

مجلة

كلية الآداب
والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد الثاني والثلاثون

2012



المجلد : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
العدد : الثاني والثلاثون سنة 2012
منشورات : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
حقوق الطبع : © محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى الفصل 49 من ظهير (1970/7/29)
الطبعة : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN -0851 - 1160
الإيداع القانوني : 1977/1
ردمك : 9981-59-069-X
طبع : في سنة 2012

فهرس المحتويات

7	بحوث أساسية.....
	تاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي بين الدين والفلسفة
9	محمد ابلاغ.....
	التدليل في نظرية النبوة بين المتكلمين وابن رشد
35	فؤاد بن أحمد.....
	منطقة الريف ومشكل القرنصة في حوض البحر الأبيض المتوسط في أواخر القرن التاسع عشر
77	علي بن طالب.....
	مشكل المصطلح في التراث النقدي العربي في القرن الرابع الهجري
93	محجوب المحجوبي.....
	تأويل البنيات الإتساعية في التراث اللساني العربي، من تأويل الفعل إلى فعل التأويل
137	البشير التهالي.....
	المرأة المغربية بين ثنائية المجال العام/المجال الخاص وتدير الزمن
159	أحمد الخطابي.....

رواية الطاهر وطار بين قيود الأدلجة وحدائية الكتابة

نورة بعيو 175

أصاخ في كتب التراث العربي

سعد عبد القادر العاقب 195

دراسات وعروض بيبليوغرافية 209

أرصده التراث المخطوط بمنطقة سوس، محاولة لوضع خريطة الخزانة
السوسية

عمر أفا 211

من نفائس التراث المغاربي : تقييد فهرسة خزانة
الشيخ عبد الباقي بن زيان الشعائر بالمغرب الجزائري

(1348-1274/1927-1857) 225

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي

بين الدين والفلسفة

محمد أبلان

كلية الآداب - القنيطرة

مقدمة :

يمكن القول بأن الدراسات المتعلقة بتاريخ الرياضيات في المرحلة العربية-الإسلامية، من تاريخ العلوم، قد طغى عليها في العقود الأخيرة البحث عن النصوص الرياضية المنتمية لهذه المرحلة، وتحقيقها ودراساتها ومقارنتها بالرياضيات القديمة السابقة عليها وكذلك بالرياضيات الأوروبية الحديثة. إلا أنه بالموازاة مع هذه الأبحاث، ربما قد حان الأوان للقيام بأبحاث تركيبية تسعى إلى إبراز طبيعة الرياضيات في تلك الفترة، ودورها في تاريخ العلوم بشكل عام⁽¹⁾.

أما الأسباب التي هي سند لنا فيما نصبو إليه، فترجع بكل بساطة إلى كون الاهتمام بتاريخ الرياضيات في المرحلة التي تهمنا هنا، بدأ مع بداية القرن 19م، ثم تسارع بشكل كبير منذ 1950، وبلغ أوجه في العقدين الأخيرين من القرن 20م، كان من نتائجه إنجاز موسوعة عن تاريخ العلوم العربية يجب استكمالها بإعطاء حيز أكبر لما أنجز في الغرب الإسلامي في مجالي العلم والفلسفة⁽²⁾.

(1) يمكن القول بأن هذه المرحلة تمتد من فترة حكم الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (136هـ/754م - 158هـ/775م) إلى حدود القرن 10هـ/16م، وهو القرن الذي بدأت فيه الجماعة العلمية في أوروبا تشتغل في ظل برادغم جديد، قطع مع البرادغم القديم الذي خضع له العلماء إلى حدود نهاية المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم.

(2) وهي موسوعة وضعت أولا باللغة الفرنسية، ثم ترجمت إلى اللغة العربية، أنظر : موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول : علم الفلك النظري والتطبيقي، الجزء الثاني : الرياضيات والعلوم =

وقد يعترض معترض فيقول بأن النصوص المفقودة تشكل عائقا أمام فهم دقيق وموضوعي لتاريخ الرياضيات في هذه المرحلة من تاريخ العلوم، إلا أن ما يشفع لنا في القيام بأبحاث تركييبية هو وجود ثابتين رئيسيين :

الثابت الأول : هو أنه من المستحيل أن نكتشف نصا رياضيا عربيا جديدا أو علميا ما يقلب المسار التاريخي لتاريخ العلوم. لأن الأفكار الجديدة عندما لا تجد البيئة العلمية الملائمة فإنها سرعان ما يلفها النسيان. أشير لمثال واحد هو أن النماذج الفلكية المفترضة لدوران الأرض حول الشمس أثرت عند اليونان من قبل أريستارك دو ساموس (Aristarque de Samos) (ولد حوالي 310 ق.م وتوفي حوالي 230 ق.م) غير أن أحدا لم يتبعه في قوله هذا⁽³⁾، كما أنها اقترحت كفرضية في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم إلا أنها لم تتحول إلى نظرية علمية⁽⁴⁾.

الثابت الرئيسي الثاني الذي يجب أن نفتنح به هو أن العلوم في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، لعبت دورا حاسما في ميلاد العلم الحديث، أو بتعبير آخر لولا المساهمات العلمية العربية الجبارة، لما أنجزت الثورة العلمية الحديثة في أوروبا في القرن 17م.

وهذا الأمر يتطلب بطبيعة الحال، أن تتضافر جهود الباحثين العرب وغير العرب، لنقد كل الأفكار الموروثة عن القرن 18م أي القرن الذي ولد فيه تاريخ العلوم كمجال مستقل بذاته، حيث أنه حجب عنا القرون الخمسة السابقة عليه،

=الفيزيائية، الجزء الثالث : الثقافة والكيمياء وعلوم الحياة، إشراف رشدي راشد : مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت - لبنان، 1997، إلا أن هذه الموسوعة - سيرا على نهج يوشكفيتش (Youschkevitch) في كتابه الكلاسيكي :

Les mathématiques arabes, traduction de K. Jaouiche et M. Cazenave, édit. Vrin, Paris, 1976.

قللت هي الأخرى من دور الغرب الإسلامي في تاريخ الرياضيات، وهو موضوع تناولناه بتفصيل في : فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي : محاولة تركييبية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، السنة الجامعية 2006-2007، ص. 9-25.

(3) A. KOYRE, *les étapes de la cosmologie scientifiques*, in : *études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 90-91.

(4) أنظر على سبيل المثال مناقشة البيروني للمسألة في : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للهند أو مردولة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

ذلك لأنه أولها بشكل يسمح له بإبراز أن ما تحقق في أوروبا من تقدم باهر قد ألغى كل ما أنجز من قبل الإنسانية من تطور في كل ماضيها العلمي⁽⁵⁾.

وإذا أضفنا إلى هذا سيطرة الوضعية والتاريخانية في مجال تاريخ العلوم⁽⁶⁾ نستطيع أن نفهم لماذا تم تجاهل تاريخ العلم في المرحلة العربية الإسلامية عند كتابة تاريخ العلوم.

قلت إذن بأن هذين الثابتين يستطيعان أن يساعدانا على القيام وبكل اطمئنان بأبحاث تركيبية عن تاريخ العلوم في الفترة العربية الإسلامية الكلاسيكية. تبقى مسألة أخيرة وهي الأهم وهي ضرورة احترام المسافة الزمنية التي تفصلنا عن المرحلة التي نؤرخ لها⁽⁷⁾.

بدقة أكبر أقول :

لقد بدأ الاهتمام بالعلوم عند العرب المسلمين في القرن 2هـ/ 8م، واستمر في تقدم مستمر إلى حدود القرن 10هـ/ 16م، وهي المرحلة التي انصبت عليها الأبحاث الحديثة والمعاصرة عن تاريخ الرياضيات العربية.

فيجب علينا إذا أردنا أن نقوم بدراسة جادة لهذه المرحلة أن نجهد أنفسنا لمعرفة الأهداف التي كان هؤلاء الأسلاف يحاولون الوصول إليها، وكذلك تصورهم للعلم والغاية منه. هذه العملية يجب ألا تكون منصبة على تصور عام

(5) R.RASHED, *La notion de science occidentale* ; in : *Entre arithmétique et algèbre*, les Belles Lettres, Paris, 1984, pp. 302-318.

(6) حسب محسن مهدي في : مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي، في : موسوعة تاريخ العلوم العربية... المرجع السابق، الجزء الثالث، ص. 1305-1324. غير أنه يجب إنجاز تقويم نقدي شامل للمسار الذي اتخذته الفكر الأوربي في القرن 19م، خصوصا ما يتعلق منه بإضفاء للطابع «الغربي» «الخالص» على الفكر العقلي الذي هو بالضرورة كوني.

(7) غالبا ما يتم إسقاط الهموم الفكرية والتصور الحالي لتشكيل المعرفة العلمية على الفترة القديمة من تاريخ العلوم والفلسفة، على الرغم من أن تصور القدماء للعالم ليس هو تصورنا وكذلك مشاغلهم الفكرية ليست هي مشاغلنا.

يبقى السؤال الأهم الذي يشغل بال الباحثين الجادين في تاريخ العلوم، هو ذلك المتعلق بالوضعية الفعلية التي تشغلها المرحلة العربية الإسلامية بالنسبة للتاريخ العام للعلم.

ندرج فيه كل الممثلين لتلك المرحلة بكاملها، بل يجب أن نحاول جاهدين معرفة تصور كل فرد منهم للمعرفة العلمية والغاية منها⁽⁸⁾.

لأن هذا التصور للمعرفة العلمية هو الذي سيمكننا من معرفة أسباب تفضيل مجالات للبحث دون أخرى، وسنتمكن في الأخير من فرز الاتجاهات الكبرى داخل الرياضيات العربية وممثليها.

سنحاول إذن تطبيق هذا التصور العام على موضوع هذا البحث، وذلك من خلال التساؤل عن الكيفية التي استقبل بها الرياضيون المنتمون لمغرب القرنين 7هـ/13م و 8هـ/14م الرياضيات الموروثة عن الأندلس. وهو ما لن يكون ممكنا من دون التعرف على الغاية التي توخاها الرياضيون في الأندلس من المعرفة الرياضية.

1. بعض مظاهر الرياضيات الأندلسية قبل القرن 7هـ/13م :

للبحث في التوجهات الكبرى للرياضيات الأندلسية، لابد في البدء من معرفة البدايات الأولى لهذا المجال المعرفي، بعد الفتح الإسلامي للأندلس سنة 92هـ/710م، حتى نتمكن من معرفة الكيفية التي تم التعامل بها مع المادة الرياضية الآتية من المشرق، سواء من خلال الكتب اليونانية المترجمة إلى العربية خصوصا في مجالي الهندسة ونظرية الأعداد أو كتب المجالات المبتكرة في المشرق ككتب الجبر والمقابلة وحساب المثلثات، والحساب الهندي القائم على النظام العشري، الذي لا نعرف اليوم بالضبط كيفية دخوله إلى الفضاء الثقافي العربي الإسلامي.

هناك اتفاق بين المؤرخين للقول بأن الإهتمام الفكري الأول الذي كان سائدا في الأندلس بعد الفتح الإسلامي لها كان هو اللغة العربية والفقه وهي مسألة طبيعية لضرورة تعريف المسلمين الجدد بالقواعد التي ينبنى عليها الدين الإسلامي

(8) يقول محسن مهدي في : مقاربات من أجل تاريخ للعلم العربي... المرجع السابق، ج. ص. 1306، عند حديثه عن المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، أنها مرحلة «لا يمكننا الفصل بين العلم والفلسفة دون أن نمارس تعسفا نحو أحدهما». والواقع أن هذا التعميم ليس صحيحا بشكل كلي حيث أننا نجد رياضيين مرتبطين بالدين أكثر من ارتباطهم بالفلسفة.

الحنيف⁽⁹⁾. ولم يبدأ الاهتمام بالعلوم الرياضية بشكل جدي إلا بعد استتباب الأمر للدولة الأموية خصوصا في عهد عبد الرحمن الناصر (300هـ/912م-350هـ/961م) وابنه الحكم (350هـ/961م-366هـ/976م) حيث بدأت تظهر أسماء لأعلام اهتموا بالرياضيات⁽¹⁰⁾.

وهناك بطبيعة الحال عدة كتب نجد فيها معلومات عن تاريخ الرياضيات بالأندلس، واعتقد أنه قد آن الأوان للتساؤل عن الكيفية التي أرخت بها هذه الكتب للرياضيات الأندلسية وذلك بتقسيمها وفقا للتكوين الفكري لهؤلاء المؤرخين أنفسهم، حيث يجب التمييز فيها بين مجموعتين :

المجموعة الأولى وهي المشهورة أكثر تضم على الخصوص كتاب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي (ت. 403هـ/1012م) وكذلك كتاب الصلة لابن بشكوال (ت. 578هـ/1182م) وجذوة المقتبس للحميدي (ت. 488هـ/1095م) وبغية الملتبس للضيبي (ت. 599هـ/1202م)⁽¹¹⁾.

حيث أن مؤرخي الرياضيات عادة ما يعتمدون على هذه الكتب لاستخراج أسماء الرياضيين ومؤلفاتهم دون التساؤل أولا عن الاتجاه الفكري لهؤلاء المؤرخين، ذلك لأن معرفة اتجاههم الفكري سيسمح لنا بإبراز الطريقة التي تعاملوا بها مع رياضيات عصرهم.

(9) يقول صاعد الأندلسي في طبقات الأمم، نشر حياة إلعيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص. 155-156 : «وكانت الأندلس قبل ذلك الزمان القديم خالية من العلم لم يشتهر عندنا في أهلها أحد بالاعتناء به. إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية إذ كانت الأندلس منتظمة لمملكتهم. ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة، وتمادت على ذلك أيضا لا يعنى أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطد الملك فيها لبني أمية وبعد عهد أهلها بالفتنة. فتحرك ذوو الفهم والهمم منهم لطلب العلوم وتنهوا لإثارة الحقائق».

(10) أبلاغ محمد : الرياضيات في الأندلس الإسلامية ما بين القرنين 9م و 15م (دراسة جزئية)، مجلة المناهل، (وزارة الشؤون الثقافية)، العدد 50، 1996، ص. 190-195.

(11) أنظر جردا شاملا لهذه الكتب وغيرها مما لا يتسع المقام لذكره هنا في : محمد بن شريفة، كتابة التراجم في الغرب الإسلامي : بواعثها وأنماطها، سلسلة الدروس الافتتاحية الدرس الرابع أكتوبر 2002، منشورات جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.

أما المجموعة الثانية فأشهرها في الواقع كتابان هما : طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدل⁽¹²⁾، وكتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسي.

لنبدأ بالمجموعة الأولى التي يمكننا الاكتفاء بصدها بكتاب ابن الفرضي - لأن الكتب الأخرى قد سارت على منهجه - الذي يشرح في مقدمته الغرض من تأليفه فيقول :

«هذا كتاب جمعناه في فقهاء الأندلس وعلمائهم ورواتهم وأهل العناية منهم»⁽¹³⁾.

والذي من خلال هذا التصريح، نستشف أن هذه المجموعة من الكتب، تتميز بالخصائص التالية :

1- الخاصية الأولى هي أن في هذه المجموعة من الكتب، الاهتمام بالرياضيات هو اهتمام ثانوي، حيث أن الأساسي لديها هو التأريخ أساسا للفقهاء وأصحاب الحديث.

2- جل الرياضيين الذين ذكرهم ابن الفرضي والمؤرخين الذين سلكوا طريقته، هم من المشتغلين بالفرائض أو بعلوم اللغة العربية.

3- لا نجد لرياضيين عاصروا هؤلاء المؤرخين ذكرا في هذه الكتب، وهم أساسا الرياضيون ذوو التكوين الفلسفي كعبد الرحمن بن سيد والمؤمن بن هود وابن باجة. ولا نجد للفلاسفة الذين نعرف بطبيعة الحال تكوينهم الرياضي كابن باجة وابن طفيل وابن رشد ذكرا فيها أيضا.

أما المجموعة الثانية التي قلنا بأنها تتكون أساسا من كتابي ابن جلدل وصاعد الأندلسي فإنها لمؤرخين ذوي تكوين فلسفي أساسا، والتي نلاحظ بصدها ما يلي :

نجد أن الغرض من كتاب ابن جلدل الأساسي هو التأريخ للأطباء الذين نعرف حاجتهم للرياضيات وهكذا فهو يؤرخ للرياضيين من حيث أنهم أطباء.

(12) تحقيق فؤاد سيد، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.

(13) أبو الوليد ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966،

ويبقى بذلك كتاب صاعد الأندلسي الكتاب الوحيد الذي اهتم بالرياضيين باعتبارهم رياضيين. حيث أنه الوحيد الذي يؤرخ فعلا لتاريخ الرياضيات في إطار عام وهو التأريخ للعلوم القديمة في جزيرة الأندلس. غير أنني لن أقوم هنا بمقارنة الكيفية التي أرخ بها صاعد الأندلسي بالكيفية التي أرخ بها أصحاب المجموعة الأولى الذين مثلنا لهم بابن الفرضي، بل سنقف فقط عند فقرة من كتابه وقف فيها عند معاصريه من الرياضيين، حيث يقول :

- «وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث يتميزون بطلب الفلسفة ذوو أفهام صحيحة وهمم رفيعة قد أحرزوا من أجزائها حظا وافرا، منهم من سكان طليطلة وجهاتها :

(...) أبو إسحق إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقى (....) منهم من أهل سرقسطة الحاجب أبو عامر بن الأمير المقتدر بالله أحمد بن سليمان بن هود الجذامي (...) وأبو زيد عبد الرحمن بن سيد أعلمهم بهيئة الأفلاك وحركات النجوم، وأما أبو عامر بن الأمير بن هود فهو مع مشاركته لهؤلاء في العلم الرياضي منفرد دونهم بعلم المنطق والعناية بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي»⁽¹⁴⁾.

أرى لتوضيح المقصود من هذا العرض أن نقف قليلا عند ثلاثة أعلام اثنين ذكرهما صاعد وهما عبد الرحمن بن سيد والمؤتمن بن هود والثالث معاصر لهما هو ابن باجة.

المؤتمن بن هود هو ملك سرقسطة من 474هـ/1081م إلى حين وفاته سنة 478هـ/1085م. ألف كتابا رياضيا سماه الاستكمال اكتشف باحثان هما أحمد جبار ويان هوخندايك أجزاء كبيرة منه⁽¹⁵⁾، وهذه التسمية تبرز الطموح الكبير للمؤتمن الذي سعى إلى تأليف كتاب يغني عن كل الكتب الرياضية السابقة عليه.

(14) طبقات الأمم... المرجع السابق، ص. 180-181.

(15) A. DJEBBAR Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne du XIe : al-Mu'taman et Ibn Sayyid, Colloque International sur "les mathématiques autour de la Méditerranée jusqu'au XVIIe siècle" Marseille-Luminy, 16-21 Avril 1984, in : Folkerts et J.P. Hogendijk (édit.) *Vestigia Mathematica*, Studies in medieval and early modern mathematics in honour of H.L.L. Busard, Amsterdam-Atlanta, GA 1993, pp. 79-91.
J.P. HOGENDIKJ ; Discovery of an 11th century geometrical compilation : The Istikmal of Yusuf al-Mu'taman Ibn Hud, King of Saragossa, *Historia Mathematica*, n°13 (1986).
J.P. HOGENDIKJ, le roi géomètre al-Mu'taman Ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab al-Istikmal), Alger, 1986. Paru dans les actes du colloque, Alger, La Maison des Livres, 1988, pp. 51-66.

ويضم المادة الرياضية لكتاب الأصول لأقليدس في نظرية الأعداد والهندسة مع المساهمات الرياضية اليونانية اللاحقة على أقليدس كمخروطات أبولونيوس والكرة والأسطوانة لأرشميدس والأكر لمينلاوس والمجسطي لبطليموس وكذلك المساهمات العربية المشرقية كرسالة ثابت بن قرة في الأعداد المتحابة وكتابا التحليل والتركيب والمناظر لابن الهيثم.

غير أن غرضنا ليس هو تحليل هذه المادة الرياضية الغنية الموجودة في هذا الكتاب وهو العمل الذي قام به كل من هو خندايك وأحمد جبار في عدة مقالات نشرت ابتداء من النصف الثاني من عقد الثمانينات من القرن العشرين، بل سنقف عند الجملة الأخيرة التي قالها صاعد الأندلسي بصدد المؤتمر وهي :

«وأما أبو عامر بن الأمير بن هود فهو مع مشاركته لهؤلاء في العلم الرياضي منفرد دونهم بعلم المنطق والعناية بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي».

بمعنى آخر هل الغرض المتوخى من تأليف المؤتمر لكتابه هذا، غرض فلسفي محض، لذلك لم يذكر من قبل ممثلي المجموعة الأولى المعاصرين له أو اللاحقين عليه، أم لا ؟

يمكن أن نجيب بالإيجاب على هذا السؤال وذلك من خلال دلائل ثلاث :

1- في الأجزاء المكتشفة من كتاب الاستكمال نجد أن المؤتمر بن هود قد ركز أساسا على الجانب النظري من الرياضيات وهو ما يفسر لنا اقتصاره على الهندسة ونظرية الأعداد وتغييبه للجبر والمقابلة وعلم الفرائض.

2- هناك مسألة طريفة في كتاب الاستكمال، هي انفراده في التراث العربي الإسلامي بعدم تقسيم كتابه إلى أبواب وفصول كما جرت بذلك العادة، بل اعتمد كلياً على المنطق حيث أنه قسمه إلى خمسة أنواع على اعتبار أن الجنس الجامع لها هو مقولة الكم⁽¹⁶⁾.

3- عندما اكتشف الكتاب اكتشف مبتور البداية ولذلك لم يستطع الباحثون معرفة توجه المؤتمر وغرضه من تأليف كتابه هذا، وهي أمور عادة ما يتطرق لها

(16) J.P. HOGENDIJK, le roi géomètre al-Mu'taman Ibn Hud et son influence au Maghreb op.cit, p. 56.

المؤلفون في بداية كتاباتهم. غير أنه لحسن الحظ ثم اكتشاف كتاب بعنوان :
الإكمال الرياضي لابن سرتاق المرائي الذي عاش في القرن 8هـ / 14م، والذي أعاد
فيه صياغة كتاب الاستكمال للمؤتمن بن هود الذي نعرف أن مؤلفه توفي قبل أن
يستطيع إكماله، ذلك أن كتاب ابن سرتاق هذا يتضمن مقدمة كتاب الاستكمال
التي سأوردها كاملة فيما يلي :

يقول المؤتمن :

«الحكمة هي تصور الأشياء والتصديق بنسبها الإيجابية والسلبية على ما هي عليه
بحسب الطاقة البشرية. فإن كان الغرض منها العمل على الوجه الأعزل النافع في العاجل
والآجل وهي بعلم الأشياء التي تتعلق بفعلنا فهي العملية والإلهي العلمية.

وهي وإن كان موضوعها بحسب ماهيته أو بعض أفرادها لا العدد مجردا عن المادة فهي
الإلهي والثاني من هذين يخص باسم الأمور العامة وبتصرف مطلق الإلهي إلى الموضوع
الأول، وإلا فإن كان موضوعها الكم المتصل والمنفصل فهي التعليمي، وما موضوعه
المتصل منها الهندسة والآخر الحساب.

والإلهي الطبيعية، فقد اندرج فيه كثير مما يسمى بالعلم، ولو قيل باشتراك بعض
الموضوعات في بعض الأقسام. فالجهة الباحثة عنها مختلفة، مثل النحو والصرف
وأمثالهما، وليس هذا موضع الإطناب في بيانها. وأما فضيلتها فهي التخلق بأخلاق الله تعالى
وهو الحكيم العليم.

وأیضا لما كان براهين التعليمي أقوى بل هي اليقينية، وغيرها على سبيل الأشبه
والأخرى، صار العناية به أكثر وأولي⁽¹⁷⁾.

لو أردنا أن نعبر عن هذه المقدمة بتعبيرنا الخاص لقلنا بأن المعرفة العلمية في
نظر المؤتمن تنقسم إلى نظرية وعملية، غير أن النظري والعملية لا يجب فهمهما
بالمعنى المعاصر بل إن النظري هو الذي يروم أن يحقق به الإنسان كماله الإنساني

(17) نقلا عن :

A.DJEBBAR. La rédaction de l'Istikmal d'al-Mu'taman (XIe s.) par Ibn Sartaq un
mathématicien des XIIIe-XIVe siècles, HISTORIA MATHEMATICA, n°24 (1997),
pp. 185-192.

كإنسان أي كحيوان ناطق، والعملية هو ما يروم به الإنسان تحقيق فائدة مادية أو معنوية عاجلة أو آجلة دنيوية أو أخروية. كأن يتعلم الطب ليبرأ من المرض أو الأخلاق لتقويم نفسه أو الاقتصاد لتدبير منزله.

وواضح أن غرض المؤتمن بن هود هو غرض نظري محض، لذلك سيختار من الرياضيات ما به يسعى المرء لتحقيق الغاية من المعرفة أي الكمال وهي غاية فلسفية أساساً صيغت على أكمل صورة من قبل أرسطو.

لنترك المؤتمن ولنلتفت وجهة أخرى وهي وجهة عبد الرحمان بن سيد الذي وضع أسس هندسة جديدة جعل من مخروطات أبولونيوس أساساً لها. إلا أن أوضاع بلنسية المدينة التي ينتمي إليها لم تسمح له بتأليف كتاب يتضمن هندسته الجديدة التي وضعها ما بين 480هـ/1087م و 490هـ/1096م وهي سنوات عصيبة عرفت فيها المدينة الأندلسية محناً كثيرة من جراء المواجهات العسكرية والحصار المتكرر لها.

حيث احتلها الفارس المسيحي المرتزق المشهور Le Cid Rodrigo Diaz الذي أطلق عليه المؤرخون العرب اسم زالسيدس سنة 478هـ/1085م، ثم انتزعها منه المرابطون عند دخولهم الأندلس قبل أن يستردها السيد ويحكمها إلى أن توفي سنة 493هـ/1099م وهي السنة التي استعادها فيها المرابطون مرة أخرى.

إذن هذه هي الظروف التي اشتغل فيها المهندس البلنسي والتي جعلته لا يستطيع تأليف كتاب يتضمن هندسته الجديدة هذه. لأنها كانت تستدعي قراءة جديدة للكتب الهندسية السابقة عليه. فاكتمل بتلقينها لتلميذين فقط أحدهما قتل في إحدى الحروب الدائرة بالمنطقة، والثاني لم يكن سوى الفيلسوف المعروف ابن باجة الذي لولاه لضاع عمل ابن سيد هذا إلى الأبد، ذلك أنه أورد هذا الكشف الهندسي الجديد في إحدى كتاباته التي وصلتنا⁽¹⁸⁾.

حيث تبين الرسالة بالرغم من طابعها المقتضب القيمة الكبرى للعمل الذي قام به هذا المهندس. فلقد جعل موضوع القسم الأول منها مأخوذاً من كتاب

(18) جمال الدين العلوي، مقالة في إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس لابن باجة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد 8، 1986، ص. 149-160.

«المخروطات» لأبولونيوس غير أن هذا العمل ليس شرحا ولا تعليقا على هذا الكتاب. بل يندرج أساسا ضمن التقليد الرياضي المشرقي المتعلق بالقطع المستوية للسطوح الدورانية خصوصا مع كل من ثابت بن قرة والسجزي.

أما القسم الثاني الذي يشكل ما انفرد به ابن سيد فيتعلق أساسا بدراسة المنحنيات الملتوية والمستوية⁽¹⁹⁾.

تبين هذه الرسالة المستوى الرفيع الذي بلغته الهندسة النظرية في القرن 5هـ/ 11م الذي هو قرن انبعاث الدراسات العلمية بامتياز في الأندلس. ويبقى علينا أن نقول أن ابن باجة هو الآخر بالرغم من اشتهاره كفيلسوف خصوصا بفضل كتاباته الطبيعية فإنه اهتم كذلك بالموسيقى وعلم الفلك والهندسة، حيث يقول بصدد هذه الأخيرة أنه أضاف أشياء جديدة إلى ما جاء به شيخه ابن سيد كما يبدو أنه على اطلاع كبير بما أنجز من تقدم كبير في المجال الهندسي على يد الرياضيين المشاركة⁽²⁰⁾.

لسوء الحظ لم تصلنا المساهمة الهندسية لابن باجة مكتملة، وما وصل لنا يدل على أن تعامله مع الرياضيات هو تعامل فلسفي أساسا، حيث أنه اهتم بالبرهنة الهندسية، لكن هذا الاهتمام ليس اهتماما رياضيا بالدرجة الأولى، لأنه في إطار التفضيل بين البراهين سيعتبر البراهين الهندسية أيقنها لأنها تعطي سبب الشيء ووجوده⁽²¹⁾.

غير أن أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الإثارة السريعة هو اتجاهه النظري الصرف حيث يميز الهندسة العملية عن النظرية معتبرا بأن العملية لا يمكن أن تدخل في باب العلم أصلا⁽²²⁾.

(19) A.DJEBBAR, Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne musulmane, op.cit, 84-91.

(20) أنظر رسالته إلى أبي الحسن بن الإمام في : جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، دار الثقافة - بيروت، دار النشر المغربية - الدار البيضاء، 1983، ص. 88-96.

(21) أنظر رسالته الثانية لأبي الحسن ابن الإمام في : جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية - الدار البيضاء، 1983، ص. 88-96.

(22) يقول: «.... وإنما يوقع الظن بذلك أن كثيرا من المطالب الهندسية مبادئ لأعمال الهندسة الفاعلة كالبناء والنجارة، وهذا أمر عرض لها من حيث هي أمور موجودة لا من حيث هي صناعة رياضية. ولما ظن بها هذا الظن، وكانت أعمال الهندسة منافع، كانت عند من ظن بها هذا الظن =

وبذلك يمكن القول بأنه مع المؤتمن وابن سيد وابن باجة، نكون أمام اتجاه فلسفي صرف في المجال الرياضي. لذلك قبل استخلاص النتائج المترتبة عن هذا القول، سنحاول أن نرى من هم الرياضيون الذين سيحظون بالاهتمام من قبل ابن الفرضي ومجموعته الذين قلنا بأن مرجعيتهم مرجعية دينية بالأساس.

سنقف عند نموذج واحد فقط هو أبا مسلمة المجريطي (ت. 398هـ/1007م)⁽²³⁾ : الذي نجد له ترجمة مقتضبة عند ابن بشكوال الذي ركز على كونه قد روى الحديث وعلى أنه اشتغل بالفرائض والحساب⁽²⁴⁾.

من جهة ثانية كتب المجريطي - حسب صاعد الأندلسي - كتابا في المعاملات التي هي لفظ مستعمل من قبل الرياضيين للتدليل على المؤلفات التي تهتم بالجانب التطبيقي من الرياضيات في المجالات التجارية أو القرية منها. وهذا الصنف من الكتب يجمع بين القواعد الحسابية والجبرية وتطبيقها العملي⁽²⁵⁾. كما نجد للمجريطي كتابا فلكيا هو عبارة عن صياغة جديدة لمؤلف فلكي لأبي عبد الله الخوارزمي الذي اعتمد فيه هذا الأخير على مصادر متنوعة فارسية وهندية ويونانية، قام فيه بصرف التاريخ الفارسي إلى التاريخ العربي⁽²⁶⁾.

فهذه المعلومات مجتمعة أي كون المجريطي فارضا وحاسبا ومشتغلا بالمعاملات وفلك الخوارزمي تجعلنا نفترض أنه ربما يكون هو أول من أدخل

= هذه المطالب أشرف مطالباها. ومن كانت عنده الهندسة الفاعلة جملة قل عنده لذلك جدوى الهندسة واطرحها وهمه». المرجع السابق، ص. 95.

(23) أما ابن بشكوال فيورد تاريخين لوفاة المجريطي الأول هو : (395هـ/1004م) والثاني ينقله عن ابن حيان وهو (399هـ/1008م) كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، القسم الثاني، ص. 623، رقم الترجمة : 1371، وقد ترجح لدينا التاريخ المقدم من قبل صاعد الأندلسي والذي أثبتناه أعلاه، حيث يبدو أكثر دقة، لأنه يقول بأن المجريطي توفي قبل اندلاع الفتنة سنة 399هـ/1008م. وانظر عنه كذلك :

قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1963، ص. 257-259.

(24) كتاب الصلة، المرجع السابق، القسم الثاني، ص. 623.

(25) طبقات الأمم... المرجع السابق، ص. 169.

(26) المرجع السابق، ص. 169.

إلى الأندلس، كتاب الخوارزمي الجمع والتفريق بحساب الهند الذي استعمل فيه العرب لأول مرة النظام العشري في الحساب، أو على الأقل قد يكون ساهم بشكل كبير في نشر هذه الطريقة الحسابية الجديدة⁽²⁷⁾.

ما يهمنا هنا أساساً قوله هو أن مرجعية المجريطي الدينية هي التي جعلته يتجه أساساً نحو الرياضيات النافعة في الحياة سواء المدنية أو الشرعية للمدينة العربية الإسلامية. وهي مسألة سنجد التأكيد عليها عند رياضيين أندلسيين من القرن 6هـ/ 12م هما أبو بكر الحصار (كان حياً سنة 557هـ/ 1161م)⁽²⁸⁾ وابن منعم العبدري نزيل مراكش (ت. 626هـ/ 1228م)⁽²⁹⁾. فتظهر هذه المرجعية بالنسبة للحصار منذ البداية الأولى للكتاب حيث يقول: «فإني لما رأيت العلوم والآداب رأيت أن أجلها علم العدد والحساب بعد السنة الماثورة والكتاب»⁽³⁰⁾.

أما أبواب الكتاب فنجد أنها الأبواب الحسابية المعهودة من جمع وطرح وضرب وقسمة وكسور وتجذير. أي أبواب الحساب النافعة في المعاملات

(27) انظر المعطيات المتوفرة اليوم عن حياة وأعمال الخوارزمي :

A. DJEBBAR, *l'algèbre arabe genèse d'un art*, édit. VUIBERT ADAPT, Paris, 2005, pp. 20-23.

وانظر عن كتاب الخوارزمي في الحساب المفقود بالعربية :

أحمد سعيد سعيدان : الأعداد وعلم الحساب، في موسوعة تاريخ العلوم العربية (في ثلاثة أجزاء)، الجزء الثاني الرياضيات والعلوم الفيزيائية، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية و مؤسسة عبد الحميد شومان، 1997، ص. 264-344، وعن الصيغ اللاتينية لكتاب الخوارزمي انظر في نفس المجموع مقال : أندريه آلار، تأثير الرياضيات العربية في الغرب في القرون الوسطى، ص. 669-736.

والجدير بالذكر أن هذا الباحث قد أحصى حوالي 24 مخطوطة محفوظة اليوم من هذه الصيغ اللاتينية، حيث قام بنشرها وترجمتها إلى الفرنسية، أنظر :

André ALLARD, *Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi : le calcul indien (algorismus)*, histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle. Paris/ Namur : 1992.

(28) لا توجد بيو-ببليوغرافية للحصار في كتب التراجم والطبقات المعروفة اليوم، غير أننا استطعنا أن نحصر الفترة التي كان حياً فيها انطلاقاً من كثير من المعطيات التي عرضناها في : فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي،، المرجع السابق، ص. 200-207.

(29) السفر الأول من الذيل والتكملة، تحقيق محمد بنشريف، دار الثقافة، بيروت، 1964، القسم الأول : ص. 59-60، رقم الترجمة 36.

(30) أبو بكر الحصار، البيان والتذكاري في العمل برسوم الغبار، مخ. الخزانة العامة بالرباط رقم : 917ق، و. [1].

وقسمة الموارد. أما كتابه الثاني : الكامل في صناعة العدد فما هو إلا تمديد للمادة الرياضية للبيان والتذكار⁽³¹⁾.

أما بالنسبة لابن منعم فإننا نجد أنفسنا أمام كتاب نجد فيه نفس توجه الحصار من حيث اعتباره أن علم الحساب به تعرف الفرائض الشرعية والسنن الدينية⁽³²⁾. إلا أنه يمتاز عنه بوجود باب رياضي جديد نجده لأول مرة في كتاب في تاريخ الرياضيات وأقصد به التحليل التوافقي الذي توصل إليه ابن منعم انطلاقاً من أبحاثه المتعلقة بالمعجم⁽³³⁾.

غير أن ابن منعم يخصص 40% من كتابه هذا للكسور بأنواعها⁽³⁴⁾، مما سيجعل الباحث أحمد جبار يقلل من أهميته بالرغم من الجودة التي تطبع بعض أبوابه. والواقع أننا ننسى أن ابن منعم كان يكتب أساساً لمعاصريه ويروم أهدافاً معينة ولا يكتب لنا نحن. فأهمية باب الكسور من كتابه تنسجم تمام الانسجام مع الغرض الذي صرح به في بداية كتابه⁽³⁵⁾. ونعرف أهمية الكسور بالنسبة لقسمة الموارد.

ولابد من أن نشير في الأخير إلى أن القرن 6هـ/12م هو قرن الفلسفة بامتياز، حيث أنه القرن الذي كتب فيه ابن رشد مساهمته الفلسفية التي سيكون لها شأن كبير في تاريخ الفلسفة.

كخلاصة لهذه الفقرة يمكننا أن نقول بأن هناك توجهين رئيسيين في الرياضيات الأندلسية : الاتجاه الأول رياضي فلسفي من بين ممثليه كما رأينا المؤتمن بن هود ونجد فيه بالخصوص اهتماماً بالهندسة ونظرية الأعداد. والثاني

(31) M. ABALLAGH & A.DJEBBAR : Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe s.) : Le livre I du Kamil, *Historia Mathematica*, n°14 (1987), pp. 147-158

(32) فقه الحساب، مخطوط الرباط، الخزنة العامة، 416ق، ص. 15.

(33) A. DJEBBAR, L'analyse combinatoire au Maghreb : l'exemple d'Ibn Muncim (XIIe-XIIIe siècles), Publications Mathématiques d'Orsay, 1985, n° 85-01.

(34) A. DJEBBAR, Le traitement des fractions dans la tradition mathématique arabe du Maghreb, in, *Histoire des fractions, fractions d'histoire*, édit. P.BENOIT, K.CHEMLA et J. RITTER, Bâle-Boston-Berlin, Birkhäuser Verlag, 1992, pp. 223-239.

(35) يقول ابن منعم في بداية كتابه : «علم الحساب هو ميزان الحق وقسطاس العدل وكفة الصدق، به تعرف الفرائض الشرعية والسنن الدينية وغير ذلك من التعاليم العلوية والأجزاء السماوية.... وبه قسمة الموارد ومعرفة الزكوات...». فقه الحساب، مخ. الرباط، الخزنة العامة، 416ق، ص. 215.

رياضي ديني ونجد فيه كثيرا من الرياضيين المذكورين في كتب المؤرخين للفقهاء والمحدثين، وفيه بطبيعة الحال اهتماما بالحساب والجبر والمقابلة.

II. الرياضيات الأندلسية في مغرب القرنين 7هـ/13م و 8هـ/14م :

عادة ما نقول عند الحديث عن تاريخ الأندلس بأن تاريخها الثقافي معروف بكيفية أحسن حتى القرن 7هـ/13م، وغير معروف بشكل جيد من القرن 7هـ/13م إلى حين سقوط غرناطة سنة 899هـ/1492م.

فيمكن القول أن هذا الأمر طبيعي، لأنه ابتداء من هذا القرن لم يعد ممكنا الحديث عن هذه الهوية الثقافية الخاصة بالأندلس.

لأنه في القرن 7هـ/13م عرفت حركة الاسترداد المسيحي الإسبانية أوجها بسقوط المدن التي كانت بمثابة القلب النابض للحركة الفكرية الإسلامية الأندلسية، خصوصا قرطبة وبلنسية اللتين سقطتا سنة 636هـ/1238م و مرسية سنة 641هـ/1243م واشبيلية سنة 646هـ/1248م، فاعتبر المغرب بمثابة المحتضن الجديد للفكر الأندلسي.

غير أن السؤال الذي لم يطرح بشكل دقيق، هو كيف تعامل المفكرون المغاربة مع هذا الإرث الأندلسي الغني والمتنوع ؟

سأترك جانبا كل الظروف السياسية والتاريخية العامة لهذا القرن، لكي أناقش المسألة من الناحية الفلسفية الصرفة، وذلك بتركيز شديد، فأقول :

عادة ما يقال أن الفلسفة العربية الإسلامية هي فلسفة التوفيق بين الفلسفة والدين، إلى أن ميز ابن رشد تميزا تاما بينهما انطلاقا من التمييز بين القول الفلسفي البرهاني والقول الديني الخطبي.

غير أنني اعتقد أن الخطاب الفلسفي الإسلامي كله هو خطاب كان يروم منذ الكندي والفارابي إلى التمييز بين الدين والفلسفة وإن سقط في الخلط بينهما أحيانا⁽³⁶⁾.

(36) أنظر على سبيل المثال :

J. JOLIVET Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne, in : *l'Islam, la philosophie et les sciences*, Les Presses de l'UNESCO, 1981, pp. 35-58.

إذن كيف سيتلقى المغرب هذا الإرث الرياضي وما هي المجالات الرياضية التي سيتم إيلائها الاهتمام من قبل الرياضيين المغاربة والأندلسيين الذين استقروا بالمغرب.

في الحقيقة من السهولة بمكان معرفة هذا الأمر، لأن هناك رياضي واحد سيطر على كل تاريخ الرياضيات بالمغرب هو ابن البنا المراكشي الذي ألف كتابه الشهير تلخيص أعمال الحساب في العقد الأخير من القرن 7هـ/13م، وستسيطر المادة الرياضية الموجودة في هذا الكتاب في مجالي التدريس والتأليف إلى سنة 1945م تاريخ وفاة آخر شارح لبغية الطلاب في شرح منية الحساب لابن غازي المكناسي (ت. 919هـ/1513م)⁽³⁸⁾.

فكل الكتب الرياضية التي ألقت ابتداء من القرن 8هـ/14م الموجودة اليوم هي إما شروح أو أراجيز أو مختصرات على التلخيص⁽³⁹⁾ باستثناء كتاب القطرواني رشفة الرضاب في العمل بثغور الحساب⁽⁴⁰⁾.

إذن لمعرفة المادة الرياضية التي ستسود في المغرب لمدة قرون يجب قراءة التلخيص أما معرفة أسباب اختيار هذه المادة الرياضية فموجود في رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب الذي هو شرح وتكميل وتبرير فلسفي للمادة الرياضية الموجودة في التلخيص⁽⁴¹⁾.

(38) يتعلق الأمر بأقصبي، محمد بن الحاج عبد المجيد بن عبد الرحمن الفيلاي ثم الفاسي (ت. 1364هـ/1945م)، حيث توجد نسخة من هذا الشرح في الخزانة الحسنية بالرباط، رقم : 7041 مسودة المؤلف وهي غير تامة التأليف.
أنظر :

أحمد جبار ومحمد أبلان، حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2001، ص. 98.

ومن المعلوم أن منية الحساب هي ترجيز لتلخيص أعمال الحساب لابن البنا.
(39) محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1996، 331-337.

(40) مخ الرباط، الخزانة العامة، رقم 416ق.

(41) محمد أبلان، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي (ت. 721هـ/1321م)، تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرارز، فاس، 1994، 360ص.

وهذا الأخير يحتوي على المادة الرياضية التالية : «تعريف العدد، العمليات الحسابية الأربعة من جمع وطرح وضرب وقسمة على الأعداد الصحيحة والكسور والجذور، المتتاليات الحسابية والهندسية، التناسب والمعادلات من الدرجتين الأولى والثانية».

أما أسباب هذا الاختيار فمشروحة في رفع الحجاب الذي يقول فيه:

«الحساب هو مزاولة الأعداد بنوعي : الجمع والتفريق وصناعة العدد قسمان وهما الجزءان المذكوران في الكتاب وينتفع بهما في الفرائض والمعاملات وغيرهما: إذ للفرائض أصول موضوع من الشرع وللمعاملات أصول موضوع من أهل المدن، تتصرف فيهما صناعة العدد وهذا التصرف هو المسمى حساباً»⁽⁴²⁾.

وهكذا يبدو واضحاً بأن المغرب الذي ورث الإنتاج الرياضي الأندلسي الغني قد اختار تعميق النظر في مجالات رياضية معينة وإهمال أخرى، وربما يكون باختياره هذا قد حرمانا بصفة نهائية من نصوص رياضية لم تعد لها قيمة في نظر رياضيي المغرب لتلك المرحلة.

وواضح أن الاتجاه الرياضي الديني هو الذي سيحظى بالاهتمام، غير أنه في هذا المجال أيضاً سيبقى سجين رؤية وسطوية للكون ستحد من تطلعه لتطوير هذا المجال الذي اختاره.

ولكي أعبر بوضوح أكبر عما أقصده هنا أريد الرجوع إلى عمل هام قام به رشدي راشد الذي كانت لديه فكرة مقارنة العمل الذي قام به كمال الدين الفارسي (ت. 720هـ/1320م) في مجال التحليل التوافقي بذلك الذي قام به ابن البنا في نفس المجال⁽⁴³⁾.

حيث قام بتحليل مقارن لرسالة الفارسي «تذكرة الأحياء في بيان التحاب» المتعلقة بالأعداد المتحابية والفصل من رفع الحجاب المتعلق بالتحليل التوافقي.

(42) المرجع السابق، ص. 202.

(43) رشدي راشد، نصوص لتأريخ الأعداد المتحابية وحساب التوافقات، مجلة معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، العددان 1 و 2، 1982.

في هذه المقارنة درس طريقة المؤلفين، حيث أن البحث في الأعداد المتحابة قادت الفارسي للبحث في أجزاء الأعداد وإلى محاولة إعادة البرهنة على مبرهنة ثابت بن قرة عن الأعداد المتحابة بطرق عديدة وخصوصا معرفة قواسم عدد ما باستعمال وسائل توافقية، وذلك بتعداد كل التوافقات الضرورية لحساب أجزاء عدد صحيح طبيعي وهو ما أدى إلى دراسة فصل تقليدي من نظرية الأعداد وهو المتعلق بالأشكال العددية.

وبما أن دراسة الأشكال العددية كانت موجهة بالبحث في كل الأجزاء المكونة لعدد ما، فإن هذا ما أتاح للفارسي عدم التوقف عند شكل معين من الأشكال العددية مما أدى به إلى البحث عن قانون عام للأشكال العددية من أي درجة كانت، وهو ما أدى براشد إلى القول بأن الفارسي «أسس بابا رياضيا جديدا، يمكن أن نعنونه بـ : الأجزاء العددية والتأويل التوافقي للأشكال العددية»⁽⁴⁴⁾.

لنرجع الآن إلى الحديث عن ابن البنا فنقول أنه عندما تحدثنا عن التلخيص قلنا بأنه يحتوي على دراسة المتتاليات الحسابية والهندسية، وهو ما يمكن اعتباره وكأنه لا يتفق مع مشروعه الذي هو الاقتصار على الجانب العملي من الحساب، لكن عند قراءة رفع الحجاب فهمنا سريعا أسباب حضور هذا الجانب النظري من الأعداد في التلخيص.

تعد المتتاليات الحسابية بالنسبة لابن البنا نافعة أساسا في دراسة جدول الأشكال العددية، لأن أعمدها وأسطرها كلها مدروسة حسب نفس وجهة النظر التي هي المتتاليات الحسابية. إلا أنه في دراسته هذه يكتفي بالمستوى الرابع من هذه الأعداد لكونها نافعة خصوصا في المجال اللغوي، حيث أنها تمكن من حصر عدد الكلمات الثلاثية الموجودة بالمعجم.

وباختصار شديد نقول بأن ابن البنا يقيم العلاقة بين الأشكال العددية والتوافقات، حيث يتعلق الأمر بالمثلثات والتوافقات الثنائية، بعد ذلك المربعات والتوافقات الثلاثية.

(44) Entre Arithmétique et Algèbre, op.cit, p. 298.

لكي أبين الأسباب التي دفعتني إلى إثارة هذه المقارنة التي قام بها رشدي راشد، سأورد الفقرة كاملة لأنها تنسجم مع ما أردنا إبرازه في هذا البحث، حيث يقول :

«لماذا بالرغم من كونه يمتلك كل الأدوات الرياضية والتوافقية الضرورية للتأسيس العام للعلاقة بين الأشكال العددية والتوافقية، لم يقدّر ابن البنا بهذا الأمر ؟

يبدو لي أنه للجواب عن هذه الأسئلة يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار البحث في أجزاء الأعداد والدوال العددية. ففي الباب الذي خصصه ابن البنا للتوافقات لشكلين فقط من الأشكال العددية، يبدو أن ابن البنا لم يكن يهدف سوى إلى إبراز كيف أنّ الأشكال العددية يمكنها أن تكون نافعة في حساب «توافقات الكلمات الثلاثية» في البحث المعجمي ويغفل تماما الأجزاء العددية. أضف إلى ذلك أنه في نفس الفصل يهمل دراسة الأعداد المتحابة معتبرا إياها دون جدوى.

حيث أن الأمر يكون مغايرا تماما عندما يكون الرياضي منهمكا في دراسة الأجزاء العددية، التي من الضروري أن يعرفها كلها، حيث يكون مضطرا للتعميم، ولا يمكنه أن يتوقف قبل الوصول إلى ما يسميه باسكال⁽⁴⁵⁾ استعمال المثلث الحسابي للمراتب العددية، وكل هذا وجدناه في مقالة الفارسي⁽⁴⁶⁾.

والواقع أنني منذ أن قرأت هذه المقارنة بين هذين الرياضيين العربيين الكبيرين، وأنا أفكر في تفسير هذا الفرق بينهما الذي لا أريد أن يعزى للتدني المزعوم للرياضيات في الغرب الإسلامي مقارنة مع المشرق. وهو الحكم المتسرع الذي كان بعض المؤرخين للرياضيات قد روجوا له فيما سبق كما قلنا أعلاه⁽⁴⁷⁾.

إذن فالجواب على هذا السؤال يتطلب قراءة متمعنة لكل ما قلته منذ بداية هذا البحث، أي أن الرياضيات في الغرب الإسلامي كانت تخضع منذ بدايتها إلى توجه دقيق.

(45) رياضي فرنسي ولد سنة 1623 وتوفي سنة 1662.

(46) Entre Arithmétique et Algèbre, op.cit, p. 290-291.

(47) A.P.YOUSCHKEVITCH, Les mathématiques arabes (VIIIe-XVe. S) : traduction française par M.CAZENAVE et K.JAOUICHE , Paris, Vrin, 1976, p. 13.

فرياضي كائن البنا لم يكن يكتب للتاريخ ولا كان يقوم بالبحث الرياضي لمجرد البحث، بل على العكس من ذلك فإنه أراد تسخير الرياضيات لكي تستجيب لحاجيات معاصريه ومتطلبات الشروط التاريخية التي كان يعمل في ظلها. فإننا نعرف اليوم أنه كان على اطلاع على عمل المؤتمن وأنه كما رأيناه أعلاه درس مخروطات أبولونيوس، غير أنه لم ير داعياً لتأليف كتاب هندسي. ويمكنني أن أقول دون ما خوف من الخطأ أنه في كل التقليد الرياضي للغرب الإسلامي بعد القرن 6هـ/12م لا نجد ولو كتاباً هندسياً واحداً في نفس مستوى كتاب الاستكمال للمؤتمن، حيث اتجه التأليف الهندسي نحو الكتابة في حساب مساحة الأشكال الهندسية⁽⁴⁸⁾.

وأرى للإحاطة الشاملة بموضوع بحثنا هذا أن نجيب على سؤاليين رئيسيين : الأول رياضي وهو ما هي طبيعة الرياضيات التي ستسود في المغرب ؟ وما هي أصولها ؟ وهو سؤال حاولنا أن نجيب عن بعض مظاهره في بحث آخر⁽⁴⁹⁾.

أما السؤال الثاني فهو سؤال فلسفي وبتدقيق أكبر أنطولوجي، لأنه سيفسر جميع الأبعاد النظرية والعملية التي تحكممت في اختيار هذه الأبواب الرياضية المذكورة.

أول مسألة يجب أن نشير إليها هي أنه بصدد العلاقة بين الدين والفلسفة والتي أشرنا إلى بعض مظاهرها أعلاه يمكن أن نقول بأنه بعد وفاة ابن رشد سنة

(48) ينحصر الإنتاج الهندسي المعروف للغرب الإسلامي في كتاب الاستكمال السابق الذكر والعمل الهندسي لابن سيد الذي أورده ابن باجة وهناك نص هندسي آخر للأسف مفقود لابن منعم العبدري هو : «تجريد أخيار كتب الهندسة على اختلاف مقاصدها». أما الإنتاج المغربي اللاحق على القرن 7هـ/13م فيمكن الرجوع بصدده إلى : محمد سويس : الأشكال المساحية لأبي العباس أحمد بن البنا المراكشي : مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، المجلد 28، رقم 2، 1984. ص. 491-520. محمد المنوني، أساتذة الهندسة ومؤلفوها في المغرب السعدي، دعوة الحق، عدد 3، الرباط، 1965، ص. 101-104.

(49) محمد أبلأغ، ما هي طبيعة الرياضيات التي طورها الرياضيون المغاربة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد ؟ في : العلوم في المجتمعات الإسلامية مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية، منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 2007، ص. 47-66.

595هـ/1198م، حسم فكر القرن 7هـ/13م في المسألة المتعلقة بمن سيلعب دورا ميتافيزيقا هل الفلسفة أم الدين ؟

إن الميتافيزيقا هي للدين وليست للفلسفة، وبذلك - وفي غياب شروط تاريخية ليس هنا مكان تفصيل القول فيها - لم يبق للفلسفة النظرية خصوصا الفلسفة المؤسسة على البراديجم الأرسطي أي دور تلعبه في مغرب القرنين 7هـ/13م و 8هـ/14م⁽⁵⁰⁾.

ويلزم بالضرورة عن هذا الأمر أن الرياضيات لن تفهم كدرجة يجب على الإنسان تخطيطها للحصول على الكمال الإنساني الذي لا يدرك إلا بدراسة العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة. بل سينحصر دورها في الإجابة على المشاكل العملية للمدينة العربية الإسلامية من فرائض ومعاملات ومسائل شرعية كروية الأهلة أو تحديد القبلة، تاركة للدين وحده أن يقوم بالدور الروحي والميتافيزيقي.

يبدو إذن أن هذا التوجه وكأنه أغلق الباب أمام ظهور العلوم الحديثة في المغرب. لأنه عندما نتحدث عن توارث الفكر الأندلسي، فإن الفكرة التي تبدو لنا سليمة لأول وهلة هي أن أوروبا طورت الفكر الأندلسي في بعده الفلسفي محققة بذلك الثورة العلمية، بينما حافظ المغرب على الفكر الديني الأندلسي حتى لا يضيع بضياغ الأندلس.

(50) أنظر عن بعض مظاهر التحول الفكري خصوصا الفلسفي :

محمد أبلاغ، ابن رشد في مواجهة العلماء المغاربة للقرن 13، في: الخيال ودوره في تطور المعرفة العلمية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000، ص. 43-62. والمؤكد أن موضوع طبيعة الفكر المغربي للقرنين 7هـ/13م، و 8هـ/14م يحتاج إلى أبحاث كثيرة، كل ما يمكننا قوله هو انتباه العلماء المغاربة لذلك الوقت بأن العقل بأدواته العلمية المعروفة قاصر عن إدراك كل أسرار الوجود، وهو ما عبر عنه ابن خلدون (ت. 809هـ/1406م) بوضوح عندما قال : «العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال».

المقدمة، تحقيق عبد السلام الشداوي، منشورات بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ج. 3، ص. 26.

والواقع أن مجريات الأمور أكثر تعقيدا مما يمكن أن يتبادر للذهن، بل يمكنني أن أقول بأن الاتجاه الديني في الرياضيات لعب دورا أهم في التطور العلمي اللاحق، وسأحاول أن أفسر كيف تم ذلك، فيما يلي.

عندما بدأت أهتم بأنطولوجيا الرياضيات وجدت أن أول أكبر فلاسفة الأندلس من حيث إعطاء الرياضيات دورا أنطولوجيا متميزا هو ابن ميمون الذي نجد في كتابه دلالة الحائرين الأفكار التالية :

- إن العقل البشري له حدود يقف عندها، حيث أن الإنسان لا يعلم كل أسرار الكون التي هي بطبيعة الحال أمر إلهي مطلق، ومن هنا تكون للامتناهي الرياضي طبيعة عقلية خالصة وهو ما يتيح لنا استعماله كيفما شئنا.

- إن الرياضيات تقربنا من معرفة الله الواحد غير المتكثر، فبما أن العقل يعجز عن تصور الوجدانية بشكل تام، يبقى للعلم الإنساني القاصر أن يشبه علمه بالوجدانية الإلهية بطبيعة الواحد الرياضي الذي عند ضربه أو قسمته يبقى دائما واحدا.

- إن الأشياء الرياضية هي أفكار واضحة وبسيطة وتتميز بضرورتها العقلية، وهي بذلك ذات طابع كوني حيث لا يمكننا أن نجد في الكون كله مربعا قطره أصغر أو يساوي ضلعه، فهذا الأمر مستحيل الوجود بغض النظر عن طبيعة الوجود سواء أكان ماديا فاسدا أو روحيا خالدا⁽⁵¹⁾.

- وأريد أن أضيف أن ابن ميمون يعتمد على خاصية القطع الزائد مع مخروطه (حيث يتعلق الأمر بالشكل 14 من الكتاب الثاني من المخروطات الذي يقترح فيه أبولونيوس البرهنة على أن المخروط وقطعه يتقاربان بشكل مستمر دون أن يتلاقيا) للدلالة على أن كل ما هو مبرهن عليه عقلا لا يقبله الخيال بالضرورة، والتي تدخل في إطارها كثير من الأمور الإلهية التي يعجز الإنسان عن تصورهما،

(51) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، نشر حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية (بدون تاريخ ولا مكان النشر)، ص. 224.

خصوصا ما يتعلق منها بالتنزيه المطلق والصفات الإلهية التي كانت موضوع بحث من قبل علماء الكلام⁽⁵²⁾.

فالرياضيات تلعب بالنسبة لابن رشد دورا ابستمولوجيا هاما لأن براهينها براهين مطلقة. ولكن بالرغم من سموها المعرفي هذا فإنها لا تلعب أي دور أنطولوجي، وهو الدور الذي أناطه ابن رشد بالعلم الطبيعي الذي يثبت وجود أهم مفهومي علم ما بعد الطبيعة اللذين هما المحرك الأول والعقل الفعال⁽⁵³⁾.

إلا أن هذا الدور الأنطولوجي الذي وسم به ابن ميمون الرياضيات لم يرق إلى تحديد مكانتها الأنطولوجية بدقة.

أي ما هو موقع الرياضيات في الوجود ؟

بعد وفاة ابن ميمون سنة 601هـ/1204م لم يتوقف البحث في أنطولوجيا الرياضيات في الغرب الإسلامي، ففضلا عن مناقشة أصول الرياضيات من قبل ابن البنا في رفع الحجاب وبعض شراح التلخيص، وجدنا في نص مجهول المؤلف تحديدا دقيقا للمنزلة الأنطولوجية الرفيعة للرياضيات. وذلك لأنه في إطار التدرج المعرفي للوصول للحقيقة تحتل الرياضيات مكانة بارزة، وهذا ما نقرأه في النص المذكور :

«إجعل نظرك على ستة أقسام : مرتبة قسم في أصل الأعداد ومراتبها وقسم في أصل الحروف وأسمائها وقسم في لواحق العدد للحروف وقسم في الإعتبار النظري من جهة الكم المنفصل (أي علم العدد)، وفيه يظهر لزوم الرسالة، وقسم في خواص الحروف التي في أوائل السور وخواص أم القرآن وخواص السور والآيات وقسم في إعجاز القرآن من جهات كثيرة وفيه يظهر أنه ليس من قبل الإنس ولا من قبل الجن بل هو من الله حقا، وفيه

(52) R. RASHED, Al-Sijzi et Maïmonide : Commentaire mathématique et philosophique de la proposition II-14 des Coniques d'Apollonius, Archives Internationales d'Histoire des Sciences, n° 119, vol. 37 (1987), p. 263-296.

(53) محمد أبلأغ، جمال الدين العلوي وآفاق البحث في فلسفة ابن رشد، في : دراسات فلسفية وسوسولوجية مهداة لجمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرار، فاس، عدد خاص 14، 1998، ص. 57-23.

يظهر بيان العلوم وانحصارها في القرآن على فرقان بين الحق فيها والباطل، وعلى الإطلاق والعموم، والله الهادي المرشد⁽⁵⁴⁾.

إذن فإن الاتجاه الديني في الرياضيات قد جعل أنه من بين كل العلوم الإنسانية ومن ضمنها العلوم النقلية نفسها، وحدها الرياضيات تقترب من مجال العلم الإلهي. أي أن هذه الفكرة الموجودة بكيفية غامضة ومعقدة عند ابن ميمون سنجد أنه قد عبر عنها بوضوح أكبر من قبل الرياضيين المغاربة اللاحقين.

وعلى المستوى الفلسفي يمكننا القول بأن الجهد الكبير الذي بذل للتأليف بين العقل والإيمان أي بين الدين والفلسفة، قد سمح في الأخير بفضل الرياضيات بوضع حدود دقيقة بين الطبيعة المتناهية للإنسان وتلك اللامتناهية والمطلقة لله. وأستطيع القول بأنها شكلت بداية تطور أجهضته الظروف التاريخية العالمية لتلك الفترة.

لأن هذا الترابط الوثيق الذي أقيم بين الدين والرياضيات جعل العقل البشري لا ينافس الطبيعة المقدسة للعقيدة الدينية، بل كل ما يمكن للإنسان أن يقوم به في الحياة الدنيا، هو أن يستعمل بكل ما أوتي من قوة كل طاقته العقلية والإبداعية الخلاقة التي وهبها الله له، لمحاولة فهم طبيعة الكون المخلوق، لأن الرياضيات تتيح لنا تصور اللامتناهي لكن دون التمكن من جعله حقيقة مادية ملموسة.

خاتمة :

إن هذه المجهودات الجبارة ستأتي أكلها، ولكن ليس في الغرب الإسلامي بل في شماله، أي في أوروبا عصر النهضة والثورة العلمية الحديثة.

وهكذا فإن العلاقة بين أنطولوجيا الرياضيات وتحقيق الثورة العلمية لا يمكن أن تفهم إلا بوضعها كإشكالية فلسفية. أي أن هذا العلم الإنساني الذي هو وحده القادر على أن يقربنا من الله وفهم طبيعة الخالق، لماذا لا نطبقه في فهم أعظم خلقه وهي الطبيعة نفسها ؟

(54) رفع الحجاب، المرجع السابق، ص. 12-13.

وحتى نفهم عمق العلاقة بين تطبيق الرياضيات في الطبيعة وما قلناه أعلاه، لا بد من الرجوع إلى هذه القولة لأحد أقطاب الثورة العلمية الحديثة، جاليليو جاليلي⁽⁵⁵⁾.

«تحت علاقة الامتداد أي بالنسبة لكثرة الأشياء التي يجب معرفتها والتي هي لا متناهية، العقل البشري لا يساوي أي شيء (ولو فهم ألف قضية، لأن الألف إذا قارناه بالامتناهي فهو يساوي صفر) لكن تحت علاقة الدرجة، أي إذا اعتبرنا هذا اللفظ يعني الفهم الكامل أعني بصفة تامة قضية معينة، فإنني أقول إن العقل البشري يفهم بعض القضايا بصفة تامة ويتيقن مطلق كما هي الطبيعة نفسها، وإلى هذا النوع تنتمي العلوم الرياضية الخالصة أي الهندسة والحساب، والتي يعلم الله بطبيعة الحال منها قضايا أكثر مما يعرف الإنسان باعتباره يعلمها كلها. لكن بالنسبة للنز اليسير الذي يعرفه الإنسان فإنني أعتقد أن معرفتنا به مساوية للعلم الإلهي بها في تحقيق التيقن الموضوعي، لأننا ننجح في معرفة ضرورتها التي لا أعتقد أنه توجد حقيقة أعلى منها»⁽⁵⁶⁾.

وبهذه الفقرة نكون أمام الصيغة النهائية للفكرة التي وجدناها عند مفكرين ينتمون للغرب الإسلامي، الذين حاولنا أن نبرز من خلال هذا البحث كيف تطورت أفكارهم إلى أن توقفت لأسباب تاريخية معروفة.

فإذا كنا اليوم مدعوون بإلحاح إلى إبراز النتائج النهائية لأعمالهم لكي نسير بها قدما إلى الأمام، فإن هذا البحث يبرز كذلك أنه في مجال أنطولوجيا الرياضيات كما في غيره من مجالات العلم والمعرفة الأخرى، لا يجوز أن نضع أفلاطون (ت. حوالي 347 ق.م) وأرسطو (ت. حوالي 322 ق.م) مباشرة قبل ديكارت⁽⁵⁷⁾ وجاليلي، بالرغم من أن ألفي سنة تفصل بينهم، بل يجب الانتباه إلى الأعمال الجبارة التي قام بها العلماء المسلمون والذين كان لهم الفضل في جعل الثورة العلمية الحديثة أمرا ممكنا.

(55) Galileo Galilei 1564-1642 عالم وفيلسوف إيطالي يعتبر أبا للفيزياء الحديثة.

(56) نقلا عن :

A. KOYRE, *Galilée et Platon*, in : *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 192-193.

(57) Descartes 1596-1650 عالم وفيلسوف فرنسي يعتبر أبا للفلسفة الحديثة.

التدليل في نظرية النبوة بين المتكلمين وابن رشد

فؤاد بن أحمد

مؤسسة دار الحديث الحسنية

مقدمة :

ترد مسألة النبوة عند ابن رشد ضمن الفن الخامس من فنون كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عن عقائد الملة، حيث يعالج معرفة الأفعال عموما ؛ وينظر في هذه المعرفة من خلال النظر في خمس مسائل، هي إثبات خلق العالم والقضاء والقدر والتجويز والتعديل والمعاد، وأخيرا بعث الرسل، وهي المسألة التي تهمنا. ولعل أول ما يمكن أن يلفت الانتباه هو أن بعث الرسل من المسائل التي اشتغل ابن رشد على آلياتها بقدر ما اشتغل على مضامينها، وهو أمر يبدو لنا طبيعيا مادام منسجما مع البرنامج العام لكتابه، أعني برنامج الكشف عن مناهج الأدلة التي استثمرها علماء العقيدة في إثبات عقائدهم. ومن هذه المناهج التي تعرض لها ابن رشد بالكشف والفحص منهجان خطايان : أولهما هو منهج التمثيل أو الاستدلال بالشاهد على الغائب والمقارنة وما يدور في فلكها ؛ وثانيهما هو منهج «التحدي» أو ماعرف في الأدبيات الكلامية بطريق المعجزة من حيث هي وجه من وجود الحجة التي سخرت لبيان صدق مدعي الرسالة. فابن رشد لا يتعرض لفكرة النبوة في حد ذاتها، أعني كما يدافع عنها خصومه الأشاعرة خاصة ضد منكري النبوة، بقدر ما ينظر إلى هذه الفكرة من جهة الآليات التدليلية التي استعملها خصومه في معالجتهم لها. لذلك نجده ينطلق من اعتراضه على مثال هؤلاء الخصوم وإقدامه على إجراء تعديلات جذرية عليه، لكي يثبت أطروحته في نهاية المطاف.

سنفحص في هذه الدراسة هذين المنهجين الذين استعملوا لمعالجة مسألة النبوة عند المتكلمين، كما سنقف على الخلفيات النظرية والخصائص المنهجية لمقاربة ابن رشد. وهي مناسبة أيضا لإعادة النظر في العلاقة التي درج الدارسون على إقامتها بين أبي الوليد ابن رشد وأبي حامد الغزالي.

أولا : نظرية النبوة : من الدعاوى إلى النظر في الآليات

1. حول نظرية ابن رشد في النبوة بعموم

يجدر بنا في البداية أن نقول إن نظرية ابن رشد في النبوة كانت موضوع دراسة العديد من الباحثين، ولذلك يصعب الإتيان بجديد في الموضوع ما دامت النصوص الموجودة لدينا هي نفسها التي اعتمدها هؤلاء الدارسون، اللهم إلا المزيد من التدقيق في الأحكام والاستدلالات⁽¹⁾. لكن يجدر بنا أيضا أن نقول إن هناك اختلافا كبيرا بين الدارسين في تقويم نظريته في النبوة.

لا يختلف الباحثون بخصوص السياق العام الذي اندرجت فيه مسألة النبوة عند ابن رشد بقدر ما يختلفون في تقويم مساهمة الرجل فيها. فعندما يكتب محمد عابد الجابري عن مسألة النبوة بأنها «تندرج في إطار [...] مسألة الدين والمجتمع»⁽²⁾، فهو في هذا لا يتعد كثيرا عن اعتبار علي زيعور قضية النبوة «كما صار ملفتا جاذبا، قضية اجتماعية، وهي أحيانا قضية سياسية»⁽³⁾. لكن موقف ابن رشد من النبوة يبقى «تقليديا» في أعين زيعور، بل هو «وثوقي، اعتمادا قطعي»⁽⁴⁾؛

(1) من الدراسات التي عالجت موضوع النبوة عند ابن رشد :

مقداد عرفة منسية، «ملاحم من نظرية النبوة عند ابن رشد»، ضمن ابن رشد : فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ج. I (تونس : المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999).

Simone van Riet, «Averroès et le problème de l'imagination prophétique», in *Multiple Averroès*, (Paris : Les Belles Lettres, 1978) 167-173 ; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford : Oxford University Press, 1988) pp. 119-143.

(2) الجابري في تقديمه للكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص. 87.

(3) علي زيعور، تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة (بيروت : دار المناهل، 2000) ص. 279.

(4) نفسه، ص. 278.

أما محمد عابد الجابري، فقد كان له رأي آخر يظهر فيه تصور ابن رشد للنبوة حاملاً «جدة مع نوع من الواقعية الاجتماعية التاريخية»⁽⁵⁾.

ومعروف أن أبا الوليد ليس أول من تكلم في النبوة، بل هناك تقليد فكري مرتبط بهذه المسألة، تقليد تراوح فيه أصحابه بين إنكار النبوة وإثباتها. لكن دراسة علي زيعور المذكورة ذهبت إلى أنه لم يكن من هواجس ابن رشد الدخول في ثنائية الإنكار والإثبات، فهو «لم يشكك في النبوة ولا هو رد على منكريها، لكأنه أخذها كما تؤخذ المسلمات واليقينيات»⁽⁶⁾؛ غير أنه «لم يتابع على نحو خطي ومستقيم، أو تعميقي وتراكمي أعمال سابقه (الفارابي وسليته) التي تمحورت حول تبيان علمية النبوة»⁽⁷⁾. وإن كان ابن رشد «مؤيداً لأقاويل سابقه، وهو تأييد غير مباشر قد يتضح عبر رفضه لانتقادات الغزالي الموجهة ضد نبويات الفلاسفة»⁽⁸⁾.

لكن صمت ابن رشد عن الرد على الفارابي مثلاً لا يعني تأييده بالضرورة، بل قد نفهم منه خلاف ذلك تماماً، أي رفضه المطلق لنظرية الفارابي في النبوة، أعني رفضه للنظرية من أساسها، إذ كانت هذه النبوة مؤسسة على نظرية الفيض المعروفة. فالرجل حسب محمد عابد الجابري «يضرب صفحاً، وبقوة، عن فكرة الفيض وما شيد عليها، سواء على مستوى فهم العلاقة بين الدين والفلسفة أو على مستوى العلاقة بين النبوة والإمامة والولاية. هو يرى أن فكرة الفيض، التي اعتمدها كل من الفارابي وابن سينا والتيارات الباطنية، في فهم حقيقة النبوة فكرة دخيلة على كل من الفلسفة والدين. يقول: إنها كلها «تخرّص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره»، وإنها تكشف عن «تعمق هؤلاء في الهوس»، لذلك فهي «كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم»، أعني الفلاسفة⁽⁹⁾.

(5) الجابري في تقديمه للكشف، مرجع مذكور، ص. 87.

(6) زيعور، تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة، ص. 277-278.

(7) نفسه، ص. 278-279.

(8) نفسه، ص. 279.

(9) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، 2006) ص. 141-142.

لكن تأييد أو حتى صمت ابن رشد عن دعاوى الفلاسفة في النبوة، وإزاهة نقد شديد للمقاربة الكلامية في الموضوع، كما ورد قبل قليل، وخاصة المقاربة الأشعرية. فمذهب الأشاعرة هو المذهب الوحيد (=أعني المذهب المصرح به) الذي ناقشه فيلسوف قرطبة في موضوع النبوة، وقد تكون التدايعات النظرية والمدنية لموقفهم، والمتصلة برويتهم للطبيعة، وبانتشار دعواهم في صفوف الناس من العوامل التي حملته على مراجعة هذا الموقف ؛ بمعنى أن ابن رشد قد انتقد مذهب الأشاعرة في النبوة، ربما «لأن هؤلاء قد بنوا مذهبهم في إثبات النبوة على المعجزة. والمعجزة تعني عندهم «خرق العادة»، أي تعطيل مفعول السببية»⁽¹⁰⁾. كما أن انتشار مذهبهم تشويش على طمأنينة الناس العقيدية.

هذه باختصار شديد عينة من الدراسات التي تعرضت لمسألة النبوة عند أبي الوليد ابن رشد، وهي كما يمكن للمرء أن يلاحظ، لم تحفل بالآليات التدلالية التي أنشأ عليها كل طرف موقفه العقدي من النبوة، بقدر ما أولت أهمية أكبر للدلالات الفكرية والاجتماعية لهذه النظرية في سياق الفكر الفلسفي الإسلامي عامة. لذلك فما نود أن نقوم به في هذا الفصل ليس هو معالجة هذه الدعاوى والمضامين العقدية التي حملتها نظرية ابن رشد في النبوة، وإثبات جدتها أو عدم جدتها بالقياس إلى التقليد الفلسفي العربي الذي كانت مسألة النبوة في المركز من انشغالاته، بل هو فحص هذه الآليات التي استثمرت في الحوار الفلسفي الكلامي بخصوص المسألة ؛ وتحديد الآليات الاستدلالية التي استثمرها ابن رشد في بلورة دعاوى ومضامين هذه النظرية، أعني الدعائم الأسلوبية والتدلالية التي استعان بها في إقامة صرح نظريته، وفي فحصه لنظريات خصومه من المتكلمين،

(10) نفسه، ص. 142. وحول موقف ابن رشد من المعجزات عموماً، يمكن العودة إلى دراسة سابقة لمحمد عابد الجابري، «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد»، نحن والراث، ط. 6 (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1993) ص. 225 ؛ ومصطفى ليبب عبد الغني، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ت). ص. 64-94. وينظر أيضاً :

Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, pp. 53-54 ; Barry S. Kogan, «The Philosophers Al-Ghazali and Averroes on necessary connection and the problem of the miraculous», in Parviz Morewedge (ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar : Caravan Books, 1981) pp. 113-132.

وكذا في تقويمه لأقاويلهم التي شدوا بها هذه النظريات. لذلك فنظرنا لن ينصب لا على فحص مضامين الأطروحة الرشدية في النبوة في حد ذاتها، ولا على علاقة الدين بالمجتمع، ولا على المضامين المعرفية والعقدية للحجج التي شد بها كل طرف أطروحته، بقدر ما سننظر في طبيعة الأمثلة التي استثمرت في مسألة إثبات النبوة وصدق النبي سواء في سياق نقد ابن رشد للمتكلمين أو في بنائه لنظريته. ولن نحفل كثيرا بالموضع الأول من النظر في المسألة الذي هو «إثبات الرسل»، بقدر ما سنشغل بالموضع الثاني منها أعني النظر في «ما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكاذب في دعواه»⁽¹¹⁾. وسوف نحصر قولنا بين ابن رشد والمتكلمين الأشاعرة دون سواهم.

2. في تقويم ابن رشد لرد المتكلمين : مثال الرسول

تعتبر النبوة من المسائل المركزية في برنامج عمل المتكلمين، إذ سعوا دائما إلى إثباتها من جميع المداخل والأقويل شرعية كانت أو عقلية في وجه الفرق التي كانت تنكرها. فقد حاولوا، كما يخبرنا ابن رشد، أن يشدوا أطروحتهم في النبوة عن طريق إبطال دعوى إحدى الفرق التي أنكرتها وولدت مجموعة من المحالات التي تلزم عن وجود رسل من الله. والفرقة الكلامية التي رأى طيب مراکش أنها انتدبت نفسها للرد على هؤلاء البراهمة هي الأشاعرة، كما قلنا. لكنه لم يوافق هؤلاء لا في منهجهم ولا في نتائجهم كما سنرى.

بنى الأشاعرة نظريتهم في النبوة على مرحلتين : مرحلة إبطال آراء الخصوم سواء كانوا مشاركين في الملة كالمعتزلة أو مخالفين فيها كالبراهمة والنصارى، والمرحلة الثانية هي مرحلة البناء النسقي البعدي لهذه النظرية، وهو ما تمكن منه متأخروهم خاصة. والحقيقة أن الخصم الذي قض المضجع الفكري للأشاعرة أكثر من غيره هو الفرقة المشهورة باسم البراهمة. وقد أقامت هذه الفرقة، حسب رواية الشهرستاني، إنكارها النبوة على استحالة ذلك عقلا⁽¹²⁾. لذلك تعرض

(11) ابن رشد، الكشف، ص. 173، ف 234.

(12) يورد الشهرستاني نص المحالات التي وضعها البراهمة في وجه من يقول بالنبوة، يقول : «هؤلاء البراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم وقد مهد لهم نفي النبوات أصلا»

الأشاعرة لموقف هذه الفرقة بالنقد، ومحاولة رد المحالات التي وضعتها في وجه مثبتي النبوة، عقلاً وشرعاً.

وإذا لم يكن السياق يتسع لتثبيت موقف هذه الفرقة الهندية أو الابراهيمية⁽¹³⁾، فإننا سنقتصر على بسط ابن رشد لحجة الأشعرية في إبطالهم أطروحة البراهمة ولتقويمه لها بعد ذلك⁽¹⁴⁾.

كان استعمال المتكلمين الأشاعرة لآلية التمثيل في نظرية النبوة بغرض الإبطال. إذ راموا إبطال حجج البراهمة الذين أنكروا وجود الصنف من الناس الذي يسمى بالرسول، بمنهجهم الذي اشتهروا به وهو القياس، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، ومضمونه: لما ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده،

=وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه: منها أن قال: إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه فأى حاجة لنا إلى الرسول وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حريم البهيمية؛ ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرناه له استوجبنا ثوابه وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرأ مثلنا! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنيا عنه بعقولنا وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه؛ ومنها أن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته». وقد احتج هؤلاء البراهمة حسب ما يرويه الشهرستاني بالقول: «إن أكبر الكبائر في الرسالة إتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعا ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يقدم إليك أمراً ونهياً. فأى تميز له عليك؟ وأي فضيلة أوجبت عليه استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟»؛ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني (بيروت: دار المعرفة، 1404هـ) ص. 252.

(13) يرد الشهرستاني أصل هذه الفرقة إلى الهند؛ لكن هناك من ينسبها إلى إبراهيم النبي. وحسب هذه النسبة الأخيرة تكون هذه الفرقة قد أنكرت سائر النبوات سوى نبوة إبراهيم.

(14) عن ردود المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة على هذه الفرقة المنكرة للنبوة، انظر محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، مرجع المذكور، ص. 117-121.

وجاز للمتكلم المريد المالك لأمر عباده أن يرسل رسولا إلى عباده المملوكين، فمن الواجب أن يكون ذلك جائزا في الغائب⁽¹⁵⁾. إذن «يجوز أن يبعث الله رسولا»، في الغائب، لأنه، «يجوز أن يبعث الإنسان رسولا» في الشاهد.

ومع أن القيمة المنطقية لهذه الطريقة التي سلكها المتكلمون الأشاعرة في إبطال محالات البراهمة وكذا في إثبات وجود النبوة، لا تتجاوز في نظر ابن رشد عتبة الإقناع وذلك لمكان اعتمادها الاستدلال التمثيلي، فإنها طريقة تليق عموما بالجمهور، لكنها لا تليق به بإطلاق، وإنما من وجه ما. فإنه وإن كانت هذه الطريقة المقنعة «لائقة بالجمهور بوجه ما»، فإنها تجعل موقف المتكلمين ضعيفا أمام خصومهم البراهمة، في حكمهم بامتناع الرسالة وإبراز المحالات التي تلزم من القول بوجود رسل من الله. لذلك فاعتراض هؤلاء لا يرتفع بقول الأشعرية⁽¹⁶⁾. وتعود أسباب ضعف الطريقة الكلامية إلى عدم استيفائها شروط القول العلمي وإلى اختلالها من جهة أصولها الموضوعية :

فالاستدلال بالشاهد، أي بكون الناس يبعثون رسلا، على الغائب لا يعني أن الأمر كذلك في الغائب، أي أن يكون الخالق يبعث رسلا، لأن «هذا يقتضي تساوي الطبيعتين»، طبيعة الشاهد وطبيعة الغائب. وكان ابن رشد قد أظهر في غير ما موضع حدود استعمال القياس التمثيلي باعتباره دليلا خطايا لا يصح «إلا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب»⁽¹⁷⁾.

هكذا نلاحظ أن منطلق النقاش الذي يثيره ابن رشد هنا ليس هو الدعوى التي رام المتكلمون الوصول إليها، وإنما هو التمثيل الذي استعمله هؤلاء، لذلك فإن إبطال الدعوى من قبل ابن رشد سينصب على هذا التمثيل أساسا. فعندما قال الأشاعرة : «وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال،

(15) وقال الأشاعرة : «قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده. وجائز على المتكلم المريد الملك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا على عباده المملوكين، فواجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب» ؛ الكشف، ص. 173-174 ، ف 235.

(16) مقدار عرفة منسية، «ملاحم من نظرية النبوة عند ابن رشد»، مرجع مذكور، ص. 228 ، هـ 3.

(17) الكشف، ص. 109 ، هـ 39.

أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة»⁽¹⁸⁾، رد ابن رشد قائلا : «إنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله»⁽¹⁹⁾. إن الملك هنا مثل الله، ورسول الملك مثل رسول الله، ورسالة الملك مثل رسالة النبي، وعلامة الملك مثل علامة النبوة. وعليه فقبل أن نصدق في الشاهد برسالة رسول الملك، علينا أن نصدق أولا بوجود الملك، وبوجود علامات يختص بها رسل الملك وبها يعرفون، كذلك يجب أن يكون الأمر في الغائب أي قبل التصديق بالنبي، يجب التصديق بوجود الذي أرسل النبي، وبوجود علامات يختص بها الأنبياء وبها يعرفون.

وهنا لم يكن ابن رشد قد ابتعد كثيرا عن منهج التمثيل الذي استعمله المتكلمون، إذ قصد التعديل في مقدمة التمثيل (= إنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك...) وحاول أن يجعلها أكثر ظهورا مما فعل المتكلمون. بل يمكن أن نقول إن مادة التمثيل كلها مستقاة من عند خصومه الأشعرية الذين دأبوا على تسخير مثال رسول الملك، إلى حد أن أغلب نصوصهم تحمل هذا المثال بعينه، مع بعض التنويعات والتعديلات في التفاصيل⁽²⁰⁾. والحقيقة أن مثال الرسول، أعني

(18) الكشف، ص. 174، ف 236.

(19) الكشف، ص. 174، ف 237.

(20) يتأكد قولنا عندما نتصفح كتاب أبي المعالي الجويني الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نشره الشيخ زكريا عميرات (بيروت : دار الكتب العلمية، 1995) ص. 132 ؛ وكتاب أبي حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت : دار الكتب العلمية، 1983) ص. 123-124 ؛ ومؤلف فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، الجزء الثامن (بيروت : دار الكتاب العربي، 1987) ص. 61 ؛ وقد نقل محمد بن تومرت، مهدي الموحدين، هذا المثال أيضا في كتاب أعز ما يطلب، حيث يقول : «مثال ذلك في المحسوس لو أن ملكا من ملوك الدنيا جليل القدر عظيم الخطر مطاع الأمر بعث إلى رعيته رسولا بكتاب يتضمن أمره ونهيه مع معرفتهم يتأتى ذلك منه وتكليفه لهم ما شاء، ومعه خاتمه الذي لا ينسب إلا إليه، ولا يمكن =

رسول الملك، هو من الأمثلة التي تكررت بشكل ملحوظ في الكتابات الكلامية والفلسفية التي تعرضت لمسألة النبوة ؛ ولذلك يصح أن نقول إنه يمكن التأريخ للمواقف من النبوة انطلاقاً من التأريخ للتنويعات والتعديلات التي عرفها هذا المثال في هذه الكتابات عبر تاريخ الفكر الإسلامي.

محاولة من هؤلاء الأشعرية الالتزام بشروط تمثيلهم، عمدوا إلى إدراج المعجزات التي تحصل على أيدي الأنبياء ضمن علامات النبوة ؛ بل اعتبروها دليلاً قاطعاً على صدق النبي، فصار عندهم «التصديق بالرسول من طريق المعجزات باعتبارها علامة على وجود الرسول»⁽²¹⁾ ؛ بمعنى أن العلامة التي بها يعرف أي رسول، ستكون هي ظهور المعجزة على يديه. هاهنا أيضاً يدخل ابن رشد في اعتراض على المتكلمين الأشعرية الذين سعوا إلى الإقرار بالمعجزة كعلامة على صحة النبوة ؛ حيث ينصب نقده أساساً على هذه العلامة باعتبارها ركناً من أركان العملية التمثيلية. فكما أن استدلال المتكلمين بالتمثيل بالشاهد على الغائب في

=وجود مثله عند غيره ولا يعطيه إلا علامة ودلالة على صدق رسوله، وكانت هذه الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم مقطوعاً بها دلالة على صدقه، فلما بلغ إليهم الكتاب وعلموا ما فيه، قالوا له إن الأوامر متأتية من الملك ونحن لا نعلم صدقك إلا بدلالة تدل عليه، أخرج لهم الخاتم، فحين رأوا علموا أنه خاتمه الذي لا يظهره إلا دلالة على صدق رسوله، فتقرر عند ذلك تكليفه وتأكيد تحقيقهم وصح يقينهم، وهذا المثل ظاهر لا خفاء فيه عند ذوي النهي، فمثال الملك مثال البارئ سبحانه، وله المثل الأعلى، ومثال رسول الملك، مثال الرسول عليه السلام، ومثال كتاب الملك مثال الرسالة، ومثال الخاتم مثال المعجزة فاستناد صدق الرسالة إلى ظهور الخاتم، واستناد صحة الكتاب إلى صدق الرسول، إذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه، وامتنال ما تضمن من الأمر والنهي ؛ تحقيق عبد الغني أبو العزم (الرباط : مؤسسة الغني للنشر، 1997) ص. 209.

(21) يقول ابن رشد : «شدوا هذا الموضوع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله. قالوا : وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشاهد. وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال، أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا : وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يدي الرسول، وهذه الطريقة هي مقنعة ولانقطة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تتبعنا ظهر فيها بعض اختلال من قبل ما يضعون في هذه الأصول، وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما يقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله» ؛ الكشف، ص. 174، ف 236-237.

ردهم على منكري النبوة، لم يستوف شرائط القول العلمي من قبيل أن تكون المقدمات أظهر من النتائج، أو الاستواء في طبيعة تشترك فيها المقدمات (= الشاهد والغائب) ؛ فإن جواب الأشعرية بخصوص مسألة معرفة النبوة من طريق علامة المعجزة هو أيضا سيكون موضع اعتراض ابن رشد، اعتراض لن ننشغل بتفاصيل مضامينه، بقدر ما سنشغل بآليات انبائه.

3. في تقويم ابن رشد لدلالة المعجزة على النبوة

تنقسم مسألة بعث الرسل كما هو معروف إلى قسمين : أولهما مسألة إثبات وجود الرسل ؛ والثانية طرق بيان أن الشخص الذي يدعي الرسالة هو أحد الأنبياء وأنه ليس كاذبا في دعواه⁽²²⁾. ويصوغ ابن رشد الدلالة العقلية للمتكلمين في إثبات النبوة في شكل قياس يبنني على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ؛ والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي ؛ «فيتولد بالضرورة أن هذا المدعي نبي»⁽²³⁾ :

* المقدمة الصغرى : هذا المدعي ظهرت عليه المعجزة ؛

* المقدمة الكبرى : كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي ؛

* النتيجة : هذا المدعي نبي.

(22) الكشف، ص. 173، ف 234.

(23) الكشف، ص. 174، ف 239 ؛ التولد الضروري هو ما يميز القياس المنطقي عن غيره من الأقيسة الإستقرائية والتمثيلية، يقول ابن رشد : «فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعية بذاتها لا بالعرض شيء ما آخر غيرها. فالقول هاهنا هو جنس القياس - وأريد به القول الجازم - وسائر ما أخذ في الحدهي فصول تميز القول القياسي بالحقيقة من غير القياسي ؛ وإنما أشرت في القياس الاضطرار من قبل أن اللزوم منه ضروري ومنه غير ضروري، وبهذا الشرط ينفصل القياس من الأقاويل التي يلزم عنها الشيء لزوما غير ضروري - وهي الاستقراء والمثال والمقاييس التي تنتج السلب مرة والإيجاب أخرى. وقوله : بذاتها، أراد به أن يكون القياس تاما، وهو أن لا ينقصه شيء يكون به قياسا» ؛ ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترورث وأحمد ع. الحميد هريدي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983) ف 6. وعليه فإذا كانت المقدمات صادقة في صورة الاستدلال الأشعري وجب ضرورة صدق ما ينتج عنها فيها. فصدق النتيجة المتولدة ضرورة هنا مشروط بصدق المقدمات. ولذلك قصدنا ابن رشد بالفحص.

الحقيقة أن هذا التثبيت ليس من جنس القياس الذي استخدمه الأشاعرة في الرد على منكري النبوة، أعني ليس قياس تمثيل وإنما هو قياس استنباط. فنحن نجد مقدمتين ونتيجة. مقدمة كبرى كلية من جهة الكم وصغرى ونتيجة. والنقطة تحصل بالضرورة بحد أوسط تشترك فيه المقدمتان :

المطلب : هل هذا الذي ادعى النبوة نبي ؟

الحجة : كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي

وفلان مدعي الرسالة ظهرت على يديه معجزة

إذن هو نبي.

يفحص ابن رشد هذا الاستدلال الكلامي، عن طريق النظر في مقدماته. ويبيّن أن المقدمة الكبرى تتألف من موضوع ومحمول منعكسين لأنهما متساويان من جهة الكم. فيراجع هذه المقدمة الكبرى، وذلك بالإنزام من قال بها بالقول بمجموعة من الأمور :

فالقضية الكلية، «كل من ظهرت على يديه معجزة فهو رسول»، لا تصح إلا بعد الاعتراف أولاً بوجود الرسل ؛ وبالاقراراف ثانياً بأن المعجزة لم تظهر قط إلا على من كان صادقاً في رسالته. وذلك لأن طبيعة القول الخبري الذي يدور عليه الصدق كما يدور عليه الكذب، تقتضي أولاً التصديق بمكوناته قبل التصديق به. إن القضية الخبرية لا يمكن أن تكون صادقة إلا في أعين من صدق بوجود أمرين اثنين، التصديق بهما يعني التصديق بالقضية. فلا بد أن يكون جزءاً هذا القول، أعني الموضوع والمحمول، معترفاً بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني⁽²⁴⁾.

(24) يقول ابن رشد : «وأما المقدمة القائلة : إن كان من ظهرت على يديه المعجزة رسولاً، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأن هذه طبيعة القول الخبري، أعني أن الذي تبرهن عنده، مثلاً أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود» ؛ الكشف، ص. 175، ف 240.

ولذا يعترض ابن رشد على اعتبار المعجزات علامات خاصة بالرسول، مؤاخذاً المتكلمين على التسليم بدلالة المعجزة على صحة الرسالة دون أن يصححوها لا عقلاً ولا شرعاً :

فمن أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو رسول، والرسالة لم تثبت وجودها بعد، هذا إن سلمنا بوجود المعجز على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزاً؟!

شرعاً لا يمكن أن تثبت بعث النبي، قبل أن تثبت الشرع أولاً ؛

وأما عقلاً فقد أخطأ المتكلمون عندما أقاموا حجتهم على فكرة الجواز كما ذكرنا أعلاه. ويلجأ ابن رشد إلى التمثيل من أجل التمييز بين الجواز الحقيقي والجواز الذي يقول به الأشعرية، والذي لا معنى له. فليس للأشعرية أن يقولوا إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً في العقل، لأن الجواز الذي يشير إليه هؤلاء ليس هو من قبيل الممكن، وإنما هو «جهل»، إذ هو خلاف الجواز الذي في طبيعة الموجودات ؛ وهو أن يحس أن الشيء قد حصل مرة وفقد أخرى، كالحال في قولنا إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل، فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز، أما الجواز الذي يدل على الجهل بالممكن وبالممتنع، فهو أن نحكم بجواز حصول شيء لم يوجد ولا مرة واحدة أو لم يعترف بحصوله ولا مرة واحدة. ولو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، كما يرى أن المطر ينزل أحياناً، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود، ولكان ذلك كافياً لاتخاذها مثلاً لما يمكن أن يحصل في الغائب ؛ أما أن الخصم يدعي أن ذلك لم يحس بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع، ولا معنى، من ثم، للقول بالجواز.

وفوق هذا كله، عندما نسلم أن الرسالة موجودة والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ سيما وأن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، وإلا كان من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك لا يصح. ولا سبيل إلى أن ندعي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل،

فتستخدم أمثلة لتصحيح الدعوى، أعني أن يعترف بوجود رسالتهم، وأنها لم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة⁽²⁵⁾.

وبالجملة فإذا كانت النبوة وحي من عند الله إلى الناس، فيجب قبل ذلك أن يعترف الخصم «بوجود الله أولاً حتى يمكن الكلام معه في النبوة. أما إذا كان لا يؤمن بالله فكيف له أن يصدق بوجود رسل»⁽²⁶⁾؛ وكذلك فقد كان على المتكلمين أن يصححوا وجه دلالة المعجز على النبوة، إذ ليس يصح قيام المعجزة دليلاً على وجود الرسالة إلا من جهة ما يُعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، إذ كان الفاضل لا يكذب. بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على أيدي أحد من الفاضلين إلا على أيدي رسول⁽²⁷⁾.

4. التمثيل ودلالة المعجزة ومرتبها من التصديق

ما قاله ابن رشد بخصوص تحديد منزلة المعجز من الأقاويل، لم ينظر إليه من الراوية المنطقية/ الحجاجية، وغالبا ما كان يعالج معالجة دينية، بينما يجب أن نؤكد أنه كان يُقَوِّم هذا المسلك الذي سلكه المتكلمون في إثبات صدق النبي تقويماً منطقياً، بحيث نفهم من خلال هذا التقويم المنزلة التي أنزل المعجزة ضمن باقي الأقاويل التثبوتية. ومن هنا لا يمكن في نظرنا أن نفهم تقويم ابن رشد هذا دون أن نأخذ بعين الاعتبار أنه كان يصنف المعجز ضمن مسلك التحدي باعتباره مسلكاً خطايا.

نعود إلى موضوع دلالة المعجزة على النبوة فتساءل: ما هي المنزلة التدلالية لحجة المعجزة في إثبات النبوة؟ لمعرفة هذه المنزلة علينا تحديد منزلة المعجزة بالنسبة للنبوة، وهذا ما يمكن أن نعبر عنه في صيغة سؤال: هل المعجزة فعل من

(25) الكشف، ص. 176، ف 248.

(26) الجابري، مرجع مذكور.

(27) الكشف، ص. 177، ف 249.

أفعال الصفة التي سمي بها النبي نبيا ؟ وما هي العلاقة بين المعجزة والنبوة ؟ وإن كانت هذه العلاقة موجودة، فهل يمكن تعقلها ؟

يمكن تحديد علاقة المعجزة بالنبي من الناحية المبدئية، بالقول : «إنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها»⁽²⁸⁾. بمعنى أن النبي لا بد أن يكون من صفاته وأفعاله ما يجعل العقل يدرك صلة بين هذه الأفعال والصفات وكونه نبيا، لأنه من شأن هذا الإدراك وحده أن يميز النبي عن غيره. والحال أننا نجد ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة يقول : «إنما كان المعجز لا يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة»⁽²⁹⁾. ولما لم يكن الأمر كذلك، أعني لما لم تكن المعجزة فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا، غابت العلاقة بين المعجز والرسالة. فهل يصح أن نسلم أولا إن المعجز هو فعل من أفعال الرسالة، حتى يستقيم الارتباط بين المعجز والرسالة في إدراك العقل ؟

يستعين ابن رشد بأمرين اثنين لكي يظهر وهن دلالة المعجزة على النبوة :

أولهما هو أنه يعتبر المعجزة من مبادئ الشرائع التي يجب ألا يتعرض لها لا بالإثبات ولا بالإبطال، لأنها يجب أن تبقى بعيدا عن وضع المسائل، ولهذا فإن الفلاسفة السابقين، ويعني بهم أرسطو وأتباعه، لم يضعوا المعجزات مسألة للفحص، فقد كانت ثيمة داخلية في ما لا يجب التفكير فيه عندهم⁽³⁰⁾. لكي يصل إلى هذه النتيجة، يقيم في تهافت التهافت مقايضة بين مبادئ العلم ومبادئ العمل، ليسحب حكم الفحص عن المبادئ الأولى على الفحص عن المبادئ الثانية. وذلك أن التعرض بالفحص للمعجزات ووضع مسائل فيها هو من باب فحص ووضع شكوك حول مبادئ الشرائع ومبادئ الموجودات ومبادئ الفضائل ؛ وهذا أمر مرفوض، لأن المبادئ ينبغي أن تظل في منأى عن الشكوك. لذلك فإن

(28) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط. 3 (بيروت : دار المشرق، 1992) ص. 520.

(29) الكشف، ص. 177، ف 250.

(30) Cf. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 53-54.

أسلم موقف تجاه ثيمة المعجزات هو عدم التشكيك فيها والتسليم بأن أمر وجودها هو أمر إلهي. يقول : و«العلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي بها يكون الإنسان فاضلا ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة»⁽³¹⁾. فلما كان شرط العلم هو الفضيلة، فإن الفضيلة تقتضي التسليم بهذه الأمور لا الفحص عنها ومساءلتها ؛ وإذن فلما كان الفحص والمساءلة من العلم والعلم يقتضي حصول الفضيلة، فإنه من الفضيلة عدم التعرض لهذه المبادئ بالسؤال والشكوك. بل إننا نجد ابن رشد يرفع قياس المساواة درجة ليصبح قياس الأولى، فيقول عنه : «وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية»⁽³²⁾. وهكذا فما يصدق على الأمور العلمية النظرية يصدق على الأمور العملية من باب الأولى والأحرى.

أما الأمر الثاني فهو لجوءه إلى الاستشهاد بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي للاستدلال على الطبيعة الخطبية الجمهورية لحجة المتكلمين المعتمدة على المعجزة أساسا، باعتبارها حدا أوسطا، وذلك عندما يقول : «وقد صرح أبو حامد في كتابه الملقب بالقسطاس بهذا، وقال : "الإيمان بالرسول بطريق المعجز على ما رسمه المتكلمون هو طريق جمهوري"»⁽³³⁾، ولا نحتاج إلى التذكير بأن مرتبة

(31) ابن رشد، تهافت التهافت، ص. 514.

(32) نفسه، ص. 515.

(33) ابن رشد، مختصر الخطابة، تحقيق شارل بترورث، ص. 196 نشر (باسم الجوامع) ضمن :

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

وقارن بما يقول أبو حامد الغزالي : «ويقينك الحاصل به أوضح من اليقين الحاصل لو قلب العصا ثعبانا، لأن ذلك يتطرق إليه احتمال السحر والتليس والطلسم وغيره إلى أن يكشف عنه ويحصل به إيمان ضعيف وهو إيمان العوام والمتكلمين، فأما إيمان أرباب المشاهدات الناظرين من مشكاة الربوبية كذلك تكون»، القسطاس المستقيم، قرأه وعلق عليه محمود بيجو (دمشق : المطبعة العلمية، 1993) ص. 59 ؛ وانظر أيضا ص. 58، 71 ؛ ويؤكد في موضع آخر على طريق الذوق والتجربة لإدراك خواص النبوة : «فمن هذه الطريق اطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانا، وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنظم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت انه سحر وتخيل، وانه من الله تعالى إضلال»، المنقذ من الضلال والموصل =

الإقناع تخص أساسا الحجج الخطبية التي تعتمد من جهة الأمثلة والضمائر باعتبارها حججا تثبیتیة تعتمد القول ؛ كما تعتمد من جهة أخرى التحدي

=على ذي العزة والجلال، نشرة فريد جبر، الطبعة الثانية (بيروت : اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969) ص. 44-43. ويجدر أن نشير هنا إلى أن الجويني (ت. 478هـ / 1058م) أستاذ الغزالي كان قد ذهب إلى أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة. فإن قيل : هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن» ؛ الإرشاد إلى فواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (مصر : مكتبة الخانجي، 1950) ص. 331. أما الباقلاني (ت. حوالي 403 هـ / 1013 م) فقد قال : «يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات، وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديدهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك» ؛ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، قراءة وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الطبعة الثانية (مصر : المكتبة الأزهرية للتراث، 2000) ص. 58. ويقول في موضع آخر : «وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة، كما أنه لا دليل يعلم بالنظر فيه كون العالم عالما إلا الأفعال المحكمة المتسقة». كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والتارنجات، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (بغداد : منشورات جامعة الحكمة، 1958) ص. 38. أما أبو حاتم الرازي (ت 327 هـ / 934 م)، الذي يُحسب على أفق فكري ومذهبي مختلف عن مذهب السنة الأشعرية، فقد كان اعتبر، هو أيضا، المعجزات دليل صدق النبي، حيث كتب : «فأما المعجزات فتسمى معجزات وتسمى دلائل، لأنها أسباب يأتي بها الأنبياء ويعجز غيرهم أن يأتوا بمثلها فلذلك يقال إنها معجزات. وتكون دالة على صدق دعواهم في نبوتهم» ؛ أعلام النبوة (لندن : دار الساقى، 2003) ص. 148. لكن الذي نود أن ننبه إليه في هذا السياق هو موقف المهدي بن تومرت (524 هـ / 1128 م) من مدخل المعجزات في إثبات صدق النبوة. ومعلوم أن ابن تومرت كان من تلامذة الغزالي، أو كان يدعي ذلك على الأقل. يقول في فصل في إثبات الرسالة بالمعجزات وبالضرورة : «وبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه. وبيان ذلك أن مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام إما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس، بطل دعواه لعدم الأمانة على صدقه، إذ لا أحد يعجز عن تلك الأفعال التي ادعى أنها أمانة لصدقه ؛ أو يأتي بالأفعال التي يتوصل إليها بالحيل والتعليم كالكتابة والبناء والخياطة، وغير ذلك من الحيل والصناعات، وادعى أنها معجزة له بطل دعواه إذ كل ما يتوصل إليه بالتعليم لا يصح كونه معجزة للرسول ؛ أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى وانشقاق القمر معجزة له، ثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها على وفق دعواه، والموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة، ولا سبيل إلى دفع المحسوسات وإبطال المعلومات» ؛ محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم، ص. 221. فهل يبقى للقول إن موقف ابن رشد من النبوة كان استمرارا للموقف التومرتي من موضوع ؟! ألا يمكن أن نعتبر أقوال ابن رشد ردودا غير مباشرة على ابن تومرت ؟ هذا أمر سنعمل على بيانه في دراسة مستقلة.

(والمعجز أحد وجوهه) والسنن والشهادات... باعتبارها حججا تثبتية غير قولية⁽³⁴⁾. لكن ابن رشد لا يفوته أن يظهر اختلال كلام الأشعرية. فكان أن اعترض لا على الأطروحة فقط، بل على أصول هذه الأطروحة، وليس المثال الذي استخدمه الأشعرية في الحقيقة سوى أحد هذه الأصول التي بنى عليها الأشعرية دعواهم.

يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بصناعة الطب لإظهار معنى دلالة الفعل على صاحب الفعل. إنه من المعروف أن الإبراء فعل من أفعال الطبيب، فإذا ظهر الإبراء فقد ظهر وجود الطب، ومن ثم وجود الطبيب وصدق صناعته⁽³⁵⁾. فهل ظهور المعجز دليل على وجود النبي؟ وهل منزلة المعجزة من النبي هي ذات منزلة الإبراء من الطبيب، على غرار ما سعى المتكلمون إلى إثباته؟

الحقيقة أن ابن رشد يعتبر تمثيل المعجزة بالإبراء، على غرار ما يفعل المتكلمون، تمثيلا واهنا؛ فلا يمكن أن نقول إن نسبة المعجز إلى الرسالة هي نسبة الإبراء إلى الطبيب، لأنه لا تطابق هنا في النسبة بين الأطراف. إذ كان يجب أن نعترف أولا أن المعجز هو أحد أفعال الرسالة، حتى تصح النسبة، والحال أن الأمر ليس كذلك، بخلاف الإبراء الذي من المعروف أنه أحد أفعال الصفة التي سمي من أجلها الطبيب طبيا. صحيح أن الرسول قد تظهر له معجزات، أعني خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان عينا أخرى، لكن هذه المعجزات ليست عموما من باب تحدي المعاندين، فهي قد ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يقصد بها تحدي الناس، لذلك فوجود المعجز من الأفعال على يد رسول شيء، والتصديق من طريقها بوجود ذلك الرسول شيء آخر.

غير أن ابن رشد يستثني معجزة واحدة كانت في نظره لمكان التحدي، إذ كان أساس دعوة نبي الإسلام ﷺ يقول: «وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به وهو الكتاب العزيز»⁽³⁶⁾، حيث جعل هذا الكتاب تحديا للناس ودليلا على صدق

(34) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد (باريس: فران، 2002) : 1. 15. 1.

(35) الكشف، ص. 177، ف 250.

(36) الكشف، ص 178، ف 255.

الرسول. يستثني ابن رشد القرآن من بين باقي المعجزات، وهو يعرف جيدا أن ثمة اعتراضات يمكن أن تقوم على إدراجه ضمن الأفعال المعجزة، إذ كيف يمكن أن يكون للقرآن، من جهة ما هو معجزة وتحد، أن يقوم دليلا على صدق الرسول، وهو لما يفتأ يؤكد على ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة وصدقها، وعلى إقناعية التحدي عموما، وعدم تجاوزه عتبة التصديق الخطبي ؛ هذا فضلا عن الاختلاف الموجود بين الناس حول اعتبار القرآن معجزا، خاصة وأنه كلام، ولا يختلف عن كلام البشر بالطبيعة، وإنما بالأقل والأكثر.

حتى يظهر ابن رشد حجية معجزة القرآن يؤكد أن هذه المعجزة ليست من طبيعة المعجزات الأخرى التي يثبتها المتكلمون دليلا النبوة. وهكذا يعود فيؤكد أن «خارقه ﷺ الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز»⁽³⁷⁾. وهذا ما سيؤكد في تهافت التهافت⁽³⁸⁾، عندما قال : «إذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كإنقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات»⁽³⁹⁾. من هنا فالعلاقة القائمة بين معجزة القرآن وصاحبها ليست هي ذات العلاقة القائمة بين معجزة قلب العين وصاحبها. من هنا تميز هذه المعجزات في نظر ابن رشد عن غيرها من معجزات الأنبياء الآخرين كموسى وعيسى⁽⁴⁰⁾.

ولكي يقف ابن رشد على معنى صدق نبي الإسلام سلك طريق مقايضة شريعة الإسلام بسائر الشرائع والأهم ؛ فما يصدق على الشرائع عموما يصدق على الإسلام من باب الأولى. وهكذا يحتج بقياس الأولى، من خلال مقارنة القرآن مع

(37) الكشف، ص. 179، ف 256.

(38) Cf. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 53.

(39) تهافت التهافت، ص. 516.

(40) يجدر بنا أن نشير إلى أن الفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون المعاصر لابن رشد، قد ذهب في كتابه دلالة الحائرين إلى تميز معجزة موسى عن معجزات سائر النبيين. انظر : دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، د.ت) ص. 398.

الكتب السماوية الأخرى (التوراة والإنجيل)، فيقول : «بالجملة فإن كانت هاهنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة»⁽⁴¹⁾. وتظهر المقايضة الثانية التي نقف من خلالها على صدق النبوة في تمثيل ابن رشد الروحانيات بالنسبة إلى النفس بالأغذية بالنسبة للبدن : «إنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية وذلك كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس»⁽⁴²⁾. من هنا فإن شريعة الإسلام أولى بالتصديق وأحرى من غيرها. ويرفع قاضي قرطبة دلالة هذه المقايضة إلى حد القطع واليقين فيقول : «يتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا علم أنه ﷺ كان أمياً، نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة»⁽⁴³⁾ ؛ ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن سينا كان قد ذهب مذهب ابن رشد في هذه المسألة ؛ إذ يقول : «وأما صحة نبوة نبينا محمد ﷺ، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل»⁽⁴⁴⁾.

ربما يقتضي سياق هذا الكلام منا العودة إلى مفهوم التحدي عند ابن رشد ومنزلته من التصديق. وستسعدنا شروحه على كتاب الخطابة لأرسطو على هذا حيث نجده يقترب في هذه الشروح من ملامسة هذه المسائل التيولوجية. يقول

(41) الكشف، ص. 183، ف 276.

(42) الكشف، ص. 184، ف 278.

(43) الكشف، ص. 182، ف 273.

(44) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة (نشرت الطبعة الأولى عام 1968 ط. 2) (بيروت : دار النهار، 1991) ص. 47 ؛ وكانت هذه الرسالة قد نشرت قبل ذلك باسم الرسالة السادسة في إثبات النبوات في، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (نشرت الطبعة الأولى عام 1908 ط. 2) (القاهرة : دار العرب للبستاني، 1989) ص. 124.

في مختصر الخطابة الذي يعد من كتاباته الأولى : «وأما التحدي فقد يكون بأشياء. إلا أن أقنعه التحدي الذي يكون بالمعجز الخارق للعوائد، وهي الأمور التي ترى أنها ممتنعة على البشر. لكن من البين أنه وإن كان الفعل في نهاية الغرابة، فإنه لا يفيد شيئا غير حسن الظن بفاعله والثقة به وفضيلته، إذا كان الأمر إلهيا [...] وأن طريق الخواص هو غير هذا [كما قال الغزالي]»⁽⁴⁵⁾. وإذا تساءلنا : إذا تبين وهن التصديق بوجود الأنبياء من طريق المعجز على غرار ما فعل الأشعرية، فما هي معالم طريق الخواص إذن ؟ أي على ماذا تنبني دلالة القرآن على صدق النبوة ؟

جواب ابن رشد على السؤال الأول لن نجده في مختصر الخطابة، وإنما في كتاب تهافت التهافت حيث يقول : «إن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق»⁽⁴⁶⁾. هكذا يقيم تقابلا بين طريقين، طريق الخواص وطريق غير الخواص، وإذا كان طريق غير الخواص يقوم على القول بحجة التحدي، فإن طريق الخواص يقوم على حجة أفعال الصفة، الطريق الأول ليس سوى قولا خطابيا مقنعا ومن باب بادئ الرأي، أما الثاني فهو علمي برهاني. وعليه فالدليل على وجود النبي وصدق رسالته هو الفعل الذي يصدر عن هذا النبي. أما جوابه عن السؤال الثاني فإننا سنجده في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، حيث يعالج في الحقيقة السؤالين معا.

هكذا، تنبني دلالة القرآن على النبوة على أصلين صاغهما ابن رشد في صيغتين تمثيليتين : «أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه. وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها»⁽⁴⁷⁾. والبنية التمثيلية لهذا القول واضحة المعالم : إن وجود

(45) ابن رشد، مختصر الخطابة، تحقيق شارل بتروورث، ص. 196.

(46) تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص. 516 ؛ وقارن الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 42-43.

(47) الكشف، ص. 179، ف 259، يصعب علينا هنا أن نقاوم فكرة أن ابن رشد يستوحي الدليل ذاته الذي استعمله أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 43.

الأنبياء مثله مثل وجود الحكماء وتاريخ الأنبياء والنبوات مثله مثل تاريخ الحكمة والحكماء، وكما أنه لا يمكن إنكار وجود هؤلاء، إذ كان معلوما بالتواتر، فكذلك وجود الأنبياء⁽⁴⁸⁾. و«الأصل الثاني إن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبي»⁽⁴⁹⁾. لكننا نلاحظ أن ابن رشد يصف هذه الطريق في تصديق الأنبياء بطريق الخواص، وهي الطريق التي كان الغزالي قد نبه إليها، كما بينا أعلاه. ولكنها الطريق نفسها التي يحددها في الكشف عن مناهج الأدلة، وقد نبه هنالك على أنها ليست بطريق الخواص، علماً أن مفهوم الخواص الذي قصده الغزالي يختلف تماماً عما يعنيه ابن رشد؛ فطريق الغزالي يحيل على الولاية والحدس، أما طريق الخواص عند أبي الوليد فهي تحيل على البراهين العقلية.

هكذا يتبين أن غرض ابن رشد من فحصه لمسألة النبوة لم يكن هو الطعن في النبوة ولا حتى في تصور الأشاعرة (أو تصور الفارابي وابن سينا) بل كان غرضه هو التركيز على نقد الآليات العقلية التي توسل بها الأشاعرة في دعواهم. إن الأمر يتعلق بتقويم مدى وثاقة هذه الآليات. وهكذا انتهى من فحصه إلى التشكيك في قيمة وصحة الاستدلال بالمعجز والاحتجاج بها على صدق النبوة، من هنا عدم استيفاء الدليل الأشعري لغرضه، لذلك ظهر هذا الدليل وهنا تسهل معاندته مقارنة بأدلة الخصوم.

وهكذا ف«إذا كان ابن رشد متشككاً في المنزلة البرهانية للمعجزات في النبوة، فإنه لا يعترض على المعجزات ولا على النبوة بما هي كذلك»⁽⁵⁰⁾. وغاية ما يراه

(48) فضلاً عن التمثيل بتاريخ وجود الحكماء، يلجأ ابن رشد أيضاً إلى حجة بالسلطان ناجمة عن الإجماع على وجود أشخاص يوحى إليهم، وهو ما لا يختلف فيه الفلاسفة عما يذهب إليه عامة الناس. ومن هذه الجهة فالدهرية أناس لا يعاب بقولهم، لأن ما قالوا به داخل في باب التحكمات التي لا يقول بها العلماء ولا الناس. إذن هناك أناس يوحى إليهم بأن ينهوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة، بها تتم سعادتهم. وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة، وهذا هو فعل الأنبياء. انظر الكشف، ص. 179، ف 259.

(49) الكشف، ص. 180، ف 260.

(50) «when Averroes is suspicious of the demonstrative status of miracles in prophecy, he is not challenging miracles or prophecy is as such» ; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 141.

ابن رشد هو أن في المعجزة إقناعاً لمن تعجزه طريق الخواص، أي طرق البرهنة العقلية.

ثانيا : التمثيل بالطب في إثبات النبوة

1. أفعال النبوة مثل أفعال الطب

من أين يعلم الأصل الأول في نظرية النبوة، أعني وجود الأنبياء ؟ ومن أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله وليس من عند النبي ؟ ما هو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا ؟ إلى أي حد يمكن أن نقول أن المعجزات هي الفعل الصادر عن هذه الصفة التي سمي بها النبي نبيا ؟ ما الذي يجعل فعل المعجزات بإطلاق بالنسبة للنبي لا يناسب فعل الإبراء بالنسبة للطبيب، بينما يناسبها فعل وضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق ؟⁽⁵¹⁾ إذا لم يكن المعجز دالا على النبوة دلالة ضرورية، أعني من ذاته، فما هي الجهة التي يدل القرآن منها على النبوة دلالة قطعية ؟ أو بعبارة أخرى من أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي هو فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب ؟⁽⁵²⁾

رغم ظهور الأصلين اللذين تقوم عليهما النبوة، فإن ابن رشد كان يلجأ إلى استعمال التمثيل. إذ يعتبر الأصل الأول، أي وجود صنف من الناس يسمون رسلا وأنبياء داخلا في باب المعلوم بذاته ؛ ويعتبر الأصل الثاني، أي أن كل من وجد عنه وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية. ولكنه يستعمل هنا التمثيل بالطب، أعني التمثيل بفعل الإبراء باعتباره دليلا على صدق صناعة الطبيب، باعتبار هذا الفعل شاهدا أو نموذجا للأصل الثاني، أي لفعل وضع الشريعة بوحي من الله، على اعتبار أن هذا الفعل دليل على صدق نبوة النبي. فإذا تبين أن الفعل المعجز الخارق لا يمكن أن يكون من أفعال النبي التي

(51) تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ص. 516.

(52) الكشف، ص. 181، ف 266.

بها يسمى نبيا، فإنه لا بد أن ثمة فعلاً به يسمى النبي نبيا، مثله في ذلك مثل الطبيب الذي يسمى طبيا لأنه يصدر عنه فعل ذاتي به يتميز عن غيره هو الإبراء. وهذا ما يعبر عنه ابن رشد : «فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأنه من وجد منه هذا الفعل فهو نبي»⁽⁵³⁾.

فبخصوص دلالة القرآن على النبي، يقول إن ما ينذر به من الرسل عموما «من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أُنذروا بها وفي الوقت الذي أُنذروا»⁽⁵⁴⁾ ؛ وما يأمر به من الأفعال وينبهون عليه من «العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك بتعلم»⁽⁵⁵⁾ ؛ وما يحمله القرآن من «نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية»⁽⁵⁶⁾ ؛ كل هذه الأمور الثلاثة توقفنا على أن القرآن بما هو معجز وخارق، دالا دلالة قطعية على صدق النبوة مثل دلالة الإبراء الذي يدل قطعاً على الطبيب.

وكما يمكن أن نلاحظ فهذه الوجوه الثلاثة، التي توقفنا على قطعية دلالة القرآن، يحصل فيها استعمال للتمثيل من قبل ابن رشد أو نقد منه لتمثيل المتكلمين. ففيما يتعلق بالوجه الثاني أي أن وضع الشريعة لا يكون بالاكْتساب والتعلم، وإنما بالوحي، فإنه ليس يمكن أن يكون العلم والعمل اللذان تنبّه عليهما الشريعة مبررا لمشابهة الشريعة بالعلوم المكتسبة النظرية والعلمية ؛ لذلك فالتمثيل سقيم هنا، من حيث أنه لا يستوفي شرط صحته الذي هو وجود شبه بين الطرفين. هذا، ويظهر الوجه الثالث من التغليب أو الغلط الذي قد يحصل لمن لجأ إلى المشابهة بين الشريعة والكلام المنظوم، بناء فقط على وجود نظم جيد في الشريعة، وعلى عكس ذلك فالنظم الموجود في الخطاب القرآني هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني «أنه من غير حُسن البلغاء المتكلمين بلسان العرب»⁽⁵⁷⁾.

(53) نفسه، ص. 180، ف 260.

(54) نفسه، ص. 181، ف 264.

(55) نفسه.

(56) نفسه، ص. 181، ف 267.

(57) نفسه.

وحتى يبين ابن رشد أن كل أو معظم ما في الشريعة، من معرفة بالخيرات والحسنات والسيئات والسعادة والشقاء... ليس يتبين إلا بوحي من الله، أو يكون تبينه بالوحي أفضل⁽⁵⁸⁾، يلجأ أيضا إلى تمثيل الشريعة بالغذاء من جهة الزمان والمقدار. فكما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، كذلك الأمر في الحسنات والسيئات... ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع، أعني مقدار السعادة ومقدار الشقاء، ومقدار ما تكون به الحسنات سببا للسعادة، مثل مقدار ما يكون به الغذاء سببا للصحة⁽⁵⁹⁾.

ويغتنم ابن رشد فرصة الكلام عن وضع الشريعة باعتبارها عملا معجزا، للتمييز بين نوعين من المعجز؛ وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي ليس من طبيعة وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وانقلاب العصا حية وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على صفة النبوة، ولا يدل إلا إذا اقترن بالدلالة الأولى، في حين أنه لا يدل على ذلك إن كان مفردا. ولمكان هذا ليس يدل الخارق إن وجد لمن دون الأنبياء كالأولياء، لأن صنف الخارق الذي يدل دلالة قطعية، ليس يوجد لغير الأنبياء. وبالجمل «فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو⁽⁶⁰⁾». ومن هذه الجهة فالأولياء رغم إتيانهم للخارق من الأفعال، فإن هذا الخارق الذي يأتونه

(58) نفسه، ص. 182، ف 270؛ ويضيف: «ثم يحتاج إلى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف. وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا بحكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد»؛ الكشف، ص. 182، ف 271 يمكن أن نقارن بفكرة أن «هذا كله يؤخذ عن تقليد» في كتاب تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ص. 512؛ أكثر من ذلك يعتبر ابن رشد في الموضوع نفسه من تهافت التهافت أن بيان الشريعة أفضل من بيان العقل وحده لأن الشريعة مخالطة بالعقل.

(59) الكشف، ص. 182، ف 269.

(60) الكشف، ص. 181، ف 264.

لا يدل دلالة قطعية على صدق ما يدعون، لأن فعلهم لم يقترب بوضع الشرائع، إذ ليس الخارق ذلك من طبيعة فعلهم⁽⁶¹⁾. إن مثال الأولياء يظهر لنا أن المعجز في العلم والعمل أو فعل الشريعة هو الدلالة القطعية على صفة النبوة؛ أما قلب العين فهو، وحده، لا يدل على شيء. وهذا بالضبط ما كان قد انتهى إليه أبو حامد الغزالي، إذ يقول «فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنظم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخيل»⁽⁶²⁾.

ويقوم هذا التمييز بربط النوعين بفعل وضع الشريعة للناس: ذلك أن من المعجز ما هو من جنس وضع الشرائع، ومنه ما ليس كذلك. هذه القسمة ليست ذاتية وإنما هي قسمة علاقية، أعني أن وضع المعجز وموقف ابن رشد يتحددان في ارتباطهما بوضع الشرائع وبمنزلة الناس. و«يشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء»⁽⁶³⁾. وهنا يبدو لنا تمييزه بين المعجز البراني والأهلي قريبا من تمييزه في شروحه الخطابية بين الأقاويل الخطابية التي تقنع من خارج، أي تلك التي تقنع بالعرض فقط، وتلك التي تقنع من داخل الصناعة، أي تحصل الإقناع بالذات. ولما كان الإتيان بالمعجزة أحد وجوه التحدي، وكان التحدي أحد وجوه الإقناع من خارج، صارت المعجزة كذلك، أعني تقنع إقناعا برانيا، وذلك على خلاف الأقاويل الصناعية الأهلية⁽⁶⁴⁾.

من هنا فلا معنى في نظر ابن رشد للخارق للمعتاد في حد ذاته، فهو في ذاته ليس سوى خرقا للسببية باعتبارها ما يضمن صدقية العلوم والمعارف: إن إنكار مبدأ السببية يلغي إمكانية معرفة حقيقة أي شيء، فنحن لا نعرف حقيقة الأشياء إلا بمعرفة أسبابها؛ وبعبارة المشهورة «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»⁽⁶⁵⁾، لأن «العقل ليس شيئا آخر غير إدراكه الموجودات بأسبابها»⁽⁶⁶⁾. أما إن كان الخارق

(61) نفسه.

(62) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 44.

(63) الكشف، ص. 185، ف 283.

(64) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 15. 1.

(65) تهافت التهافت، ص. 522.

(66) الكشف.

للمعتاد خارقاً «في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحى من الله»⁽⁶⁷⁾. إن المعجز في المعرفة يعني أن الشرع كان نبوة وليس حصيلة تعلم بشري، في حين أن الخارق الذي هو ليس من جنس وضع الشرائع، «مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة»⁽⁶⁸⁾، وإنما يدل إذا اقترن إلى الدلالة الأولى، أعني إذا أضيف إلى وضع الشرائع، أما إن أتى مفرداً فليس يدل على ذلك، كما ذكرنا في السابق⁽⁶⁹⁾.

لكن إذا كان فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحى من الله هو من المعلوم بنفسه، فلماذا يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بمعلوم بنفسه آخر، وهو فعل الأطباء الذي هو الإبراء؟ ثم ألا يمكن القول بأن تمثيل الشريعة بالطب، إنما هو إضفاء لخاصية الطب التي هي الإمكان من جهة تحصيل الغاية، على الشريعة التي هي أمر إلهي في الأصل؟

الأمر يبدو معلوماً بنفسه فعلاً، لكن لفئة من الناس فقط، أما بالنسبة لفئة عريضة أخرى فليس يكون الأمر كذلك، وخاصة بالنسبة لمن يعتقد أن فعل الإبراء أقل دلالة على صدق الطبيب في صناعته من أفعال أخرى كالمشي على الماء، أو بالنسبة لمن يعتقد بأن وضع الشريعة أقل دلالة على صدق النبوة من الإتيان بمعجزات وخوارق. كما سنأتي على بيانه بعد حين.

2. تحولات في تاريخ التمثيل بالطب : التصديق الظني

نقترح العودة إلى محاوره جورجياس لأفلاطون، كمدخل لفهم المقايسة التي أعملها ابن رشد بين فعل الطبيب الذي هو الإبراء، وفعل الطبيب الذي هو المشي على الماء. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من افتراض أن ابن رشد وهو يُعمل هذه المقايسة، كان واقفاً تحت تأثير تمثيل أفلاطوني شهير أقام فيه صاحبه مقايسة بين طبيب عاجز على حمل المريض على تناول دوائه، وخطيب قادر على فعل ذلك. أكثر من ذلك لا يمكن أن يعطى لكلامه أبعاده الممكنة ما لم نستحضر

(67) الكشف، ص. 181، ف 268.

(68) نفسه، ص. 181، ف 266.

(69) نفسه.

السياق النظري الذي يدخل فيه المفهوم المركزي الذي استعمله، أعني مفهوم الظن. إن الظن في هذا السياق هو التصديق الحاصل عن القول الخطابي، الذي يستعين بالضمائر والأمثلة والشهادات والتحدي وغيرها لتحصيل الظن. ومن هنا فإن التصديق الذي حصل للجمهور هنا إنما هو صادر أساسا من أحد أنواع الأقيسة التي تستعملها الخطابة، وهو قياس الأولى الذي هو أحد أنواع المثال، وهو قريب من حجة التحدي كما يظهر من بنيتهما.

فعندما خاطب سقراط بولوس وجورجياس : «ما هو فن جورجياس ؟ أيُّ الأسماء يجب أن نطلقها عليه ؟ أو قل لنا بالأحرى أنت يا جورجياس أي الفنون تمارس وماذا ينبغي أن نسميك تبعا لذلك»⁽⁷⁰⁾. وبالمثل فما هو الفعل أو الأفعال التي تصدر عن النبي، ومن جهتها يجب أن يحمل هذا الاسم، ويتميز عن غيره ؟ إن جواب ابن رشد لن يكون إلا عن طريق التمثيل والمقارنة.

يعالج أفلاطون فن الخطابة في محاورات عدة، لكن محاورتان حفلتا أكثر من غيرهما بهذه الصناعة، هما جورجياس وفيدروس. وفي الحقيقة لم يكن قولنا دقيقا عندما ذكرنا فن الخطابة عند أفلاطون بصيغة المفرد، إذ كان الأولى أن نتكلم بصيغة المثني، فأفلاطون في الواقع يعالج نمطين من الخطابة، إحداها سيئة والأخرى جيدة⁽⁷¹⁾. والخطابة عموما تقوم في مزاولتها الفعلية، على صناعة الخطب، وهي عملية إنشاء خطبة ما أيا كانت. وحالما يكون موضوع الخطابة هو الحقيقة، ويسميتها أفلاطون تنشئة النفوس بواسطة فنون القول، فهذه هي الخطابة النموذجية أو الحقيقية، وهي الخطابة الفلسفية ؛ أما عندما يكون موضوعها هو المحتمل والتوهم، فهذه هي خطابة جورجياس وكل السوفسطيين (=السوفسطائيين)، وهي الخطابة السيئة التي هي موضوع المقارنة بالطب وموضوع انشغالنا⁽⁷²⁾.

(70) أفلاطون، جورجياس، ترجمة حسن ظا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970) 970 أ.

(71) من الباحثين من يذهب إلى حد الحديث عن ثلاث خطابات وليس خطابتين أو واحدة، ينظر تحليل الباحثة المدقة باربارا كاسان، وقد استفدنا منه هنا :

Barbara Cassin, *L'Effet sophistique* (Paris : Gallimard, 1995) pp. 415-422.

(72) ينظر بخصوص التقابل بين الخطابة الجيدة والخطابة السيئة، رولان بارت، الخطابة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (البيضاء : منشورات الفنك، 1994) ص. 42-41.

يقدم سقراط في محاوره جورجياس تعريفا للخطابة بأنها «القدرة على أن تقنع بتوسل القول»، لكن السؤال الذي يضعه سقراط هو : هل للخطابة العلم الذي تسعى به أن تقنع الناس ؟ إنه سؤال عن الأساس الذي يقوم عليه القول الخطابي. غير أن إجابة جورجياس لم تكن في الاتجاه المطلوب، بل كانت أكثر جذرية وجرأة، حين قال : «إن الخطابة هي في غير حاجة إلى العلم حتى تقنع»، وساق مثالا محتجا به لقوله : «سأقدم لك دليلا واضحا، فقد حدث لي كثيرا أن رافقت أخي أو غيره من الأطباء إلى مريض ما، يرفض دواء ولا يريد أن يستسلم لعملية الشرط والكي، بينما لم يُجد حث الطبيب، استطعتُ أنا أن أقنع المريض بفن الخطابة»⁽⁷³⁾. ولم يقف جورجياس عند حدود هذا المثال، بل أضاف بشكل جازم حجة من نوع التحدي : «وليزهدب طبيب وخطيب معا إلى أي مدينة تشاء، فإذا ما لزم أن فتح باب المناقشة في مجلس الشعب أو في أي اجتماع ليقرر أيهما يختار كطبيب، فإني أؤكد لك أنه لن يكون للطبيب وجود، وأن الخطيب هو الذي سيختار إذا هو أراد ذلك»⁽⁷⁴⁾. وفق جورجياس، أمام الخطيب إمكانات أوسع بكثير مما هو أمام الطبيب لتنصيبه طبيا، وليس ذلك لأنه أمهر منه في صناعة الطب، التي هي مبدئيا الفعل الذي به يجب أن يعرف الطبيب، وإنما لأنه أمهر منه في صناعة الخطب، في إقناع المرضى، بل وكل الناس.

بغض النظر عن وثاقة المثال الذي ساقه جورجياس والذي يمكن لأي معترض أن يأتي بأمثلة معاندة قد تجعل الخطيب في ورطة من أمره عندما يتعلق الأمر بمسائل من صميم صناعة الطب، بغض النظر عن هذا، فإنه يمكن أن نقول إن الخطابة، في نظر جورجياس الخطيب، هي من جهة مهارة قولية تصلح لمن هي ملكة عنده أن يعملها في جميع الحالات والأوضاع، وهي من جهة ثانية، عامة للأشياء والموجودات. يقول : «إن الخطيب هو الذي سيجعل الناس يختارونه دون غيره أيا كانت المنافسة. ذلك أنه ما من موضوع إلا ويستطيع من يعرف الخطابة أن يتحدث فيه أمام الجمهور بطريقة أكثر إقناعا مما يستطيعه صاحب صناعة أخرى أيا كانت. تلك هي الخطابة وما تستطيع»⁽⁷⁵⁾. ويقول الباحث

(73) أفلاطون، جورجياس، 456 ب.

(74) جورجياس، 456 ح.

(75) نفسه.

أوليفي ريبول O. Reboul في تعليقه على إجابة جورجياس هذه : «لقد ضخم جورجياس حجته، لكنه أضعفها من هذه الناحية بالذات، لأنه يحملها ما لا طاقة لها به، فهو وقد بين قوة الخطابة، يريد أن يجعل منها قوة لا تضاهي... ولكن الاحتجاج يتضخم في النهاية حتى يكاد ينفجر مع المثال الخيالي تماما... وهكذا فإن أمثلة جورجياس تثبت أن المختصين لا يستطيعون كل شيء ليس أنهم لا يستطيعون شيئا، وتثبت أن الخطابة تستطيع أن تفعل شيئا وربما كثيرا ليس لأنها قوية جدا... وفي إيجاز إن جورجياس وهو ينطلق من حجة قوية جدا يضعها ثم يهدمها لأنه يريد منها أن تثبت ما ليس في وسعها أن تثبت»⁽⁷⁶⁾. هكذا تنقلب حجة الخطيب عليه، لتصير قوته وهنًا، وذلك لكونه يجهل الطب من جهة ما هو صناعة تحفظ الصحة وتدفع المرض بأقصى ما في الجهد، ولا تنحصر فقط في حمل المريض على إتباع وصفة ما أو تركها⁽⁷⁷⁾.

لكن ما الذي يسمح للخطيب أن يدعي، عن حق أو عن باطل، أنه الطبيب حقيقة؟

يمكن أن نذكر هنا أحد العوامل التي تقف وراء هذا الوضع الذي يظهر فيه الطب منكفئًا على ذاته والخطابة منحشرة في ما لا يعينها إلا بالعرض، أعني سياق الادعاء أو الجمهور، وهو السياق الذي تهمنا بمقارنته بكلام ابن رشد. إن الخطيب حسب المحاورة يدعي الحذق في الطب داخل مجلس شعبي وليس أمام هيئة أطباء، مما يعني أن اختبار الحجج وتعيين الطبيب بناء على ذلك، أمران موكولان إلى لجنة تحكيم لا تحذق الصناعة - فالأمر يتعلق بمجلس شعبي وليس بلجنة أطباء - فيختلط عليها أمر البرهان الذي هو معيار في الطب، والإقناع الذي يعود لدواع خارجية لا تمت إلى الصناعة بصلة ذاتية⁽⁷⁸⁾.

(76) أوليفي ريبول، «أصول البلاغة عند اليونان»، علامات، 17 (5، 1995) ص. 128-129.

(77) انظر ريبول، «أصول البلاغة عند اليونان»، ص. 130.

(78) يشير مترجم محاورة جورجياس إلى الفرنسية، إلى أن غياب نصوص قانونية منظمة وعدم وجود هيئة ساهرة على تفعيل هذه النصوص جعلها مهمة تحديد من يقدر على أن يكون طبيبًا ومن لا يقدر على ذلك، عرضة للاضطراب والتشويش من قبل صناعة أخرى شبيهة مثل صناعة الخطابة. وهذا لم يكن يهدد الصناعة وحدها بل كان يهدد العمران المدني أساسًا. لم يكن الطب، كما تذكر الدراسات التاريخية، في اليونان القديمة مهنة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهذا =

ونود أن نشير هنا إلى بعض التفاصيل التي تجعل المقارنة بين التمثيل الرشدي والتمثيل الأفلاطوني دالة أكثر. فمن الأمور التي لفتت انتباهنا منذ بداية تلخيص كتاب الخطابة، لجوء ابن رشد في تحديده منزلة صناعة الخطابة إلى مقايستها بعلم الطب، تماما كما حصل في محاوره جورجياس؛ لكن الفرق بين المقايستين يكمن أساسا في منزلة الخطابة ذاتها عند أفلاطون وعند أبي الوليد. فقد مثل هذا الأخير صناعة الخطابة بصناعة الطب، دون أن يخس قيمة الخطابة أو الطب؛ إذ لم يعد الأمر متعلقا عنده لا بخطابة توهيمية مغلطة، ولا بخطابة تدرك الحقيقة. فإذا كانت وضعية الطبيب في المدينة الأفلاطونية وضعية هشة وتابعة، في نظر جورجياس، للخطيب الذي يقدر على إقناع مرضاه باتباع حمية أو وصفة ما، وعلى حمل المجلس على تنصبيه طبييا، فإن ابن رشد يضع صناعة الخطابة ضمن السياق الممكن. كما يظهر الطبيب من خلال بعض المواضع في كتاب الكليات وشرح أرجوزة ابن سينا في الطب شخصا لا يثق كثيرا في عمله، إذ هو لا يستطيع شيئا من أجل المرضى الذين لا أمل في شفائهم، كما لا يستطيع أن يعد الآخرين بالشفاء، إذ أن كل ما يقدر عليه هو أن يمكنهم من كل فرص العافية؛ هذا مع أنه ينطلق من مقدمات صادقة في علمه. يقول فيلسوف قرطبة عن طبيعة مسلكه: «هذه الدستور التي يمكن أن يجري عليها في هذه الصناعة وهي وإن كانت غير دقيقة فليس يمكن غيرها. وليس ينبغي لذلك أن يهمل القول فيها، بل ينبغي أن يتكلم في كل شيء بحسب ما يمكن في ذلك، كما يقول أرسطو، فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا ولا من المهندس إقناعا»⁽⁷⁹⁾.

كل هذا يجعل الطب في وضعية صعبة من جهة تحصيله لأغراضه، ولكن هذا لا يمس في شيء منزلة العلم، إنما كل ما في الأمر أن هذه خواصه؛ وهي خواص يجب أن نقول إنها ترصد لنا الطب كعلم متواضع وكصناعة فاعلة عن مبادئ

= ما قد يدفع بعض الناس إلى الادعاء أنهم أطباء. وهذا بالمقابل هو ما يضطر الأطباء إلى البحث عن نوع من الإثبات الذاتي وفق معيار المعرفة، وهو ما يضمن لعلمهم القبول عند الناس. انظر: Platon, *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto (Paris : GF Flammarion, 1993, p. 318.

(79) ابن رشد، الكليات في الطب، تحقيق مراد محفوظ ومن معه (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1999) ص. 385، ف 64.

صادقة، مؤهلة للانفتاح والتراكم، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : «يشبه أن لا يكون بين أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا»⁽⁸⁰⁾. وهنا تكمن صناعية الطب بالضبط.

مسألة الصناعة هذه هي التي ستجعل من الطب نموذجاً يمثل به ابن رشد في سياق الخطابة وبعد ذلك في سياق إثبات النبوة. فإذا كان الطبيب لا يحصل غايته بالضرورة، وهو صاحب صناعة الطب، فهذا لا يعني بأي حال أن ثمة من يقدر على فعل ما هو أفضل مما يفعله، مثله في ذلك كمثل صاحب صناعة الخطابة. يقول : «وليس عمل هذه الصناعة [الخطابة] أن تقنع ولا بد، أعني أنه ليس يتبع فعلها الإقناع ضرورة، كما يتبع فعل النجار وجود الكرسي ضرورة، إذا لم يكن هناك عائق من خارج، بل عملها هو أن تعرف جميع المقنعات في الشيء ويأتي بها في كل ذلك الشيء، وإن لم يقع إقناع. والحال فيها أن هذا المعنى كالحال في صناعات كثيرة مثل صناعة الطب فليس فعلها الإبراء ولا بد، بل إن فعلها هو أن تبلغ من ذلك غاية الشيء الممكن فعله في ذلك الشيء المقصود بالإبراء»⁽⁸¹⁾. وابن رشد في تحديده هنا للصناعة ولشروطها وفي تمثيله لم يخرج عما سبق أن أكد ابن سينا حيث قال : «فالتبيب موجود له ملكة إفادة الصحة إذا حصل القوانين وعمل عليها - وإن كان قد لا يمكنه أن يفيد الغرض في كل بدن - إذا كان بالحقيقة صناعته معينة [كذا]. فإذا كان ما يعينه، وهو الطبيعة، قاصرة، لم يقتدر بذلك اقتداره على استعمال الموضوع، إن وجد ما يعينه كافياً. وكذلك الخطيب ؛ وهو خطيب بملكته إلى بما يمكنه أن يأتي بكل ما يوجب الإقناع بحسب المقدور عليه بالقوة الإنسانية. فإن لم يبلغ الغرض في واحد، فليس ذلك لفقده هذه الملكة التي بها يقنع المستعدين للإقناع. على أنه يشبه أن تكون بعض الصناعات هو مما يوجد للإنسان وجوداً كاملاً، وبعضها هو مما يوجد للإنسان وجوداً دون الكامل. ثم للصناعة في نفسها حد واحد، كما للصحة ؛ وقصور الإنسان عن تحصيلها بالتمام كأنه كقصور عن تحصيله للصحة، فيكون إنما ينسب إلى

(80) الكليات في الطب، ص. 208، ف 112.

(81) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 1.1. 1-23. 1. 24.

الصناعة كما ينسب إلى الصحة ؛ وكذلك إلى الفضيلة. فإنه إذا كان الغالب عليه تحصيل أفعال الصناعة، ينسب إلى وجود الصناعة له، وإن كانت بالحقيقة غير حاصلة له، كالحال في أفعال الصحة. ويشبه أن تكون الصناعة ليست تصير صناعة بأن تكون أفعالها تنجح في كل مادة، بل في أكثر المواد. فإذا كانت هناك أفعال بها يبلغ الغرض، وأتى بها الصانع، ولم يقصر فيها، كان صانعا ؛ وإن لم يبلغ الغرض بسبب في الغرض، أو في المنفعل، أو في الآلة، فيكون كونه صانعا متعلقا باقتداره بتلك الأفعال، التي يمكن بها أن يصادف الغرض المقصود بها، إن لم يكن سبب من خارج. لكن الإنجاح يقع في أكثر الأمر، وربما وقع الإخفاق»⁽⁸²⁾.

ومن تبعات هذه الوضعية التي تشترك فيها الخطابة والطب (وهي علة التمثيل أساسا) والتي تكمن في العمليتين الإقناعية والتطبيقية للصناعتين أكثر من ارتكازها على الغاية التي قد تحصل وقد لا تحصل، قلت من تبعات هذه الوضعية إلغاء كل حصانة خارجية عن هاتين الصناعتين. وعلى سبيل المثال، النجار هو من يصنع الكرسي والسرير والطاولة... لذلك فمعيار صناعة النجارة هو تحصيل الغاية التي ينشد إليها الفاعل أو الصانع وتبعه ضرورة ما لم يحصل عائق من خارج. ومن هنا فليس لأحد أن يدعي الحذق في صناعة النجارة دون أن يكون قادرا على صناعة كرسي. أما معيار الطبيب وتمييزه عن غيره، فليس هو الشفاء أو الإبراء كغاية وإنما هو فعل الإبراء، لأنه قد يحصل ألا يشفى المريض على يد الطبيب، مثلما قد يحصل أن يُشفى من ليس بطبيب، كما أنه قد يحصل أن يقنع الخطيب، وقد لا يحصل ذلك، بل قد يقنع من ليس بخطيب، رغم أن الخطيب هو الذي له فعل الإقناع بالذات، وإن كانت الغاية ليست له دائما.

ولكن مع ذلك، فعلى الرغم من أن الوضع الذاتي لكل من الطب والخطابة هو ما يسمح بأن يشارك في هاتين الصناعتين من ليس من أهلهما، فإن «الفعل الحقيقي إنما هو لصاحب الصناعة، وذلك أن الغاية تتبع فعل هذا على الأكثر وذلك على الأقل»⁽⁸³⁾.

(82) ابن سينا، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتقويم أحمد فؤاد الأهواني، ضمن موسوعة الشفاء (مصر : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1965) ص. 22-23.

(83) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 1. 1. 24 ؛ وربما لتجاوز هذه الوضعية الهشة للطب الذي أصبح أغلب الناس يموتون بسببه كما يروي ابن رشد عن أرسطو، يقترح =

لكن رغم اشتراك الخطابة مع الطب في هذه الوضعية التي ذكرنا، فإنه لا بد أن نشير إلى فارق أساسي، يحول دون أن يكون التمثيل وثيقا : الخطابة في نظر ابن رشد هي صناعة يلتبس بها الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة، أي في كل واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة مقولة من مقولات الوجود. وهكذا فتوفير جميع إمكانات الإقناع هو الفصل النوعي لهذه الصناعة، وهي في هذا تختلف عن صناعة الطب، لأن هذه الأخيرة «معلمة أي مبرهنة، ومقنعة في الجنس الذي تنظر فيه، لا في جميع الأجناس»، بمعنى «أن الطب إنما يعلم عن طريق البرهان ويقنع في الصحة والمرض... أما الخطابة فهي تتكلف الإقناع في جميع الأشياء، في أي مقولة كانت وفي أي جنس كان»⁽⁸⁴⁾. هاهنا يظهر ابن رشد وكأنه يصادق على انحصار الخطابة في الإقناع على خلاف صناعة الطب التي تحمل من اليقين درجة أكبر منها ولاسيما في الجانب النظري منها. أما الجانب العملي فهو صناعة ممكنة مثلها مثل صناعة الخطابة لأنهما معا إقناعيتان، ولا يحصلان غايتيهما ضرورة.

ولكن أليس في الطابع الاحتمالي لصناعة الطب ما يجعل أمر التمثيل به في أمور النبوة محفوفا بمخاطر الانزلاق إلى تأويلات قد لا يتحملها الأفق الفكري لابن رشد؟

3. الإقناع والتغليب : ابن رشد، والمتكلمون، وجورجياس

موقف ابن رشد من الظن الخطبي يغرينا بعقد مقارنة بين تمثيلاته وبين ما سبق لأفلاطون أن صرح به في محاوره جورجياس. ومعلوم موقف سقراط المناهض في هذه المحاور بالذات، للظنون الخطابية التي لا تعدو أن تكون في نظره مغالطات

=عبد الله بن رشد ما يسميه بالطريقة الصناعية في الطب التي تتجاوز الطريقة الضدية. انظر بخصوص هذه المسألة : محمد المصباحي، «الطب بين الطريقة البرهانية والطريقة الضدية»، مع ابن رشد (البيضاء : دار توبقال، 2007) ص. 163-170. ولا نريد أن نغادر هذا الموضوع قبل أن نجرب فعالية النقاش الذي يشارك فيه ابن رشد ضدا على كل منزع سفسطائي. انظر ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 1. 1. 25.

(84) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 1. 1. 3.

سفسطائية. وهكذا فعلى الرغم من ظهور الاختلاف بين سياقي ابن رشد وجورجياس، فإن الأول يسوق في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، بمناسبة الحديث عن المعجزات، ردودا على من يشرط النبوة بالمعجزة، ويعتبر وجود هذه دليل إثبات على وجود تلك، وهي ردود مشابهة لتلك التي اعترض بها سقراط على جورجياس عندما ادعى أن الخطيب قادر على إقناع المريض أكثر مما يفعل الطبيب.

نقترح استعادة النص الذي يتضمن هذا التمثيل كاملا. يقول أبو الوليد عن نبي الإسلام : «إن دلالة القرآن على نبوته [...] ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى [...] فإن تلك كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور»⁽⁸⁵⁾. انقلاب العصا حية أو المشي على الماء فعلين معجزين، وهما من حيث هما فعل خارق يختص به الأنبياء والأولياء في حالة خاصة، لكنه لا يدل على النبوة إلا دلالة مقنعة فقط. إذ متى لم تكن هناك أفعال أخرى تشهد وتقوي هذا الفعل المعجز، فإن هذا الفعل وحده لا يكفي أن يقوم دليلا قطعيا على صدق النبوة. وعلة ذلك أن الفعل المعجز، كائنا ما كانت طبيعته، ليس فعلا من أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبيا ؛ أما القرآن فدلالته على صفة النبوة «هي مثل دلالة الإبراء على الطب»⁽⁸⁶⁾.

لإظهار الفرق بين جهة تصديق الفعل الدال حقيقة على الصفة، والفعل غير الدال على تلك الصفة. يقول ابن رشد : «ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما : الدليل على أنني طبيب أنني أسير على الماء، وقال الآخر : الدليل على أنني طبيب أنني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا للذي أبرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا، ومن طريق الأولى والأخرى»⁽⁸⁷⁾.

(85) ابن رشد، الكشف، ص. 184، ف 280.

(86) الكشف، ص. 184، ف 280.

(87) الكشف، ص. 184-185، ف 280.

ويظهر هذا الجدول البنية التمثيلية لقول ابن رشد :

النبوة	الطب	
إني نبي	إني طبيب	الدعوى
إني أضع شريعة صالحة بروحي من الله	إني أبرئ المرضى	الدليل الأول
إني آتي بمعجزة (قلب عين)	إني أسير على الماء	الدليل الثاني
(معجز مناسب في حالة النبي)	داخلي، سبي، معقول معجز براني	طبيعة الدليل بناء على الدليل الأول
براني (تحدي، معجز)	براني (تحدي، معجز)	طبيعة الدليل بناء على الدليل الثاني
برهاني (مشارك التصديق؟)	برهاني	طبيعة التصديق بناء على الدليل الأول
خطابي : قياس الأولى والأخرى	خطابي : قياس الأولى والأخرى	طبيعة التصديق بناء على الدليل الثاني
الجمهور والعلماء	العلماء	طبيعة المخاطب بالدليل الأول
الجمهور	الجمهور	طبيعة المخاطب بالدليل الثاني

لكن كيف حصل للجمهور أن صدق بالحجة التي بالأولى وترك الحجة بالبرهان ؟

يعترف ابن رشد بأن الشكوك والاعتراضات التي وجهها إلى المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور، وربما يعود ذلك إلى تمكن هذا المعجز من قلوبهم⁽⁸⁸⁾، أي أن اعتقادهم فيه كان من طبيعة خطائية قائمة على تحصيل الظن مع عدم الشعور بمعادنة. مما يعني أن التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، أعني من باب بادئ الرأي، بينما التصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك بين الجمهور والعلماء⁽⁸⁹⁾.

ويعترف ابن رشد أيضا أن الآلية العقلية-الذهنية التي أفضت بالجمهور إلى ترك الحجة بالبرهان والتصديق بالتحدي أي بالمشي على الماء، هي ضرب من آلية التمثيل والمقارنة، أعني قياس الأولى تحديدا. ويرصد لنا كيف انتهى ذهن الجمهور إلى ذلك، فيقول : «ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك : أن من

(88) الكشف، ص. 185، ف 283.

(89) نفسه.

قدر على المشي على الماء، الذي ليس من صنع البشر، فهو أخرى أن يقدر على إبراء المرضى الذي هو من صنع البشر. وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون بها نبياء، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس : إن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخص به سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه»⁽⁹⁰⁾. يقيم هذا القول تقابلا بين التصديق بالقول البرهاني والتصديق بالقول المقنع. يقوم التصديق الأول على إدراك العلة بين المقدمات (الطبيب) والنتيجة (إبراء المريض) بينما يقوم التصديق الثاني على التمثيل وبالضبط على قياس الأولى والأخرى، وهذا التقابل معروف عند ابن رشد. لكن الذي نريد أن نظهر للعيان هو ما يسمى بمقام الحجة أو سياقها وشروطها المحيطة بها. فابن رشد وجورجياس يتكلمان معا عن سياق إقناع غير المختص، الأول تحدث عن «الجمهور»، والثاني عن «مجلس شعبي»، وكلاهما أتى بمثال الطب⁽⁹¹⁾. إن اختيار المجلس الشعبي للخطيب معناه إعطاء الأولوية في الانتقاء إلى «الثقافة الموسوعية المسلحة بمهارة القول» أو «الأقاويل المشتركة التصديق»، الأمر الذي يعني ضمنا أن الشخص الحاذق لفن القول الخطبي والمموه قد يصطفى طبيا دون أن يكون كذلك في حقيقة الأمر. من هنا كان تصديق المجلس الشعبي مقنعا، لأنه كان من طريق قياس الأولى والأخرى، وفي بادئ الرأي فقط وليس في الحقيقة. والشيء نفسه نقول عن تصديق الجمهور الشخص الذي يمشي على الماء إنه تصديق إقناعي، قائم على قياس الأولى، وبادئ الرأي : فإذا كان هذا الذي أمامنا قد ادعى الطب ولإظهار ذلك أتى بحجته التي هي المشي على الماء، فلما كان هذا الفعل فعلا خارقا للعادة، وقد قدر عليه، فإنه بالأولى أن نظن به أنه يقدر على إثبات الفعل البشري الذي هو إبراء المرضى. والحال أن العقل لا يدرك أي

(90) الكشف، ص. 185، ف 281.

(91) يقول سقراط : «أست تقول إنك قادر على تعليم الخطابة لكل من يتعلمها على يديك ؟ [...] بحيث يستطيع الإنسان أن يفوز بموافقة مجلس متألف من عدة أفراد على جميع الموضوعات دون تعليمهم، ولكن بإقناعهم [...] وكنت تقول منذ هنية إن الخطيب حتى فيما يمس الصحة أكثر إقناعا من الطبيب [...] أمام الجمهور - أي من غير شك أمام من لا يعرفون - إذ من المحال تماما أن يكون الخطيب أكثر إقناعا، أمام من يعرفون، من الطبيب [...]» ؛ جورجياس، 458هـ - 459 أ.

ارتباط بين فعل السعي على الماء، رغم كونه من الأفعال الخارقة غير المقدور عليها من طرف الناس عامة، وبين الطب كصناعة مكتسبة تستدعي بذل الجهد من أجل إبراء المرضى ؛ بينما هناك صلة معقولة بين فعل الإبراء والطبيب، لأن فعل الإبراء من أفعال الصفة وإتيان الخوارق ليست كذلك ؛ كذلك الأمر بالنسبة للنبي، فإتيان المعجزات على أهميته وخروجه عن المقدور البشري، لا يتصل مباشرة بفعل النبوة، ولا يدرك العقل الرابط بينهما، لأن إتيان المعجزات ليس من الأفعال التي تجعل النبي نبيا، مع أن الجمهور الذي يعتمد في تصديقاته على بادئ الرأي المقنع الذي يظهر في الاستدلال بقياس الأولى، يظن أن من قدر على إتيان الخارق هو أقدر على إتيان فعل أقل منه. والنتيجة هي التصديق بالمعجز البراني الذي لا يدل على أفعال الصفة دلالة قطعية، بينما الذي يصدق بالمعجز المناسب الذي هو فعل الشريعة يكون قد صدق ببرهان.

إن ابن رشد، كما هو واضح للعيان، يهاجم طريق الأولى والأخرى بما هو طريق تصديق الجمهور، وهو دون التصديق بالبرهان، الذي يقوم على التصديق بالطبيب الذي ادعى الطب استنادا على كونه يرى المرضى ؛ في حين يقوم تصديق الجمهور، كما يظهر، على الاستدلال بالمثال، وبالضبط على قياس الأولى، حيث نحكم على أن هذا طبيب قياسا على كونه يمشي على الماء، والمشي على الماء أعظم وأصعب من إبراء المرضى. أو بعبارة أخرى : إنه لما تمكن هذا الذي ادعى أنه طبيب من المشي على الماء، ولما كان الإبراء من المرض، وهو فعل بشري، أهون من المشي على الماء، وهو فعل فوق بشري، فإنه بالأولى أن يرى هذا الذي يقدر على فعل غير بشري كالمشي على الماء على فعل بشري كالإبراء من المرض.

4. تمثيل خاطئ وتمثيل صحيح

حتى وإن سلمنا أن الإبراء من المرض هو فعل أهون من المشي على الماء، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن العلاقة بين السير على الماء وصفة الطبيب ؟ الجواب هو لا علاقة بينهما. أما إذا تساءلنا عن العلاقة بين إبراء المرض وصفة الطب، قلنا إنه من المعلوم بنفسه أن الإبراء من المرض فعل من أفعال صفة الطبيب ودليل قاطع

على صناعته⁽⁹²⁾. كما أن إتيان المعجزة لا علاقة له (من الداخل على الأقل) بصدق النبوة، بينما الإتيان بشريعة دليل على ذلك.

لا مناص من الاعتراف بأن التمثيل الصحيح هو الذي تظهر فيه نسبة فعل الشريعة إلى النبي مثل نسبة فعل الإبراء إلى الطبيب، وهو يقيني لأنه صحيح النسبة كما يظهر؛ أما التمثيل الخاطئ فهو القول إن نسبة فعل الإبراء بالنسبة إلى الطبيب هي نسبة الفعل المعجز إلى النبي، لأنه غير صحيح النسبة. ومن هنا يظهر التفاوت في الوثاقة بين التمثيل الرشدي والتمثيل الكلامي.

ويرفض ابن رشد أن يمثل دلالة القرآن على نبوة نبي الإسلام بدلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا بإحياء الموتى على نبوة عيسى، ولا بإبراء الأكمه والأبرص، لأن نسبة القرآن إلى محمد ﷺ ليست هي نسبة انقلاب العصا إلى موسى، ولا هي نسبة إحياء الموتى إلى عيسى... فالنسبة الأولى قائمة على فعل حقيقي صادر عن الذات ويدل بالذات على النبوة، وهذا الفعل هو وضع الشرائع كما قلنا، أما النسبتان الأخريان فصحيح أنهما قائمتان على فعلين خارقين. لكن، إن نظرنا إليهما منعزلتين فإنهما لن يدلا دلالة قاطعة على صدق نبوتي عيسى أو موسى... وفي مقابل تمثيل دلالة القرآن بدلالة انقلاب العين، نجد ابن رشد يلجأ إلى تمثيل دلالة القرآن بفعل بشري صناعي هو الإبراء. يقول: «إن دلالة القرآن على نبوته [محمد] ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص [...] وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب»⁽⁹³⁾. من هنا فإن دلالة القرآن على نبوة النبي دلالة مناسبة، بينما دلالة المعجز على النبوة دلالة برانية، والحال أن «الشرع إذا توهم وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني»⁽⁹⁴⁾. وبالجمله فمتى اعتبرنا أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلا على تصديق النبي، «أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا»⁽⁹⁵⁾.

(92) الكشف، ص. 185، ف 283.

(93) الكشف، ص. 184-185، ف 280.

(94) الكشف، ص. 185، ف 283.

(95) الكشف، ص. 185، ف 282.

إن الحجة التي توسل بها ابن رشد في هذا النص المركب الذي يقايس فيه بين الطب والنبوة، ليست من طبيعة الاستدلال الذي يدعو إليه عادة، أعني القول البرهاني، فهو يحتاج اعتماداً على المثال، تماماً كما فعل جورجياس سابقاً، وإن كانا مختلفين من جهة الأفق والمقاصد بطبيعة الحال. وهو في نقده لاستدلال المتكلمين يبرز أن الشكوك والاعتراضات التي تتوجه على استدلالهم إنما مأتاها من اعتمادهم على تمثيل غير متماسك، أعني اعتمادهم دلالة المعجز البراني لا المعجز الأهلي أو المناسب⁽⁹⁶⁾. أما حله لهذه المسألة فيمكن في تحديد خاصية النبوة والتمييز بين الأفعال التي لها من حيث هذه الصفة وبين أفعال ليست من خاصية النبوة. أي أن للنبوة أفعالا تلحق بها دون أن تنتج عن خاصيتها، أي أنه اعتمد في إثبات أفعال تقتضيها صفة الشيء على القول بالأسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود إلا بها والقول بالطبائع الخاصة التي تصدر عنها أفعال خاصة.

وبالجملة فإن رفض ابن رشد للتمثيل الأول ولجوءه بالمقابل إلى التمثيل الثاني، يفسر لنا إقناعية ووهن المثال الجمهوري، و«برهانية المثال العلمي» وسداده. وتتجلى الإقناعية في كون الأفعال المعجزة متى انفردت لا تدل دلالة قطعية، «إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبياً»؛ أما برهانية المثال الثاني فتتجلى في قطعيته وهي أن الإبراء هو فعل من أفعال الصفة التي بها يسمى الطبيب طبيباً؛ وأن فعل وضع الشريعة بوحي من الله فعل من أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبياً.

خاتمة

يمكن أن نقول، بناء على كل ما سبق، أن رهان ابن رشد كان هو إثبات الطابع البشري العقلي للأدلة المستعملة في تصديق النبوة. وما يمكن أن نستخلصه من كلامه عن النبوة هو أن الأصل في نقده للمتكلمين كان هو انبناء أطروحة هؤلاء على آيتين خطائيتين: إحداهما صناعية تحصل الإقناع من داخل وهي التمثيل أو القياس، والثانية هي غير صناعية وتحصل الإقناع من خارج وهي التحدي. فقد

(96) مقدار عرفة منسية، «ملاحم من نظرية النبوة عند ابن رشد»، مرجع مذكور، ص. 338.

بنى المتكلمون الأشاعرة دعواهم على آلية القياس، وبالضبط قياس الأولى والأخرى، وهو أحد أنواع قياس التمثيل؛ كما بنوها من جهة أخرى على حجة التحدي عندما سلكوا مسلك المعجزة لتحصيل التصديق بالنبوة. وابن رشد إذ ينتقد المتكلمين من جهة الدلالة التي توسلوا بها لإثبات النبوة يلجأ هو ذاته إلى ذات السياق الكلامي: فقد لجأ من جهة إلى أبي حامد الغزالي الذي أعانه على بلورة نقد لحجة التحدي، فعمل على إعادة إخراجها بما يتماشى مع مذهبه. كما استعان بآلية التمثيل، وبالضبط إلى قياس المساوي على مساويه. وأقواله تكتشف أنه لم يفعل في سياق مسألة إثبات النبوة شيئا آخر غير التمثيل. وقد كانت صناعة الطب من أبرز المواد التي استعملها في الفاعلية التدليلية لديه، القائمة على آلية التمثيل أساسا؛ وقد استعادها في سياق اعتراضه على حجج المتكلمين التي توسلوا بها في إثبات بعث الرسل.

وهكذا يمكن أن نقول إن التمثيل بكل وجوهه كان الآلية التي حملت عليها أغلب أركان نظرية النبوة عند ابن رشد. وأعني بوجوه التمثيل المقارنة وقياس المساوي وقياس الأولى، وغير ذلك من الآليات التي انتقدها في البناء الفكري للمتكلمين الأشاعرة. وليس ينبغي أن يفهم من هذا أن أبا الوليد كان متكلماً (من علم الكلام) في صياغته لنظرية النبوة. ذلك أن إثبات استعماله التمثيل ليس يعني بالضرورة انخراطاً في علم الكلام وحده؛ إذ التمثيل آلية عقلية-ذهنية يمكن الاشتغال بها في مجالات معرفية وعملية شتى. من هنا فالنقطة الأساسية في النقد الرشدي لاستدلالات المتكلمين الأشاعرة ليست آلية التمثيل في حد ذاتها، وإنما وثاققتها ومجال استعمالها أو الغرض من استعمالها ومدى استيفائها لهذا الغرض⁽⁹⁷⁾. ولما كان ابن رشد يركز على وثاقة التدليل في نظرية النبوة أكثر من

(97) عندما يكون التمثيل مستوفيا لغرضه ينأى بنفسه عن أن يكون مجرد تداع للصور. ومعياري الوثاقة يظل حاسما أيضا في التمييز بين التمثيلات. انظر بخصوص هذه المسألة، بناصر البعزاتي، «الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة»، ضمن آليات الاستدلال في العلم، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000) ص. 11-37؛ وللمؤلف نفسه، «الصلة بين التمثيل والاستنباط»، ضمن التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه، حمو النقاري (منسقا)، التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2006) ص. 23-53.

تركيزه على شيء آخر ؛ فقد كانت هذه المواضع هي التي انتقد فيها ابن رشد الحجج التي استعملها الأشاعرة في إثباتهم النبوة.

ولكن التمثيل بالطب في نظرية النبوة عند ابن رشد لم يكن ليخلو من مخاطر على مستوى التأويل ونتائجه : فالطب كما هو معلوم، علم وضعي بشري قائم عن جهد وكد في التعلم والتقليد (وهذا الجانب هو المشترك مع الشرع) ؛ لكن وضع الشرع كفعل يختص به النبي وبه يسمى نبيا، يكون عن وحي لا عن تعلم، بينما إبراء المريض هو فعل بشري يختص به الطبيب دون سواه، ولا يكون عن وحي وإنما عن علم وممارسة. ومن هنا فالتمثيل لا يغطي كل الممثل له (النبوة). وهذا ما يُظهر هشاشة التمثيل عند ابن رشد.

أكثر من ذلك، إن لجوء أبي الوليد إلى التمثيل بصناعة الطب، يغري بسحب مجموعة من الخصائص التي تشكل قوام صناعة الطب على الشريعة ؛ الأمر الذي قد يؤدي إلى نتائج تتعارض مع مقصده من ذلك التمثيل أصلا. وبالفعل فقد اقتنع ابن رشد أخيراً بأنه على الطبيب أن يحمل مرضاه على الخضوع لتعاليمه وإتباعها بالوسائل المقنعة، بل وبالكذب أحيانا لأن في ذلك مصلحة المرضى أنفسهم، (تلخيص كتاب الخطابة، الضروري في السياسة)، هذا دون أن ينقلب الطبيب خطيبا، لأن الطبيب لا يقصد الإقناع، أو الكذب في الحالات القصوى، إلا بالعرض، أما قصده الأول بالذات فهو المداواة ؛ تماما كما على رجل السياسة أن يتقن صناعة التمثيلات ليعلم الناس ويحملهم على فعل الفضيلة، بل ويكذب عليهم إن استدعى الأمر ذلك، وهذا دون أن ينقلب خطيبا أيضا. وهذا موضوع آخر.

منطقة الريف ومشكل القرصنة في حوض البحر الأبيض المتوسط في أواخر القرن 19م

علي بنطالب
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مقدمة :

شهدت منطقة الريف، في أواخر القرن التاسع عشر على الخصوص، نشاطا قرصنيا ارتبط في معظم الأحيان بتجارة التهريب. وقد أثارت القرصنة الريفية أزمات دبلوماسية شائكة بين المخزن وبعض القوى الأجنبية، نذكر منها إسبانيا وفرنسا وإنجلترا وهولندا والبرتغال. وكانت الغارات على المراكب الأجنبية تنتهي غالبا باحتجاز الريفيين لبعض الأوربيين. في الوقت الذي كانت فيه الدول الأوروبية تصر على معاقبة قبائل الريف ودفع تعويضات مبالغ فيها.

يسعى هذا المقال إلى الوقوف عند الأسباب المباشرة لعمليات القرصنة بسواحل الريف الأوسط في العقد الأخير من القرن 19م، وأهم الحوادث المسجلة في هذا الشأن، وعواقبها على مستوى العلاقات بين المخزن وبعض الدول الأوروبية، بالإضافة إلى عواقب القرصنة على علاقة السلطة المركزية بسكان منطقة الريف.

1. الأسباب المباشرة للقرصنة بمنطقة الريف :

ترتبط قرصنة ونهب المراكب الأجنبية بالريف، في أواخر القرن التاسع عشر، بعدة أسباب مباشرة وغير مباشرة. وتكتسي خصوصية تفرض بالضرورة فهم واقع

المنطقة في علاقتها بالأجانب ومخططاتهم. وبعبارة أدق فمصطلح القرصنة خلال هذه الفترة لا يعني الجهاد البحري ضد احتلال اسبانيا على الخصوص لأراض مغربية. ولا يعني الأعمال العدائية المرتكزة على تعصب ديني وثقافي ضد مسيحيين أجانب. كما لا يعني لصوصية بحر لا تهدف إلا إلى تحصيل الغنائم والإثراء على حساب الآخر. ثم إن القرصنة الريفية لا تعني العمليات الموجهة ضد دولة معينة، بغاية الإضرار بمصالحها ورعاياها كنوع من الاستنزاف الاقتصادي والبشري. وبالتالي فإن مصطلح القرصنة المستعمل هنا لا يحمل دلالات أكثر من هجوم الريفيين، وخاصة بعض أهل قبيلة بقيوة، على بعض المراكب الأجنبية المارة بسواحلهم، وحجز ما فيها من البشر والسلع. وكانوا يقومون بذلك بدوافع مختلفة، واكتست أعمالهم في غالب الأحيان صبغة ردود أفعال. وتتلخص الأسباب المباشرة لنشاط الريفيين في ثلاثة عوامل رئيسة يمكن إجمالها في التدخل الأجنبي، وتجارة التهريب، ثم انتشار الأسلحة بالمنطقة.

1.1. التدخل الأجنبي بمنطقة الريف :

كانت منطقة الريف محط أطماع دول استعمارية عديدة، وفي مقدمتها اسبانيا وفرنسا، نظرا لموقعها الجغرافي المطل على البحر الأبيض المتوسط، فكانت بالتالي أكثر تعرضا لتدخلات أجنبية، تمكنت من استقطاب بعض المتعاملين معها، وساهمت في خلق حالة عدم استقرار بالمنطقة. لاسيما وأن بعدها عن مركز السلطة المخزنية، وإهمال مراكز الحراسة بها، كان يزيد في فتح المجال أمام التسرب الأجنبي، والتعامل المباشر بين سكان المنطقة والتجار الأوروبيين على الخصوص. وهذا ما دفع المرحوم جرمان عياش إلى القول بأن «دراسة المجتمع الريفي بمعزل عن التدخلات الأجنبية سيكون بمثابة التقوقع داخل البيضة والتغافل عن الدجاجة التي تحضنها»⁽¹⁾.

وهكذا، فإن معظم عمليات القرصنة بالريف كانت نتيجة لاستفحال التدخل الأجنبي بالمنطقة. فقد ساهمت النوايا التوسعية لاسبانيا في الأراضي المحاذية

(1) جرمان عياش : «دراسات في تاريخ المغرب»، ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمساني خلوق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1986. ص. 217.

لملية في خلق حالة عداء بين الإسبان والريفيين. ومع ذلك فإن عمليات القرصنة لم تكن تهدف، في أواخر القرن التاسع عشر، إلى مواجهة التدخل الأجنبي أو ممارسة الجهاد البحري ضد الأوروبيين على الخصوص⁽²⁾، بل كانت في معظمها عبارة عن عمليات انتقامية وردود أفعال، إما عن اعتداءات مست بعض سكان المنطقة، أو نتيجة لعدم التزام التجار الأجانب المتعاملين معهم بما تم الاتفاق عليه من قبل، أو رغبة في الحصول على رهائن يمكن استعمالهم كورقة لإطلاق سراح بعض الريفيين المحتجزين لدى إسبانيا أو لدى المخزن. خاصة وأن الإسبان لجأوا إلى قرصنة مضادة لمراكب الريفيين بهدف ضمان تبادل الأسرى بين الجانبين. وتفصح رسالة موجهة من الوزير أحمد بن موسى إلى النائب السلطاني محمد بن العربي الطريس سنة 1897، بخصوص احتجاج الريفيين لمركب إيطالي وآخر برتغالي، عن بعض أسباب القرصنة بالريف، حيث جاء فيها : «...إن صدر من أرباب المراكب تقاعد عن الوفاء بحق من حقوق أهل الريف المترتبة عليهم يحمل ذلك أهل الريف على ترصد جنس المطالبين بحقوقهم فينشأ عن ذلك ما يكدر الخواطر بدليل أن هؤلاء أهل الريف لا يمدون اليد في شيء من الموسوق بتلك المراكب ولا في شيء من حوائجها وإنما يأخذون بعض الأشخاص الذين بها كفافا في حقوقهم...»⁽³⁾.

2.1. تجارة التهريب :

عندما احتدمت المنافسة بين بعض الدول الأوروبية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الخصوص، من أجل غزو السوق المغربية، أصبحت سواحل منطقة الريف مكانا مفضلا من طرف الأوروبيين لممارسة تجارة التهريب. خاصة وأن موقع المنطقة القريب من جبل طارق ومالقة كان عاملا مساعدا على

(2) حول عمليات الجهاد ضد الأجانب راجع :

– علال الخديمي : «التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب، 1894-1912». إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 1994.

– حسن أميلي : «الجهاد البحري في مقاومة الاحتلال خلال العصور الحديثة». ضمن : «بحوث»، مجلة كلية الآداب بالمحمدية، العدد الأول، 1999. ص. 99-106.

(3) الرسالة تحمل تاريخ 7 ربيع الثاني 1315/5 شتنبر 1897، وثائق الخزنة العامة بتطوان، محفوظة

انتشار هذه التجارة، حيث كان يعفي المهربين الأجانب من أداء الرسوم الجمركية، ويسمح بترويج البضائع المحظورة، كالأسلحة التي يتم بيعها إلى سكان المنطقة، والماشية والحبوب التي يتم استيرادها بأسعار تفضيلية. كل ذلك كان يفتح المجال أمام التسرب الأجنبي بالمنطقة، الأمر الذي تسبب في الأخير في وقوع اصطدامات بين بعض المهربين والريفين⁽⁴⁾.

كانت درجة خطورة هذه الحوادث كبيرة بين التجار الأوربيين وبين المتعاطين لهذه التجارة من أهل الريف، بسبب التلاعب الذي يقوم به بعض المهربين الأجانب الذين لا يدفعون السلع التي قبضوا ثمنها مسبقا من طرف أحد الريفين، أو يتم العثور على أحد هؤلاء مقتولا على الشاطئ. جاء في رسالة موجهة من الوزير أحمد بن موسى إلى الطريس قوله : «...لا يخفى أن منشأ فساد هؤلاء هو ترويج باركيات (مراكب) الصبنيول التي تتصارف معهم ويتعاملون مع رؤسائها في الكنطربانض (التهريب) ويغيون عن أهل الريف بالبعض من أعيانهم وبالدرهم التي يتصارفون بها معهم فيترتب على ذلك ترصد أهل الريف لأخذ الثأر منهم...»⁽⁵⁾.

ونتيجة لهذه الأحداث بدأ الريفيون المشتغلون بالتهريب بالانتقام وتصفية الحسابات مع خصومهم. وعندما يحدث أي انتقام تبدأ الدول الأوربية المتضررة بالاحتجاج على المخزن، وتطالبه بالتعويضات، مع ما يصاحب ذلك من ضجة إعلامية في أوروبا وإنزال للقطع البحرية قبالة سواحل طنجة، تشكل كلها مظاهر تهديد للمخزن حتى يقدم على دفع تعويضات باهظة عن حوادث لا يتحمل مسؤوليتها⁽⁶⁾.

سعى المخزن بكل الوسائل إلى عرقلة هذه التجارة طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر⁽⁷⁾، فأكثر من تنبيه قواد القبائل بتشديد الحراسة على الشواطئ لضبط كل

(4) جرمان عياش : «أصول حرب الريف»، ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التسماني خلو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992. ص. 10.

(5) الرسالة مؤرخة ب 17 ربيع الثاني 1315/13 شتنبر 1897، و.خ. ع بتطوان. مح 39/24.

(6) جرمان عياش : أصول حرب الريف، م.س. ص. 108.

(7) عبد العزيز التسماني خلو : «وثائق حول حركة التهريب بقبيلة بقبوة سنة 1898»، مجلة دار النبابة، العدد 23-24، 1989. ص. 85-92.

المواد المهربة، كما كان السلطان يوجه نداءاته إلى قبائل الساحل الريفي من أجل القيام بواجبهم تجاه هذا النشاط المحظور. إلا أن الإسبان على الخصوص، بتواطؤ مع المستفيدين من الريفيين، أفسلوا كل محاولات المخزن لمراقبة هذه التجارة⁽⁸⁾.

3.1. انتشار الأسلحة في المنطقة :

شكلت الأسلحة أهم سلعة محظورة كان يتم تهريبها إلى قبائل الريف، وخاصة المجاورة منها للساحل المتوسطي. وكان ذلك سببا مباشرا في تزايد انتشار أعمال القرصنة داخل حوض البحر الأبيض المتوسط، خاصة وأن المخزن لم يكن يتوفر على الوسائل الكفيلة بمراقبة سواحل الريف المهجورة.

لم يكن من السهل الحصول على الأسلحة المهربة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر أو تداولها بشكل ملحوظ بين السكان، وذلك حرصا من السلطة المركزية على تجنب استعمالها في ما يمكن أن يخل بالأمن داخل القبائل الريفية، أو يفتح المجال أمام التسرب الأجنبي داخل البلاد. بيد أن القوى الأجنبية، بمساعدة بعض العناصر المحلية، كانت تسرب هذه الأسلحة عن طريق البحر، لتدخل إلى القبائل بعد ذلك، فتباع بأثمان باهظة لمن يرغب في شرائها⁽⁹⁾.

2. حوادث العقد الأخير من القرن 19م وعواقبها :

1.2. حوادث بالجملة :

شهد المجال المتوسطي المحاذي لسواحل منطقة الريف الأوسط أعمال قرصنية متعددة في أواخر القرن التاسع عشر. ففي صيف سنة 1895 حدث هجوم بشواطئ الحسيمة على المركب الهولندي «أنا Anna»، فأدى المخزن عن مقتل قائده ومساعدته تعويضا قدره 125 ألف فرنك⁽¹⁰⁾.

(8) عبد الرحمان الطيبي : «الريف قبل الحماية (قبائل ساحل الريف الأوسط من 1860 إلى 1912)»، منشورات تيفراز، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2007. ص. 164-166.

(9) المرجع نفسه، ص. 305-306.

(10) Guillen (Pierre) : L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905, Paris, 1967. p : 344.

ثم وقع هجوم آخر في خريف السنة نفسها على الباخرة الإسبانية «لابيرخين دي لوس أنخليس La Virgen de Angeles»، وانتهى الأمر بسجن اثنين من الريفيين بقصبة طنجة، إلى أن أفرج عنهما بنحو السنتين بعد ذلك. ويرجع سبب هذه الحادثة إلى أنه في سنة 1894 اتفق بعض الريفيين مع مهربين من مدينة مألقة على أن يشتروا من هؤلاء بنادق (مكاحل) بثمن قدره 5000 ريال. فاستلموا المبلغ ولم يوفوا بالتزامهم، مما دفع الريفيين إلى الانتقام بأسر ونهب كل مركب إسباني يمر بقرب سواحلهم⁽¹¹⁾.

وقام بعض الريفيين أيضا بنهب سفينة أنجليزية سنة 1895 بالقرب من ساحل بقيوة. وتكرر حادث مشابه في السنة الموالية بالقرب من ساحل بني ورياغل⁽¹²⁾. وحدث هجوم آخر على المركب الفرنسي «بروسبير كورو Prosper Courou»، حيث أغار عليه الريفيون يوم 7 أكتوبر 1896 وأسروا رجاله ونهبوا بضائعه، ثم تدخلت سفينة إسبانية لإغاثتهم، فدارت معركة مع الريفيين أسفرت عن عدد من القتلى والجرحى من الجانبين⁽¹³⁾.

وهناك أمثلة أخرى عديدة عن هجومات الريفيين على مراكب أجنبية، من ذلك الهجوم على السفينة الشراعية الإيطالية «فديوشيا Fiducia» في 14 غشت 1897، «... التي كانت راجعة من أمريكا مشحونة بالخشب، واستولوا على ثلاثة من الأسارى : القائد، ونائبه الذي لعله يوناني، وبحري يزعم أنه فرنسي...»⁽¹⁴⁾. وقد قتل في الحادث أحد الفرنسيين، ثم سويت المسألة بعد أن طالب الفرنسيون والإيطاليون بتعويض، الأولون عن دية القتل قدره 60 ألف فرنك، والآخرون عن إهانة العلم الإيطالي.

ثم وقعت حادثة أخرى في 30 غشت 1897 على المركب البرتغالي «روسيتا Rosita» والذي أسر الريفيون ركابه الخمسة. كما يتضح من برقية ريفو A. Riffault،

(11) مصطفى بوشعراء : «التعريف ببني سعيد السلاويين ونبذة من وثائقهم»، الجزء الأول، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1991، ص. 55.

- Bulletin du comité de l'Afrique Française, n° 10/1897 et n° 10/1898.

(12) عبد الرحمان الطيبي : الريف قبل الحماية، م.س. ص. 309.

(13) مصطفى بوشعراء : التعريف ببني سعيد، م.س. ص. 55.

(14) رسالة المفوضية الفرنسية بطنجة إلى وزارة الخارجية الفرنسية، بتاريخ 20 غشت 1897، التعريف ببني سعيد، م.س. ص. 85.

النائب الأول القائم مقام السفير الفرنسي، إلى وزارة الخارجية الفرنسية، بخصوص حادثتي «فديوشيا» و«روسيطا»، والتي جاء فيها قوله : «لعل أسارى "فديوشيا" قد يكونون قد نقلوا بواسطة محمينا إلى زاوية سيدي يعقوب حيث قد لا ينقصهم شيء... وهناك مركب برتغالي آخر "روسيطا" قد أسر خمسة من رجاله بعد هذا الوقت، منهم اثنان أفرج عنهما بتوسط مهر يهودي وجيه عندهم»⁽¹⁵⁾.

أثارت هذه الحوادث أزمات دبلوماسية شائكة بين المخزن وبعض الدول الأوربية، كانت أكثرها حدة مع إسبانيا بسبب احتجاز بعض سفنها المارة بقرب ساحل بقبوة. وكما كان الشأن بالنسبة لحوادث اغتيال بعض الأجانب⁽¹⁶⁾، فإن قضايا القرصنة هذه أرهقت المخزن بدفع تعويضات باهظة، بل وصل الأمر ببعض الدول إلى حد التهديد باستعمال القوة في حالة عدم الاستجابة لمطالبها.

وإذا كان المجال لا يسمح بتتبع حيثيات أعمال القرصنة المشار إلى بعضها، وطبيعة المشاكل التي كان يواجهها المخزن بعد كل حادثة، فإننا سنتخذ من حادث الهجوم على المركب الفرنسي «بروسبير كورو» نموذجا للدلالة على عواقب القرصنة الريفية على علاقة المخزن ببعض الدول الأوربية.

2.2. الهجوم على المركب الفرنسي «بروسبير كورو» وعواقبه :

أغار الريفيون على المركب الفرنسي «بروسبير كورو» في 7 أكتوبر 1896. وفي الوقت الذي تمكنوا فيه من أسر خمسة فرنسيين، تدخلت سفينة إسبانية تدعى «سيبيا (Sevilla)» لإغاثة المركب الفرنسي، فدارت مواجهة دامية أسفرت عن عدد من القتلى والجرحى من الطرفين⁽¹⁷⁾. وفي هذا الشأن كتب رئيس الغرفة التجارية

(15) برقية ريفو إلى وزارة الخارجية الفرنسية، بتاريخ 30 غشت 1897. التعريف ببني سعيد، م.س. ص. 85-87.

(16) شهدت هذه الفترة حوادث اغتيال متعددة لأجانب تسببت للمخزن في مشاكل عويصة، نذكر منها مقتل بعض التجار الألمان سنوات 1894-1897، أدى المخزن عنها تعويضات باهظة، راجع : جرمان عياش : دراسات في تاريخ المغرب، م.س. ص. 243-288.

- Guillen (P) : L'Allemagne et le Maroc, op, cit, pp : 340-356.

(17) رسالة حاكم مليلية إلى سفير إسبانيا بطنجة، بتاريخ 7 أكتوبر 1896. أوردها : بوشعراء : التعريف، م.س. ص. 64.

في نانط Nantes إلى وزير خارجية فرنسا يقول : «... إن مركبا من مينائنا ذا ثلاثة صوار «بروسير كورو» هوجم مؤخرا بشاطئ المغرب، ونهبه قراصنة مغاربة أسروا رئيسه السيد جوزيف أوبي على الرغم من التدخل الناجح للباور الإسباني «سيبيا» الذي تمكن من تحرير بقية الطاقم بعد معركة دامية...»⁽¹⁸⁾.

تمكنت السفينة الإسبانية من أسر بعض الريفيين الذين ينتمون إلى قبيلة بقيوة، وأودعوا سجن بادس، وقد «أشهدوا... على أنفسهم وأقروا أنهم فعلوا ذلك قصدا منهم، حيث أن إخوانهم لا بشين في السجن بتطوان، وظهر لهم أن هذا الفعل يكون سبب في تسريح إخوانهم من السجن بإذن الحضرة الشريفة...»⁽¹⁹⁾.

بعد أن احتجت فرنسا عن الحادث، شرعت في مطالبة المخزن بتعويض عن الخسائر الناجمة عنه. وباحتساب الأضرار المباشرة وغير المباشرة وصل مبلغ التعويض إلى 120.000 فرنك⁽²⁰⁾. بيد أن الوزير أحمد بن موسى، الذي كان يتبع خطا متصلبا في السياسة الخارجية، رفض أداء المبلغ المذكور. فكتب إليه ريفو Riffault مستغربا من الحجج التي قدمها بن موسى في تبرير موقفه، وملحا على ضرورة وضع حد عاجل لهذه القضية التي شغلت الرأي العام الفرنسي، ومتشبثا بالمبلغ المذكور كتعويض عن الخسائر⁽²¹⁾.

كان المخزن يحاول في البداية مواجهة هذه المطالب بواسطة النائب السلطاني محمد الطريس، إلا أن هذا الأخير طلب تعيين شخص آخر لمباشرة هذه القضية، وذلك حتى لا تتوتر علاقات النائب السلطاني بالمفوضية الفرنسية. فعمد المخزن المركزي إلى تعيين عبد الله بنسعيد السلوي⁽²²⁾ للمفاوضة مع ريفو حول مسألة

(18) الرسالة تحمل تاريخ 16 أكتوبر 1896. التعريف، م.س. ص. 668.

(19) رسالة حاكم مليلية إلى محمد الطريس، بدون تاريخ. التعريف، م.س. ص. 67.

(20) رسالة ريفو إلى وزير خارجية فرنسا، بتاريخ 31 دجنبر 1896، ص. 73. انظر أيضا : زتقييد التعويض الذي سيطلب من الحكومة الشريفة.س. التعريف، م.س. ص. 74-75.

(21) رسالة ريفو إلى أحمد بن موسى، في 29 يوليوز 1897، التعريف ببني سعيد، م.س. ص. 84.

(22) ولد عبد الله بنسعيد بمدينة سلا سنة 1865م. عينه السلطان مولاي الحسن عاملا على سلا وأحوازها سنة 1892. ثم عين أمينا بمرسى طنجة. والتحق للعمل بدار النيابة بطنجة سنة 1896. وفي السنة الموالية كلف بالتفاوض حول قضية احتجاز الريفيين لعدة مراكب أجنبية. تولى بعدها أمر قضايا هامة. توفي بمدينة سلا سنة 1923م.

التعويضات «لما يظهر من أولوية تقديمه لذلك من حيث النباهة وحسن العبارة والتبليغ»⁽²³⁾.

لجأت المفوضية الفرنسية إلى مطالبة المخزن بالإفراج عن السجناء الريفيين المحتجزين لديه بطنجة، كإجراء كفيل بإطلاق سراح الأوربيين المحتجزين لدى البقيويين. غير أن الوزير أحمد بن موسى لم يستحسن الفكرة، فكتب إلى ريفو قائلاً: «...وأما مساجين أهل الريف الذين طلبت تسريحهم من سجن طنجة فقد علمت... أن موجب القبض عليهم هو ما يرتكبونه -هم وإخوانهم- من الحوادث التي ينشأ عنها تكدير الخواطر بين الدولة الشريفة وبين دولتكم المحبة المعظمة الودادية وغيرها من الدول، فذلك القبض عليهم من بداية ما يتعين من تربيتهم والتضييق بهم، وقد جدد المخزن أعزه الله الآن عزائم الضرب على يدهم وحسم مادة تراميهم... وعلى كل حال فإن سيدنا... لا زال يتروى في أمر هؤلاء المساجين مما يوصل لإصدار المتعين فيهم بحول الله...»⁽²⁴⁾.

موازاة مع ذلك، عمل الأوربيون على إغراء الريفيين بالمال. فقد أرسل ريفو برقية إلى وزارة الخارجية الفرنسية أخبر فيها بعودة الباخرة «كوسماو» من الريف، وأضاف قائلاً: «إن الريفيين لعنودون اليوم أكثر من قبل في رفضهم للمال. وقد كتب القائد البرتغالي رسالة الأسارى الجماعية يصرح فيها بأن بقوة يريدون إخوانهم وليس المال، ويرجونه أن يتمشى على هذا المعنى»⁽²⁵⁾.

أجرى عبد الله بنسعيد مفاوضات مطولة مع ريفو، في اجتماعات متعددة، في محاولة للتخفيف من مبلغ التعويض الذي طالبت به فرنسا⁽²⁶⁾. وكتب إلى الوزير أحمد بن موسى يخبره بنتيجة المفاوضات، حيث تشبث ريفو بمواقفه بذريعة أن الأمر صادر من وزارة الخارجية في باريز. ورغم محاولة بنسعيد التركيز على قلة

(23) رسالة أحمد بن موسى إلى الطريس، 21 ربيع الثاني 1315/21 شتنبر 1897. التعريف، م.س. ص. 98-90.

(24) الرسالة مؤرخة بـ 17 ربيع الثاني 1315/15 شتنبر 1897. التعريف، ص. 88.

(25) برقية ريفو إلى وزارة الخارجية الفرنسية، بتاريخ 10 أكتوبر 1897، م.س. ص. 92.

(26) انظر محاضر اجتماعات بنسعيد مع ريفو في: التعريف، م.س. ص. 90-94.

التعويضات التي سبق لإسبانيا أن طلبتها في مثل هذه الحوادث، وتأكيده على أن «دولة افرانصا لا ترضى أن يكون غيرها من الدول يتقدمها في طرق الوداد»، فإن الممثل الفرنسي أسقط من المبلغ المطالب به 5000 فرنك فقط. وقد أشار بنسعيد إلى أن ما أداه المخزن من تعويضات باهظة لألمانيا عن حوادث اغتيال بعض مواطنيها شكلت مبررا لتثبيت ريفو بمطالبه⁽²⁷⁾.

أسفر تطور الأحداث عن وفاة فرنسي كان محتجزا لدى بقبوة يدعى بينان Penan وقد كتب ريفو إلى الطريس يعاتبه على عدم إطلاق سراح الريفيين المسجونين بقصبة طنجة، واعتبر ذلك سببا مباشرا ترتبت عنه وفاة الفرنسي المذكور. والتمس من جديد تسريح السجناء الريفيين بقوله : «... وإني أطلب وبمزيد التأكيد، وأكثر مما سلف، أن مساجين أهل الريف المثقفين بقصبة طنجة يكونوا تحت نظري لأستعملهم لما يحون إبان ذلك...»⁽²⁸⁾.

ويبدو أن الإلحاح الفرنسي دفع المخزن إلى الرضوخ لهذا المطلب، حيث أفرج عن سجناء الريف بطنجة. وفي الوقت نفسه أفرجت إسبانيا عن «المساجين الذين كانوا تحت يد الإصنيول ببادس من أهل الريف». ثم أفرج الريفيون عن الأسرى الأوربيين الذين كانوا محتجزين لديهم. وتسلمت فرنسا جثمان مواطنها ونقلته إلى باريز⁽²⁹⁾.

استؤنفت المفاوضات من جديد بين عبد الله بنسعيد والسفير الفرنسي دو منبيل De Monbel حول التعويض عن الخسائر، قبل المخزن خلالها دفع 60.000 فرنك⁽³⁰⁾ حسما لهذه القضية التي لم تنته بالإفراج عن السجناء والأسرى. أما الممثل الفرنسي فقد «أسقط من العدد المذكور أولا 25 ألف من الفرنك، وما عداها لا يقدر أن يسقطه، لأنه محرر على يد وزير الخارجية...»⁽³¹⁾. وعاد دو منبيل إلى معاتبة

(27) رسالة عبد الله بنسعيد إلى أحمد بن موسى، 29 جمادى الأولى 1315/29 شتنبر 1897. التعريف ببنى سعيد، م. س. ص. 96-97.

(28) رسالة ريفو إلى الطريس، مؤرخة بـ 31 أكتوبر 1897. م. س. ص. 98-99.

(29) وثيقة رقم : 34، حول تسريح المساجين الريفيين والأوربيين. بتاريخ 11 نونبر 1897. وكذلك

رسالة ريفو إلى وزارة الخارجية الفرنسية في التاريخ نفسه. م. س. ص. : 101-103.

(30) رسالة بنسعيد إلى دو منبيل، 8 دجنبر 1897. التعريف، م. س. ص. 108-109.

(31) محضر الاجتماع الأول لبنسعيد مع دو منبيل. التعريف، م. س. ص. 109-111.

المخزن على عدم إطلاق سراح سجناء الريف قبل وفاة الأسير الفرنسي، وطلب من أحمد بن موسى دفع التعويضات التي تطالب بها بلاده⁽³²⁾.

عبر الوزير أحمد بن موسى عن استعداد المخزن لدفع التعويضات، ورفض دفع المبلغ الذي حدده الفرنسيون. ومما جاء في رسالته إلى دو منبيل قوله : «... وإن قياسكم صورة هذا الهالك الفرنصي على صورة القتيل الألماني لا يخفى أنه قياس مع وجود الفارق، لأن الألماني مات مقتولا، وأما الفرنصي فقد مات على فراشه حتف أنفه بانقضاء عمره، لا بقتل ولا جرح ولا غير ذلك...». وأشار بن موسى إلى أن السلطان وافق على أداء مبلغ قدره 75.000 فرنك على يد نائبه بطنجة. أما بالنسبة لأهل الريف، فإن المخزن «بصدد حسم مادة فعائلهم المذكورة، وكفهم عن العود لمثل ذلك، وردهم للجادة ردا حقيقيا لا تردد فيه بحول الله»⁽³³⁾.

3.2. تواطؤ أجنبي ضد المخزن :

يتضح مما سبق أن المخزن بذل جهودا كبيرة من أجل التخفيف من المطالب المقدمة إليه. وكان يعين بعض رجاله لمباشرة المفاوضات التي عادة ما لا تسفر عن نتائج مرضية له، ففي غالب الأحيان يجد أمامه كل النواب الأجانب متهيئين لممارسة الضغوط الكفيلة بإجباره على الانصياع. فمباشرة بعد الهجوم على «بروسبير كورو» بادر نواب الدول الأوربية إلى توجيه شكاوى إلى السلطة المركزية، مستنكرين فيها أعمال القرصنة ضد سفنهم ومراكبهم التي تجوب السواحل الريفية، ومطالبين بالتعويضات اللازمة عن الخسائر الناجمة عنه⁽³⁴⁾. كما كان النواب الأجانب يقومون بالتنسيق فيما بينهم للضغط أكثر على المخزن، فقد كتب السفير الفرنسي دو منبيل إلى وزير الخارجية الفرنسية هانوطو G.Hanotaux، حول تنسيقه مع السفير الإيطالي فيما يتعلق بالتعويضات، قائلا : «...وقد تفاهمت وزميلي الإيطالي فيما يرجع للخطة التي سنقوم بها لمطالبة المخزن، فاتفقنا على أن

(32) رسالة دو منبيل إلى أحمد بن موسى، 17 دجنبر 1897، التعريف، م.س. ص. 113.

(33) رسالة أحمد بن موسى إلى دو منبيل، بتاريخ 17 شعبان 1315 / 11 يناير 1898. التعريف، م.س. ص. 114-115.

(34) عبد الرحمان الطيبي : الريف قبل الحماية، م.س، ص. 313-115.

التعويضات المتعلقة بموت بينان وأسرته وأسر البحري اليوناني ينبغي أن تطالب بها مفوضية فرنسا، بينما تتكلف المفوضية الإيطالية فيما يرجع للعمل القرصني والاختطاف وإهانة العلم الإيطالي...»⁽³⁵⁾. ولم يتردد وزير الخارجية الفرنسية في الموافقة على التنسيق بين السفيرين الفرنسي والإيطالي من أجل تشديد الضغط على المخزن⁽³⁶⁾.

وكان الأمر يصل أحيانا إلى حد التهديد باستعمال القوة، فبعد الهجوم على «بروسبير كورو» بادرت فرنسا إلى توجيه بارجة حربية من طنجة إلى ساحل الريف لمحاولة استرجاع أسيرها من قبضة أهل بقيوة. وشكلت لهجة التهديد هاته سلوكا سيكولوجيا ترجع جذوره إلى هزيمتي إيسلي وتطوان، وأصبح له وزنه في العلاقات المغربية الأوروبية.

3. عواقب القرصنة الريفية على علاقة المخزن بسكان المنطقة :

حاول المخزن سد الأبواب أمام التدخل الأجنبي بمنطقة الريف والتخفيف من الضغوط الأجنبية الممارسة عليه، فلجأ إلى فتح الحوار مع أهل قبيلة بقيوة من أجل تسريح الرهائن المحتجزين لديهم. غير أن فشله في هذا المسعى دفعه إلى توجيه قوات مخزنية إلى الريف من أجل وضع حد للقرصنة التي تتم بسواحله، واستخلاص الجبايات المترتبة على قبائل المنطقة.

1.3. محلة عبد السلام الامراني إلى قبائل الريف سنة 1895 :

جهز المخزن في ربيع سنة 1895 حركة يرأسها مولاي عبد السلام الامراني للتوجه إلى قبائل الريف. مما يعني بأن هذه القبائل، على عكس ما ذهب إلىه العديد من الكتابات الأجنبية، لم تكن خارجة عن سلطة المخزن⁽³⁷⁾. ويوضح الامراني أهداف المخزن من توجيه محلة إلى قبائل الريف وتأهبه للتوجه إلى المنطقة، أواخر العام 1312/ماي 1895، في رسالة موجهة إلى السلطان بقوله :

(35) برقية ريفو إلى هانوطو، مؤرخة بـ 22 نونبر 1897. التعريف، م.س. ص. 105-106.

(36) برقية جوابية من هانوطو إلى ريفو، 23 نونبر 1897. التعريف، م.س. ص. 107.

(37) لمزيد من التفاصيل راجع : جرمان عياش : دراسات، م.س. ص. 189-191.

«... ننهي للعلم الشريف أن الإذن الشريف والأمر المعظم المنيف ورد علي بأن أتقدم مع المحلة السعيدة لبلاد الريف بقصد النظر في أمورهم وتفقد أحوالهم وجباية زكاتهم وأعشارهم وما ترتب في ذمتهم والمكاتب الشريفة قد وصلت بذلك مع القائمة والبيان وكيفية العمل...»⁽³⁸⁾.

بانتقالها إلى قبائل الريف، في صيف 1895، دخلت محلة عبد السلام الامراني في مواجهة مع بعضها. وقد كتب الامراني شارحا وضع القوات المخزنية بالريف قائلا : «...إننا توسطنا قبائل الريف العظام كبنى توزين وبني ولىشك وتمسمان والمطالسة ونزلنا بحجوبحتهم بتفرسكت ومنذ وقع البارود بيننا وبينهم والمحلة تبث قائمة على ساق... وبذلك حصل الرعب والدهش لجميع قبائل الريف وظهر لنا الفتح والتيسير...»⁽³⁹⁾. وهكذا عملت المحلة على معاقبة بعض القبائل والفرق التي امتنعت عن أداء الوظيفة المخزنية، أو رفضت التعامل مع قوادها، مثل تفرسكت الذين فتكت بهم المحلة، مما أرغمهم على طلب الأمان، وقبول أداء ذعيرة وظفها عليهم عبد السلام الامراني⁽⁴⁰⁾. كما أرغم هذا الضغط قبيلة تمسمان على الشروع في أداء ما وظف عليها من المال⁽⁴¹⁾.

بيد أن الهدف من توجيه محلة عبد السلام الامراني إلى قبائل الريف لم يكن جبائيا محضاً، فقد عملت كذلك على معاقبة المتسببين في الهجوم على المراكب الأجنبية، وإجبار قبيلة بقبوة على أداء تعويض عما نهبتة للمراكب الأوربية⁽⁴²⁾. ويبدو أن المخزن لم ينجح في مساعيه هذه، إذ زاد الوضع استفحالا في السنوات اللاحقة، فعمل المخزن هذه المرة على أن يكون العقاب ضد الريفين وخيما.

(38) الرسالة تحمل تاريخ 7 ذي القعدة 1312/2 ماي 1895. وثائق الخزنة الحسنية بالرباط، عهد مولاي عبد العزيز، مح 86.

(39) رسالة عبد السلام الامراني إلى أحمد بن موسى، بتاريخ 24 محرم 1313/17 يونيو 1895. و.خ. ح. مح 135.

(40) رسالة بوزيان السعيدى إلى السلطان، بتاريخ 27 محرم 1313/20 يونيو 1895، و.خ. ح. مح 156.

(41) رسالة أمغار التزاني إلى أحمد بن موسى، 21 محرم 1313/14 يونيو 1895، و.خ. ح. مح 178.

(42) عبد الرحمان الطيبي : الريف قبل الحماية، م.س. ص. 316.

2.3. محلة بوشتي البغدادي إلى قبائل الريف سنة 1898 :

بعد قيام الريفيين، وخاصة بعض أهل قبيلة بقيوة، بالتعرض لعدة مراكب أجنبية ونهبها، وبعد الهجوم على المركب الفرنسي «بروسبير كورو»، وما ترتب عنه من مشاكل للمخزن بسبب رفض الريفيين الإفراج عن المحتجزين الأجانب لديهم، عمد المخزن المركزي إلى توجيه محلة كبيرة ترأسها بوشتي البغدادي⁽⁴³⁾ لتأديب قبيلة بقيوة، وإرغامها على طاعة أوامره. وقد بدأ الاستعداد لذلك منذ شهر يناير من سنة 1898، حيث أمر السلطان جميع القبائل الريفية بمساعدة المحلة المخزنية المتجهة لمعاقبة قبيلة بقيوة. ولم تستجب جميع القبائل لهذا المطلب وخاصة المتحالفة منها مع بقيوة⁽⁴⁴⁾.

واجهت محلة بوشتي البغدادي، التي استقرت بقبيلة بني ورياغل، مشاكل متعددة ارتبطت أساسا بالمثونة اللازمة لها. كما أن توفر قبيلة بقيوة على أسلحة، ووعورة أراضيها، صعب من مهمة المحلة المخزنية. فلجأ عم السلطان مولاي بوبكر والقائد بوشتي البغدادي إلى فتح مفاوضات مع قبيلة بقيوة في محاولة لإرغامها على الاستسلام. وبعد أن اختلفت آراء أعيانها بين مقتنع بالخضوع لأوامر السلطان وعسكره، وموقن بأن العقاب سيحل الذي بدا له صائبا، فاستسلم البعض، وفر غالبية القبيلة غربا وشرقا، واتجه بعض الأعيان إلى تطوان عن طريق حصن بادس في محاولة للاتصال بنائب القنصل الفرنسي علال العبيدي لإخباره بتأهب المحلة المخزنية لمعاقبة سكان بقيوة، وقد دلت بعض القرائن أنهم تلقوا منه التشجيع والتحريض على مقاومتها في حالة هجومها عليهم⁽⁴⁵⁾.

وبالفعل بدأت القوات المخزنية في تنفيذ هجومها على بقيوة في بداية شهر يونيو 1898، بعد أن لجأ سكانها إلى مغادرتها لما أيقنوا بهجوم المحلة عليهم. وقد

(43) حول ترجمة بوشتي البغدادي راجع : معلمة المغرب، منشورات مطابع سلا، ج : 4، ص. 1294-1295.

(44) عبد الرحمان الطيبي : الريف قبل الحماية، م.س. ص. 317.

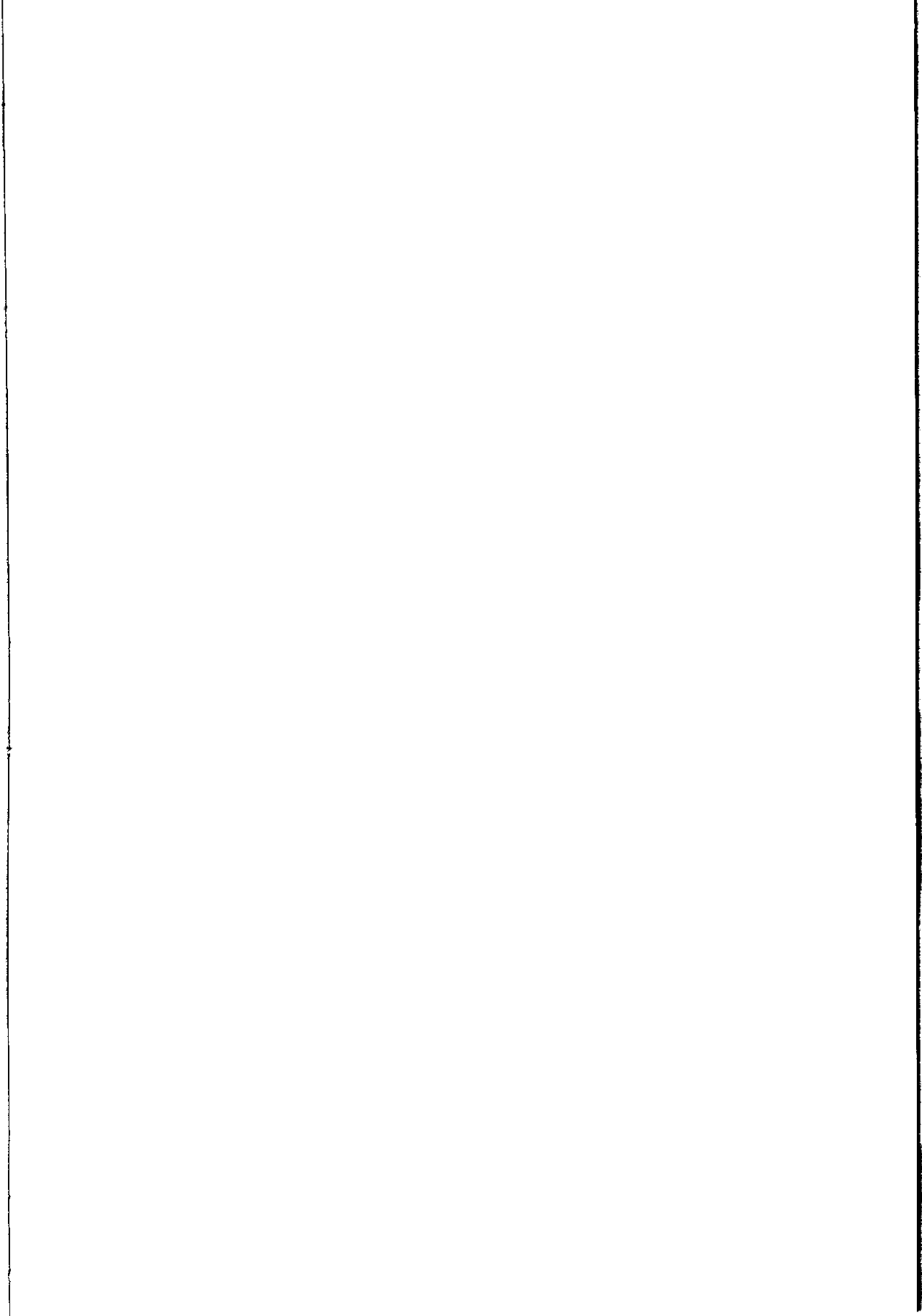
(45) نفسه، ص. 502. قارن أيضا رسالة السفير الفرنسي بطنجة دو منبيل إلى الوزير أحمد بن موسى، بتاريخ 4 يونيو 1898. التعريف، م.س. ص. 117-118.

ألحقت القوات المشكلة للمحلة خسائر جسيمة بسكان المنطقة، حيث «استأصلت قبيلة بقيوة وتركت دورهم بلا قلاع»⁽⁴⁶⁾، في محاولة لإرغام أهلها على عدم العودة إلى عصيان أوامر المخزن، وثنيتهم عن القيام بأعمال القرصنة ضد السفن والمراكب الأجنبية.

خاتمة :

إن أعمال القرصنة التي شهدتها المجال المتوسطي المحادي لسواحل الريف، طوال القرن التاسع عشر عموماً، وفي العقد الأخير منه خصوصاً، كانت نتيجة طبيعية لاستفحال التدخل الأجنبي في المنطقة. فلا بد إذن من الوقوف على الأفعال قبل استقصاء ردود الفعل. والتدخل الأجنبي في القرن التاسع عشر هو الأصل، وما ترتب عليه من ردود الفعل إنما هو من الفروع، ولا يدرك كنه الفرع إلا بإرجاعه إلى أصله. ومهما تكن المسببات فإن عواقب ما حدث بمنطقة الريف في أواخر القرن 19م كانت وخيمة على المخزن، في ماليته وهيئته. وكانت العواقب أوخم على سكان قبيلة بقيوة بشكل خاص وقاطني منطقة الريف بشكل عام.

(46) رسالة أحمد بن موسى إلى مولاي بوبكر وبوشتي البغدادي، بتاريخ 2 جمادى الثانية 18/1316 شتنبر 1898. كناش الخزنة الحسنية رقم : 439. ص. 10.



مشكل المصطلح في التراث النقدي العربي في القرن 4هـ

محجوب بلمحجوب
جامعة سعد دحلب - البليدة - الجزائر

ملخص :

عندما تحدث الفلاسفة المسلمون عن أهمية الشعر ركزوا على الجانب الانفعالي فيه، ولاحظوا أن الأثر الكبير الذي يحدثه في نفس المتلقي يكمن فيما يثيره من خيال وتخيل، وهو ما يساهم بفعالية في توجيه سلوك الإنسان، وهكذا وضع الفلاسفة أيديهم على أهمية الشعر وخطورته في حياة الناس وتوجيه سلوكهم إضافة إلى ما يحدثه من نشوة فنية فيهم، بما يصبغه من ظلال المتعة والجمال. وبهذا يكتسب الشعر قيمة فنية أخلاقية دائمة ولا ينظر إليه على أنه متعة فنية عابرة كما يعتقد بعض النقاد.

ومن هنا كان التباين في الآراء بين النقاد والفلاسفة حول وظيفة الشعر وأثرها في حياة الناس : ففي الوقت الذي رأى فيه بعض النقاد أن وظيفة الشعر وظيفة جمالية فنية. رأى الفلاسفة المسلمون أن للشعر دوراً لا يقل أهمية وخطورة في تقويم الأخلاق وتوجيه السلوك عند الإنسان. وارتبطت عندئذ وظيفة الشعر بغرس القيم والفضائل في نفوس المتلقين. إضافة إلى مراعاة الجانب الجمالي والفني وهي وظيفة مزدوجة جمعت بين الممتع والمفيد.

المصطلح بين الدلالة اللغوية والاصطلاحية :

أ-الصدق والكذب عند النقاد :

كثيراً ما اختلفت الآراء حول مسألة الصدق والكذب في النقد العربي القديم، ذلك أن فئة من النقاد كانت تنظر إلى الشعر في أكثر الأحيان. انطلاقاً من هذين المفهومين. فالذين قالوا : «أحسن الشعر أصدقه» فيما يبدو كانوا يعنون بالصدق مطابقة المعاني لأحكام الواقع، وهو اتجاه لمعيار الأخلاق فيه الدور الرئيس؛ أما الذين قالوا : «أحسن الشعر أكذبه» فكانوا يقصدون غالباً الناحية الفنية، وإن كنا نجد أحياناً من كان يقصد بالكذب نقيض الصدق بمعناه الأخلاقي كما سنرى عند ابن قتيبة في «الشعر والشعراء».

إن المتتبع لآراء القدماء، يلاحظ اضطرابهم إلى حدّ التناقض في كثير من الحالات في استخدام هذين المفهومين، ومن الأمثلة التي ورد فيها مفهوم الكذب بمعناه الأخلاقي، ما جاء في «الشعر والشعراء» : من أن ابن قتيبة عاب على النمر بن تولب قوله في وصف سيف :

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي

قال أبو محمد : «ذكر أنه قطع ذلك كله ثم رسب في الأرض، حتى احتاج إلى أن يحفر عنه وهذا من الإفراط والكذب»⁽¹⁾. من الواضح أن الشاعر لم يزد على أن بالغ في وصف صلابة هذا السيف ومضائه، بحيث لا نستطيع أن نسّم شعره بالصدق أو الكذب. وأن مثل هذا الحكم لا يصدر عن باحث فقيه كابن قتيبة ولكن نستطيع أن نفهم ما يعنيه من مفهوم الصدق من هذا المثال الذي أورده. قال : «أقبل قوم من اليمن يريدون النبي ﷺ، فضلوا ومكثوا ثلاثاً لا يقدرّون على الماء إذ أقبل راكب على بعير، وأنشد بعض القوم :

ولما رأت أن الشريعة همها وأن البياض من فرائصها دامي
تيممت العين التي عند ضارج بفيء عليها الظل عرمضها طامي

(1) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق : أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر 1966، 311/1.

فقال الراكب : من يقل هذا ؟ قالوا : امرؤ القيس، فقال والله ما كذب، هذا ضارج عندكم، وأشار إليه، فمشوا إليه فإذا ماء غدق وإذا عليه العرمص والظل يفيء عليه⁽²⁾. فامرؤ القيس إذن صادق في وصفه لموضع ضارج على الحقيقة، لا كذب معها، وهذا فيما يبدو ما عناه ابن قتيبة بالصدق في الشعر في هذا الموضع، وهو مطابقة معاني الشاعر لأحكام الواقع.

ويكاد البلاغيون العرب يجمعون على تقسيم الخبر إلى صادق وكاذب، ولكنهم لم يربطوا - فيما يبدو - بين المفهومين وتجربة الشاعر الذاتية، فقالوا : الصدق ما طابق حكمه الواقع والكذب ما خالف حكمه الواقع. وذكر القزويني في «الإيضاح» نصاً نسبته إلى الجاحظ، يعنى فيه بجانب الاعتقاد في الشعر، ويضيف على كلام البلاغيين مبدأ ثالثاً هو الخبر الذي لا يقال للشاعر فيه صدقت أو كذبت، قال القزويني : «اختلف القائلون بانحصار الخبر في الصدق والكذب في تفسيرهما، ثم اختلفوا، فقال الأكثر منهم صدقه مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه له، هذا هو المشهور، وعليه التعويل. وأنكر الجاحظ انحصار الخبر في القسمين، وزعم أنه ثلاثة أقسام : صادق وكاذب وغير صادق ولا كاذب، لأن الحكم إما مطابق للواقع مع اعتقاد المخبر له أو عدمه، وإما غير مطابق مع الاعتقاد، أو عدمه، فالأول، أي : المطابق مع الاعتقاد هو الصادق، والثالث، أي : غير المطابق مع الاعتقاد، كل منهما ليس بصادق ولا كاذب. فالصدق عنده مطابقة الحكم للواقع مع اعتقاده، والكذب عدم مطابقته مع عدم اعتقاده وعدم مطابقته مع عدم اعتقاده»⁽³⁾. ولو انتبه القدماء إلى إشارة الجاحظ في هذا النص لعرفوا أن من الكلام ما هو صادق، وما هو كاذب، وما هو غير صادق ولا كاذب، ولكانوا بذلك تجنبوا الكثير من التناقضات في أحكامهم النقدية، واستطاعوا الخروج من الدائرة الضيقة لمعنى الصدق والكذب في الشعر بالمعنى الأخلاقي، والمعنى الواقعي المحددين، إلى مجال التجربة الشعرية والتعبير عنها تعبيراً فنياً يتيح للشاعر استخدام كل قدراته الإبداعية والخيالية.

(2) المصدر نفسه، 311/1.

(3) الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح وتعليق : محمد عبد المنعم خفاجي، مصر، الطبعة الثانية، 1953، 71/1 - 72 - 73.

ولكن اقتران مفهوم الشعر عند القدماء بالمنزع الديني الأخلاقي - فيما يبدو - جعلهم يضطربون في تحديد هذين المفهومين «الصدق والكذب»، وربما كان رجوعهم إلى نموذج الشعر الجاهلي سبباً من الأسباب التي ساعدتهم على حصر الصدق والكذب فيما طابقت أحكامه الواقع أو خالفته. وقد رأينا ابن قتيبة يستشهد للصدق في الشعر بأبيات لامرئ القيس يصف فيها ضارحاً، ويستشهد للكذب فيه بأبيات للنمر بن تولب في صفة سيف له كما أسلفنا القول. وسنجد الكثير من أحكام النقاد في القرن الرابع الهجري تأتي على هذا النحو، فقد رفض الكثير منهم إقرار الشعراء على الابتعاد في المجازات والاستعارات، حتى ولو كان في ذلك ما يحقق للشاعر ذاتيته وتجربته، بله صدقه، قال المرزباني : «ومن الحكايات الغلقة والإشارات البعيدة قول المثقب في صفة ناقته :

تقول وقد درأت لها وضيئي أهذا دينه أبداً وديني.

أكل الدهر حل وارتحال أما يبقى علي ولا يقيني.

فهذه الحكاية عن ناقته من المجاز المباعد للحقيقة، وإنما أراد الشاعر أن الناقة لو تكلمت لأعربت عن شكواها بمثل هذا القول⁽⁴⁾. وببدو أن القدماء في تفضيلهم الحقيقة على المجاز البعيد، كما هي الحال عند المرزباني إنما جاء من تصورهم أن مهمة الشعر وصفٌ حسيٌّ وتصويرٌ للعالم الخارجي، وهي الصفة الغالبة على الشعر القديم، ومن هذا المنطلق رفض المرزباني وأضرابه المجاز المباعد للحقيقة، وكان وظيفة الشعر تقتصر على تصوير ما يمكن أن تقع عليه حواس المتلقي، ولا علاقة له بنفسية الشاعر أو تجربته، ومن ثم وضعوا الشعراء على محك الصدق والكذب بهذا المفهوم، وأبيات المثقب بهذا المعنى تخرج عن القاعدة، لأنها تنقل تجربة الشاعر الطويلة في الحل والترحال التي أنطق بها ناقته، وجعلها سبيلاً إلى التعبير عن حالته النفسية الخاصة بحيث لا يمكن أن نقول عنها إن معانيها مطابقة لأحكام الواقع أو غير مطابقة له، وهو ما أشار إليه الجاحظ في قوله : إن من الكلام ما هو غير صادق ولا كاذب.

(4) الموشح، المرزباني، تحقيق : علي محمد الجاوي، مصر 1965، ص. 143، وينظر ص. 144 وما يليها.

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما أخذ على امرئ القيس إذ عيب عليه قوله في الغزل :
أغررك مني أن حبك قاتلي وأنك مهما تأمرني القلب يفعل.

«قالوا : إذا كان هذا لا يُغري فما الذي يُغري ؟ إنما هذا كأسير قال لآسره :
أغررك مني أني في يدك وفي إسارك وأنت ملكك سفك دمي. قال أبو محمد : «ولا
أرى عيباً، ولا المثل المضروب له شكلاً لأنه لم يرد بقوله «حبك قاتلي» القتل
بعينه، وإنما أراد، أنه برح بي فكأنه قد قتلني. وهذا كما يقول القائل : قتلتنى المرأة
بدلها وبعينها، وقتلني فلان بكلامه. فأراد أغررك مني أن حبك قد برح بي وأنت
مهما تأمرني قلبك به من هجري والسلو عني يطيعك، أي فلا تغتري بهذا فإنني
أملك نفسي وأصبرها عنك وأصرف هواي⁽⁵⁾. وموقف ابن قتيبة هنا يبين تماماً
موقفه من بيت النمر بن تولب :

تظل تحفر إن ضربت به..

إذ فسرهُ على الحقيقة التي لا يكون معها أي سيف مهما بلغت صلابته ومضاوئه
بهذه الصفة التي وصفه بها النمر بن تولب. ويختلف الحكم عند ابن قتيبة
باختلاف المواقف ففي موقفه من بيت النمر كان يصدر عن منزع ديني أخلاقي،
في حين كان يصدر عن ذوق فني في تفسير بيت امرئ القيس. وحين يتحدث عن
الاستعارات في كتابه «تأويل مشكل القرآن» يتخلى أيضاً عن موقفه الأخلاقي
ويقبل المبالغة في الوصف فيقول : «وكان بعض أهل اللغة يأخذ على الشعراء أشياء
من هذا الفن «المبالغة في الوصف» وينسبها فيه إلى الإفراط وتجاوز المقدار، وما
أرى ذلك إلا جائزاً حسناً على ما بيناه من مذاهبهم كقول النابغة :

تقد السلوقي المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الجاحب.

ذكر أنها تقطع الدروع التي هي حالها، والفارس حتى تبلغ الأرض فتورى النار
إذا أصابت الحجارة⁽⁶⁾. وبعد ذلك يعيد المثاليين اللذين وصفهما بالإفراط
والكذب في باب المبالغة في الوصف، وهما قول النمر بن تولب :

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي.

(5) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 1/135.

(6) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق : السيد أحمد صقر، مصر، دار إحياء الكتب العربية 1954،
ص. 131.

ومثله قول المهلهل :

ولولا الريح اسمع أهل حجر صليل البيض تقرع بالذكور.

ويقول : «وهذا كله على المبالغة في الوصف، وينوون في جميعه يكاد يفعل، وكلهم يعلم المراد به»⁽⁷⁾.

وإذا كانت الأحكام عند ابن قتيبة تختلف باختلاف المواقف، خاصة فيما يتعلق بالصدق والكذب، فإن ابن طباطبا يجعل من مفهوم الصدق محوراً رئيسياً في حديثه عن الشعر الجيد وإذا تتبعنا هذا المفهوم عنده رأيناه يتسع لكل المعاني التي يمكن أن يتضمنها هذا المصطلح تقريباً. وبين أيدينا نصوص تعزز هذا التوجه، فهو يقول : (وأحسن الشعر ما يوصف في كل كلمة موضعها حتى يطابق المعنى الذي أريدت له ويكون لها شاهدها معها لا يحتاج إلى تفسير من غير ذاتها كقول جنوب أخت عمرو ذي الكلب :

فأقسمت يا عمرو لو نبهاك إذا نبها منك داء عضالا.
إذا نبها ليث عريسة مقيتا مفيدا نفوسا ومالا.
وخرق تجوزت مجهولة بوجناء حرف تشكي الكلالا.
فكنت النهار له شمسه وكنت دجى الليل فيه الهلالا.

فتأمل تنسيق هذا الكلام وحسنه، وقولها : مقيتاً مفيداً ثم فسرت ذلك فقالت : نفوساً ومالاً ووصفته نهاراً بالشمس، وليلاً بالهلال، فعلى هذا المثال يجب أن ينسق الكلام صدقاً لا كذب فيه، وحقيقة لا مجاز معها فلسفياً، كقول القائل :

وفي أربع مني حلت منك أربع فإن أنا ما داريتها حاج بي كربى.
أوجهك في عيني أم الريق في فمي أم النطق في سمعي أم الحب في قلبي.

ونستطيع أن نقول عن مفهوم الصدق في المثال الأول، أنه مطابقة معاني هذه الأبيات لأحكام الواقع، فالشاعرة تشبه الممدوح في النهار بالشمس، وفي الليل

(7) المصدر نفسه، ص ص. 132-136.

بالهلال وهما من المقاييس الجمالية المعروفة منذ القديم، ومفهوم الصدق في هذا النص، هو المفهوم نفسه عند البلاغيين كما يذكر القزويني في الإيضاح⁽⁸⁾. وهو الصدق الذي يعني مطابقة القول للواقع في أغلب الأحيان، ذلك أن الصدق بهذا المعنى «مطابقة المعاني لأحكام الواقع» مما يكثر في الشعر القديم بصورة ملموسة، ولا سيما في التصوير الحسي الذي يكاد يجعل القارئ أو السامع يشاهد ويلمس ما يصوره له الشاعر، إلى درجة تجعله يُقرُّ بصدق ما ينقل إليه من صور الواقع القريبة من الحقيقة. وقد رأينا من قبل كيف كان المرزباني يفضل المجاز القريب من الحقيقة، وهو نفسه موقف ابن طباطبا إذ قال: «وينبغي للشاعر أن يتجنب الإشارات البعيدة والحكايات الغلقة والإيماء المشكل ويعتمد ما خالف ذلك ويستعمل من المجاز ما يقارب الحقيقة ولا يبعد عنها، ومن الاستعارات ما يليق بالمعاني التي يأتي بها»⁽⁹⁾.

وفي حديثه عن التشبيه، لا يتخلى عن مبدأ الصدق الذي يطابق الواقع كما أسلفنا، فهو يقول: «فإن اتفق في الشيء المشبه معنيان أو ثلاثة معانٍ من هذه الأوصاف قوي التشبيه وتؤكد الصدق فيه، وحسن الشعر به للشواهد الكثيرة المؤيدة له. والشواهد الكثيرة التي تؤيد الصدق في التشبيه، إنما مصدرها الشعر الجاهلي الذي يمثل التشبيه فيه القسم الأوفر وهو صادق، لأنه يحافظ على الحدود القائمة بين المشبه والمشبه به بأدوات التشبيه المعروفة»، فما كان من التشبيه صادقاً، قلت في وصفه كأنه أو قلت كاد، وما قارب الصدق قلت فيه تراه أو تخاله أو يكاد، فمن التشبيه الصادق قول امرئ القيس:

نظرت إليها والنجوم كأنها مصايح رهبان تشب لقفال.

فشبه النجوم بمصايح رهبان لفطر ضيائها وتعهد الرهبان لمصايحهم وقيامهم عليها لتزهر إلى الصبح، فكذلك النجوم زاهرة طول الليل وتتضاءل للصبح كتضاؤل المصايح له. وقال: «تشب لقفال» لأن أحياء العرب كالبادية

(8) عيار الشعر، ابن طباطبا، تحقيق: عباس عبد الستار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1/1982، ص. 123.

(9) عيار الشعر، ابن طباطبا، ص. 119.

إذا قفلت إلى مواضعها التي تأوي من مصيف إلى مشتي، ومن مشتي إلى مربع أوقدت نيراناً على قدر كثرة منازلها وقتلتها ليهتدوا بها، فشبه النجوم ومواقعها من السماء بتفرق تلك النيران واجتماعها في مكان بعد مكان على حسب منازل القفال من أحياء العرب، ويهتدي بالنجوم كما يهتدي القفال بالنيران الموقدة لهم⁽¹⁰⁾. ولمزيد من التوضيح لمعنى الصدق في هذا المثال نقول إن امرأ القيس لما شاء إعطاء السامع صورة حقيقية» ونعني بالصورة الحقيقية ما يقابل الصورة الخيالية «لأحياء العرب وهي تقفل عائدة إلى مواضعها التي تقيم فيها، فوجدها في النجوم الزاهرة ليلاً، والمشابهة لمصابيح الرهبان المضئ التي تكون متأججة في بدايتها لعناية أصحابها بها، ثم تبدأ في الخفوت والانطفاء مع طلوع النهار، وتلك حال النجوم أيضاً. وللتقريب بين الصورتين استعان الشاعر بأداة التشبيه (كأن)، لتحفظ كل صورة بخصائصها وحدودها وما دامت الصورتان تحتفظان بحدودهما كما هي في الواقع، فذلك يعني صدق الشاعر في الإخبار عنهما.

ومن معاني الصدق عند ابن طباطبا أيضاً، صدق الأحداث التي يرويها الشعراء مختصرة أو مطولة، شرط ألا يخل الاختصار أو التطويل بالمعاني الأصلية في الحكاية «وعلى أن الشاعر إذا اضطر إلى اقتصاص خبر في شعره دبره تدبيراً يسلس به معه القول ويطرده فيه المعنى، فبنى شعره على وزن يحتمل أن يحشى بما يحتاج إلى اقتصاصه بزيادة من الكلام يخلط به أو نقص يحذف منه، وتكون الزيادة والنقصان يسيرين غير مخدجين لما يستعان فيه بهما، وتكون الألفاظ المزيدة غير خارجة من جنس ما يقتضيه، بل تكون مؤيدة له زيادة في رونقه وحسنه»⁽¹¹⁾. ومن الواضح أن ابن طباطبا يريد صدق الحدث الذي يقتضيه الشعراء في أشعارهم، وربما أدخل عامل الفعل والزمان في مفهوم الصدق في هذه الأحداث، وهو ما سماه إحسان عباس «بالصدق التاريخي»⁽¹²⁾. ومصطفى الجوزو «بالصدق الإخباري أو القصصي»⁽¹³⁾. ومن معاني الصدق أيضاً، توافق

(10) المصدر نفسه، ص. 17.

(11) المصدر نفسه، ص. 23.

(12) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981م، ص. 143.

(13) نظريات الشعر عند العرب، مصطفى الجوزو، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ص. 151.

الأشعار مع التجارب الإنسانية «إذا تضمنت هذه الأشعار حكمة تألفها النفوس وترتاح لصدق القول فيها، وما أتت به التجارب منها أو تضمن صفات صادقة، وتشبيهات موافقة، وأمثالاً مطابقة»⁽¹⁴⁾.

وهناك الصدق الذي تلتقي فيه تجربة الشاعر مع ما يريد التعبير عنه من المعاني، «فإذا وافقت هذه المعاني هذه الحالات تضاعف حسن موقعها عند مستمعها، لا سيما إذا أُيدت بما يجلب الصدق عن ذات النفس بكشف المعاني المختلجة فيها، والتصريح بما كان يكتُم منها، والاعتراف بالحق في جميعها»⁽¹⁵⁾.

وإلى هذا ذهب جابر عصفور حين قال : «أما المستوى الأول فالصدق فيه داخلي، يتصل بتوافق التجربة المعبر عنها مع ما في داخل المبدع أو إخلاصه في التعبير عنها، فالشعر يحسن إذا أيدت أقواله بما يجلب القلوب من الصدق عن ذات النفس، بكشف المعاني المختلجة فيها والتصريح بما كان يكتُم منها»⁽¹⁶⁾.
بينما لا يستقر إحسان عباس على تسمية محددة لهذا النوع من الصدق فيقول : «... وهذا ما نسميه الصدق الفني أو إخلاص الفنان في التعبير عن تجربته الذاتية. وقد لا تنطبق كلتا التسميتين على هذا النوع من الصدق، ذلك لأن صاحب العيار لا يدخل التجربة الذاتية في صنعة الشعر وإحكامه يبدو من الأمثلة التي مثل بها لهذا الحكم، من هذه الأمثلة قول جميل :

فيا حسنها إذ يغسل الدمع كحلها وإذ هي تدرى الدمع منها الأنامل.

عشية قالت في العتاب قتلتني وقتلي بما قالت هناك تحاول.

وقال جرير :

إن الذين غدوا بلبك غادروا وشلا بعينك لا يزال معينا.

غيضن من عبراتهم وقلن لي ماذا لقيت من الهوى ولقينا.

(14) عيار الشعر، ابن طباطبا، ص. 120، 121.

(15) المصدر نفسه، ص. 16.

(16) مفهوم الشعر، جابر عصفور، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص. 41.

وعلق على الأمثلة بقوله : «فالمستحسن من هذه الأبيات حقائق معانيها الواقعة لأصحابها الواصفين لها دون صناعة الشعر وإحكامه»⁽¹⁷⁾. وكأن صناعة الشعر تنحصر في المعاني العامة المشتركة التي ينظمها الشاعر فتتال رضا المتلقين، أما المعاني المتعلقة بنفس القائل فلا تعد في صناعة الشعر وإحكامه، لذلك لا وجود تقريباً للإخلاص في التعبير عن التجربة الذاتية، أو الصدق الفني، وإنما يوجد صدق المعاني التي توافق العقل ولا تخضع للمشاعر الخاصة بالمبدع. وقد لاحظ عصام قصبجي أن ابن طباطبا «إنما ذكر "المعاني" ولم يذكر "المشاعر"، فكأن الطابع العقلي عنده هو لبُّ الشعر، والصدق في كشف المعنى يختلف عن الصدق في كشف الشعر، والمعنى لا يحتاج إلى قوة الخيال لإمطاة اللثام عنه، وإنما يحتاج إلى دقة المنطق وسلامة اللغة، وإصابة التشبيه ولا سيما أنه قيد الصدق بالاعتراف بالحق فجعله عقلياً محضاً، وأيضاً فإن المعاني إنما تتعلق غالباً بالأشياء لا بالمشاعر»⁽¹⁸⁾. بقي أن نضيف إلى الصدق الأخلاقي الذي يعني ذكر الحقائق دون تزييف (كوصف الكريم بالبخل مثلاً)، قول ابن طباطبا «(إن من كان قبلنا في الجاهلية الجهلاء وفي صدر الإسلام من الشعراء كانوا يؤسسون أشعارهم في المعاني التي ركبوها على الصدق فيها مديحاً وهجاءً، وافتخاراً ووصفاً وترغيباً وترهيباً، إلا ما قد احتمل الكذب فيه في حكم الشعر : من الإغراق في الوصف، والإفراط في التشبيه»⁽¹⁹⁾. وابن طباطبا يقبل بتحفظ الكذب في الشعر الذي يقود إلى الإفراط في التشبيه والإغراق في الوصف. وربما كان ذلك لقلة النماذج المغرقة في الوصف في الشعر الجاهلي الذي أمدّه بأكثر مقاييسه وأحكامه في (عيار الشعر).

كما تردد مفهوم الصدق بكثرة عند ابن طباطبا في عيار الشعر، يتردد كذلك مفهوم الغلو والكذب بكثرة عند قدامة بن جعفر في نقد الشعر فهو يشير ابتداءً إلى أن الشعر صناعة تتطلب الإتقان والمهارة ككل المهن والحرف، متجنباً بذلك الخوض في الكلام عن الصدق في الشعر وعمله، قائلاً : «ولما كانت للشعر

(17) تاريخ النقد الأدبي، إحسان عباس، ص. 142.

(18) أصول النقد العربي، عصام قصبجي، المطبوعات الجامعية - حلب - سوريا، 1982، ص. 197.

(19) عيار الشعر، ابن طباطبا، ص. 83، 84.

صناعة وكان الغرض في كل صناعة إجراء ما يصنع ويعمل بها إلى غاية التجويد والكمال إذ كان جميع ما يؤلف ويصنع على سبيل الصناعات والمهن فله طرفان، أحدهما غاية الجودة والآخر غاية الرداءة. ومعنى ذلك أن الشعر لا يقاس بما فيه من فكر أصيل أو بصدق التجربة، بل يقاس بما فيه من مهارة في الصنعة، لأن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً، بل يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائناً ما كان أن يجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر»⁽²⁰⁾.

وإذا كان الشعر بصورته لا بمادته، فإن المعاني كلها تصبح مباحة للشاعر يتكلم فيما شاء منها، ويدع ما شاء وله أن يناقض نفسه في بيت أو قصيدة ولا حرج عليه ما دام يجيد صياغة معانيه في كل موضوع يخوض فيه. قال قدامة : «وما يجب تقدمته وتوطيده قبل ما أريد أن أتكلم فيه أن المعاني كلها معرضة للشاعر وله أن يتكلم منها في ما أحب وأثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعية والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بُدَّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها مثل الخشب للتجارة والفضة للصياغة، وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعة والرفق والنزاهة والبذخ والقناعة والمدح وغير ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة.

ومما يجب تقديمه أيضاً أن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئاً وصفاً حسناً ثم يذمه بعد ذلك ذمّاً حسناً بيناً غير منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن المدح والذم، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها»⁽²¹⁾.

وهذه العناية بالشعر من حيث هو صياغة وتصوير يذكرنا بمقولة الجاحظ قبله، «فإنما الشعر صناعة وضرب من النسخ وجنس من التصوير»⁽²²⁾. ويبدو أن النقد القدامى قد حاولوا الربط بين الشعر والفنون التصويرية» على أن الفنون التصويرية

(20) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت، 1972م، ص. 13.

(21) المصدر نفسه، ص. 13.

(22) المصدر نفسه، ص. 16.

— كما يقول غنيمي هلال — كانت «تنصرف في كلام هؤلاء النقاد إلى الفنون النفعية لا الفنون الجميلة، فكان يقصد بها النقش والتصوير في مثل فن التجارة وفن النقش، ويفيد من هذه الفكرة نفسها قدامة بن جعفر في قضية التزام الشاعر بالصدق، أو عدم التناقض. فيرى أن الشعر لا يقاس بما فيه من نبل الفكر، أو بصدق مضمونه بل بما يحتويه من صنعة، لأنه إنما يحكم عليه بصورته، كما أن النجار لا يعاب صنعه برداءة الخشب في ذاته، بل بصناعته فيه»⁽²³⁾. وما دام الشاعر يستطيع إجادة التصوير، فلا ضير أن يخوض في أي موضوع شاء ما دام مجيداً في صنعته، ولذلك فهو يرذُّ قول من اعترض على أبيات امرئ القيس :

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تمائم محول.
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحول.

«ويذكر أن هذا معنى فاحش وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيد جودة الشعر فيه كما لا يعيب جودة النجار في الخشب مثلاً كراءته في ذاته»⁽²⁴⁾. حتى الآن يبدو موقف قدامة بن جعفر من الشعر على أنه صناعة واضحة، ولكنه عندما ينتقل إلى الحديث عن المعاني يجد «الناس مختلفين في مذهبين من مذاهب الشعر وهما الغلو في المعنى إذا شرع فيه، والاقتصار على الحد الأوسط في ما يقال منه»⁽²⁵⁾. ثم يورد أمثلة للفريقين كانوا يحبذون في بعضها الاقتصار على الحد الأوسط، وفي بعضها الآخر يحبذون الغلو، ليدلي بعد ذلك برأيه في هذين المذهبين، ومن الأمثلة التي أوردها قولهم : (إن مهلهل بن ربيعة :

فلولا الريح اسمع من بحجر صليل البيض تفرع بالذكور.

خطأ من أجل أنه كان بين موضع الرقة التي ذكرها وبين حجر مسافة بعيدة جداً، وكذلك يقولون في قول النمر بن تولب :

ابق الحوادث والأيام من نمر أشباه سيف قديم إثره بادي.
نظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي.

(23) النقد الأدبي الحديث، غنيمي هلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص. 165.

(24) الحيوان، الجاحظ، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ط. 1938/1 - 131/3 - 136.

(25) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص. 15.

وكذلك قول أبي نواس :

وأخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق.

ثم رأيت هؤلاء بأعينهم في وقت آخر يستحسنون ما يرون من طعن النابغة على
حسان بن ثابت رضي الله عنه في قوله :

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحي وأسيفنا يقطرن من نجدة دما»⁽²⁶⁾.

ومعروف في تاريخ النقد العربي القديم، أن النابغة الذبياني كان قد أخذ على
حسان بن ثابت، اقتصاره على الحد الأوسط في وصفه للجففات في هذا البيت
في حين كان يستطيع أن يبالغ في وصفها إلى أبعد مدى ممكن.

غير أن قدامة بن جعفر يخالف النابغة في تفسير هذا البيت ويقول إن حسان
بن ثابت لم يرد بالجففات الغر الكثرة وإنما أراد المشهورات، وهو إذ يفسر هذا
البيت يستمد مقاييسه من الشعرية العربية وقيمها الفنية، فهو يعرض لتفسير الشطر
الثاني من هذا البيت يقول : «فأما النابغة أو من قال إن قوله في السيوف يجرين
خير من قوله يقطرن لأن الجري أكثر من القطر فلم يرد حسان الكثرة، وإنما ذهب
إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بأن
يقولوا سيفه يقطر دماً، ولم يسمع سيفه يجري ولعله لو قال يجرين دماً يعدل عن
المألوف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجر عادة العرب
بوصفه»⁽²⁷⁾. وبعد أن يذكر أمثلة الفريقين يعلق عليها بقوله : «فلو أنهم يحصلون
مذاهبهم لعلموا أن هذا المذهب في الطعن على شعر حسان غير المذهب الذي
كانوا معتقدين له من الإنكار على مهلهل والنمر وأبي نواس لأن المذهب الأول
إنما هو لمن أنكر الغلو والثاني لمن استجاده فإن النابغة على ما حكى عنه لم يرد
من حسان إلا الإفراط والغلو بتصيير مكان كل معنى وضعه ما هو فوقه وزايد
عليه»⁽²⁸⁾.

(26) المصدر نفسه، ص. 35، 36.

(27) المصدر نفسه، ص. 37.

(28) المصدر نفسه، ص. 36.

وعلى الرغم من إيمانه بمبدأ الغلو في الشعر يخطئ النابغة في وصفه الجفان والسيوف، فيقول : «وعلى أن من أنعم النظر علم أن هذا الرد على حسان من النابغة كان أو من غيره خطأ. وأن حساناً مصيب إذ كانت مطابقة المعنى بالحق في يده وكان الرأى عليه عادلاً عن الصواب إلى غيره»⁽²⁹⁾. هذا الرد على النابغة وأمثاله من قدامة يبدو متناقضاً إذ كان الغلو هو تصبير مكان كل معنى وضعه الشاعر ما هو فوقه وزايد عليه وهو مذهب قدامة بن جعفر في الشعر والنابغة في إنكاره علي حسان اقتصاره على الحد الأوسط لم يكن مخالفاً لمذهب قدامة، بل كان داعماً وربما عد قدامة حكم النابغة هذا خطأ، من أجل أن المعنى الذي قصده حسان غير المعنى الذي فهمه النابغة وهو حكم يستثنى من القاعدة فيما يبدو (الغلو أجود المذهبين إذ لا يكاد ينفذ يديه من شرح موقفه من النابغة حتى يأخذ في الحديث عن الغلو، متناسياً ما قاله عن النابغة وحسان الذي كانت مطابقة المعنى بالحق في يده).

(وكان الراد عليه عادلاً عن الصواب إلى غيره) فيقول : «إن الغلو عندي أجود المذهبين وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر أكذبه وكذا نرى فلاسفة اليونانيين وغيرهم على مذهب لغتهم، ومن أنكر على مهلهل والنمر وأبي نواس قولهم المتقدم ذكره فهو مخطئ لأنهم ممن ذهب إلى الغلو إنما أرادوا به المبالغة والغلو لما يخرج عن الموجود ويدخل في باب المعدوم وإنما يريد به المثل وبلوغ النهاية في النعت وهذا أحسن من المذهب الآخر»⁽³⁰⁾. ولكي يقيم رأيه هذا على دعامة قوية نراه ينسب إلى فلاسفة اليونان قولهم : (إن أحسن الشعر أكذبه) ولم يذكر اسماً من أسمائهم، ولا المصدر الذي جاء منه بهذه المقولة، ولكننا نجد في كتاب الشعر لأرسطو ما يشبه هذه المقولة مع اختلاف في الصياغة، يوردها أرسطو أثناء حديثه عن الملحمة فيقول : «وقد كان هوميروس خاصة هو الذي علم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب...»⁽³¹⁾. ولا يستبعد شكري عياد إطلاع قدامة على كتاب

(29) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص. 36.

(30) المصدر نفسه، ص. 37.

(31) فن الشعر، أرسطو، ترجمة : شكري عياد، القاهرة 1967، ص. 138، 140.

الشعر الذي ترجمه متى بن يونس وكان معاصراً له. «وبخاصة في فكرة الغلو والتوسط يمكن أن ترد بسهولة إلى كتاب الشعر»⁽³²⁾.

وإذا كان الشعر صناعة كما يقول قدامة، فإن الغاية من الشعر عندئذ تصبح في الصورة لا في المادة، ويصبح الشاعر مطالباً بإجادة التصوير أكثر من مطالبته بالصدق الفني، أو بصدق التجربة الذاتية. وفي ذلك يقول عصام قصبجي: «ليس على الشاعر إذن أن يتوخى الصدق الواقعي من خلال المحتمل، فيمدح بما يمكن وجوده، ولا جناح عليه إذا ما جاوز الغاية، بل عليه أن يجاوزها، فيغلو في نعت ما يريد حتى يجعله مثلاً وهذا الولع بالمثل هو علة التطرف وكذلك ليس على الشاعر أن يتوخى الصدق الفني، فيعبر عما يخالجه حقاً من مشاعر، وإنما عليه أن يقفوا أثر هذا المثل ليبلغ غاية الوصف مجرداً عن ذاته»⁽³³⁾. وإذا تتبعنا حديث قدامة عن المديح والصفات التي يكون عليها، نجده يقول: «لماً كانت فضائل الناس من حيث أنهم ناس لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق في ذلك إنما هي العقل والشجاعة والعدل والعفة كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيباً والمادح بغيرها مخطئاً، ويجوز في ذلك أن يقصد الشاعر للمدح منها البعض والإغراق فيه دون البعض مثل أن يصف الشاعر، إنساناً بالجلود الذي هو أحد أقسام العدل وحده، فيغرق فيه ويتفنن في معانيه أو بالنجدة فقط. فلا يسمى مخطئاً لإصابته في مدح الإنسان ببعض فضائله لكن يسمى مقصراً عن استعمال جميع المدح فقد وجب أن يكون على هذا القياس المصيب من الشعراء من مدح الرجال بهذه الخلال لا بغيرها والبالغ في التجويد إلى أقصى حدوده من استوعبها ولم يقتصر على بعضها»⁽³⁴⁾.

وغير خاف أن قدامة ينشد بلوغ النهاية في طلب المثال في الوصف والتصوير والشاعر حرٌّ في أن يكون صادقاً أو لا يكون. بل ربما كان الأولى به ألا يكون صادقاً، ما دام الصدق مرتبطاً بالأخلاق لأن ذلك يوقع قدامة في حرج وتناقض، وربما يوقعه في عكس النظرية التي أقامها للشعر. والتي تقوم على أن الشعر صياغة

(32) المصدر نفسه، ص. 234.

(33) أصول النقد العربي، عصام قصبجي، ص. 192، 193.

(34) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص. 39.

وتصوير، وأن المضامين مادة للتصوير والتشكيل، سواء كانت هذه المضامين أخلاقية، أم منافية للأخلاق. غير أن حديثه عن الغلو يختلف قليلاً أو كثيراً عن التشبيه بما يوحى بالتناقض، فهو يريد من الشاعر إذا أخذ في أي معنى أن يبلغ في وصفه إلى الغاية وإلى تصيره مثلاً، ولكنه حين يتحدث عن التشبيه يتخلى عن مذهبه في الغلو ليقرر أن «أحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيه حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد»⁽³⁵⁾. ثم يستشهد بيت امرئ القيس على التشبيه الحسن الذي يجمع تشبيهات كثيرة في بيت واحد: له ايطلا ظبي وساقا نعامة وإرخاء سرحان وتقريب تتفل.

فتأتي بأربعة أشياء مشبهة بأربعة أشياء وذلك أن مخرج قوله: له ايطلا ظبي إنما هو على أن له ايطلان كايطلاي الظبي وكذا كساقى نعامة، وإرخاء كرخاء السرحان، وتقريب كتقريب التتفل⁽³⁶⁾.

ولكن ما يلفت الانتباه أن قدامة الذي يجذب مذهب الغلو الذي هو مذهب لفلاسفة اليونان كما يقول، لا يطاوعه حين يعود إلى الشعر العربي القديم فيجد نفسه منساقاً وراء ما تفرضه طبيعة الشعر الجاهلي على نحو يظهر في الأمثلة التي يأتي بها ليسند رأيه، كهذا الرأي في بيت امرئ القيس الذي تكثر فيه التشبيهات، وهي خاصية من خصائص الشعر الجاهلي.

ثم نراه يعود إلى نقطة الانطلاق وهي أن الشعر صناعة فيذكر في الغزل أن على الشاعر أن يجيد وصف حالة المحب الذي تصرف به حال الهوى دون أن يكون معتقداً لذلك «ووصف الشاعر لذلك هو الذي يستجاد لا اعتقاده إذ كان الشعر إنما هو قول وإذا أجاد فيه القائل لم يطالب بالاعتقاد لأنه قد يجوز أن يكون معتقداً لإضعاف ما في نفس الشاعر من الوجد بحيث لم ينكروه وإنما اعتقدوه فقط»⁽³⁷⁾. ونجده أيضاً يتخلى عن مقياس الغلو في المديح والهجاء، فيرى أنه لا ينبغي للمادح أن يمدح بغير الفضائل الأربع التي ذكرنا، ولا ينبغي أن يسلب المهجو صفاته

(35) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص. 65.

(36) المصدر نفسه، ص. 67.

(37) المصدر نفسه، ص. 77.

الخلقية. وإنما يؤخذ في الهجاء من جهة الفضائل النفسية فقط يقول : «ومتى سلب المهجو أموراً لا تجانس الفضائل النفسانية كان ذلك عيباً في الهجاء مثل أن ينسب إلى أنه قبيح الوجه أو صغير الحجم أو ضئيل الجسم أو مقترأ أو معسراً أو من قوم ليسوا بأشراف إذا كانت أفعاله في نفسه جميلة وخصاله كريمة نبيلة. وما يدل على ذلك بعد القياس الصحيح والنظر الصريح أشعار وأقوال أعددها» فمنها ما أنشده أبو العباس أحمد بن يحيى :

رأت نصف أسفار أميمة قاعداً على نصف أسفار يجن جنونها.
فقلت من أي الناس أنت أتيتنا فإنك راعي ثلة لا ترينها.
فقلت لها ليس الشحوب على الفتى بعار ولا خير الرجال سمينها.

فهذا صحيح في أن القبح والشحوب والسماحة ليست بعار⁽³⁸⁾. وقد رأينا في بداية الحديث عن مفهوم الشعر عند قدامة، أنه يبيح للشاعر أن يخوض في أي معنى كائناً ما كان شريطة أن يجيد صياغته ويبلغ به أقصى التجويد والكمال. ولكنه هنا يقيد الشاعر ويلزمه بالوقوف عند حدود معينة في المدح والهجاء، ففي المدح ينبغي ألا يعدل الشاعر عن الفضائل النفسية إلى الصفات الأخرى كجمال الخلقة مثلاً، وفي الهجاء لا يجوز له أن يهجو بغير هذه الفضائل أيضاً. وفي كثير من المواقف كان قدامة مضطرباً في مصطلحاته وأمثله، من ذلك مثلاً حين يتحدث عن عيوب المعاني، يذكر الاستحالة والتناقض، ويأتي بيت لابن هرمة ليمثل للتناقض : «وأرى أن مما يدخل في هذا البيت من التناقض قول هرمة :

تراه إذا ما أبصر الضيف كلبه يكلمه من حبه وهو أعجم.

فإن الشاعر أقنى الكلب الكلام في قوله يكلمه ثم أعدمه إياه عند قوله : وهو أعجم من غير أن يزيد في القول ما يدل على أن ما ذكره إنما أجراه على طريق الاستعارة⁽³⁹⁾. ولا نجد في هذا البيت تناقضاً، وإنما هي استعارة جميلة. تنقل إلينا صورة هذا الكلب الوديع الذي يكاد الفرح ينطقه وهو يستقبل الضيف، وكأن

(38) المصدر نفسه، ص. 77.

(39) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص. 123.

قدامة نسي مذهب الغلو والكذب في الشعر فبدا متناقضاً في أكثر من موقف من ذلك أنه فضل قول عنتره في صفة فرسه على قول ابن هرمة في صفة كلبه. قال فإن عذر هذا الشاعر ببعض المعاذير إذ كانت الحجج كثيرة، فهلا قال كما قال عنتره :

فازور من وقع القنا بلبانه وشكى إلي بعبرة وتحمحم.

فلم يخرج الفرس عما له من التحمحم إلى الكلام ثم قال :

لو كان يدري ما المحاورة اشتكى لو كان لو علم الكلام مكلمي.

وواضح أنه لا اختلاف بين بيت ابن هرمة وبيت عنتره، إلا أن الأول أوجز الصورة الأدبية في بيت واحد جميل، والثاني فصل بعض الشيء فيها، وكان يفترض أن يقدم قدامة بيت ابن هرمة لو تقيّد بمذهب الغلو الذي نادى به، ولكنه متأثر بالفلسفة والمنطق، لذلك أحبّ من عنتره بسطه الأسباب ثم النتائج في بيته والغريب أنه يعود بعد هذا الحديث عن الغلو وكأنه أحس باقترابه من التناقض فيأخذ في توضيح الفرق بين المتناقض والممتنع فيقول : «والفرق بين الممتنع والمتناقض الذي تقدم الكلام عليه أن المتناقض لا يكون ولا يمكن تصوره في الوهم والممتنع لا يكون، ولكن يمكن تصوره في الوهم مما جاء في الشعر، وقد جاء في الشعر وقد وضع الممتنع في ما يجوز وقوعه قول أبي نواس :

يا أمين الله عش أبداً دم على الأيام والزمن.

فليس يخلو هذا الشاعر من أن يكون تفاءل لهذا الممدوح بقوله عش أبداً أمراً أو دعاءً، وكلا الأمرين مما لا يجوز ومستقبح، ولعل معترضاً يعترض على هذا القول منا في هذا الموضع فيقول إنه مناقضة لما استجزناه ورأيناه صواباً في صدر هذا الكتاب من الغلو ويجعل قول أبي نواس هذا غلوّاً فيلزمنا تجويزه»⁽⁴⁰⁾.

وقد جعل مخارج الغلو على (يكاد) ولو طبق هذا المقياس على بيت ابن هرمة لاستقام له الأمر ولرأى (أن يكاد يكلمه) أصلح (أي يكلم الضيف) ولتجنب هذا الاضطراب في استخدام المصطلحات وتطبيقها على الأمثلة التي لا تخدم غايته.

(40) المصدر نفسه، ص. 125.

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن قدامة كان يفضل الكذب بمعنى حرية الشاعر في الخوض في أي موضوع شاء دون حظر وأن الصورة في الشعر هي الغاية وليست المادة التي تتضمنها هذه الصورة. كالنجارة في الخشب لا تعاب إلا من جهة الصنعة فيه. لكنه أكثر من المصطلحات التي أوقعته في التناقض في أكثر من موقف، وكانت الأمثلة التي يستعين بها لتوضيح القاعدة كثيراً ما تبعده عن الهدف إذ لم تكن هذه القواعد مستخلصة من دراسة مستفيضة للشعر العربي وإنما جاء بها قدامة وفرضها على الشعر العربي فبان التنافر بين القاعدة والتطبيق.

وقد نلاحظ بعض التقارب بين ابن طباطبا وقدامة بن جعفر، وخاصة في حديث كل منهما عن التشبيه، فابن طباطبا يطلب من الشاعر «أن يتعمد الصدق والوفق في تشبيهاته»⁽⁴¹⁾. ويرى أنه «إذا اتفق في الشيء المشبه معنيان أو ثلاثة معان من هذه الأوصاف قوى التشبيه وتأكد الصدق فيه، وحسن الشعر به»⁽⁴²⁾. وأحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقص بل يكون كل شبه بصاحبه مثل صاحبه ويكون صاحبه مثله مشتبه به صورة ومعنى.. والتشابه أنحاء.. فكلما زاد عدد هذه الأنحاء في التشبيه قوى التشبيه وتأكد الصدق فيه⁽⁴³⁾. ويقول قدامة: «إن أحسن التشبيه هو ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد»⁽⁴⁴⁾. فإذا عرفنا أن قدامة يميل إلى الغلو وطلب المثال في مجمل آرائه، أدر كنا مدى تعثره أحياناً بين النظرية والتطبيق، وربما كان قدامة «إنما يتسامح في الغلو إذا كان في المعاني لا في الصور»⁽⁴⁵⁾. كما يقول إحسان عباس. وربما كان ذلك أيضاً سبباً في نفوره من الاستعارة إذا لم تحمل محمل التشبيه.

ويظل الفرق بعد ذلك في كون قدامة يحاول وضع مخطط للشعر أساسه المنطق «بقطع النظر عن السعة والشمول وحكم الذوق، والثاني يحاول أن يحد من طغيان الذوق بشيء من القواعد والأسس»⁽⁴⁶⁾.

(41) عيار الشعر، ابن طباطبا، ص. 6.

(42) المصدر نفسه، ص. 17.

(43) المصدر نفسه، ص. 17.

(44) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص. 65.

(45) تاريخ النقد الأدبي، إحسان عباس، ص. 206.

(46) المصدر نفسه، ص. 126.

وإذا كان قدامة بن جعفر قد حاول وضع أسس نظرية للشعرية العربية ولم تطاوعه طبيعة الشعر العربي على تطبيقها، فذلك لأنها جزئية وغير شاملة إضافة إلى أنها مستخلصة من أدب أجنبي يحاكي طبيعة الشعر العربي وذوق العربي. وكل هذا لا يمنع أن نلاحظ ميل قدامة إلى الشعر القديم وتأثره بقيمه وأعرافه الجمالية، من خلال كثرة الأمثلة ومحاولته في أكثر من موقف التوفيق بين هذه الأمثلة والقواعد. وهي محاولة للتوفيق بين العقل والعاطفة. واضطرابه بين النظرية والتطبيق نابع - فيما يبدو - من عدم دراسته للشعر العربي القديم دراسة شاملة تمكن من وضع علم يميز جيد الشعر من رديئة، يعني - ضمن ما يعني - انتصار الشعر الجاهلي ومقاييسه النقدية في توجيه النقد العربي القديم في القرن الرابع الهجري.

وممن فضل مذهب الغلو والإفراط في الشعر، نجد ابن الأثير (ت 684هـ) الذي قال: «أما الإفراط فقد ذمه قوم من أهل هذه الصناعة، وحملوه آخرون. والمذهب عندي استعماله، فإن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه لكنه تفاوت درجاته، فمن المستحسن الذي عليه مدار الاستعمال، ولا يطلق على الله سبحانه وتعالى، لأنه مهما ذكر به من المغالاة في صفاته، فإنه دون ما يستحقه. ومن ذلك قول بشار:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دما.

وقول عنتره:

وأنا المنية في المواطن كلها والطعن مني سابق الآجال.

ومنه ما يستهجن، كقول النابغة الذبياني:

إذا ارتعشت خاف الجبان رعاثها ومن يعلق حيث علق يفرق»⁽⁴⁷⁾.

وهذا يصف طول قامتها لكنه من الأوصاف المنكرة التي خرجت بها المغالاة عن حيز الاستحسان. وأورد كذلك لأبي نواس قوله:

وأخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق.

(47) المثل السائر في أدب الكاتب والنثر، ضياء الدين ابن الأثير، قدم له وحققه وشرحه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، الرياض، دار الوفاعي، ط 2 / 1983م، ص. 222/3، 223.

وعلق عليه بقوله : وهذا أشد إفراطاً من قول النابغة. ومن الإفراط أيضاً قول أبي نواس أيضاً :

كدت منادمة الماء سيوفه فلقلما تحتازها الأجفان.

حتى الذي في الرحم لم يك صورة بفؤاده من خوفه خفقان⁽⁴⁸⁾.

وابن الأثير وإن كان ممن يفضل مذهب الغلو والإفراط في الشعر، إلا أنه لا يترك هذا الباب مفتوحاً للشاعر دون أن يحده بشيء من القيود، يبدو ذلك من حديثه عن أبي الطيب المتنبي في بعض أشعاره ومفاضلته بينه وبين الشاعر قيس بن الخطيم في هذه الأمثلة، فقال : (وقد استعمل أبو الطيب هذا القسم في شعره كثيراً - الإفراط - فأحسن في مواضع منه، فمن ذلك قوله :

عجاجاً تعثر العقبان فيه كأن الجو وعث أو خبار.

ومن ذلك قوله أيضاً :

كأنما نتلقاهم لنسلكهم فالطعن يفتح في الأجواف ما يسع.

وعلى هذا ورد قول قيس بن الخطيم :

ملكك بها كفي فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها.

وعقب على هذه الأمثلة بقوله : «وأبو الطيب أكثر غلواً في هذا المعنى، وقيس بن الخطيم أحسن، لأنه من الممكن، فإن الطعنة تنفذ حتى يتبين فيها الضوء، وأما أن يجعل المطعون مسلماً كما قال أبو الطيب فإن ذلك مستحيل⁽⁴⁹⁾.

وانظر إلى هذا التعقيب الذي يتردد فيه ابن الأثير في مفهوم الإفراط والغلو، بين إطلاق يد الشاعر فيه، وبين تقييده بحدود المعقول والممكن.

ويبدو أن مفهوم الصدق والكذب، قد ارتبط في أذهان النقاد بالمنحى الديني والأخلاقي في أغلب الأحيان، فقد رأينا اضطرابهم في تفسير هذين المفهومين في

(48) المثل السائر، ابن الأثير، 224/3.

(49) المصدر نفسه، 225/3.

الشعر في أكثر من موقف، وربما كانت صفة الفارابي للشعر بأنه أقاويل كاذبة مضللة للكثير من النقاد، فهو القائل : «فالأقاويل البرهانية صادقة بالكل لا محالة، والجدلية صادقة ببعض على الأكثر، أما الأقاويل الشعرية فإنها كاذبة بالكل لا محالة»⁽⁵⁰⁾. ويرى إحسان عباس «إن لفظة الكذب موهمة هنا، فهي ليست غصاً من قيمة الشعر، وإنما هي لتمييز الأقاويل الشعرية عما يعتمد إطلاقاً على البرهان ويكون صدقاً كله»⁽⁵¹⁾. ولكن القدامى - فيما يبدو - فهموا من الكذب هنا نقيض الصدق بمعناه الأخلاقي الواسع، و«أفضى هذا الغلط، فضلاً عن اقتران مصطلح الصدق بالمدلول الديني الخلقي، إلى التخبط طويلاً بين القول : (أن الكذب هو غاية الشعر) وبين القول : (أن الصدق هو غاية الخلق) وكأن ثمة تعارضاً بين الشعر والخلق ويلوح أن منشأ الغلط يرجع إلى الخلط بين مفهوم الخيال، ومفهوم الكذب»⁽⁵²⁾. وربما كان قول ابن سينا بالتخييل، ما يشعر بأنه من كلام الفارابي أنه يقصد الكذب بمعناه الأخلاقي، فحاول أن يجمع في الشعر بين الصدق والتخييل، ولكنه وجد الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق، فقال : «وإذا كانت محاكاة الشيء بغيره تحرك النفس وهو كاذب فلا عجب أن تكون صفة الشيء على ما هو عليه تحرك النفس وهو صادق، بل ذلك أوجب، لكن الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق، وكثير منهم إذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها، وللمحاكاة شيء من التعجب ليس للصدق، لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له، والصدق المجهول غير ملتفت إليه. والقول الصادق إذا حرف عن العادة وألحق به شيء تسأنس به النفس فربما أفاد التصديق والتخييل معاً، وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به. والتخييل إذعان، والتصديق إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول، والتصديق إذعان لقبول أن الشيء على ما قيل فيه»⁽⁵³⁾. وكلام ابن سينا في هذا النص يوحي بميله إلى التخييل في الشعر أكثر من ميله إلى الصدق فيه، ويرى أن الصدق إذا حرف عن العادة وامتزج بالتخييل ربما أفاد التصديق والتخييل معاً. ذلك أنه لا تعارض بين الصدق والتخييل في التجربة الفنية، أو ما نسميه بالصدق الفني.

(50) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، ص. 217، 218.

(51) المصدر نفسه، ص. 217.

(52) أصول النقد العربي، عصام قصبجي، ص. 184.

(53) فن الشعر، أرسطو، ص. 198.

وقد رد حازم القرطاجني (ت 684هـ) على من ادعوا أن الشعر كذب كله فقال :
«وإنما احتجت إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر لأرفع الشبهة الداخلة
في ذلك على قوم، حيث ظنوا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة. وهذا قول
فاسد قد رده أبو علي بن سينا في غير ما موضع من كتبه لأن الاعتبار في الشعر إنما
هو التخيل في أي مادة اتفق، لا يشترط في ذلك صدق ولا كذب، بل أيهما
اتتلفت الأقاويل منه فبالعرض لأن صنعة الشاعر هي جودة التأليف وحسن
المحاكاة، وموضعها الألفاظ وما تدل عليه»⁽⁵⁴⁾.

ويبين الرأي عند حازم أكثر في حديثه عن «صناعة الخطابة وصناعة الشعر حين
يذهب إلى أن الكلام يحتمل الصدق والكذب سواء أورد ذلك على جهة الإخبار
والاقتصاص، أم على جهة الاحتجاج والاستدلال، فالخطابة تعتمد تقوية الظن إلا
إذا عدل الخطيب عن الإقناع إلى التصديق، والظن مناف لليقين. والشعر يقوم
أساساً على التخيل، ولهذا فالأقاويل الشعرية اقتصادية كانت أو استدالية غير
واقعة أبداً في طرف واحد من النقيضين اللذين هما الصدق والكذب. ولكن تقع
تارة صادقة، وتارة كاذبة، إذ ما تقوم به الصناعة الشعرية وهو التخيل غير مناقض
لواحد من الطرفين، فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون
صادقة، وتكون كاذبة، وليس يعد شعراً من حيث هو صدق ولا من حيث هو
كذب، بل من حيث هو كلام مخيل»⁽⁵⁵⁾.

وهذا كلام لا يختلف كثيراً عن كلام الفلاسفة ونظرتهم إلى الشعر، «فالعمل
الشعري عند حازم محاكاة وتخيل وتخيل، فهو محاكاة إذا نظرنا إليه من جانب
علاقته بالواقع. وهو تخيل إذا نظرنا إليه من زاوية علاقته بالمبدع»⁽⁵⁶⁾. وهكذا
خلص إلى أن الشعر أقاويل مخيلة تهدف إلى التأثير في المتلقي. وبهذا يخلص
الشعر من قيود الصدق والكذب، ويربطه بالتخيل وحسن المحاكاة. وكان أفضل

(54) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق: محمد بن الحبيب بن الخوجة، تونس،
1966م، ص. 81.

(55) المصدر نفسه، ص. 62، 63.

(56) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفيت الروبي، بيروت، دار الطباعة والنشر، 1983م،
ص. 79.

الشعر عند حازم ما حسنت محاكاته وهيئته، وقويت شهرته أو صدقه أو خفي كذبه، وقامت غرابته. وإن كان قد يعد حذقاً للشاعر اقتداره على ترويع الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثر له قبل، إعمالها الروية في ما هو عليه. فهذا يرجع إلى الشاعر وشدة تحيله في إيقاع الدلسة للنفس في الكلام، فأما أن يكون ذلك شيئاً، يرجع إلى ذات الكلام فلا⁽⁵⁷⁾. وإنما كثر الحديث عن الصدق والكذب في الشعر عند ناقلين من نقاد القرن الرابع الهجري، هما ابن طباطبا وقدامة بن جعفر، ولم نجد بعدهما من وقف طويلاً عند هذين المصطلحين. فالآمدي في موازنته يشير إلى هذه المسألة إشارة عابرة فيقول: «والشاعر لا يطالب بأن يكون قوله صدقاً ولا يوقعه موقع الانتفاع به لأنه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر ولا أن يجعل له وقتاً دون وقت»⁽⁵⁸⁾. ومجمل موقفه أنه يميل إلى الصدق في المعاني ضمن التقاليد الفنية للشعر القديم.

وقد تبني الكثير من النقاد في القرن الرابع الهجري آراء قدامة بن جعفر، ولا سيما مقولته: (أعذب الشعر أكذبه)، فأبو هلال العسكري يقول مقارناً بين النظم والشعر: «ولا يقع الشعر من هذه الأشياء موقعاً، ولكن له مواضع، لا ينجح فيها غيره من الخطب والرسائل وغيرها، وإن كان أكثره قد بُني على الكذب والاستحالة من الصفات الممتنعة والنعوت الخارجة عن العادات والألفاظ الكاذبة، لا سيما الشعر الجاهلي الذي هو أقوى الشعر وأفحله، وليس يراد منه إلا حسن اللفظ وجودة المعنى، هذا هو الذي سوغ استعمال الكذب وغيره مما جرى ذكره فيه. وقيل لبعض الفلاسفة: فلان يكذب في شعره؟ فقال: يراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء»⁽⁵⁹⁾.

وإذن فأبو هلال لا يطلب من الشاعر أن يكون صادقاً فيما يقوله، وإنما يطلب منه إجادة الصورة الفنية. وهي مسوغ كاف لإدخال الكذب فيه، ولكنه حين

(57) المنهاج، حازم القرطاجني، ص. 72.

(58) الموازنة بين الطائيين، الآمدي الحسن بن بشر، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، 1965م، 1781/.

(59) الصنائع، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، البابي الحلبي، ط1/1952م، ص. 137.

يصف طريقة عمل الشعر ينصح «بتوخي الصدق وتحري الحق في سوق الخبر واقتصاص الكلام»⁽⁶⁰⁾. وهذا يدل على تناقض واضح في موقفه.

ويعيد ابن وكيع مقولة قدامة بن جعفر في مؤلفه (المنصف) فيقول : «وطائفة من الأدباء يستحسنونه (الغلو) ويقولون أحسن الشعر أكذبه، والغلو يراد به المبالغة في مجيء الشاعر بما يدخل في المعدوم ويخرج عن الموجود. وقد أبت طائفة من العلماء استحسان هذا الجنس لما كان خلاف الحقائق وخروجه عن اللفظ الصادق. قال أبو محمد : وما أتوا بشيء لأن الشعراء لا يلتمس منهم الصدق، وإنما يلتمس منهم حسن القول، والصدق، يلتمس من أخبار الصالحين وشهود المسلمين»⁽⁶¹⁾. والمنزع الديني واضح في رفضه لشهادة الشعراء دون استثناء. وكذلك نجد صاحبني يرفض أن يكون في الشعر ما يمكن أن يعد صدقاً، لأنه مجرد تسلية يتخذه الشاعر سبيلاً للكسب المادي.

«فالشاعر بين كذب وإضحاك». وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال لطرح السؤال هل أحسن الشعر أصدق أم أكذبه لأن الصدق في الشعر لا يمكن أن يكون «ولا نكاد نرى شاعراً إلا مادحاً ضارحاً أو هاجياً ذا قذع»⁽⁶²⁾.

ويبدو أن النقد في القرن الرابع الهجري، كانوا في أكثر الأحيان في عجلة من أمرهم حين يعرضون لمصطلحي الصدق والكذب في الشعر، وكانت نظريتهم في ذلك متأثرة بمفهوم الشعر لديهم، والذي كان ينزع نزعة دينية أخلاقية في الغالب. وقد لا نجد من وقف عند هذه القضية وأعطاه اهتماماً كبيراً، أكثر من عبد القاهر الجرجاني. لذلك كان رأيه أوضح وتحليله أدق، فهو يبدأ كلامه بالفصل بين الشعر والمنطق في «بيت البحري :

كلفتمونا حدود منطقكم في الشعر يغني عن صدقه كذبه.

أراد كلفتمونا أن نجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقق حتى لا ندعي إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطع به، ويلجئ

(60) نظريات الشعر عند العرب، مصطفى الجوزو، ص. 166.

(61) المنصف، ابن وكيع التنسي، تحقيق : محمد رضوان، دمشق، دار قتيبة، ط 2/1982، ص. 78.

(62) صاحبني في فقه اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق : مصطفى الشويمي، بيروت، 1963م، ص. 274.

إلى موجب، ولا شك أنه إلى هذا النحو قصد، وإياه عمد، إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظاً من الفضل والسؤدد ليس له، ويبلغ بالصفة حظاً من التعظيم ليس هو أهله، وأن يجاوز من الإكثار محله لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية، والقوانين العقلية، وإنما يكذب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور واختياره في ما وصف به والكشف عن قدرته وخسته، ورفعته ومنعته ومعرفة محله ومرتبته⁽⁶³⁾. ثم يجعل هذا التمهيد للحديث عن الصدق والكذب في الشعر واختلاف الآراء حول هذه المسألة، فيقول: «وكذلك قول من قال: (خير الشعر أكذبه) فهذا مرده لأن الشعر لا يكتسب من حيث هو شعر فضلاً ونقصاً وانحطاطاً وارتفاعاً بأن ينحل الوضع صفة من الرفعة هو منها عار، أو يصف الشريف بنقص (هو منه) عار، فكم جواد يخله الشعر وبخيل سخاه وشجاع وسمه بالجبن، وجبان ساوى به الليث ودنى أوطاه قمة العيوق، وغبي قضى له بالفهم، وطائش ادعى له طبيعة الحكم، ثم لم يعتبر ذلك في الشعر نفسه حيث تنتقد دنانيره وتنشر دبابجه، ويفتق مسكه فيضرع أريجه. وأما من قال في معارضة هذا القول: (خير الشعر أصدقه) كما قال:

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يقال إذا أنشدته صدقاً.

فقد يجوز أن يراد به أن خير الشعر ما دل على حكمة يقبلها العقل، وأدب يجب به الفضل، وموعظة تروض جماح الهوى، وتبعث على التقوى، وتبين موضع القبح والحسن في الأفعال وتفضل بين المحمود والمذموم من الخصال، وقد ينحى بها نحو الصدق في مدح الرجال كما قيل: كان زهير لا يمدح الرجل إلا بما فيه، والأول أولى لأنهما قولان يتعارضان في اختيار نوعي الشعر، فمن قال (خير أصدقه) كان الإغراق والمبالغة والتجوز إلى التحقيق والتصحيح، واعتماد ما يجري من العقل على أصل صحيح، أحب إليه وآثر عنده إذ كان ثمره أحلى، وأثره أبقى، وفائدته أظهر، وحاصله أكثر، ومن قال: (أكذبه) ذهب إلى أن الصنعة إنما تمد باعها وتنشر شعاعها، ويتسع ميدانها، وتتفرع أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتخييل، ويدعى الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل، وحيث يقصد

(63) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق، هـ. ريتز، الطبعة الأولى، بغداد، 1979م، ص. 249.

التلطف والتأويل ويذهب بالقول مذهب الميالغة والإغراق في المدح والذم والوصف والنعته والفخر والمباهاة وسائر المقاصد والأغراض، وهنا يجد الشاعر سبيلاً إلى أن يبدع ويزيد في اختراع الصور ويعيد، ويصادف مضطرباً كيف شاء واسعاً، ومدداً من المعاني متتابعاً، ويكون كالمغترب من عدٍ لا ينقطع، والمستخرج من عدٍ لا ينتهي»⁽⁶⁴⁾.

وإلى هذا الرأي يذهب حازم القرطاجني، حين يجعل الشعر تخيلاً لا يرتبط بطرف من الطرفين، وهما الصدق والكذب، ولا يحكم عليه من حيث إنه صادق أو كاذب، بل من حيث أنه كلام مخيل وحسب، قال: «... وأن تكون الأقاويل الشعرية اقتصادية كانت أو استدلالية غير واقعة أبداً في طرف واحد من النقيضين الذين هما الصدق والكذب، ولكن تقع تارة صادقة وتارة كاذبة، إذ ما تقوم به الصناعة الشعرية وهو التخييل غير مناقض لواحد من الطرفين، فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، وليس يعد شعراً من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل»⁽⁶⁵⁾. ويكاد شرح عبد القاهر لهذه المسألة يكون أوفى الشروح التي كشفت معاني السابقين له في قضية الصدق والكذب، مع شيء كثير من الوضوح والدقة لم يعرفها السابقون له. وحسبه أنه لم يضطرب في استخدام مصطلحي الصدق والكذب كما اضطرب من سبقه من نقاد القرن الرابع الهجري.

إن مسألة الصدق والكذب في تاريخ النقد العربي وفي تاريخ النقد الحديث ما تزال موضوع خلاف في الشعر، وما يزال النقاد أيضاً يختلفون في فهم الصدق والكذب وتفسيرهما. ذلك أن وظيفة اللغة - كما يبدو - لا تخضع للمقاييس العقلية الصارمة، والمعايير الأخلاقية التي تضعها المجتمعات المختلفة، ما دامت مرتبطة بالانفعالات والأحاسيس لدى الشاعر، وفي ذلك يقول ريتشارد: «وغالباً ما توجد هاتان الوظيفتان للغة معاً، والوظيفة الرمزية، والوظيفة الانفعالية، فقد يدخل عنصر إشارة (الرمز) في جميع استعمالات الشخص الراشد للغة تقريباً، وقد

(64) المصدر نفسه، ص ص. 249، 250، 251.

(65) المنهاج، حازم القرطاجني، ص ص. 62، 63.

تتضمن لغة إشارة حتى وإن كانت هذه الإشارة إلى الأشياء بصفة عامة، إلا أن هاتين الوظيفتين متميزتان من ناحية المبدأ، فطالما كانت الكلمات تستعمل استعمالاً انفعالياً لا تطراً مسألة صدقها بالمعنى الضيق للصدق بشكل مباشر، فالكثير من الشعر مثلاً يتألف من قضايا من الممكن تصديقها أو تكذيبها، ومع ذلك فلا تستخدم هذه القضايا من أجل صدقها أو كذبها، ولكن من أجل تلك المواقف العاطفية التي يثيرها قبول هذه القضايا ولا يتوقف قبولها على صدقها أو كذبها، فاللغة في الشعر تؤدي أهم وظائفها حينما تتمكن من إثارة الإحساس أو الموقف المعين، وليست للوظيفة الرمزية التي قد تكون لها سوى قيمة ثانوية باعتبارها مجرد أداة أو وسيلة تخدم الوظيفة الانفعالية»⁽⁶⁶⁾.

وربما كان اهتمام أغلب النقاد القدامى بمسألة الصدق والكذب في الشعر، من الأسباب التي حصرت جهود العلماء بين هذين المفهومين وقيدت نشاط الخيال لديهم، وذلك حين كانوا يطالبون الشاعر بمقاربة الحقيقة في الوصف والتشبيه، وألغوا في أكثر الأحيان صدق الشاعر وتعبيره عن معاناته هو، مع إلزامه بوصف المعاني الصادقة المقاربة للواقع، ما دامت غاية الشعر غاية تصويرية أكثر من الإعراب عن ذات النفس وما يختلج فيها من انفعالات ومشاعر، ومن ثمة عد التشبيه من أصعب أغراض الشعر، كما يرى ابن رشيق إذ يقول: «وإنما خصصت التشبيه لأنه أصعب أنواع الشعر، وأبعدها متعاطى، وكل يصف الشيء بمقدار ما في نفسه من ضعف أو قوة، وعجز أو قدرة، وصفة الإنسان ما رأى يكون لا شك أصوب من صفته ما لم ير، وتشبيهه ما عاين بما عاين أفضل من تشبيهه ما أبصر بما لم يبصر»⁽⁶⁷⁾.

وكلام ابن رشيق هنا يعد خلاصة لآراء القدامى في تفصيلهم للتشبيه الحسي المقارب للحقيقة، على نحو يدل على ربطهم الشعر بفن التصوير وهو أمر لا شك لا ينسجم وطبيعة الشعر، ذات العلاقة القوية بين عالم الإنسان الداخلي،

(66) مبادئ النقد الأدبي، رتشارد، ترجمة: مصطفى بدوي، ولويس عوض، مصر، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1961م، ص. 8، وانظر ص. 9 و10.

(67) العمدة، ابن رشيق، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، بيروت، 1981م، ص. 236/2.

وعالم الطبيعة الخارجي. وإذا كان التشبيه من أصعب أغراض الشعر لدى النقاد القدماء، فلأن النموذج الأعلى للشعر (الشعر الجاهلي والإسلامي) فيه من التشبيهات ما يبلغ الغاية، ولأن تشبيهات القدماء كانت أقرب إلى التصوير منها إلى شيء آخر وفي كل الآراء حول صدق الشعر أو كذبه، كانت تدور حول صدق المعاني المطابقة لأحكام الواقع، وكان القدماء يتحدثون في ذلك على هدى من الشعر الجاهلي ومقاييسه الفنية وموروثهم اللغوي.

ومن هنا كان بعض الدارسين يرى أن القدماء فهموا حقيقة الشعر فهماً خاطئاً، فقال : «ومنها فهم الحقيقة الشعرية فهماً خاطئاً إذ تردد عند النقاد بين القصد والمبالغة، فقد قرب بين الشعر والخيال المقصوص الجناح آنأً، واعتبر الخيال آنأً آخر تجاوزاً وانحرافاً يحمد أو لا يحمد، وهذا الانحراف هو الذي يطلق عليه كثيراً لفظ الكذب، ولم تسفر مسألة صدق الشعر وكذبه عن مناقشة حقيقة لنشاط الخيال في الشعر، بل كان وضع الصدق في مقابل المبالغة والغلو كفيلاً بأن يضيق معناه إن لم يجعله شاحاً ينطوي على ما يشبه علو الواقع وسيطرته على الشاعر»⁽⁶⁸⁾.

إن مقومات الصورة الشعرية عند عبد القاهر الجرجاني وثيقة الصلة بمقياس العقل، والحاذاق من الشعراء يستطيع إيجاد العلاقة بين الأشياء المتباعدة في الجنس. قال : «ولم أرد بقولي أن الحذاق في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس، أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل في العقل، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحققت الفضل، ولذلك يشبه المدقق في المعاني بالغائص على الدر»⁽⁶⁹⁾.

وذهب إلى أن المعاني قسمان : قسم عقلي، وقسم تخيلي، وتحرر بذلك من الوقوف عند مفهومي الصدق والكذب بالمعنى الأخلاقي الديني. فقال : «فالذي هو العقلي على أنواع : أولها عقلي صحيح مجراه في الشعر والكتابة، والبيان والخطابة، مجرى الأدلة التي يستنبطها العقلاء، والفوائد التي تثيرها الحكماء،

(68) الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ص. 11، 12.

(69) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص. 139.

ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعاً من أحاديث النبي ﷺ وكلام الصحابة رضي الله عنهم، ومنقولاً من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق، أو ترى له أصلاً في الأمثال القديمة والحكم المأثورة في القدماء. فقلوه (من الكامل) :

وما الحسب الموروث لا درّ درّه بمحتسب إلا بأخّر مكتسب.

ونظائره كقلوه (من الطويل) :

إنسي وإن كنت ابن سيد عامر وفي السر منها في الصريح المهذب.

لما سودتني عامر عن وراثته أبى الله أن أسمو بأم ولا أب.

معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحة، ويعطيه من نفسه أكرم النسبة، وتتفق العقلاء على الأخذ به والحكم بموجبه، في كل جيل وأمة، ويوجد له أصل في كل لسان ولغة. وقال محمد بن الربيع الموصلي (من البسيط) :

الناس في صورة التشبه أكفاء أبوهم آدم والأم حواء.

فإن يكن لهم في أصلهم شرف يفاخرون به فالطين والماء.

ما الفضل إلا لأهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء.

ووزن كل امرئ ما كان يحسنه والجاهلون لأهل العلم أعداء.

فهذا كما ترى باب من المعاني التي تجمع فيها النظائر وتذكر الآيات الدالة عليها فإنها تتلاقى وتتناظر وتتشاكل، ومكانه من العقل ما ظهر لك⁽⁷⁰⁾.

وكذلك قوله (من الكامل) :

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم⁽⁷¹⁾.

معنى معقول لم يزل العقلاء يقضون بصحته، ويرى العارفون بالسياسة الأخذ بسنته. وأما القسم التخيلي فهو الذي لا يمكن أن يقال أنه صدق وإن ما أثبتته ثابت وإن ما نفاه منفي. وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك لا يكاد يحصر إلا تقريباً،

(70) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص. 241، 242، 243.

(71) المصدر نفسه، ص. 244.

ولا يحاط به تقسيماً وتبويماً، ثم إنه يجيء طبقات، ويأتي على درجات فمنه ما يأتي مصنوعاً قد تلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحدق، حتى أعطى شبهاً من الحق، وغشى رونقاً من الصدق باحتجاج تمحل، وقياس تصنع فيه وتعمل. ومثاله قول أبي تمام (من الكامل) :

لا تنكر عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي.

فهذا خيل إلى السامع أن الكريم إذا كان موصوفاً بالعلو والرفعة في قدره، وكان الغنى كالغيث في حاجة الخلق إليه وأعظم نفعه، وجب بالقياس أن يزل عن الكريم، زليل السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخيل وإيهام، لا تحصيل وإحكام، فالعلة في أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيال لا يثبت إلا إذا حصل في موضع له جوانب تدفعه عن الإنصباب وتمنعه من الانسياب، وليس في الكريم والمال شيء من هذه الخلال. وأقوى من هذا في أن يظن حقاً وصدقاً وهو التخييل قوله (من البسيط) :

الشيب كره وكره أن يفارقني أعجب بشيء على البغضاء مودود.

هو من حيث الظاهر صدق وحقيقة لأن الإنسان لا يعجبه أن يدركه الشيب، فإذا أدركه كره أن يفارقه فتراه لذلك ينكره ويتكرهه على إرادته أن يدوم له، إلا أنك إذا رجعت إلى التحقيق كانت الكراهة والبغضاء لاحقة للشيب على الحقيقة، فأما كونه مراداً ومردوداً فمتخيل فيه وليس بالحق بل المردود الحياة والبقاء⁽⁷²⁾.

وهذا يفيد أن عبد القاهر توصل بنظره الثاقب وتحليله العميق إلى أسرار البلاغة وجماليات التعبير. فعرف أن الشاعر باصطناعه لغة الفن في شعره، يعبر عن مستويين من الكلام : الأول أن يكون صادقاً بنقله لتجارب الناس في الحياة، والتي تفيدهم الحكمة منها، أو أن يسوق إليهم مثلاً سائراً، أو تشبيهاً بديعاً قريباً من واقعهم بحيث يطمئنون إلى صوابه وحسن التعبير عنه.

والثاني، أن ينحو به قائله منحى تخيلياً بحيث ينتفي معه أن يكون حكمنا عليه من خلال معياري الصدق والكذب، بل من حيث هو كلام مخيل فحسب. وقد

(72) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص. 245، 246.

حرص عبد القاهر على تقييد التخيل بالمقاربة والتمثيل والمبالغة، بحيث تبقى الصورة مشدودة إلى معايير العقل بإبقاء حدودها متميزة. وإذا أعذب الشعر أصدقه يعني ترك الإغراق والمبالغة والتجوز إلى التحقيق والتصحيح اعتماد ما يجري من العقل على أصل صحيح⁽⁷³⁾.

فذاك الذي يفضل عبد القاهر ويطالب به. وإن وجد من يعترض على هذا المذهب، لأنه يحد من نشاط الخيال. ويرى أنه كالمقصور المداني قيده، والذي لا تتسع كيف شاء يده وأيده ثم هو في الأكثر يسرد على السامعين معاني معروفة وصوراً مشهورة، ويتصرف في أصول هي وإن كانت شريفة فإنها كالجواهر تحفظ أعدادها ولا يرجى ازديادها، وكالأعيان الجامدة التي لا تنمى ولا تزيد، ولا تريح ولا تفيد، وكالحسناء العقيم والشجرة الرائقة لا تمتع بجني كريم.

هذا ونحوه يمكن أن يتعلق به في نصرته التخيل وتفضيله، والعقل بعد على تفضيل القبيل الأول وتقديمه، وتقخير قدره وتعظيمه، وما كان العقل ناصره، والتحقيق شاهده، فهو العزيز جانبه، المنيع مناكبه⁽⁷⁴⁾.

ومع أن عبد القاهر أدرك أهمية التخيل في الشعر، وما يمكن أن يتيح من آفاق الإبداع، إلا أن نزعتة العقلية، وتأثره بدراسات الإعجاز في القرآن الكريم حالاً دون ذهابه بعيداً في تحليله للتخيل ومجالات الإبداع التي يتيحها للمبدعين واعتبره في النهاية ضرباً من المغالطة للعقل، وإيهام النفس فقال: «وجملة الحديث الذي أريده بالتخيل ههنا ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويريهما ما لا ترى»⁽⁷⁵⁾. وفضل الاستعارة على التخيل أن الاستعارة سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً ويدعي دعوى لها سنخ في العقل⁽⁷⁶⁾.

(73) المصدر نفسه، ص. 250.

(74) المصدر نفسه، ص. 251.

(75) المصدر نفسه، ص. 253.

(76) المصدر نفسه، ص. 253.

إن الحرص على إيضاح مقاصد الرسالة الدينية - ولا شك - من أهم العوامل التي جعلت عبد القاهر وكل من اشتغل في إعجاز القرآن الكريم يهتمون في المقام الأول بوضوح المعنى، وتبيان ما خفي من دقائق الأمور وتمثيلها للحس والعيان. لأن أنس النفوس موقوف على تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردّها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو تنقلها عن العقل إلى الإحساس وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن المستفاد من طرق الحواس أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل استفادة من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: «ليس الخبر كالمعاينة، ولا الظن كاليقين»⁽⁷⁷⁾.

ب - معاني الصدق والكذب عند بعض الفلاسفة المسلمين :

يختلف موقف الفلاسفة من مفهوم الصدق والكذب في الشعر، عن مفهوم النقاد له. إذ اعتبروا الشعر والخطابة من أقيسة المنطق، وربطوا جوهر الشعر بالمحاكاة والتخييل والتخيل. وتردد كثيراً هذه المصطلحات في أحاديثهم عن الشعر، وهي تتناقض فيما بينها «لأن كلاً منها يتناول العمل الشعري من إحدى زواياه. فيصبح تخيلاً من زاوية المبدع، ومحاكاة من زاوية علاقة العمل الأدبي بالواقع، وتخييلات من زاوية المتلقي وهي مصطلحات تتداخل معانيها ومفاهيمها فيما بينها ليدل أحدها على الآخر. أو ليشمل أحدها الآخر، فتصبح المحاكاة هي التخيل أو التخييل أحياناً، وتصبح في الوقت نفسه معنى من معاني التخييل أحياناً أخرى»⁽⁷⁸⁾.

أدرك الفلاسفة المسلمون أن الفنون جميعاً تقوم على المحاكاة وأن الفرق بين فن وآخر إنما يقع في الأداة التي يتوسل بها إلى المحاكاة، فإذا كانت الأصباغ مادة للرسم وكانت الألحان مادة للموسيقى، فإن الألفاظ المشكلة للغة هي مادة

(77) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص. 108.

(78) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفت الروبي، ص. 19.

الشعر، واللغة هنا لغة خاصة تخرج عن المواضع الدلالية المحددة للمعاني الجزئية، إلى أفق أرحب من المحاكاة أو التخيل، ويصبح العمل الشعري يؤخذ على أنه قول أو كلام مخيل ولا مجال للمصدق أو الكذب فيه. يقول ابن سينا في المقدمات الشعرية : «هذه المقدمات ليس من شرطها أن تكون صادقة ولا كاذبة، بل متخيلة، ويكاد يكون أكثرها محكيات للأشياء بأشياء من شأنها أن توقع تلك التخيلات، فيحاكي الشجاع بالأسد، والجميل بالقمر، والجواد بالبحر، وليس كلها بمحكيات، بل كثير منها خالية من الحكاية أصلاً»⁽⁷⁹⁾.

وبناء على هذا يمكن القول بأن المحاكاة بمعنى التشبيه أو الاستعارة أو التصوير عموماً عند ابن سينا يبدو متسقاً مع كون المحاكاة وسيلة من وسائل التخيل، لكن هذا لا ينفي أن المحاكاة وسيلة فعالة في إحداث الأثر الذي يخلفه الشعر في نفس المتلقي فعلى الرغم من أن ابن سينا يرى التخيل الذي يحدثه الشعر يأتي من عدة أشياء، منها المحاكاة، فإن المحاكاة تظل عنده السمة الخاصة للمخيلات، ومن هنا يقول ابن سينا «...وبالجملة التخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه، إما بجودة هيئته، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو حسن محاكاته... لكننا نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة، وما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق».

فالتخيل -إذن- أو الأقاويل المخيلة، أو المخيلات عند ابن سينا أعم من المحاكاة، لأن كلاً من التخيل أو القول المخيل أو المخيلات يعتمد على المحاكاة وغيرها من الوسائل التي تحقق التأثير النفسي لدى المتلقي. ومن ثم يصبح التخيل شاملاً لعملية التأليف الشعري كلها، والمحاكاة جزء من هذه العملية». في حين أن المحاكاة عند الفارابي هي التي تتضمن هذا المعنى. ومن ثم تصبح المحاكاة عند الفارابي مرادفة للتخيل عند ابن سينا. أما ابن رشد فتقترن المحاكاة عنده بالتخيل والتشبيه، ومن ثم تصبح كل من المحاكاة أو التخيل أو التشبيه دالاً على استخدام الصور البلاغية. يقول ابن رشد : «وأصناف التخيل والتشبيه ثلاثة : اثنان بسيطان وثالث مركب منهما. أما الاثنان البسيطان،

(79) المصدر نفسه، ص. 19، 20.

فأحدهما : تشبيه شيء بشيء وتمثيله به، وذلك يكون في لسان بألفاظ خاصة عندهم، مثل : كأن وإخال، وأما النوع الثاني : فهو أخذ التشبيه بعينه بدل التشبيه، وهو الذي يسمى الإبدال في الصناعة. وينبغي أن تعلم أن في هذا القسم تدخل الأنواع التي يسميها أهل زماننا استعارة وكناية. وأما القسم الثاني فهو أن يبدل التشبيه، مثل أن نقول الشمس كأنها فلانة، والصنف الثالث من هذه الأقاويل الشعرية هو المركب من هذين». وهكذا أثار الفلاسفة قضية المحاكاة الشعرية التي تعددت دلالاتها عندهم، فأرادوا من خلال تناولهم لها أولاً : معالجة العمل الأدبي بالواقع، وحاولوا أن يحددوا شكل هذه العلاقة بتحديدهم معنى المحاكاة أولاً، فكشفوا عن أنها رؤية خاصة للواقع وليست نقلاً حرفياً أو تقليداً له⁽⁸⁰⁾.

إن ربط الفلاسفة المسلمين الشعر بالتخييل والمحاكاة والتشبيه، كان نتيجة للنظرة المنطقية للشعر ووظيفته التي جمعت بين الفائدة التربوية والمتعة الفنية، فالأقاويل الشعرية بتعبير الفلاسفة أقاويل مخيلة لا يراد منها إيقاع التصديق فيها بقصد دعم الاعتقاد بشيء ما من عدمه، لأن موضوع الشعر الذي يبنى على المحاكاة هو المشابه أو البديل، وليس النقل الحرفي للواقع، وللغة دور رئيس في هذه العملية.

وبهذا ينتفي مفهوم الصدق بمعنى مطابقة أحكامه للواقع، أو بمعناه الأخلاقي الصرف. وإذا عدنا «إلى ما كان يتردد على ألسنة النقاد القدامى، من أن أعذب الشعر أكذبه أم أصدق، وكثرة ما دار من جدل حولهما، عرفنا أن السبب في ذلك يعود إلى فهمهم لهذين المصطلحين (الصدق والكذب) مرتبطين بالاعتقاد أولاً، وينقل الواقع بحرفية تامة ثانياً. لم يثر مثل هذا الجدل عند الفلاسفة المسلمين منذ ربطوا الشعر بالمحاكاة والتخييل. ونظروا إلى ما يتركه الشعر من أثر في نفس المتلقي، بصرف النظر عن صدقه أو كذبه.

إن أكثر ما يلفت النظر عند الفلاسفة المسلمين رؤيتهم الجمالية والوظيفية للشعر حين جعلوا المحاكاة والتخييل، والتشبيه والاستعارة تنزع نحو استخدام اللغة استخداماً حسياً مؤثراً يقوم في أغلبه على الجانب التصويري. وعلى الرغم

(80) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفت الروبي، ص. 77.

من الخلاف الظاهر بين الفلاسفة في مفهوم المحاكاة، وهو خلاف شكلي إلا أن نظرتهم واحدة إلى الشعر باعتباره كلاماً مخيلاً، وأن جودته غير مرتبطة بصدقه من عدم صدقه، كما هي حال النقاد الذين ربطوا بين المفهومين الصدق والكذب، ووظيفة الشعر، وكأن الأمر يتعلق بشخص الشاعر ومعتقدده، وليس بشعره. والصدق لا يزيد من جودة الشعر، كما أن الكذب لا ينقص من جودته إذ غاية الشعر التأثير في المتلقي عن طريق المحاكاة والتخييل.

ومما يشير إلى استخدام الفلاسفة المسلمين لمفهوم المحاكاة على أنها تسميه أو مرادف للتشبيه من ناحية، وبالتخييل من ناحية أخرى، ومما قاله الفارابي من أن «التشبيه هو فعل كل من الرسم والشعر»⁽⁸¹⁾.

وابن سينا يستخدم المحاكاة بمعنى التشبيه وفي أمثلة للمحاكاة لا يأتي إلا بتشبيهات «كتشبيه الشجاع بالأسد، والجميل بالقمر، والجواد بالبحر»⁽⁸²⁾.

وابن رشد لا يكاد يذكر مصطلح المحاكاة إلا مقروناً بالتشبيه، وفي حديثه عن العلل المولدة للشعر مثلاً، يقول: «أما العلة الأولى فوجود التشبيه والمحاكاة للإنسان بالطبع»⁽⁸³⁾.

إن مفهوم الفلاسفة المسلمين للمحاكاة قارب على الإجماع حين عدوا المحاكاة ليست نقلاً حرفياً للواقع، وإنما هي تجسيد لصورة العالم في المخيلة، وإن كانت تعتمد في تشكيلها على الواقع ولذلك تبقى صورة مميزة عنه.

إن ارتباط مفهوم المحاكاة عند الفلاسفة المسلمين بالتخييل والتشبيه، أخرج هذا المفهوم (المحاكاة) من دائرة التقليد الحرفي للواقع إلى تحميله دلالات جديدة تقود إلى تصوير البديل أو المشابه أو النظر.

وفي حديثهم عن التشبيه والاستعارة وأدوات البلاغة الأخرى الخاصة بالشعر، لا يغيب عن أذهانهم نموذج الشعر العربي القديم الذي جسّد التصوير الحسي للغة

(81) المصدر نفسه، ص. 79، 85.

(82) المصدر نفسه، ص. 77.

(83) المصدر نفسه، ص. 78، 79، 80.

في أروع مظاهرها. حتى إن الفيلسوف ابن رشد في شرحه لأعمال أرسطو في الشعر والخطابة، كان يسعى إلى تطبيق هذه المفاهيم الأرسطية ما أسعفه الشعر العربي القديم، ويتبرم بالشعر الذي يقوم على أسس علمية وفلسفية ويعتبر ذلك غير داخل في باب الشعر الذي يقوم على المحاكاة والوزن. فهو يأخذ على أبي الطيب المتنبي قوله :

ليس التكحل في العينين كالكحل في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل.

فهذا البيت، في رأيه، لا يعد محاكاة أو شعراً، لأنه اعتمد فيه على المحاجة والمنطق التي تعتمد لإيقاع التصديق، لا يراد منها إيقاع الصدق والإقناع⁽⁸⁴⁾.

هذا الموقف يذكرنا بموقف الآمدي من شعر أبي تمام الذي يقوم على الفكر والفلسفة، وقد اعتبره الآمدي خروجاً على مذاهب العرب في قرص الشعر.

يفهم من هذا أن المحاكاة والتخييل عند الفلاسفة المسلمين، هي الصفة التي تكسب القول صفة الشاعرية، وهذا يناقض ما ذهب إليه النقاد القدماء. ومنهم قدامة بن جعفر في تعريف الشعر «من أنه الكلام الموزون المقفى الدال على معنى». وبذلك وضعوا حداً فاصلاً بين الشعر والنثر عامة. فالفارابي لا يعد القول شعراً متى كان موزوناً فقط دون المحاكاة أو التخييل، فالشاعرية سمة لا تتوفر إلا بوجود المحاكاة، ولهذا فإن القول إذا توفر له عنصر المحاكاة (التخييل)، وافتقد الوزن سمي (قولاً شعرياً)، ومن هنا يعيب الفارابي على جمهور الشعراء -وقد يقصد شعراء عصره- الذين يعنون أول ما يعنون في الشعر بالوزن، وينظرون إليه على أنه هو الخاصة النوعية التي تميز الشعر عن النثر، وإليك نص الفارابي : «...والجمهور وكثير من الشعراء إنما يرون القول شعراً متى كان موزوناً مقسوماً بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية وليس يبالون كانت مؤلفة مما يحاكي الشيء أم لا؟، والقول إذا كان مؤلفاً مما يحاكي الشيء ولم يكن موزوناً بإيقاع فليس يعد شعراً، ولكن يقال هو قول شعري، فإذا وزن مع ذلك وقسم أجزاء صار شعراً»⁽⁸⁵⁾.

(84) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفت الروبي، ص. 81.

(85) المصدر نفسه، ص. 84.

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابي في أن المحاكاة أو التخيل هي الميزة الخاصة بالشعر والتي تميزه من النثر. ولا يكفي في القول أن يكون موزوناً ليكون شعراً (وقد تكون أقاويل مثورة مخيلة وقد تكون أوزاناً غير مخيلة لأنها ساذجة بلا قول). كما رأى ابن رشد أن كثيراً من الأقاويل ليس فيها إلا الوزن، وليس يسمى شعراً بالحقيقة إلا ما جمع المحاكاة والوزن⁽⁸⁶⁾.

إن ما يميز الفلاسفة في فهمهم لمصطلح المحاكاة بمختلف دلالاته، أنهم كانوا متفقين على جوهر المحاكاة وإن بدا الخلاف في الظاهر وهو خلاف شكلي لا يغير من حقيقة هذا الفهم شيئاً.

تقول ألفت الروبي : «وعلى الرغم من الاختلاف الذي بدا بين الفلاسفة في استخدامهم لمصطلح (المحاكاة) وتداخله مع التخيل و(التشبيه) أو (التصوير) عموماً، فإن الأمر لم يتعد الاختلاف الشكلي الظاهري، ذلك أن تركيزهم جاء على المحاكاة سواء كانت بمعنى التشبيه أو التخيل، سواء كان المقصود به التصوير أو التأثير. من حيث إنها تدل على الصياغة الجمالية الخاصة والمؤثرة للغة في الشعر، ومن ثم عدوها العنصر الأساسي الذي يصبح به القول شعراً»⁽⁸⁷⁾.

لم يكتف الفلاسفة بشرح كتب أرسطو في الشعر والخطابة، بل اجتهدوا في إغناء الفكر الإنساني بما أضافوا على هذه الشروح من تصورات جديدة ومحاولاتهم وضع قوانين للشعر مع مراعاة خصائص كل أمة في ذلك. على أن تصورهم للشعر عند العرب ظل ماثلاً في أذهانهم، وحين أرادوا تعريف الشعر مطلقاً اضطرتهم طبيعة الشعر العربي إلى العودة إلى أنموذجه القديم وربطه بنظام الشطرين والوزن والقافية، فالفارابي يقول : «فقوام الشعر وجوهره عند القدماء هو أن يكون قولاً مؤلفاً مما يحاكي الأمر، وأن يكون مقسوماً بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية، ثم سائر ما فيه فليس بضروري في قوام جوهره، وإنما هي أشياء يصير بها الشعر أفضل وأعظم هذين في قوام الشعر هو المحاكاة وعلم الأشياء التي بها المحاكاة وأصغرهما الوزن»⁽⁸⁸⁾.

(86) المصدر نفسه، ص. 84، 85.

(87) المصدر نفسه، ص. 85.

(88) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفت الروبي، ص. 83.

إذن يقوم الشعر على المحاكاة وموضوع المحاكاة والوزن، وما عدا ذلك فهو زائد في جمال الشعر وليس من شروطه. ويظهر أنموذج الشعر القديم أيضاً في تعريف ابن سينا «الشعر كلام مخيل مؤلف من أقوال ذوات إيقاعات متفقة، متساوية متكررة على وزنها متشابهة حروف الخواتيم. ف(الكلام) جنس أول للشعر، يعمه وغيره مثل الخطابة والجدل وسائر ما يشبهها، وقولنا من (ألفاظ متخيلة) فصل بينه وبين الأقاويل العرفانية التصديقية»⁽⁸⁹⁾. وهذا التعريف فيه تفصيل لأنموذج الشعر العربي القديم بحيث شمل المحاكاة والأوزان والقافية وهو تعريف خاص بالشعر العربي لا ينسحب على أشعار الأمم الأخرى كاليونان وغيرها.

يتضح مما سبق أن الفلاسفة المسلمين عندما شرحوا مصطلح المحاكاة في الشعر، والدلالات المختلفة لهذا المصطلح والتي تقود إلى تصور ما هو كائن أو ما هو ممكن الوجود على سبيل الاحتمال والضرورة، لم يتخطوا أنموذج الشعر العربي المبني على التصوير الحسي، والاعتماد على اللغة وجمالياتها وتأثيرها في المتلقي. هذا التصوير أسعفهم أحياناً في فهم أرسطو في الشعر والخطابة. وأبعدهم عن فهمه أحياناً أخرى بسبب اختلاف طبيعة الأديين العربي واليوناني. ولناخذ مثلاً من الحديث عن جزء التعرف^(*) عند أرسطو في المأساة ونرى كيف فهمه الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن رشد.

فالتعرف عند الفارابي أو التذكر قسم من أقسام المحاكاة التي بنى عليها كلامه «من ذلك نوع يقع بالتذكر : وذلك أن يورد الشاعر شيئاً يتذكر به شيئاً آخر، مثل أن يرى إنسان خط إنسان فيتذكره، فيحزن عليه إن كان ميتاً، أو يتشوق إليه إن كان حياً»⁽⁹⁰⁾. أما ابن سينا فلم يعدها قسماً من أقسام المحاكاة وإنما عدها نوعاً من أنواع الاستدلال، أي : التعرف مما يجعله قريباً من أرسطو في فهمه لهذا الجزء من المأساة. أما ابن رشد فقد جعل (التعرف) أحد أنواع المحاكاة وحاول أن يثبت

(89) المصدر نفسه، ص. 83.

(*) التعرف عند أرسطو : (يعني التغير من جهل إلى معرفة يفضي إلى حب أو كره من الأشخاص الذين أعدهم الشاعر للسعادة أو الشقاء)، ص. 82.

(90) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألف الروبي، ص. 82.

بشواهد من الشعر ويقول : «وهذا موجود في أشعار العرب كثيراً مثل قول متمم ابن نويرة :

وقالوا أبكي كل قبر رأيته لقبر ثوى بين اللوى والدكادك.
فقلت لهم إن الأسي يبعث الأسي دعوني فهذا كله قبر مالك.

ومنه قول قيس المجنون :

وداع دعا، إذ نحن بالخيف من منى فهيج أحزان الفؤاد وما يدري.
دعا باسم ليلي غيرها كأنما أثار بليلي طائراً كان في صدري»⁽⁹¹⁾.

إذن يعتمد ابن رشد في شرح جزء خاص بالمأساة بأمثلة من الشعر العربي القديم، وهذا يفيد أن الفيلسوف العربي لم يكن متحرراً من سطوة الشعر العربي، وجماليات لغته، إلى الحد الذي ينظر فيه إلى (المأساة عند اليونانيين) بمعزل عن الشعر العربي القديم، تقول ألفت الروبي : «وقد كانت الأمثلة الشعرية التي جاء بها ابن رشد سبباً في إبعاد تصويره إلى حد كبير عن الفكرة الأرسطية والهدف منها»⁽⁹²⁾.

لقد تنبه الفلاسفة إلى أهمية دور الشعر في السلوك الإنساني، وتبين لهم أن وظيفة الشعر لا تقل أهمية عن الأقاويل البرهانية الأخرى التي تبنى على مقدمات صادقة ونتائج صادقة ويكون القياس العقلي فيها المحرض الأساسي -تمكن القياس من الثبوت منها والتأكد من صحتها- «إن القياس الشعري يستخدم من أجل التخيل، أي : إحداث التأثير النفسي من رغبة أو رهبة تدفع بالمتلقي إلى اتخاذ سلوك ما تجاه الشيء الذي خيل فيه حباً أو كراهية. وعلى هذا الأساس يصبح القول البرهاني أو اللغة المستخدمة في البرهان ملزمة بالتحديد والتقييد الصارم، بحيث تصبح لغة دالة بشكل مباشر على المعاني المقصودة بلا زيادة أو نقصان. والعبرة ستكون هنا بمضمون القول الذي يجب تصديقه والاعتقاد به. في

(91) المصدر نفسه، ص. 81.

(92) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفت الروبي، ص. 82.

حين يصبح التركيز في الشعر على القول (اللغة) من حيث هو شكل مؤثر بصرف النظر عن صدقه أو كذبه»⁽⁹³⁾.

ولوجود هذه الخاصية فيه (التأثير) فقد عده الفلاسفة وسيلة لتعليم الجمهور وتوجيه أفعالهم والتحكم في سلوكهم ؛ لأن «التخييل في الشعر نظير للعلم في البرهان والإقناع في الخطابة». لذلك رأى الفلاسفة «أن التخييل الشعري يحدث فعل التصديق البرهاني، وربما التصديق يفوق من حيث القدرة على التأثير. ولم يشغل هؤلاء بكون الشعر كاذباً أو صادقاً، وإنما شغلوا أساساً بقدرته على التخييل ؛ ذلك أنه ليس يراد منه إثبات اعتقاد ما، أو بيان صحة رأي من عدمه، وإنما إحداث تأثير ما دون غيره، يعجز البرهان نفسه عن إحداثه»⁽⁹⁴⁾.

ولذلك قال ابن سينا : «وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو كلام مخيل، والمخيل هو الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط عن أمور، وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالات نفسانية غير فكري»⁽⁹⁵⁾. ويقول في كتاب المجموع : «هو انفعال من تعجب أو تعظيم أو تهوين أو تصغير أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالقول إيقاع اعتقاد البتة»⁽⁹⁶⁾.

وهكذا ارتبطت الصورة عند الفلاسفة والنقاد بمدركات الحس والعقل فانشغلوا بالمتلقي وأغفلوا المبدع وأحواله⁽⁹⁷⁾.

فهذا حازم يشترط في «الصورة المخيلة أن تكون فيها قرائن إدراكها عن طريق الحواس، وإذا انعدمت الحسية انعدم التخييل. فالفن صياغة أو تشكيل لمدركاتنا الحسية أو تعبير عن واقعنا وانفعالاتنا وطموحنا، ومهما حاول الفنان أن يبتعد عن الواقع ويخلق صوراً غير محسوسة فإنه لا يستطيع فعل ذلك إلا إذا كان منطلقة من

(93) المصدر نفسه، ص. 153، 154.

(94) المصدر نفسه، ص. 271.

(95) الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب الشفاء، ابن سينا، تحقيق : عبد الرحمن بدوي، ضمن مجلة في الشعر لأرسطو، القاهرة، 1953م، ص. 161.

(96) المجموع والحكمة العروضية، ابن سينا، تحقيق : سليم سالم، مركز تحقيق التراث، 1969م، ص. 15.

(97) الصورة الفنية، جابر أحمد عصفور، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م، ص. 53، 54.

المدركات الحسية»⁽⁹⁸⁾. ويقرر أن الغاية الأساس من التخيل هي «التأثير في المتلقي ودفعه إلى اتخاذ سلوك معين، ولهذا يلجأ الشاعر أحياناً إلى التحسين والتقييح في حالتي ترغيب النفس في الشيء المخيل أو تنفيرها منه»⁽⁹⁹⁾.

وبسبب التركيز على حسية الصورة اضطربوا في فهم مصطلح المحاكاة وتفسيره، فقرنوه بالتشبيه مرة، وبالتصوير أخرى، كما جعلوا التخيل بسبب من العقل. حتى كأن المزاج العربي الفطري كان يتأبى على النزوع الفلسفي، فلم يشأ أن يضيفي على ما يراه أي معنى خارجي، واقتصر على تصوير ما يراه تصويراً دقيقاً لا علاقة له بذاته غالباً، وجعل معيار الفن أن يأتي الشاعر بملاحظة جزئية تنم على وجه الشبه بين شيئين من خلال طابع مرئي يظهر ما كان غامضاً، ولما كان أمر هذا الضرب من المحاكاة إلى نفاذ، من حيث تعلقه بمظاهر الحياة المرئية المحدودة فقد اضطرب الشعراء والنقاد إلى الانصراف عن العناية بالمعنى (الجوهر) إلى العناية باللفظ (الشكل)، لئلا يقعوا في التكرار، ومن ثم فقد أفضى الولع بالتصوير إلى الولع بالتعبير اللفظي حتى نجم من قال: «إن المعاني مطروحة في الطريق، وأن الشأن كله في الصياغة»⁽¹⁰⁰⁾.

مصادر البحث ومراجعته :

1. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق، هـ. ريتير، الطبعة الأولى، بغداد، 1979م.
2. أصول النقد العربي، عصام قصبجي، المطبوعات الجامعية - حلب - سوريا، 1982.
3. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي، مصر، الطبعة الثانية، 1953م.

(98) مفهوم الصدق في النقد العربي، مختار بلعروي، رسالة ماجستير مخطوطة كلية الآداب جامعة حلب، 1985م، ص. 286.

(99) المنهاج، حازم القرطاجني، ص. 106.

(100) نظرية المحاكاة في النقد العربي، عصام قصبجي، ص. 98.

4. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981م.
5. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق : السيد أحمد صقر، مصر، دار إحياء الكتب العربية 1954.
6. الحيوان، الجاحظ، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ط 1/1938.
7. الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق : أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر 1966.
8. الصاحبي في فقه اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق : مصطفى الشويمي، بيروت، 1963م.
9. الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق : علي محمد البجاوي، القاهرة، البابي الحلبي، ط 1/1952.
10. الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.
11. الصورة الفنية، جابر عصفور، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م.
12. العمدة، ابن رشيقي، تحقيق : محي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، بيروت، 1981م.
13. عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تحقيق : عباس عبد الستار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1/1982م.
14. فن الشعر، أرسطو، ترجمة : شكري عياد، القاهرة 1967.
15. الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب الشفاء، ابن سينا، تحقيق : عبد الرحمن بدوي، ضمن مجلة في الشعر لأرسطو، القاهرة، 1953م.
16. مبادئ النقد الأدبي، ريتشارد، ترجمة : مصطفى بدوي، ولويس عوض، مصر، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1961م.

17. المثل السائر في أدب الكاتب والنثر، ضياء الدين ابن الأثير، قدم له وحققه وشرحه وعلق عليه : د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، الرياض، دار الوفاعي، ط 2 1983م.
18. المجموع والحكمة العروضية، ابن سينا، تحقيق : سليم سالم، مركز تحقيق التراث، 1969م.
19. المنصف، ابن وكيع التنسي، تحقيق : محمد رضوان، دمشق، دار قتيبة، ط 1982/2.
20. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق : محمد بن الحبيب بن الخوجة، تونس، 1966م.
21. مفهوم الشعر، جابر عصفور، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.
22. مفهوم الصدق في النقد العربي، مختار بلعروي، رسالة ماجستير مخطوطة كلية الآداب جامعة حلب، 1985م.
23. الموازنة بين الطائيين، الآمدي الحسن بن بشر، تحقيق : السيد أحمد صقر، القاهرة، 1965م.
24. الموشح، المرزباني، تحقيق : علي محمد البجاوي، مصر 1965.
25. نظريات الشعر عند العرب، مصطفى الجوزو، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م.
26. نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألقت الروبي، بيروت، دار الطباعة والنشر، 1983م.
27. نظرية المحاكاة في النقد العربي، عصام قصبجي، دار القلم، الطبعة الأولى، سوريا، 1980م.
28. النقد الأدبي الحديث، غنيمي هلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.
29. نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت، 1972م.

تأويل البنيات الاتساعية في التراث اللساني العربي : استعارة «الفعل» في إنتاج الخطاب وتأويله

البشير التهالي

الكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية،

جامعة مولاي إسماعيل

تمهيد : مسوغات نظرية واحترازات منهجية :

نقصد بالبنيات الاتساعية التي جعلناها موضوعا للدرس أنواعَ الخطاب اللفظي التي لا تكتفي بالحدود الدلالية التي ترسمها الصور التركيبية المباشرة التي تحتضنها ؛ وهي بذلك تسمح بتجاوز افتراضي بين أفقين دلاليين، أحدهما مرتبط بالوضع التأسيسي للخطاب، الذي يحتد بقوانين لسانية منتهية، تضمن سلامته، وتؤمن شرعية انتمائه إلى الدائرة اللغوية العامة التي يستمد منها؛ والثاني متصل بالوضع الامتدادي للخطاب، في حالة إخضاعه لمقامات تداولية خاصة، تتوارد فيها عليه «إرادات» المتخاطبين : بين تصريف المنشئ للخطاب، وتوجيه المتلقي له، مع اختلاف المنشئين في كفاءات التصريف، وتفاوت المتلقين في قدرات التوجيه.

يجوز القول بناء على ذلك : إن البنيات اللفظية الاتساعية بنيات تداولية، لا تدرك بغير وقوعها في مقامات إجرائها⁽¹⁾، وأن معترك النظر إليها وتحليلها هو ما

(1) ينظر : في سبيل منطق للمعنى، لروبير مارتان، ص. 325. وقد أوجز Jean Grondin هذا المبدأ التداولي بقوله :

«Toute compréhension renferme un élément d'application», Voir : *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. : 93.

بين العبارة ذاتها وبين ظلالها الدلالية الحاصلة من الحاجز بين المتلقي وبين المعنى الظاهر المركوز فيها ابتداء⁽²⁾. والحاجز المقصود في هذا السياق لا يعدو خروج الخطاب على نحو ما يحوج إلى تكلف المشقة إلى آياته، وبذل الجهد طمعا في مطابقة أصح احتمالاته.

ولهذا الخروج وجوه متعددة، يتشكل بها نطاق الحرية التي تمنحها اللغة لمستعمل اللغة : «إنها تسمح له باللعب بالكلمات وبالبنيات اللسانية عامة، مشاركاً للآخر/ المتلقي للخطاب في ذلك قصد التأثير عليه، ونزع استقراره وإثارة انتباهه؛ فكأنها سلاح نافذ في يد المفكر والكاتب والسياسي، أو قل في يد الإنسان الاجتماعي؛ وهي بذلك تعد موضوعاً واسعاً للتحليل بالنسبة للباحثين في علوم اللسان، إنها تقود إلى استشكال المسارات المعقدة التي يمكن أن يسلكها التواصل أثناء إنتاج المعنى ونقله وتلقيه، مثلما تقود إلى مساءلة التنوع الدلالي المتصل بالعلامات اللسانية. ولئن كانت تتدخل في مختلف المجالات اللسانية، فإنها ذات علاقة، قبل كل شيء بالتداولية وعلم الدلالة»⁽³⁾.

فالبنيات اللغوية الاتساعية بهذا التحديد تمثل أفعالا خطابية، تستدعي فعلاً تأويلياً مواجهها، يحول فعل التواصل إلى علاقة تدافعية بين الاستراتيجيات التي يرسمها المتخاطبون، ويعتدون بها في تواردهم على المعنى⁽⁴⁾. فكأن الأمر في جوهره عمل حجاجي يحضر فيه فعل التأويل طرفاً في صراع تدليلي بين منازع استعمالية تتسلح بممكنات خطابية خاصة، وبين آفاق حملية موازية تتوسل بالتأويل في صورتها المقصورة (التأويل الملتزم بأقدار دلالية مشتركة) والممدودة (التأويل المتسع)⁽⁵⁾.

(2) عادة ما يجري وصف المعاني غير المباشرة التي تحتضنها العبارات بلفظ الظلال، ولعلمهم نظروا في هذا الوصف إلى إحالة اللغة؛ قال ابن منظور : «والظل : الشيء الحاصل من الحاجز بينك وبين الشمس، أي شيء كان». لسان العرب، مادة : ظلل. وعلى ذلك فلا ظل بغير حاجز يصدر عنه.

(3) Frédérique Biville : *Formes et fonction de l'ambiguïté volontaire dans Les textes latins*, in : *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, p. 5.

(4) Voir : Landheer : *Le rôle de la métaphorisation dans le metalangage linguistique*, *Verbum*, N : 24, Nelly Flaux, 2002.

(5) Voir : Jean-Marie Klinkenberg, *L'argumentation dans la figure : Les cahiers de praxématique*, N : 35, Montpellier 3, 2001.

يتحصل من ذلك أننا ماضون إلى اعتبار البنيات الخطابية الاتساعية فعلا/حدثا لسانيا، مادامت تمارس تأثيرا معلوما في متلقيها، يدفعه إلى إنشاء فعل/حدث تأويلي مقابل⁽⁶⁾. وهو اعتبار استأنسنا فيه بسياق معرفي حديث، لم يكن له في هذه الدراسة سوى دور دافع ومحفز، أوقفنا على استعارة الفعل التي يمكن أن يحمل عليها الخطاب، وعلى السوانح التحليلية التي قد تعرض للباحث عملا بهذه الاستعارة⁽⁷⁾.

واهتداء بهذه الاستعارة، حاولنا النظر في أصول تأويل البنيات الاتساعية، وبيان مآتها في مواطن تمثيلية من التراث اللساني العربي، وجدناها حقا خصيصا لهذه التجربة النظرية، سواء في سعة مادتها، أو في مجاريها الاستدلالية، أو في مفاهيمها الجامعة؛ حيث جرى وصف الاتساع في الخطاب وتفسيره باعتباره فعلا مقترنا بقوة، أسبغت عليه سمة الشجاعة، التي تقتضي شجاعة تأويلية مقابلة تكتسب قوتها الموازنة من تعدد مراجعها، وتكامل آلياتها.

1. مفهوم الاتساع وإحالاته التداولية :

يجري مفهوم الاتساع في كثير من الجهود اللغوية والبلاغية العربية المهمة بالبعد التداولي للخطاب، وبه يقع وصف المنازع الكلامية التي يلجأ إليها مستعمل اللغة لتوسيع مضايقتها، وتمديد مساحاتها الدلالية ؛ لإفادة المعاني التي يندّ عنها الخطاب في انتظاماته المنطقية المعتادة، وبقوانينه المعهودة. قال التوحيدي : «اللغة جارية على التوسع كما هي جارية على التضيُّق. ومن ناحية التضيُّق فُزع إلى التحديد والتشديد، ومن ناحية التوسع جُري على الاقتدار والاختيار»⁽⁸⁾.

(6) نقترّب بهذا التوجه من بعض قواعد التأويلية الحديثة، وخاصة منها مقترح الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير، يقول في معنى ذلك : «هناك شيء يشبه الجدل في التجربة التأويلية : كأن يكون أية فعالية للشيء نفسه، أي نشاط يمثل، بخلاف منهجية العلم الحديث، انفعالا وفهما وحدثا يحدث». الحقيقة والمنهج، ترجمة : حسن ناظم، علي حاكم صالح، ص. 602.

(7) Frédérique Biville : Formes et fonction de l'ambiguïté volontaire dans les textes latins, op. cit, p. 70.

(8) الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، 106/3.

وفيد النظر في سياقات توظيف المفهوم، والحدود التي يُلزم بها، أن له وجهين دلالين :

الأول : يراد به المفهوم على نحو إطلاقي يُلمّ بجميع الأشكال الاختيارية للمتكلم في العدول عن الأصول الوضعية للخطاب، وتكون هذه الأشكال مع ذلك خاضعة لقاعدة الخطأ والصواب، حسب منظور اللغوي أو البلاغي وموقفه من هذا العدول.

وبناء على هذا الوجه يصعب حصر الصور الاتساعية في منزع واحد، كما لا يمكن حصرها في اللفظ المفرد أو في التركيب أو المعنى. وتكاد تطابق مفهوم السنن ومجاري العرب في الكلام التي ساقها اللغويون في كتب فقه اللغة.

والوجه الثاني : يراد به المفهوم دالاً على صورة محددة يمكن تقديرها في الخطاب، ووصف ملامحها بالنظر إلى الأصول الاستعمالية المتواضع عليها، وأكثر ورود هذا الوجه في باب المعاني، وأكثر إجراءات استدعاءً للمفهوم والتصاقاً به هو باب الحذف ؛ بناء على ما قرّر لدى سيبويه في « كتابه » من أن الاختصار والإيجاز والحذف أساليب خطابية داخلية في باب الاتساع في الكلام⁽⁹⁾.

فمن أبواب الكتاب التي صرح فيها سيبويه بلفظ الاتساع : باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى، لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار⁽¹⁰⁾. وأول ما يعجل إلى الذهن بصدد ما ترجم به الباب؛ المفارقة الواقعة بين الاتساع والإيجاز اللذين حصل الجمع بينهما على نحو من الترادف يفصح عنه قول سيبويه في مستهل

(9) والحق أن الفصل بين الوجهين المذكورين لا يعني انتفاء الوصل بينهما على نحو ما يجعل الثاني تخصيصاً لعموم الأول، وعلى نحو ما يجعل الأول تعبيراً عن « النزوع » إلى تحويل الخطاب وتغييره، والثاني تحقيقاً إنجازياً يمكن قياسه وتحديد موقعه اللساني والدلالي ؛ كالحذف والتقديم والتأخير وغير ذلك.

(10) الكتاب، لسيبويه : 211/1. من ذلك أيضاً تعبير ابن الأنباري عن الحذف بلفظ : « السعة »، في تفسيره قول الله تعالى : ﴿ وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ ﴾ [القصص : 42]. قال في توجيه نصب « يوم » : « الوجه الأول : أن يكون منصوباً، لأنه مفعول به على السَّعة، كأنه قال : وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة، ولعنة يوم القيامة، فحذف المضاف لدلالة الأولى عليها، وأقيم المضاف إليه مقامه ». (البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات عبد الرحمن بن الأنباري، 195/2).

الباب؛ «فمن ذلك أن تقول على قول السائل : كم صيد عليه ؟ وكم غيرُ ظرف لما ذكرتُ لك من الاتساع والإيجاز، فتقول : صيد عليه يومان، وإنما المعنى : صيد عليه الوحشُ في يومين، ولكنه اتسع واختصر، ولذلك أيضا وضع السائل كم غير ظرف»⁽¹¹⁾. فقد وقع عطف الإيجاز على الاتساع مصدرين، كما وقع عطف الاختصار على الاتساع فعلين، مما يوهم الترادف الموماً إليه، ويدلي في التناقض حسب الظاهر؛ فإن الاتساع يدل في أصله اللغوي على «خلاف الضيق والعسر، يقال : وسع الشيء واتسع. والوسع : الغنى، والله الواسع : أي الغني. والوسع : الجدة والطاقة. وهو ينفق على قدر وسعه. وقال تعالى في السعة : (لينفق ذو سعة من سعته)⁽¹²⁾. وأوسع الرجل : كان ذا سعة. والفرس الذريع الخطو وساع»⁽¹³⁾. ويرتفع هذا الاعتراض بالتمعن في عبارة سيبويه للوصول إلى أن الاتساع والاختصار يتواردان على الكلام من جهتين مختلفتين، لا من وجه واحد؛ حيث يكون الاتساع خاصا بمستعمل اللغة، ويكون الإيجاز واقعا على الخطاب، ويصبح معنى قول سيبويه أن المتكلم حين يُعمل طريقة الاختصار والإيجاز في الكلام، فإنه بذلك إنما يتسع في كلامه؛ أي يُخرجه على خلاف ما اعتاده أهل اللغة من ذكر جميع عناصر الخطاب أثناء التواصل لتقع الفائدة تامة في قلب المستمع. وبعبارة أخرى : فالمتسع يلجأ إلى إفراغ جملة من الخانات التركيبية التي يتكون منها الخطاب، من منطلق إحساسه بالضيق الملازم لذكر ما يمكن الاستغناء عنه من عناصر الكلام، دون أن يقع الإخلال بشرط الإفهام الذي يتأسس عليه التخاطب، وإنما يجري ذلك على سبيل إتيان أغراض⁽¹⁴⁾ وغايات بلاغية يتيحها الحذف

(11) الكتاب، لسبويه : 211/1.

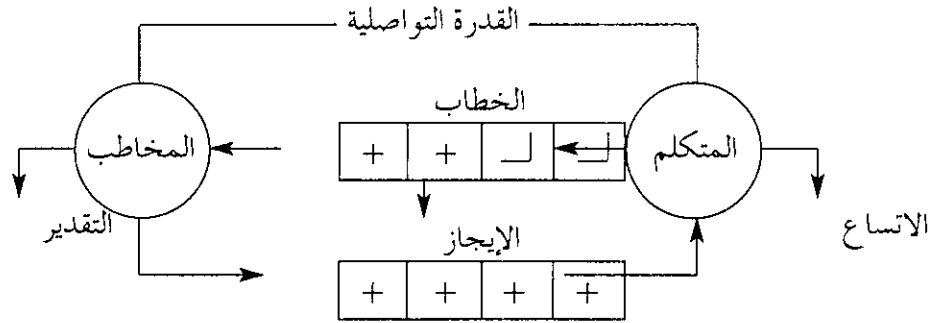
والاتساع بهذا المعنى غير التوسيع كما عرّفه يحيى بن حمزة العلوي : «هو في مصطلح علماء البيان عبارة عن أن يأتي المتكلم بمثنى يفسره بمعطوف ومعطوف عليه، وذلك من أجل أن التثنية أصلها العطف، فيوسّع الاسم المثنى بما يدل على معناه ويرشد إليه على جهة العطف». (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، 89/3).

(12) الطلاق : 7.

(13) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس : 109/6، مادة : وسع. وينظر : أساس البلاغة، للزمخشري، ص. 675، مادة : وسع.

(14) يجد الدكتور أحمد المتوكل في الأغراض التي يقرن بها اللغويون العرب بنياتهم اللغوية المحتملة تمثيلا صادقا لأفعال اللسان كما يجري وصفها في فلسفة اللغة المعاصرة، واللسانيات التداولية، يقول في هذا الشأن :

والإيجاز، مع حاجة الخطاب المنجز بهما إلى فعل تأويلي. ولعل إلحاق فاعلية الاتساع بالمتكلم يجعله إجراء إراديا تابعا لمقاصده في توجيه الكلام، يصبح معه الفهم معتمدا على القدرة التواصلية المشتركة بين طرفي الإنجاز الخطابي (المتكلم والمستمع)؛ ذلك أن ورودهما على نفس القواعد الخطابية يعدّ عاملا معينا على إيجاد المحذوف وتقديره دون أن يقع التصريح به، حتى لا تنتفي الغاية البلاغية من سوق الكلام على النحو المذكور. ويبان ما سلف في هذه الخطاطة⁽¹⁵⁾ :



وبناء على هذه الخطاطة يصح الحديث عن شكلين للخطاب الاتساعي، يقع الأول منهما في مرحلة ما قبل الاستعمال، ويتميز بحضور كافة عناصره التركيبية والدلالية الممكنة، وبقابليته للإدراك الآني حال التلفظ به باعتبار مطابقته للوضع. ويقع الثاني في مرحلة الاستعمال التي تتميز بتصرف المتكلم في البنية الأولى حذفًا واختصارًا؛ مراعاة للقصد الذي يتحكم في هذا التصرف، وفي كمّه وكيفه⁽¹⁶⁾.

وبالعودة إلى الأمثلة التي ساقها سيبويه، وتحليله للتصرف الواقع فيها، يمكن الاستدلال على ما ذكرنا من تبعية الحذف إلى إرادة المتكلم وقصده، ومن تعلق المعنى نفسه بتقدير هذا المراد. قال في «الكتاب» : «ومما جاء على اتساع الكلام

«Nous donnons l'étiquette moderne d'«acte de langage» à un ensemble de phénomènes = sémantiques et pragmatiques traités dans la production linguistique arabe, sous les noms des «aghrad», *Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée arabe*, p. 162.

(15) يفيد الرمز «—» مواضع الحذف التي يلجأ المخاطب إلى تعبئتها من جديد للوقوف على قصد المتكلم.

(16) ينظر : Ahmed Moutaouakil, *essais en grammaire fonctionnelle*, p. 298

والاختصار قوله تعالى : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾⁽¹⁷⁾، إنما يريد : أهل القرية، فاختصر، وعملَ الفعل في «القرية» كما كان عاملاً في «الأهل» لو كان هاهنا⁽¹⁸⁾.

ويستفاد من كلامه أن اتساع الحذف ينجم عنه إعادة تنظيم عناصر الخطاب مع تغيير مواقعها، وإعادة توزيع الوظائف التركيبية العاملة، حفاظاً على انسجام وتماسك الجملة في جانبيها النحوي والدلالي، مما يفصح عنه قول سيبويه : «ومثله في السعة : أنت أكرمُ عليٍّ من أن أضربك، وأنت أنكذ من أن تتركه؛ إنما تريد : أنت أكرمُ عليٍّ من صاحب الضرب، وأنت أنكذ من صاحب تركه؛ لأن قولك : أن أضربك وأن تتركه، هو الضرب والترك، لأن «أن» اسمٌ، وتتركه، و«أضربك» من صلتته؛ كما تقول : يسوءني أن أضربك، أي يسوءني ضربك، وليس يريد : أنت أكرمُ عليٍّ من الضرب، ولكن أكرم علي من صاحب الضرب»⁽¹⁹⁾. فالتقدير هاهنا مبني على احترام العلاقات التركيبية والدلالية التي تفرض إسناد الحدث إلى فاعله المنطقي، الذي يفهم من الجملة بعد ترتيب جديد لعناصرها البانية. وقد قيّد سيبويه إجراء الحذف والإيجاز بقيد تداولي عبّر عنه بعلم المخاطب بالمعنى، وهو القيد الذي صاغه ابن مالك في «الألفية»⁽²⁰⁾ بقوله :

وحذف ما يعلم جائز كما تقول : زيدٌ بعد مَنْ عندكما

قال سيبويه : «ومثله في الاتساع قوله عز وجل : ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءً وَنِدَاءً﴾»⁽²¹⁾، فلم يُشَبِّهوا بما ينعق، وإنما شَبِّهوا بالمنعوق به. وإنما المعنى : مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يُسمع. ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى»⁽²²⁾. على أن هذا القيد التداولي المشار إليه يمكن النظر إليه من جهتين :

(17) يوسف : 82.

(18) الكتاب : 212/1.

(19) نفسه : 213/1. وينظر تفسير عبارة سيبويه في النكت، للأعلام الشنتمري : 429/1.

(20) ينظر البيت وشرحه في شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 243/1.

(21) البقرة : 171.

(22) الكتاب : 212/1. والعلم بالمحذوف إما أن يكون بدلالة المفسّر، أو بدلالة الحال، أو بكثرة الاستعمال كما سيَرِد بعد. (ينظر : الإنصاف في مسائل الخلاف، لابن الأنباري، ص. 94-96).

الأولى : كونه سببا باعثا على الإضمار والحذف ؛

والثانية : كونه مقصدا بلاغيا تتحقق به الآثار الجمالية في الخطاب، على نحو يعلو على السببية.

ففي الجهة الأولى يكون الإضمار مسبقا بمعرفة المتكلم إمكان تقدير المحذوف من المخاطب، بناء على القدرة التواصلية المشتركة، مما يرتبط بالخطاب الجاري بينهما تركيبيا ودلالة وسياقا، فيقع الحذف لهذا السبب الذي لا تختل به السمة البيانية والإفهامية للبيئة.

وفي الجهة الثانية يكون الإضمار قاصدا إلى التأثير في المخاطب (القادر على استحضر المحذوف) بناء على العلاقات المنطقية الجديدة التي يخلقها حذف أحد عناصر الخطاب.

وذهابا مع التصور الحجاجي الذي اقترحه Ch.Perelman، يمكن اعتبار الاتساع من هذه الناحية نوعا من أساليب التعبير التي يمكنها إحداث أثر جمالي، يتصل بتناغم الخطاب وبغيره من الخصائص الأسلوبية الشكلية التي تؤثر في المخاطب أنواعا من الانفعالات توجه تفكيره، وتحكم في توقعاته⁽²³⁾. وفي هذه الحالة يصبح العلم بالمحذوف ذريعة لتحقيق المقصد البلاغي فضلا عن الدلالي؛ ذلك أن هذا القيد إنما يضمن إمكانية فهم الخطاب دون أن يحصر دلالاته في صورة معنوية ثابتة وواحدة. وتحقق الإمكانية المذكورة بتشغيل السمات الخطائية التي تتضمنها جميع الأنظمة اللسانية كيفما كان نوعها، والتي توحى بالقواعد التواصلية المشتركة بين المتخاطبين⁽²⁴⁾.

وإجمالا فإن التوسع، وإن كان تابعا لإرادة المتكلم ؛ أي بمجاله القصدي الفردي، فإنه أيضا لابد أن يكون مشروطا بنوعين من التوافقات يضمنان سلامة الخطاب ومقبوليته على مستوى التداول :

(23) ينظر : *Traité de l'argumentation*, p. 192.

(24) *Traité de l'argumentation*, op.cit, p. 220.

التوافق الأول يكون بين اتساع المتكلم وبين مقتضيات التركيبية المقررة في كتب النحاة، التي تربط الاتساع بالفائدة وتمنعه حيث يخل بقوانين التأليف البانية للخطاب. ولهذا اشترطوا في بعض مواطن الحذف ذكر القرينة المفسرة للمحذوف لفظاً أو حالاً، واتخذوا لها وضعية تركيبية خاصة، كما في قول ابن الحاجب : «المشترط في القرينة المفسرة للمحذوف في مثل قوله تعالى : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك﴾⁽²⁵⁾، أن تكون في كلام واحد، وجملة واحدة، حتى لا يرد قوله تعالى : ﴿يسبح له بالغدو والآصال رجال﴾⁽²⁶⁾. فإن قائلًا لو قال : إن حذف الفعل ثم واجب، لم يكن مستقيماً، لأن الفعل هاهنا لو ظهر لكان جائزاً. والقرينة الظاهرة والمقدرة جملتان، فإذا قيدنا بما ذكرنا انتفى هذا الإشكال بالكلية»⁽²⁷⁾.

أما التوافق الثاني فموضعه بين اتساع المتكلم وبين مقتضيات التداولية العامة التي تقوم بدورها معياراً مناسباً لقياس سلامة الخطاب، بناء على خضوعه للصور المعتادة للحذف التي تضمن له إمكانية التقبل والتممين؛ بل والتأثير في السامع تخيلاً وإذاذاً⁽²⁸⁾.

2. استعارة «الفعل» في شجاعة الخطاب :

قال نجم الدين بن الأثير يشرح معنى الشجاعة في الخطاب : «وإنما سُمي شجاعة العربية ؛ لأنه لما كان كلاماً فيه قوة يتصرف بها في المخاطبات من غيبة إلى حضور، ومن حضور إلى غيبة، ومن تشية إلى جمع، ومن جمع إلى تشية،

(25) التوبة : 6.

(26) النور : 36.

(27) الأمالي، لابن الحاجب : 883/2.

(28) يحيل التوافقان المذكوران على أحد التصورات المتقدمة في النظرية التأويلية الغربية التي كانت تضع الفهم مرجعاً أساسياً لتقويم فعل التأويل وضمن نجاعته، يقول F.A. Wolf في هذا الصدد : «تعلمنا الهرمينوطيقاً أو فن التأويل أن نفهم ونفسر أفكار الآخر انطلاقاً من علاماته المستعملة. إننا نفهم الآخر الذي يرسل إلينا علامات حينما تبعث فينا هذه العلامات نفس الأفكار، وتؤثر فينا نفس التمثيلات والعواطف، متسقة في نفس النظام».

Voir : Ada Neschke-Hentschke, *le sens littéral, histoire de la signification d'un outil herméneutique*, in : *sens et interprétation, pour une introduction à l'herméneutique*, p. 35.

وتقديم وتأخير، كما تقدم ذكره، ومع ذلك كله لا يخرج عن حد الفصاحة والبلاغة، لا ينسب إلى خلل ولا تقصير في استيفاء المعاني، صار في نفسه شجاعاً بالنسبة إلى العربية»⁽²⁹⁾.

ولعل نسبة الشجاعة إلى الكلام في النص جارية على التوسع أيضاً، لأن الذي يحدث ما سبق وصفه من التصاريح هو المتكلم، لا الكلام من تلقاء ذاته. على أن حديث ابن الأثير عن الكلام الشجاع مبني على المقابلة بينه وبين جملة الكلام العام والمشارك المعبر عنه في النص بلفظ «العربية»، على نحو ما يجعل الشجاعة كامنة في الانتقال من العام (العربية) ومقتضياته الإفهامية المطلقة، إلى الخاص (التوسع) بصوره التغيرية المتنوعة، مع الحفاظ على حد مشترك بينهما هو السلامة المعيارية لفظاً ومعنى، وقوانين تركيب.

وزيادة في توضيح الأمر يلجأ ابن الأثير إلى تشبيه هذا الموقف اللغوي بالرجل في ساحة القتال: «تكون فيه شجاعة تحمله في الحرب على التقديم والتأخير، والقرب والبعد، والإقبال والإدبار. وقلما يكون آخذاً في موقف الحرب إلى جهة اليمين حتى يأخذ جانب الشمال، وبالعكس، أو مواجهها بالقتال حتى يلتفت وراءه، مناوشاً من يقاتله، فحسنت تسمية الكلام المحتوي على ما قدمناه من التقسيم الذي شرحناه بهذه التسمية؛ لأن الشجاعة في مثل هذا الكلام تحمله على الجولان في جوانب المعاني كيف شاء»⁽³⁰⁾. فالجامع بين الاثنين هو معنى القوة التي تتأتى للكلام - كما أسلفنا - بإيقاع تصاريفه الاتساعية بين الجزالة والسهولة؛ مثلما تتأتى للرجل الشجاع بالاقتدار على الإقبال والإدبار مع خفة تسهل حركته في الميدان.

على أن لهذه المقارنة التي أجراها ابن الأثير بين الاثنين وجهاً آخر نعتد في بيانه على بعض المعاني التي تسند إلى الشجاعة في استعمالات العرب، مما يسوغ القول إن مآتي الكلام الجاري مجرى الاتساع في الفكر اللساني العربي هو الفعل ذاته؛ حيث يجري تصويره على هيئة من لا منفذ إليه بسبب قوة مانعة لإتيانه؛ فقد

(29) جواهر الكنز لنجم الدين ابن الأثير، ص. 119. ووجه تسمية هذا الباب بالشجاعة عند الشريف الرضي «أن الفصيح لا يكاد يستعمله إلا وفصاحته جرية الجنان، غزيرة المواد». (المجازات النبوية، للشريف الرضي، ص. 46).

(30) جواهر الكنز، ص. 119.

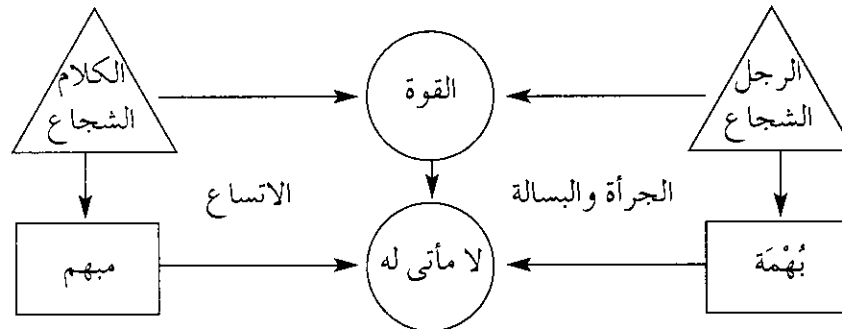
أورد ابن السكيت في كتاب «الألفاظ» أن العرب يقولون : «إنه بُهْمَة من قوم بُهم . وهو الشجاع الذي لا يدري من أين يؤتى له . ويقال : حائط مبهم : ليس فيه باب ، والأبهم : المصمت . قال العجاج : فهزمتُ ظهر السَّلام الأبهم ، وهو المبهم الذي لا صدع فيه ولا خلط . وقال فرسٌ بهيم : إذا لم يخلط لونه لون سواه . ويقال : أبهم عليّ الأمر ، أي أصمته ، فلم يجعل فيه فرجاً أعرفه . ويقال في البُهْمَة : إنه شُبّه بالجماعة والفئة . والبُهْمَة : الجماعة»⁽³¹⁾.

وقد جرى عيسى بن إبراهيم بن جهور القيسي (ت. 527هـ) على نظير ذلك في شرحه شاهد الجمل المنسوب لرؤية ولرجل من بني ضبّة :

* الفارجو باب الأمير المبهم *

قال : «والمبهم : المغلق ، ومنه قال للشجاع : بُهْمَة لأنه لا يرى من أين يؤتى في القتال . وقيل : لأنه أبهم جسمه ، أي أغلق دونه بالسلاح»⁽³²⁾.

ويستفاد من النصين أن الرجل الشجاع لقوته لا يجد له غيره مدخلا إليه؛ بمنزلة المبهم الذي لا منفذ يقود إلى معرفة ما وراءه . وهذا شأن الكلام الجاري مجرى الاتساع الذي يتذبذب المؤول دون سورتة ، فلا يقف على المراد منه تحديداً ، فيصير تبعا لذلك كلاما شجاعا لا يواقع المؤولون ، كما لا يستطيع هزمُ الشجاع في ساحة القتال والإيقاع به . وبيان ذلك في هذه الخطاطة :



(31) كتاب الألفاظ ، لابن السكيت ، ص. 123 . وينظر أيضا باب الشجاعة من المخصص لابن سيده ،

274/2.

(32) كتاب أبيات الزجاجي وإعرابها وغريبها وشواهدا وما غمض من معانيها ، لابن جهور القيسي ، نسخة مخطوطة محفوظة بخزانة القرويين ، رقم 940 ، ضمن مجموع ، ص. 16 . وينظر : شرح هذا الشاهد وتأويلاته في : كتاب الحلل في شرح أبيات الجمل ، لابن السيد البطليوسي ، ص. 121 . وكذا شرح ابن خروف الإشبيلي لجمل الزجاجي ، 543/1.

3. الاتساع : قوة الخطاب وفعل التأويل :

نشير إلى أن استعمالنا للاتساع يشمل صوراً أخرى غير الحذف الذي طرّقنا بعض مقتضياته عند سيوييه. لهذا وجدنا علي بن عيسى الرمانى يستعمل اصطلاح «التغيير عن الأغلب» في نص له أورده ابن رشيق⁽³³⁾.

فكل خطاب أصاب بنيته التركيبية ما يحوّلها عن أصلها الاستعمالي، داخل في باب «التغيير عن الأغلب» ؛ لهذا صح وقوع الحذف فيه إلى جانب صور أخرى لفظية أو معنوية، كالقديم والتأخير، والحمل على المعنى، وفوق هذا نجد عند بعض النقاد وعلماء البلاغة ما يفيد امتداد مفهوم الاتساع ليحيط بكافة الأساليب التي يسلكها الشعراء لتقديم خطابهم الشعري على نحو تضيق به لغة الاعتقاد؛ مما يحوج إلى التأويل وإعمال النظر، وهذا مضمون ما ترجم به ابن رشيق لباب الاتساع : «وذلك أن يقول الشاعر بيتاً يتسع فيه التأويل، فيأتي كل واحد بمعنى؛ وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ، وقوته، واتساع المعنى»⁽³⁴⁾. وقول ابن أبي الإصبع المصري : «وهو أن يأتي الشاعر ببيت يتسع فيه التأويل على قدر قوى الناظر فيه، وبحسب ما تحتل ألفاظه»⁽³⁵⁾.

وعرفه أبو القاسم السجلماسي في «المنزعة البديعة» بقوله : «هو اسمٌ مثالٍ منقولٌ إلى هذه الصناعة، ومقولٌ بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد؛ بحيث يذهب وهم كل سامعٍ سامعٍ إلى احتمالٍ احتمال، ومعنى معنى من تلك المعاني»⁽³⁶⁾.

(33) ينظر : العمدة، لابن رشيق : 1045/2.

(34) العمدة : 734/2.

(35) تحرير التحرير، لابن أبي الإصبع المصري، ص. 454.

وينظر : خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، 266/4.

وقد جعل ابن البناء المراكشي الاتساع نوعاً من التفصيل يكون بالقوة في مقابل أنواع التفصيل التي تكون بالفعل كالتقسيم، قال : «ومن التفصيل ما يكون بالقوة، وهو أن يكون اللفظ يحتمل معنيين فأكثر، إما من جهة الوضع، وإما من جهة احتمال اللفظ الأفراد والتركيب، أو احتماله تركيبين مختلفين، ويسمى ذلك كله الاتساع».

(الروض المربع في صناعة البديع، لابن البناء المراكشي، ص. 131).

(36) المنزعة البديعة، ص. 429.

وأورد ابن رشيق تمثيلاً لذلك بيت امرئ القيس :

مكرّ مفرّ مقبل مدبر معاً كجلمود صخر حطّه السيل من عل
وتكمن قوته الدلالية التي تسوغ كونه بنية اتساعية في مقدار التأويلات التي
ساقها النقاد شرحاً له :

الأول : شبهه في سرعته، وشدة جريه وحُضْره بجلمود صخر حطّه السيل من
أعلى الجبل، وإذا انحط من عل كان شديد السرعة، فكيف إذا أعانته قوة السيل من
ورائه؛

والثاني : وجه الشبه إنما هو الصلابة، لأن الصخر عندهم كلما كان أظهر
للشمس والرياح كان أصلب؛

والثالث : شبهه بالجلمود المنحدر من قُتّة الجبل، فإنك ترى ظهره في النصبه
على الحال التي ترى فيها بطنه وهو مقبل إليك⁽³⁷⁾.

وفي تحليل العلاقة بين هذه التأويلات وبين معنى البيت الذي تفصح عنه
العلاقات التركيبية المباشرة فيه، يستنتج ابن رشيق وبعده ابن أبي الإصبع أن
الشاعر قد لا يضع أيّاً منها في مجاله القصدي حال تلفظه بالبيت، فتصير بذلك
احتمالات خاصة تابعة لقدرة المؤوّل وفعله، وخصوصياته في الفهم والتوجيه. ولا
يمكن الجزم بمطابقتها للقصّد الأصلي للشاعر⁽³⁸⁾. لذلك اشترط أبو القاسم

(37) العمدة : 734/2.

(38) يستدعي التوسع بهذا المفهوم وجه المعنى كما مثلته بعض الجهود النقدية والفلسفية الغربية
الحديثة، حيث يتشكل على هيئة لغة غير مستقرة تتوسط بين الخفاء والظهور، مما يجعلها حسب
Jean Brun لغة خارج اللغة وليس داخلها. ينظر :

Jean Brun ; *L'homme et le langage*, p. 177-180.

ولعله من الممكن تأويل هذا الرأي أسلوبياً لتوجيه أسباب الخفاء المذكور بعلّة التوسع التي
تتضمنها اللغة الخاصة للشاعر. ولهذا يصبح الظهور احتمالاً بالنظر إلى تبعيته للمتغيرات
الملازمة للتلقي، ما جعل بعض الفلاسفة المحدثين يشبه المعنى الشعري بالزمن نفسه ؛ «فهو
حاضر لكنه لا يمكن حصره. إنه ليس شيئاً ولا كاناً ؛ إنه علاقة تحيل دائماً على روابط وعلاقات
متجددة». ينظر :

= Andre Compte Sponville et Luc Ferry, *La sagesse des modernes*, p. 382-383.

السجل ماسي لصحة الاتساع «تقادم الاحتمالات وتكافؤ التأويلات والأدلة العاضدة للتأويلات. فإن ترجح أحد الاحتمالين، واعتضد أحد التأويلين خرج عن جنس الاتساع»⁽³⁹⁾.

على أنه ليس من الممكن الاكتفاء بهذه السمة الاحتمالية لتمييز البنيات الاتساعية من غيرها، فقد اشترط ابن رشيق اقتران العبارة بالقوة التي تتشكل في الخطاب بمراعاة التناسب والطبع والصنعة؛ كما في توجيهه بيت المتنبي الذي يشفع لبني كلاب إلى سيف الدولة :

وتملك أنفُس الثقلين طُرّاً فكيف تحوز أنفُسها كلابُ؟

ردا على من زعم أن أبا الطيب لم يُرد القبيلة، وإنما جعلهم كلابا، على باب التحقير لقدرهم.

قال ابن رشيق : «ولا أظن ذلك، بل لا أحققه ؛ لأن في القصيدة :

وَلَوْ غَيْرُ الْأَمِيرِ غَزَا كِلَابَا ثَنَاهُ عَنْ شُمُوسِهِمْ ضَبَابُ

وَلَأَقَى دُونَ ثَأْيِهِمْ طِعَانَسَا يُلَاقِي عِنْدَهُ الذُّنْبَ الْغُرَابُ

إلا أن يحملوا على الشاعر التناقض، وينسبوه إلى قلة التحصيل، فذلك إليهم، على أن هذه القصيدة قليلة النظر في شعره تناسبا، وطبعاً، وصنعة»⁽⁴⁰⁾.

فالقوة بهذا المعنى تستدعي علاقة خاصة بين «المتلقي الفاعل» و«العبارة المقاومة»، حيث يتأجج الصراع بين المعنى التأويلي فعلاً للمتلقي وبين القصد حادثة مستعصية لا يمكن تحويلها إلى إحداية مستقرة. لذلك يجوز أن نميز في العبارة الاتساعية بين القطاع الفردي التابع للشاعر⁽⁴¹⁾، وبين القطاع الجماعي الذي

=وقد مضى J. L. Borjes إلى أبعد من ذلك حين أخرج المعنى من حدّ الشعر، أو قل إنه جعله تالياً له. ومبعث هذا التصور عنده أن المتلقي قد يقع على الحقيقة الشعرية في بعدها الجمالي حتى دون أن يفكر في معناها اللغوي. ينظر : Jorge Luis Broges : *L'art de poésie*, p. 80.

(39) المنزوع البديع، ص. 429.

(40) العمدة : 738/2.

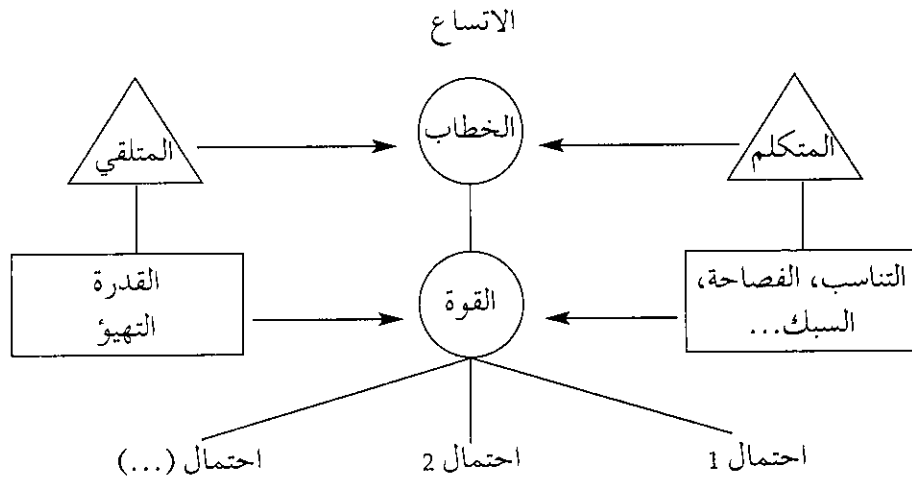
Georges Mounin : *La communication poétique*, p. 25.

(41) ينظر :

يصبح مجالا لتدخل المؤولين المتفاوتين في قدرتهم على تلقي هذا الكلام، واستنباط دلالاته الإحالية الممكنة؛ قال ابن أبي الإصبع :

«وإنما الكلام إذا كان قويا (...) احتمل لقوته وجوها من التأويل بحسب ما تحتل ألفاظه، وعلى مقدار قوى المتكلمين فيه، ولذلك قال الأصمعي : خير الشعر ما أعطاك معناه بعد مطاولة. وقد غلط بعض الناس في تفسير هذا الكلام، وغلط الأصمعي فيه لسوء تفسيره ؛ لأنه توهم أن الأصمعي أراد الشعر الذي ركب من وحشي الألفاظ، ... وإنما أراد الأصمعي الشعر القوي الذي يحتمل مع فصاحته، وكثرة استعمال ألفاظه، وسهولة تركيبه، وجودة سبكه، معاني شتى يحتاج الناظر فيه إلى تأويلات عدة»⁽⁴²⁾.

ولنا أن ننظم ما سبق سوقه في هذا الرسم الذي تتحدد به وظائف كل عنصر من عناصر الخطاب الاتساعي :



وقد وقع توفيق الزيدي، في دراسته الاصطلاحية لمفهوم القوة، على نظير التصور السابق، المستفاد من كلام ابن رشيق وابن أبي الإصبع عن قوة الخطاب الاتساعي، واتخذ له معادلا اصطلاحيا جامعاً هو «الجزالة» الذي ينضم بدوره على ثلاثة معادلات فرعية هي الفخامة والمتانة والأسر.

(42) تحرير التعبير، ص. 544.

ومن خلال استقراره لآراء النقاد والبلاغيين العرب ينتهي إلى «أن اللفظ الجزل وسط بين نقيضين : الحوشي ومرادفاته كثيرة، والعامي ومرادفاته كثيرة أيضا (...). إن هذا الجزل مُطْمِع في سهولته وممتنع عند الإتيان به؛ فقوته في أحد وجوهها سهولته»⁽⁴³⁾. فالفخامة عنده قيمة تداولية تدل على موافقة اللفظ للغرض والمقام⁽⁴⁴⁾. ويدل الأسر على شدة تماسك الخطاب وانسجامه، تنكبا للضعف والوهن الذي يذهب بطلاوته، مثلما تدل المتانة على الصلابة. وهذه جميعها في عرف الناقد أكثر المفاهيم إشهادا على فحولة الكلام وقوته : «إن الجزالة وإن أوحى بالقوة والوعورة، فإنها هي السهولة المطمعة وحسن قياد الكلام وبناءه، وهو أمر كالمتناقض، ولكنه هو سر الجودة وفصاحة الكلام، ودلالة على اقتدار حقيقي، وهو ما يصلنا بتكلف القوة، أي بتعلق الشاعر بطرفي النقيض : الغريب وما والاه، والعامي وما تعلق به»⁽⁴⁵⁾.

وعلى ذلك، فإن قوة الخطاب الاتساعي لها وجهان : وجه بنيوي، يتمثل في السمات الأسلوبية المشار إليها والتي ترتفع به عن التكلف والابتذال، ووجه تداولي قائم على تعدد المعنى والاحتمال، واتساع التأويلات الممكنة لمقاربتة.

(43) جدلية المصطلح والنظرية النقدية، لتوفيق الزيدي، ص. 149.

(44) ولعل هذا مضمون قول بشار في وصف مذهبه الشعري : «إنما أنا كالبحر الزاخر يقذف بالعبارة وبالدرة النفيسة، وربما قذف بالسلك الطافي، ولكن لا أضع كل شيء إلا في موضعه» بحال العلماء، لأبي القاسم الزجاجي، ص. 158.

(45) جدلية المصطلح والنظرية النقدية، لتوفيق الزيدي، ص. 150.

ويلخص هذا المعنى قول أبي سليمان الخطابي : «إن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية؛ فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائر المطلق الرسل (...) فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نوعتهما كالمضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خُصَّ بها القرآن».

(بيان إعجاز القرآن، لأبي سليمان الخطابي، ص. 27، 47).

كما يلخصه كذلك تعليق ضياء الدين بن الأثير على قول مسلم بن الوليد :

«من بعدما عظمت في الدين شوكتها واستأذبت شاتها، واستأسد الوعل»
«قوله : «استأذبت شاتها» من القول الفصل الذي يقرطس في البلاغة بإصابته، وتستأنس به الأسماع على غرابته».

(الوشى المرقوم في حل المنظوم، لضياء الدين بن الأثير، ص. 77).

وهما معا يسوغان كونه خطابا شجاعا قابلا للتقبل في مستوياته الأدبية العليا،
بآليات قرائية لا تقل عنه شجاعة؛ مما يدفع إلى الاعتقاد أن القدماء في تمثيلهم
للبنيات الاتساعية لم تغب عنهم استعارة «الفعل» التي تتحكم في إنتاج الخطاب
وفي تلقيه، على نحو ما يجعل فعل التخاطب ذاته صراعا بين استراتيجيتين :
استراتيجية استعمالية مقترنة بالقصد، وأخرى حملية تتوسل بالتأويل، وبه تستحيل إلى
فعل موازن للقوة الاستعمالية؛ فعل يقود إلى أفق دلالي قريب من الخطاب، ويبعد
عنه في آن.

خاتمة :

حاولنا في هذه الدراسة الوقوف على مآتى البنيات اللغوية الاتساعية في التراث
اللساني العربي، انطلاقا من بعض نصوصه التي صرحت بالمفهوم، سواء كانت
متصلة بسياق لغوي نحوي، أو عدت على ذلك إلى أفق بلاغي أوسع. وكان
الهدف من ذلك الاستدلال على استعارة الفعل التي تحكم في النسق التصوري
الباني للخطاب اللساني العربي القديم في تمثيله لهذه البنيات التي تستجيب،
بحكم طبيعتها «المتغيرة» خطايا والمتعددة دلاليا، لهذا النوع من الوصف المعتد
بالقيمة التداولية للخطاب، وممكناته الحجاجية. وعلى ذلك فقد حاولنا استقراء
عناصر مفهوم التوسع في نصوص لغوية وبلاغية مختارة، أسعفتنا على الإجمال في
التحقق من الفرضية المذكورة، بفضل تركيزها على مكونات ذات إحالات
تداولية كالقصد والغرض، والقوة، والاستعمال والتأويل والتصرف والتغيير
والمقام...، يتحول التخاطب بفضلها إلى فعل تدافعي بين حجج المستعمل
الواقعة بين طرفي الوضع والأداء ؛ وبين حجج المخاطب التي تعرض الوضع
والأداء معا على واقع دلالي جديد.

وقد اكتفينا في مرحلة أولى من الدراسة بتبيين الإحالات التداولية للبنيات
الاتساعية، من خلال جهود لغوية دالة، كان لسيبويه منها نصيب الاعتماد
والتأسيس، بالنظر إلى مطاولته في الوصف لبنيات لغوية بليغة من القرآن الكريم
والشعر، أتاحت لنا الارتباط بالسياق الأدبي والبلاغي الذي بنيت عليه الدراسة،
مما قادنا في مرحلة ثانية إلى أهم مفهوم يمكن التركيز عليه لبيان ما أسميناه

باستعارة الفعل في وصف البنيات اللغوية الاتساعية؛ وهو مفهوم الشجاعة. حاولنا تفصيل بعض مقتضياته انطلاقاً من نص نافذ لنجم الدين بن الأثير الحلبي في «جواهر الكنز» لم يعره الدارسون المحدثون كبير عناية، مكتفين في الغالب بما ترجم به ابن جني لباب شجاعة العربية من «الخصائص». وبناء على ما أورده نجم الدين في تفسيره لمعنى الشجاعة الذي يقترن بالبنيات الاتساعية التي سبق الحديث عنها؛ حاولنا تمثل خصائص الفعل التي تضيفها الشجاعة على الخطاب؛ إذ جرى مقارنته في هذه الحالة بالإنسان الشجاع في أفعاله وحركاته؛ بمعنى أنه خطاب/فعل مقترن بقوة. ولما كان كذلك، فلا يخلو متلقيه من أن يواجهه بقوة موازنة تتمثل في فعل التأويل الذي يمنح الخطاب شرعية حملية. وقد تأتى لنا في مرحلة أخيرة من الدراسة أن نفصل القول في محددات مفهوم القوة وتجلياته في الخطاب التي ترفعه إلى درجات عليا من الفعلية، باعتبار المآلات التداولية التي يؤدي إليها مقصودا بها كل أشكال التأثير على المخاطب، سواء كانت مقتصرة على حدود الفهم أو نازعة إلى آثار جمالية ممتدة. وقد كنا نستدعي أثناء ذلك ما استطعنا إدراكه من الجهود اللسانية والنقدية الغربية الحديثة التي أثار انتباهنا أول الأمر إلى الموضوع، واستطعنا بواسطتها أن نمهد سياقاً عاماً لاستشكاله، مثلما عززنا بها الكفايات الوصفية والتفسيرية للأنظار اللسانية العربية القديمة لمسألة الاتساع في الخطاب، ووجهتنا في أحيان كثيرة إلى المبادئ الكبرى التي تحكم الموضوع، والتي يمكن مؤاخذاتها، على نحو يراعي اختلاف المساقات، بالقواعد الراشحة عن التراث اللساني العربي لبناء تصور نظري متكامل.

مصادر ومراجع الدراسة :

أولاً باللغة العربية :

1. أساس البلاغة، للزمخشري، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1989.
2. الأمالي، لابن الحاجب، تحقيق : فخر صالح قداره، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1989.
3. الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د.ط.)، (د.ت.).

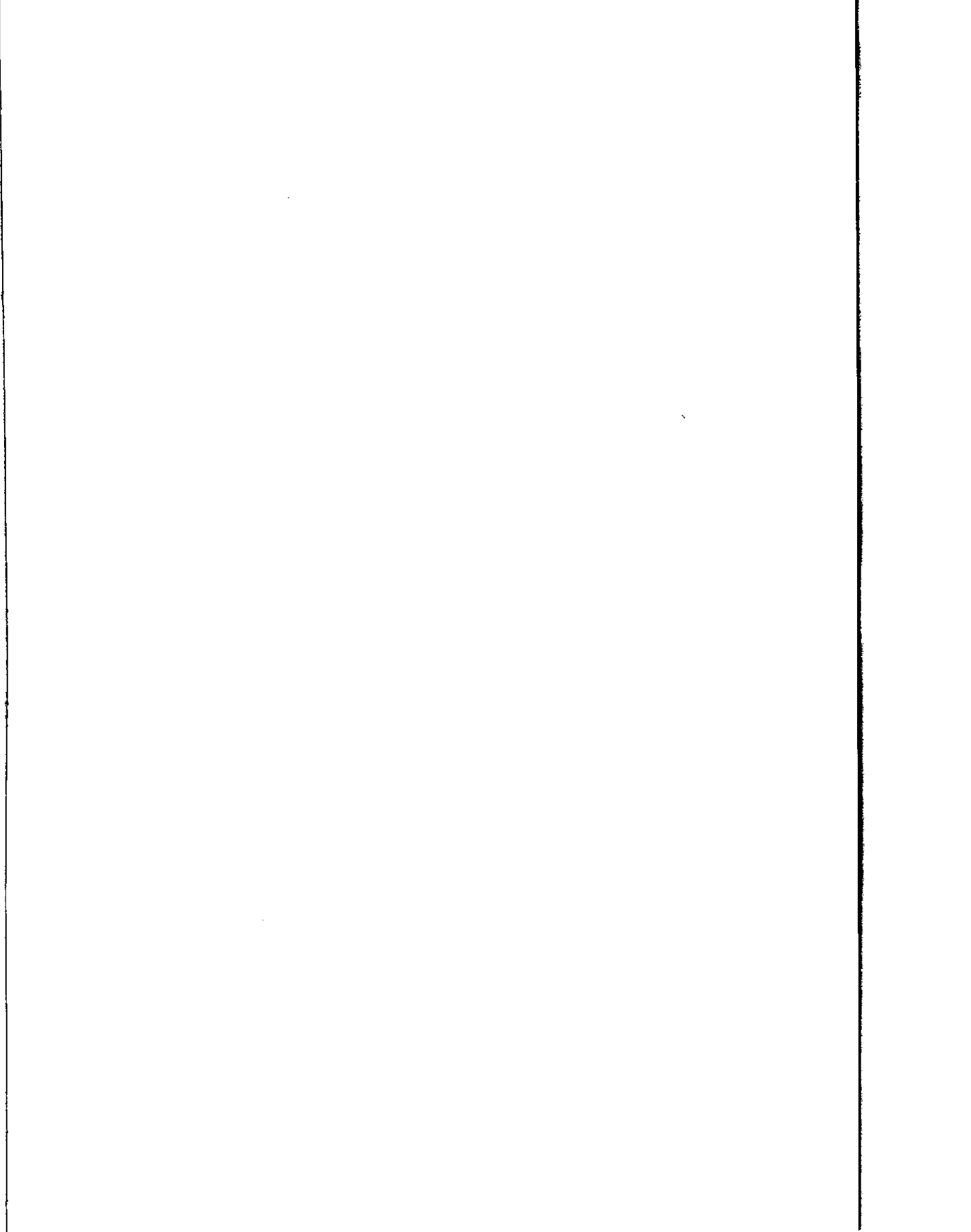
4. الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، 1987.
5. بيان إعجاز القرآن، لأبي سليمان الخطابي، شرح وتعليق : عبد الله الصديق، مطبعة دار التأليف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1953.
6. البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات عبد الرحمن بن الأنباري، ضبط : بركات يوسف هبّود، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى 2000.
7. تحرير التحبير، لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق : حفني محمد شرف، منشورات وزارة الأوقاف المصرية، الطبعة الأولى 1995.
8. جدلية المصطلح والنظرية النقدية، لتوفيق الزبيدي، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، الطبعة الأولى 1998.
9. جوهر الكنز، لنجم الدين بن الأثير الحلبي، تحقيق : محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى 1983.
10. الحقيقة والمنهج، لهانز جورج غادامير، ترجمة : حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط 1، 2007.
11. خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تحقيق : كوكب دياب، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001.
12. الروض المربع في صناعة البديع، لابن البناء المراكشي، تحقيق : رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1983.
13. شرح ابن خروف الإشبيلي لجمل الزجاجي، تحقيق : سلوى محمد عرب، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1418هـ.
14. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، (د.ت.).
15. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، ليحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (د.ت.).

16. العمدة، لابن رشيق، تحقيق : عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى 2000.
17. في سبيل منطق للمعنى، لروبير مارتان، ترجمة : الطيب البكوش وصالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2006.
18. كتاب أبيات الزجاجي وإعرابها وغريبها وشواهدا وما غمض من معانيها، لابن جهور القيسي، نسخة مخطوطة محفوظة بخزانة القرويين، رقم 940، ضمن مجموع.
19. كتاب الألفاظ، لابن السكيت، تحقيق : فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1998.
20. كتاب الحلل في شرح أبيات الجمل، لابن السيد البطليوسي، تحقيق : مصطفى إمام، الدار المصرية للطباعة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1979.
21. الكتاب، لسيويو، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، (د.ت.).
22. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، 1994.
23. المجازات النبوية، للشريف الرضي، تصحيح : مهدي هوشمند، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى 1422هـ.
24. مجالس العلماء، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1989.
25. المخصص لابن سيده، تقديم : خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1996.
26. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس اللغوي، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1991.
27. المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، لأبي محمد القاسم السجلماسي، تحقيق : علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، الطبعة الأولى 1980.

28. النكت في تفسير كتاب سيويه، للأعلم الشنتمري، تحقيق : رشيد بلحبيب، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، الطبعة الأولى، 1999.
29. الوشي المرقوم في حل المنظوم، لضياء الدين بن الأثير، تحقيق : جميل سعيد، منشورات المجمع العلمي العراقي، الطبعة الثانية، (د.ت.).

ثانيا : باللغة الفرنسية :

1. Ada Neschke-Hentschke, *le sens littéral, histoire de la signification d'un outil herméneutique*, in : *sens et interprétation, pour une introduction à l'herméneutique*, presses universitaires du Septentrion, 2008.
2. Ahmed Moutaouakil : *Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée arabe*, publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, 1982.
3. Ahmed Moutaouakil, *essais en grammaire fonctionnelle*, édition : smer, Rabat, 1988.
4. Andre Compte Sponville et Luc Ferry : *La sagesse des modernes* : 1^{ère} édition, éditions Robert laffont, Paris, 1998.
5. Ch. Perelman, L. Olbrechts-tyteca : *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, éditions de l'Université de Bruxelles, 3^{ème} édition 1976.
6. Frédérique Biville : *Formes et fonction de l'ambiguïté volontaire dans Les textes latins*, in : *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, Maison de l'orient et de la méditerranée, Université Lumière-Lyon 2, 2005.
7. Georges Mounin : *La communication poétique*, édition Gallimard, 1^{ère} édition, 1969.
8. Jean Brun : *L'homme et le langage*, P.U.F, 1^{ère} édition, 1985.
9. Jean Grondin : *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 2003.
10. Jena- Marie Klinkenberg : *L'argumentation dans la figure* : Les cahiers de praxématique, N : 35, Montpellier 3, 2001.
11. Jorge Luis Borges : *L'art de poésie*, traduit de l'anglais, par André Zavriew, éditions Gallimard, 1^{ère} édition, 2002.
12. R.Landheer : *Le role de la métaphorisation dans le metalangage linguistique*, Verbum, N : 24, Nelly Flaux, 2002.



المرأة المغربية بين ثنائية المجال العام/المجال الخاص وتدبير الزمن

أحمد الخطابي

أستاذ وباحث في السوسيولوجيا

تقديم :

يتم تحديد البيت le domicile في الأدبيات السوسيولوجية، جغرافيا ورمزيا باعتباره مجالا خاصا Espace privé تكون فيه الأنشطة المنزلية والعلاقات العائلية الحميمة والعاطفية جنبا إلى جنب، بعيدا عن العالم الخارجي الذي هو المجال العام Espace public الذي تحكمه العلاقات التبادلية المصلحية والنفعية.

يمثل المجال العام من الناحية القانونية والحقوقية فضاء ملموس فيزيائيا، ومكانا للتجمعات البشرية أو للاستعمال الجماعي، فضاء الحياة العامة لا يكون تابعا لأي أحد، وفي نفس الوقت هو ملك للجميع، مشترك وغير محدد أو مجهول Anonyme. إنه مجال حر وهو ما يجعل منه مسرحا للصراعات السلطوية حول تملكه واستغلاله إلى أقصى حد.

وفق هذه التحديدات فالمجال الخاص الذي هو البيت - «مجال الزمن الحر» مجال اللاعمل le non-travail - يتم اعتباره عادة مجالا غير منتج. وقد تم انتقاد هذه التصورات من طرف العلوم الاجتماعية، على اعتبار أن البيت مجالا ديناميا مساويا تماما، بل قد يفوق أحيانا، دينامية المجال العام⁽¹⁾.

(1) Selvia lepez ESTRADA : le travail féminin à domicile à Tijuana (Mexique) aménagement du temps et de l'espace du ménage et le rapport du genre. In : statut de la femme et dynamique familiale. Ed. C.I.C.R.N.D. Paris. 1997, p. 294.

يحمل البيت بالنسبة للمرأة دلالة كبيرة، بواسطته يتم الربط بين العلاقات داخل الأسرة والعلاقات الاجتماعية خارجها، خصوصا العلاقات الاقتصادية القائمة على التبادل^(*). لهذا يجب أن ننظر إلى المرأة هنا La Femme كمفهوم نوعي محدد بخصائص سوسيوثقافية واقتصادية، على اعتبار أنها تغطي بشكل بسيط الخلية القاعدية للأسرة، أي باعتبارها مجموع الاستراتيجيات داخل الأسرة مثلما تشكل الأسرة مجموع الاستراتيجيات داخل المجتمع⁽²⁾.

هذا الكلام يقودنا مباشرة إلى الحديث عن تدبير المرأة للزمن/المجال، *la gestion du temporalité (3) espace*. فالمرأة تندفع في المجال العام مُحاولَة التكيف بطريقة لا تخلو من مغامرة في الزمن مع وضع اعتبار للتبعات على مستوى الحياة العائلية. لكن يبقى السؤال هل العمل أو التحرك في المجال يعبر عن استراتيجية فعالة للتوفيق بين العمل والأسرة، أم أنه يخلق مشاكل وتوترات في العلاقات المجالية؟ وهل يشكل التقسيم الاجتماعي والجنسي للمجال عائقا للمرأة أمام تحقيق طموحاتها؟ أم أنه حافز يستدعي إعادة تحديد حدود المجالات من جديد؟

- المرأة والمجال العام :

يعتبر المجال عاملا محددًا وموجها لسلوكياتنا، ومن أجل فهم وتحليل هذه السلوكيات داخل المجتمع، حسب الجنس، لابد من رصد طبيعة الحضور والتحرك ضمن المجال وطرق استعماله من طرف كل جنس، وخصوصا من طرف المرأة التي ترتبط عندها الحركة في المجال بأوقات محددة ومعينة لا يجب تجاوزها.

(*) يسود الآن نقاش كبير في أوروبا حول تقييم العمل المنزلي، بحيث لم يعد ينظر إليه كأداة لإعادة الإنتاج الاجتماعي (إعادة إنتاج النوع وتنشئته اجتماعيا). بل باعتباره عملا إنتاجيا يساهم في الاقتصاد الوطني، وتوفير الشروط الملائمة للزيادة في الإنتاج المادي عوض اعتباره واجبا اجتماعيا. انظر أيضا بهذا الصدد :

Hilen Hirata : femme et partage du travail, le travail de femmes : nouveaux partages, nouvelles divisions. Ed. Syros. Paris, 1996.

(2) Thérèses Bejelloun : femme, culture, entreprise au Maroc. Ed : wallada. Casa, 1997, p. 26.

(3) M. Boudoudou.

من هذا المنطلق فالتمثل الذي تحمله المرأة للمجال ثنائي الأبعاد بمعناه الأوقليدي Espace euclidien⁽⁴⁾ (أفقي وعمودي) يجعل هويتها الجنسية مؤسسة على تحديد وتعيين لمسار مرتبط بثنائية المجال - الزمن.

في إطار دراسة ميدانية لقياس أثر تدخل منظمة غير حكومية^(*) في العالم القروي واتجاهها إلى فئة النساء، بمنحهن قروضا صغرى يتم استثمارها في أنشطة مدرة للدخل، حاولنا معرفة مدى مساهمة القروض الصغرى في تحسين الوضعية الاقتصادية للمرأة، وتأثير ذلك على العلاقات الاجتماعية سواء داخل الأسرة أو خارجها.

إذا افترضنا أن عمل المرأة أو بالأحرى نشاطها له دور كبير فيما يتعلق بجلب موارد اقتصادية إضافية للأسرة، فإنه بهذا يخلق قناة تواصلية بين الداخل (الأسرة) والخارج (المجال العام) بواسطة هذه القناة يتم ربط شبكة جديدة من العلاقات الاجتماعية، ويصبح الداخل (البيت) الذي كان مركزا هو الهامش والخارج (المجال العام) الذي كان هامشا مركزا. أمام هذا التحول أصبح ما يحكم هذا الخارج ويحدده بالأساس هو الجانب الاقتصادي ويعود في كل لحظة المركز هامشا والهامش مركزا.

للمرأة إذن دور كبير في هذا الانقلاب في المواقع المحلية، نتيجة التحول في العلاقات الاجتماعية والتقسيم الجنسي للعمل، رغم ما يطرحه ذلك في البداية من صراعات وتوترات إلا أنه غالبا ما يتم احتواء ذلك بنوع من المفاوضات les négociations وإعادة تأسيس العلاقات من جديد إلى أن تظهر توترات وصراعات جديدة يتم التوافق حولها وهكذا... ويتم ذلك على حساب متغيرة أساسية ألا وهي الزمن الذي يكون بالنسبة للمرأة مرنا flexible.

(4) Ana Bunuela Heras : L'utilisation de l'espace dans la vie quotidienne. Cahier géographique du Québec. Vol 31. n°83. 1987. pp. 293-299.

(*) يتعلق الأمر هنا بمنظمة «زاكورة» Zakora إحدى المنظمات المغربية السباقة إلى خلق قروض صغرى بامتلاكها لمقاربة جديدة في هذا المجال، وقد عرفت تطورا سريعا منذ نشأتها حتى لحظة إعادة هيكلتها، اقترن تدخلها بمجالين : القروض الصغرى والتربية غير النظامية ومحاربة الأمية، بمعنى برنامج مشخص وموجه يستهدف العالم القروي خصوصا، قبل أن يتطور إلى هوامش المدن. وتعتبر سياسة القروض من الأنشطة الأساسية لبرنامج عام يستهدف تحسين وضعية المرأة ماديا.

أثناء سؤالنا لنساء مستفيدات من قروض صغرى استفدن منها في إطار تدخل منظمة غير حكومية^(**)، حول ما إذا خيروها بين العمل داخل البيت أو خارجه، كانت النتائج حقا معبرة، حيث أن 66,7% تفضل العمل خارج البيت، هذا يعني أن المرأة تتطلع أو هي تحاول ذلك، إلى ولوج المجال العام الذي كان حكرا على الرجل، هذا يعني أن هناك اتفاق ضمني على استثمار أو تكملة للمجال الخاص وامتداد له. هكذا أصبح المجال يعبر عن اللاتمايز بين الإنتاج المادي وإعادة الإنتاج داخل الأسرة، أي الدخول في التزام بنوعين من الأنشطة في فضاء واحد، الأنشطة الإنتاجية والأشغال المنزلية، وتصبح الأولى جزء من الثانية والعكس. لكن ما القيمة المضافة من خلال ولوجها المجال العام؟ هل يمكن أن يعبر هذا عن تشكل وعي جديد بحجم وقيمة الحركية في المجال؟ أم أنه فقط إضافة لأعباء جديدة ومسؤوليات كبيرة لما هو قائم.

ما يورق المرأة في هاته المجالات هو البحث عن التوازن بين العلاقات الأسرية والعمل خارج البيت، وبالتالي تكون مطالبة بإعادة تحديد الدور الاجتماعي الذي تقوم به، وعلاقة النوع *la redéfinition de rôle et la relation de genre*، لأن التحولات التي تحدث في المجال (الفضاء) لا تؤدي دائما إلى تحول في العلاقات الأسرية، ولكن في العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالمجال العام، مما يستدعي صراعات وتوترات جديدة يتم احتواؤها بإعادة التفاوض *la renégociation*.

إن المرأة عموما لا يحصل لها وعي بالفضاء، أي أنها لا تميز بين معنيين من الفضاء : الفضاء المادي *l'espace matériel*، بمعنى الجغرافي، والفضاء الاجتماعي *l'espace social* أي مختلف التفاعلات الاجتماعية التي تحدث في الفضاء المادي، لهذا لا يجب النظر إلى الفضاء كوجود محايد، بل إن التواجد في فضاء معين يفرض سلوكا خاصا محددا، لأن لكل فضاء نمط معين من العلاقات الاجتماعية.

فضاء المرأة صاحبة مشروع مؤسس على قرض صغير، هو فضاء المرأة التي تنتمي للفتات الدنيا من المجتمع والتي تحاول أن تستثمر هذا الفضاء من أجل كسب القوت اليومي. فحضورها في الفضاء دون آخر هو حضور تفرضه البنيات الاقتصادية

(**) بحث تم إجراؤه لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة DESA للسنة الدراسية 2003-2004 بكلية الإنسانية أكادال - الرباط.

والاجتماعية. هذا الفضاء المحدد بدقة والذي يتم إعادة تحديده في كل مرة، يخضع - كما يقول جمال خليل - لنوع من التقسيم الجنسي للفئات الاجتماعية⁽⁵⁾.

يمكن القول إن المرأة القروية لازال أمامها الكثير لاستثمار المجال العام في الأنشطة الإنتاجية، ولن يتأتى لها ذلك إلا بالاستناد على قاعدة مادية ممثلة في رأسمال مادي لا بأس به، لأنه كلما كان الرأسمال كبيرا كلما كبر واتسع المجال الذي تتحرك فيه، لكن يبقى السؤال هل اتساع المجال العام الذي تتحرك فيه المرأة يمكن أن يؤثر بشكل سلبي على العلاقات الأسرية من جهة، ثم العلاقات الاجتماعية من جهة ثانية؟ وكيف توفق بين الزمن الخاص (زمن الأسرة) والزمن العام (الزمن الاجتماعي)؟ وكيف يتم تدبير الزمن ضمن هذه التقاطعات المحلية؟

إن دراسة أشكال العلاقات الممكنة بين المرأة وتدبير الزمن Budget temps تفرض استحضار ما يعرف بنظرية النمو حول الأسرة théorie de la famille et du développement La، كإطار نظري يساعدنا على فهم روابط هذه العلاقة، وهذا بطبيعة الحال يحيلنا إلى الحديث عن الأطوار والمراحل باعتبارها تحولات نوعية تحدث داخل الخلية الأسرية، تستحضر متغيرة الزمن. واستحضار هذه المتغيرة يستدعي استحضار بعد الفضاء أو المجال. وإذا قلنا أن العمل خارج البيت قد ساعد على قلب ثنائية المجال العام/الخاص، بإدماج المجال العام في المجال الخاص، وحضور المجال الخاص ضمن المجال العام، فإن ذلك يقودنا إلى التساؤل عن كيفية تدبير المرأة للزمن، في إطار تدبيرها للقرص. وبما أن لكل مجال زمنه الخاص كيف توفق المرأة بين الزمن الخاص والزمن العام؟

- المرأة والزمن :

يمكن القول إن المرأة لا تمتلك زمنا خاصا بها كما هو الحال عند الرجل، ما دام أن الزمن المقاس le Temporalité mesuré هو نفسه بالنسبة للجميع. إن زمن المرأة هو زمن مرتبط بتطورها الجنسي والبيولوجي وأنها موسومة بهذا البيولوجي الذي يخلق تفاوتاً في الزمن الذي ينساب بين المرأة والرجل. هذا ما يجعل زمن الرجل زمن

(5) Jamal Khali : Arts, métiers et espace d'intervention. In : pour une histoire des femmes au Maroc. Publication Université Ibn Tofail Kenitra 1996, p. 183.

محدد ومحدود بالزمن الاجتماعي، ويتم إعادة تحديده ضمن هذا الإطار، بينما زمن المرأة زمن غير محدد ولا محدود Indéterminé et illimité، إنه زمن مفتوح يحاول أن يجمع بين الزمن الذكوري الاجتماعي والزمن الأسري، وبالتالي فهو زمن تابع على اعتبار أن الزمن الاجتماعي للرجل هو زمن مسيطر Dominant، لأن هناك اعتراف اجتماعي به كزمن منتج، مقابل الزمن النسوي كزمن مسيطر عليه Dominé مع غياب الاعتراف الاجتماعي بإنتاجيته. ضمن هذا التقسيم الجنسي والاجتماعي للعمل تتحدد الإيقاعات الزمنية الخاصة والضرورية للفرد.

إن الزمن الاجتماعي يرمج الأزمان الفردية ويوحدها لتكون تابعة وخاضعة للتقسيم الجنسي والاجتماعي للعمل، وهذا ما يجعل عمل المرأة عملا لا يستحضر بشكل واع الزمن، لأنه يجمع أو يدمج ما بين الزمن الفردي والزمن الاجتماعي، وبالتالي تصبح مدة العمل لا محددة، لأن الحاجيات الأسرية متعددة تفترض من المرأة تلبية انطلاقا من عملها. هكذا يصبح عمل المرأة يتجاوزه زمنين، زمن العمل ويدخل ضمن الزمن الاجتماعي، وزمن الأسرة وهذا الأخير تتقاطع فيه أزمدة فرعية : زمن الأبناء، زمن الزوج، زمن الأقارب...، ويعود كل زمن يستحضر بشكل ضمنى الزمن المقابل له، ويبقى أمام المرأة رهان التوفيق بين العمل خارج البيت (الأنشطة الإنتاجية) والعمل داخل البيت (الأشغال المنزلية). هذا الوضع يطرح توترا في العلاقات الأسرية يفضي إلى توتر في الأزمدة مما يستدعي تفاوضا حولها أي تفاوضا حول إعادة تقسيم الأدوار والمسؤوليات⁽⁶⁾، إلا أن هذا لا يحصل في جميع الحالات لعدم الوعي بالتوتر في الأزمدة، يدفع المرأة إلى تقديم تنازلات أكبر.

تقوم إستراتيجية المرأة في العمل على اعتبار العمل سيورة مرتبطة بمجموع شروط عيش المرأة، هذه الشروط تتغير تبعا لتمثلها للزمن والمكان ودورة الحياة الأسرية le cycle de la vie familiale، أي أن هذه الإستراتيجية هي نتيجة عوامل يتداخل فيها الثقافي والاجتماعي بالاقتصادي.

(6) Sélvia lopez estada : le travail féminin à domicile à Tijuana (Mexique), aménagement du temps et de l'espace du ménage et le rapport du genre. In : statut de la femme et dynamique familiale. Ed C.I.C.R.N.D. Paris. 1996, p. 299.

إن زمن البيت لا يتم احتسابه، إنه زمن الأشغال المنزلية، إنه زمن مفتوح على باقي الأزمنة، زمن تابع لزمن الأعمال الإنتاجية، نظرا للتنقل المرأة بين البيت ومكان العمل بشكل مستمر، كما أن زمن المرأة هو زمن متقطع مقابل زمن الرجل الذي هو زمن متصل، ويتم تمثيل عمله بأنه عمل متصل لا يعرف التوقف. هذا ما يجعل عمل المرأة أيضا عمل متقطع وتكميلي يضيف عليه صبغة ثانوية مقارنة مع عمل الرجل الذي يقوم بأعمال متصلة⁽⁷⁾.

إن الحياة العملية للمرأة متذبذبة بين مجموعة من الأحداث العائلية مرتبطة بشروط عيشها والوسط السوسيوثقافي، وهي لا تعرف تقطعا إلا بنسبة 6,9% حسب البحث الوطني لميزانية الوقت لدى المرأة، لأن فترة النشاط هذه موزعة بين مساعدة الأسرة في الأنشطة الإنتاجية والأعمال المنزلية سواء تعلق الأمر بالحيط العائلي أو الزواجي، وفترة التقطع هذه مرتبطة إما بالجانب الصحي أو بالظروف غير الملائمة للعمل أو فترة العطل الموسمية للأطفال المتدربين⁽⁸⁾.

إن تدبير ميزانية الوقت بالنسبة للمرأة يجعلها تعيش وضعا ملتبسا وصعبا يفرض عليها التوفيق بين زمنين، زمن البيت وزمن العمل، هناك إذا يوما مضاعفا من العمل تعيشه المرأة يوميا، ولا يتم احتسابه أو الاعتراف بزمنها خارج البيت، إنه زمن خارج الزمن مادام التقسيم الجنسي للعمل يقوم على ثنائية الداخل/الخارج، الخاص/العام، وهذا يقود إلى اعتبار زمنها الخارجي زمن هامشي مقابل الزمن المركزي الأساسي الذي هو زمن البيت، زمن الزوج، زمن الأشغال المنزلية، التي لا تنتهي في نظر المرأة.

إن تقسيم الأدوار الاجتماعية في الأسر ذات الدخل المحدود يخالف تماما للتقسيم الاجتماعي للعمل، ذلك أن المرأة تقوم في نفس الوقت بعملين داخل هذا التقسيم مما يجعل يومها كما قلنا مضاعفا بالنظر للأعمال التي تقوم بها^(*). ولأن

(7) مختار الهراس : العائلة والعمل دراسة سوسولوجية لمشاركات قروية بشمال المغرب. مقاربات - امرأة موزعة -، سلسلة من إشراف فاطمة المريني، دار النشر : الفنك، الدار البيضاء، 1998. ص. 30.

(8) (D. S) Enquête Nationale sur le Budget temps des femme. 1997/1998. Direction de statistique.

(*) الخلاصات التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة والمنسجمة مع البحث الوطني حول ميزانية الوقت، تم تأكيدها أيضا في بحث ميداني أنجز في ضواحي مدينة تمارة، بإشراف مشترك مع أستاذين للجغرافيا البشرية هما : موسى كرزازي وتوفيق أكمي وأيضاً الطالبة الباحثة في السوسولوجيا ليلي مساعد.

الأشغال المنزلية لا يمكن احتسابها كأعمال إنتاجية فإن زمنها «زمن لا إنتاجي وضروري لإعادة الإنتاج الاجتماعي»⁽⁹⁾.

مادام عمل المرأة كيفما كان لا يتم اعتباره ضروريا وأساسيا، أي في غياب اعتراف اجتماعي بهذا العمل، فإن ما تبقى من دلالة لهذا العمل لهو مرتبط بالرجل باعتباره رب الأسرة ويمتلك الزمن الإنتاجي Temps productif، ومادام الرجل كما يقول P. Pascon هو دائما إنسان يعمل نظرا لتكوينه الفيزيولوجي وتديره الحرز منه ولا تتم محاسبته على زمنه، فإن المرأة عكس ذلك يتم محاسبتها على عدم تديرها لزمن البيت بالرغم من أن لا يتم اعتباره زمنا إنتاجيا.

إن المرأة تعيش مفارقات كثيرة مادام أن عملها يتوزع بين البيت والخارج، والإكراهات التي تصاحب العمل خارج البيت لأن عملها مرتبط أو هو رهين بالأداء في العمل، وهذا يضيفها هاجس آخر، هاجس عدم توفيقها وكفاءتها في تدير الزمن أثناء أداء المهام خارج البيت من ناحية، أما من ناحية أخرى فإن هذا الهاجس أو هذا الإكراه يزيد تحمل المرأة أعباء الحياة اليومية لإثبات قدرتها على التوفيق بين الخارج والداخل، ويجعلها أيضا تلعب على رهانات متعددة، رهانات أسرية، قدرتها على تدير الزمن داخل الأسرة، كما هو الحال في تدير الزمن خارج البيت، أي سد حاجيات الأسرة فيما يتعلق بالخدمات الاجتماعية، ثم رهانات المحيط الاجتماعي لأن العمل خارج البيت خلق لها شبكة من العلاقات الاجتماعية.

إن الزمن هنا يجعل من المرأة كائنا متعدد الاختصاصات، حتى وإن لم يحصل الوعي به كمعطى سوسيولثقافي لأن المجتمع يرى الزمن في حركته الدائرية كزمن طبيعي. فإنه يخلق في إطار الإكراهات الاقتصادية الأسرية ظواهر اجتماعية أخرى، كتحميل الأطفال مسؤوليات هم دون مستواها على حساب أولويات أساسية كالتمدرس...

أنظر في هذا الصدد :

M. Kerzazi - T. Agoumy : Structures sociales et femmes rurales au Maroc. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines - Rabat. Série : essais et études N° 39. 2004.

(9) P. Pascon : (l'affectation du temps à la productivité sociale). In études rurales. Editions marocaines et internationales. Tanger. 1980, p. 233.

هكذا نرى أن الزمن يشكل الخيط الرابط بين كل المتغيرات المرتبطة بوضعية المرأة، لأنها الحلقة الوسطى بين الأسرة والمجتمع، وغياب الوعي باحتساب الزمن تكون له انعكاسات على مستوى المردودية، لأن أهم المرتكزات في النظام الرأسمالي إلى جانب الرأسمال هي الزمن أو الوقت، يقاس فائض القيمة دائما بالزمن الإنتاجي.

- المرأة والعلاقات الأسرية :

أسهمت الأزمة الاقتصادية، ومنذ مرحلة التقويم الهيكلي، في إقحام شرائح واسعة من النساء في العمل مكونة بذلك رافدا من روافد الاقتصاد العائلي قبل أن تكون رافدا في الاقتصاد الوطني عبر العمل المأجور. في غياب تأهيل حقيقي قبل الإدماج في سوق الشغل مما يجعل الأنشطة التي تقوم بها المرأة ذات مميزات خاصة تدخل في إطار القطاعات الثالثة والقطاعات غير المهيكلية. وإذا كان عملنا قد اقتصر على العالم القروي فإن هذا العالم لم يعد يعتمد على الفلاحة المعاشية نظرا للتحويلات التي عرفها على مستوى بنياته الاجتماعية، بإقحامه في اقتصاد السوق، وبالتالي لم يعد الاقتصاد الفلاحي هو المورد الأساسي للاقتصاد العائلي.

هذه العوامل جعلت المرأة تبتعد عن حدود الاستغلالية العائلية للبحث عن موارد إضافية للأسرة، وما القروض الصغرى إلا آلية من مجموع آليات تحاول المرأة من خلاله أن تساهم كما كانت في السابق في الاقتصاد العائلي. إن ما تقوم به المرأة من عمل يدخل ضمن ما يمكن أن نسميه بـ «استراتيجية البقاء»، في محاولة لتحسين وضعيتها ووضعية أسرتها.

إن المرأة بهذا تدفع ثمن التنمية التي يسعى إليها المجتمع دون أن تحقق تنمية على المستوى الكمي لأسرتها، ولا على المستوى النوعي وذلك بالدفع إلى المزيد بالمطالبة بحقوقها، فتزايدت بذلك أدوارها الاجتماعية، ويصبح الدور هنا بناء اجتماعيا أكثر منه اختلاف بيولوجي. فيبقى السؤال كيف تؤثر تعدد الأدوار الاجتماعية على العلاقات الأسرية فيما يخص توزيع السلطة؟ وكيف تتحدد في هذا الإطار العلاقات النوعية les relations de genre في ارتباطها بالسيرورة الاقتصادية والاجتماعية؟

يجب بداية أن قف عند مفهوم «النوع» ومنه العلاقات النوعية، هذا المصطلح هو ترجمة لمصطلح إنجليزي "Gender" وهو يعني الاختلافات التي تميز الرجل عن المرأة في علاقتهما الاجتماعية⁽¹⁰⁾. إن المقاربة النوعية لا تهتم فقط بمختلف المجموعات الاجتماعية ولكن أيضا، وخصوصا، العلاقات بين هذه المجموعات فيما بينها، التي يتم بناؤها اجتماعيا، وتتحدد في إطارات وسياقات مؤسسية، اجتماعية، ثقافية، اقتصادية وسياسية. وهي أيضا تختلف في الزمان والمكان، وهذا ما يجعلها دينامية تؤثر وتتأثر بمختلف العوامل المحيطة بها، وفي إطار هذه العلاقات تبين se structure وتتطور الجماعات والمجتمعا.

من وجهة نظر المدرسة التفاعلية، داخل أي المجتمع كل فرد يلعب أدوارا متعددة ويقوم بوظائف محددة، هذه الأدوار مرتبطة بالسلوكات التي يتبناها وانتظارات الآخرين، وهذه الانتظارات تشتغل وفق السياق السوسيوثقافي. من هذا المنظور التفاعلي كل فرد داخل المجتمع يقوم بثلاثة أدوار :

1- الدور الإنتاجي : le rôle productif يتعلق بعمل الفرد داخل المجتمع في إنتاج الخيرات.

2- الدور المعيد للإنتاج : le rôle reproductif، بالنسبة للمرأة إعادة إنتاج الجنس، إعادة إنتاج بيولوجي، بالنسبة للرجل إعادة إنتاج القيم الثقافية والاجتماعية التي يتبناها المجتمع.

3- الدور الجماعي : commentaire، الأنشطة الإدارية التي تضمن للفرد الخدمات باعتباره مواطنا⁽¹¹⁾.

ألا يمكننا أن نتساءل هل هذه المقاربة النوعية أو الجندرية يمكن أن تمنحنا إطارا نظريا وتحليليا يساعدنا على فهم العلاقات الاجتماعية وتوزيع الأدوار والسلط داخل المجتمع، خصوصا إذا تعلق الأمر بالمجتمع القروي ؟

(10) Malika BENRADI : (Nouvelle approche de la question féminine en science humaine : l'analyse de genre). In les sciences humaines et sociales au Maroc : propositions et approches. Ed. Université Med C souissi. Rabat. 1998. p. 94.

(11) Ibid p. 98.

وفي إطار محاولة الإجابة على سؤال مركزي في إشكالتنا، وتعلق بسلطة اتخاذ القرار داخل الأسرة حاولت مقارنته من خلال معرفة مكانة المرأة في اتخاذ قرارات مرتبطة بمجالات معينة، كانت النتائج كالتالي :

هما معا %	هما معا %	هما معا %	
2,9	29,5	67,6	السهر على بيع منتج ما
-	25,6	71,6	التصرف في عائداته
-	11,4	88,6	شراء الحاجيات المنزلية
5,7	30,4	61,9	القيام بعملية التسوق الأسبوعية
5,7	8,6	77,1	رعاية مستلزمات الأبناء

إحدى الملاحظات الأولية المتعلقة بهذا الجدول هو أن دور المرأة في الأسرة دور مركزي يتجاوز دور الرجل، إن القرارات التي تخص الأسرة هي من اختصاص المرأة إلى حد كبير، وهذا يكشف عن التحولات التي عرفت العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة، ذلك أن أكثر من 2/3 شريحتنا المدروسة تصرح أن القضايا الأسرية تهمها أو تهمها أكثر من الرجل لأن دوره يتمثل بالنسبة لهن في الجانب المادي، وهذا يزيد من مسؤولية المرأة اتجاه أسرتها إلى جانب مسؤولياتها خارج الأسرة المتعلقة بالعمل خارج البيت.

كما أن خبرة المرأة ومعرفتها بالمجال الخاص يساعدها في نقل ضغوطات وإكراهات المجال الخاص إلى المجال العام محاولة تصريف هذه الإكراهات فيه، وهي بذلك تحاول التغلب على إكراهات المجال الخاص انطلاقاً من تأكيد قدرتها على النجاح في تدبير إكراهات المجال العام.

إن التحول في الأدوار الأسرية لم يكن نتيجة تحول في العقلية، بل هو ناتج عن إكراهات اقتصادية جعلت من بعض أفراد الأسر الذين كانوا يحسبون ضمن الفئة العاطلة (تلك التي وصلت إلى سن العمل ولم تعمل أو لم تجد عملاً حسب التحديد الدولي للعمل من طرف المكتب العالمي للعمل Bureau International du travail)

وبالتالي تحولت ربات البيوت من عاطلات إلى نشيطات يساهمن في الدخل الأسري، نتيجة ارتفاع النفقات مقابل استقرار أو تدني المداخيل، كما تحولت إلى قوة عمل لا بديل عنها بالنسبة للأسر، وهذا في بنية المجتمع ستكون له انعكاسات على مستوى الأدوار الاجتماعية، حيث ستجمع بين أدوار متعددة، بصفتها أولا ربة بيت تسهر على تربية الأطفال وتنشئتهم، وأيضا توفير القوات اليومية لهم.

يساهم مدخول المرأة وعائداتها المادية التي تجلبها من الأنشطة الإنتاجية التي تقوم بها خارج البيت، في البت في القرارات التي يتم اتخاذها داخل الأسرة، نتيجة التحول الذي عرفته وضعيتها الاجتماعية بتغير الأدوار التي أصبحت منوطة بها، إن الدور الاجتماعي بهذا المعنى ليس اختيارا ذاتيا وإنما ناتج عن ضغوطات وإفرازات اجتماعية. إذ أصبحت المرأة انطلاقا من مساهمتها في الاقتصاد العائلي تمتلك هامشا من الحرية تستثمره في المجال العام لكن ليس بالشكل الذي يمكن فيه الحديث عن تحولات مهمة في العلاقات النوعية.

جدول يبين أخذ الإذن من الزوج من أجل الذهاب إلى :

أخذ سلف من الجيران	طلب المساعدة من الغير	زيارة الأقارب	زيارة الطبيب	السفر	
62,5	65,6	78,1	75	84,4	نعم
37,5	34,4	21,9	25	15,6	لا

هذا يعني أن العلاقات السلطوية لا زالت حاضرة بقوة في العلاقات الأسرية خصوصا تلك المتعلقة بالزوج والزوجة، حيث أن أكثر من 3/4 من المستجوبات لا بد لهن من أخذ الموافقة من الزوج من أجل الذهاب مثلا إلى الطبيب وزيارة الأقارب، وهذا يكشف عن درجة استقلالية المرأة، إن هذه العوائق السوسيوثقافية تمنع من ولوج المرأة بشكل كاف المجال العام لهيمنة العقلية السلطوية الأبوية مما يحد من مواكبة التحولات التي يعرفها العالم الخارجي.

ليس المرأة فقط رهانا اقتصاديا بل أيضا رهانا سياسيا وأخلاقيا واجتماعيا كبيرا، وأن تفكيرنا يجب أن ينصب على هذا التداخل، دون رسم حدود كل رهان، بل الفصل بين هذه الرهانات هو فصل منهجي من أجل تحقيق معرفة علمية بكل رهان، الذي تشكل المرأة مركزه، وتجد نفسها في مفترق طرق عديدة، يتقاطع فيه التقليد الموروث والحداثة المرغوبة والمرفوضة في الآن نفسه. أفقدت الرجل جزءا من سلطته التي يضمنها القانون والدين والأعراف الاجتماعية والقواعد المادية التي تمنحها الشرعية.

إن الفضاء العام شاسع جدا والمرأة لا تستثمر الفضاء بالشكل الكافي في الاقتصاد والقانون والسياسة والاجتماع، إذ غالبا ما تحمل منطق المجال الخاص أثناء حركتها وتحركها في المجال العام⁽¹²⁾. لهذا يجب دفع المرأة في اتجاه الوعي بأن هذين المجالين يجب أن يكونا مجالا لتحديد الأدوار والمسؤوليات بينها وبين الرجل.

هذا يدفعنا كذلك إلى القول أننا بعيدون كل البعد عن إدماج حقيقي للمرأة في التنمية بالتركيز فقط على الجانب الاقتصادي في هذا الخطاب بإغفال بعض الجوانب الأخرى الأساسية، كالمساواة في الحقوق، والمسألة الجنسية، والمرأة كذات راغبة *sujet désirant*، وليس كموضوع للرغبة... وغيرها، وما خروج المرأة للعمل إلا محاولة لتفكيك الانسجام الظاهر داخل المعمار السوسيوقافي الذي يحاول الحفاظ على فضاءات تحرك المرأة كجنس وليس كنوع، مما سيؤدي بلا شك إلى أزمة ذهنية وقيمة.

الرهان أمام المرأة مستقبلا قوي جدا خصوصا مع التغيرات التي عرفتتها النصوص التشريعية التي تضبط العلاقات الزوجية والأسرية متمثلة في قانون جديد للأسرة «ينظم المجال الخاص»، عوض الاستمرار في اعتبار المرأة ذلك الإنسان التابع في شؤون حياته للرجل، بإعادة إنتاج المقولات الدونية المرتبطة بمكانتها الاجتماعية، وذلك الكائن الذي يكون دائما في الأخير، في أسفل السلم الاجتماعي وأن كل ما هو متعب وشاق يعود إليه بحيث تتم العودة إليه فقط لها لأداء هذه الوظائف التي تعتبر منوطة بها بيولوجيا.

(12) Aïcha BELARBI : Réflexions préliminaires sur une approche féministe : De la dichotomie espace public/espace privé. In : Etudes féminines : Notes méthodologiques. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines - Rabat. Series : colloques et séminaires - N° 73 1997. pp. 73-82.

لكن يبقى مع ذلك، أن العائق الأساسي في التخلص من كل القيود التي تكبل المرأة، هو غياب وعي حقيقي لديها بقيمتها كفاعل اجتماعي، إذ لا زالت تتمثل نفسها بأنها لا أهمية لها في المجتمع، وتقوم بأدوار اجتماعية لا تضمن لها المساواة بالأدوار الرجالية، دليل ذلك أن العمل الذي تقوم به خارج البيت مهما كانت أهميته الاجتماعية، وحجم المسؤولية المنوطة لها في ذلك العمل، فإنها تعتبره عملاً ثانوياً لا يرقى أبداً إلى مستوى "تقديس" العمل المنزلي. وإن الاستمرار في اعتبار ذاتها ذلك الكائن التابع في شؤون حياته للرجل تعيد إنتاج نفس المقولات الدونية التي كانت سائدة منذ عصور، والمرتبطة بمكانتها الاجتماعية المتمثلة في العمل المنزلي وتربية الأبناء.

إن الجزء الكبير من الإشكال المرتبط بشائية وجدلية المجال العام - المجال الخاص يكمن في الوعي الذاتي الذي يمكن أن نرصده لدى المرأة المغربية. بمختلف انتماءاتها الاجتماعية والطبقية، وأيضاً مستوياتها التعليمية والثقافية، وذلك عبر فهم وتأويل سلوكياتها اليومية داخل المجال. إذ لا زالت تتمثل ذاتها - إلى حد كبير - بأن حركتها في المجال حركة مراقبة اجتماعية، ولا أن تعطي الانطباع بأنها إنما تتحرك في الفضاء لتكسير تلك المراقبة والنظرة الدونية التي يكونها المجتمع عليها، وهي نفس النظرة التي تكونها عن نفسها لأنها تستمدّها هي أيضاً من المجتمع.

أثناء خروج المرأة إلى المجال العام، فإنها تنظر إلى هذا المجال بأنه غير آمن Insécurisé، تُرصد وتُراقب حركتها فيه بكل دقة، وهذا يُحسّسها بالإحراج، وتُحُدّ بالتالي تلقائياً من حريتها الذاتية في الفضاء العام.

إن هذا التمثلات التي تحملها المرأة حول ذاتها وحول واقعها تكبلها وتوقعها من الزيادة في حجم المطالب التي يجب النضال لتحقيقها، نحن لا ننفي أن الحركات النسائية المغربية راكمت من النضالات ما يمكن اعتباره نوعياً مقارنة مع باقي الحركات النسائية العربية، ومع ذلك فإن هناك الكثير من الأسئلة المُعْجِبة في خطابات هذه الحركات جميعها، من قبيل ضرورة التمييز بين التصورات الدينية - التي تنظر إلى المرأة كجنس وليس كنوع - وبين العمل على بناء مشروع مجتمعي يقوم على تمييز ما هو ديني عما هو سياسي حقوقي، بين ما هو خاص وما هو عام.

في هذا الإطار يمكن فهم الدينامية التي يعرفها العالم العربي ومنها المجتمع المغربي حول مفهوم المشاركة السياسية للمرأة في تدبير الشأن العام، الملاحظ أنها تطالب بحصة في الخريطة التمثيلية وكأن ذلك هبة من الرجل عوض النضال والعمل من أجل انتزاع هذا الحق، هذا يعبر عن فقدان الثقة في الإمكانيات الذاتية وفي القدرة على إقناع الآخر بالمشروع المجتمعي الذي تطمح إليه هذه المرأة.

البيليوغرافيا :

– فاطمة المريني : نساء الغرب : الشركة المغربية للنشرين المتحددين SMER، الدار البيضاء، 1985.

– مختار الهراس : العائلة والعمل دراسة سوسيولوجية لمشاركات قروية بشمال المغرب. مقاربات – امرأة موزعة –، سلسلة من إشراف فاطمة المريني، دار النشر : الفنك، الدار البيضاء، 1998.

– Mohammed Boudoudou : Changement social et problématique identitaire au Maroc. Bulletin Economique et Social du Maroc (Rapport du Social, 2004), Ed Okad, Rabat.

– Selvia Iepéz ESTRADA : le travail féminin à domicile à Tijuana (Mexique) aménagement du temps et de l'espace du ménage et le rapport du genre. In : statut de la femme et dynamique familiale. Ed. C.I.C.R.N.D. Paris, 1997.

– Hilen Hirata : Femme et partage du travail, le travail des femmes : nouveaux partages, nouvelles divisions. Ed. Syros. Paris, 1996.

– Thérèse Bejelloun : femme, culture, entreprise au Maroc. Ed : wallad. Cas 1997;

– Ana Bunuela Heras : L'utilisation de l'espace dans la vie quotidienne. Cahier géographique du Québec. Vol 31. N° 83, 1987.

– Jamal Khali : Arts, métiers et espace d'intervention. In : pour une histoire des femmes au Maroc. Publication Université Ibn Tofail Kenitra, 1996.

– Sélvia Iepéz ESTRADA : le travail féminin à domicile à Tijuana (Mexique), aménagement du temps et de l'espace du ménage et le rapport du genre. In : statut de la femme et dynamique familiale. Ed C.I.C.R.N.D. Paris, 1996.

– M. Kerzazi-T. Agoumy : Structures sociales et femmes rurales au Maroc. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines - Rabat. Série : essais et études N° 39, 2004.

- **P. Pascon** : (l'affectation du temps à la productivité sociale). In études rurales. Editions marocaines et internationales. Tanger, 1980.
- **Malika BENRADI** : (Nouvelle approche de la question féminine en science humaine : l'analyse de genre). In les sciences humaines et sociales au Maroc. propositions et approches. Ed. Université Med V souissi. Rabat, 1998.
- **P. Bourdieu** : Questions de sociologie, quelque propriétaire des champs. Ed. Cérès, Tunis, 1993.
- **Aïcha BELARBI** : Réflexions préliminaires sur une approche féministe : De la dichotomie espace public/espace privé. In : études féminines : Notes méthodologiques. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines - Rabat. Series : colloques et séminaires - N° 73, 1997.
- **Édigh Garneau** : Le genre : assez fort pour lui, mais conçu pour elle. In Politique et Sociétés, vol. 17, n° 1-2, 1998, pp. 151-170.
- **Claude Debar** : Régime de temporalité et mutation du temps sociaux. Temporalité. N° 0. Janvier 2004. pp. 118-129.
- **Grogori Lazarev** : changement social et développement dans les compagnes marocaines. In Bultin économique et social du Maroc. Série de sociologie. Collection dirigée par : A. Khatibi et P. Pascon 1967, pp. 130-141.
- **Ghita El Khayat** : Etude d'une vie quotidienne des femmes au Maroc. In : Pour une histoire des femmes au Maroc, acte de colloque de Kénitra 4-5 Avril 1995. Ed. Université Ibn Tofail, 1996.
- **Malika Belghiti** : Les relations féminines et la situation dans la famille rurale. In : Etude sociologique sur le Maroc Publication de B.E.S.M. collection dirigé par A. Khatibi et P. Pascon. Tanger, 1967.
- **P. Pascon** : L'affectation du temps à la productivité sociale. In : Etudes rurales. Editions marocaines et internationales. Tanger, 1980.
- **Erving Goffman** : les rites d'interaction, traduit par : Alain Kihin. Ed. minuit. Paris, 1974.
- **Guy Rocher** : Introduction à la sociologie générale : l'action sociale. Ed. HMH (le point). Itée, 1968.
- **Anissa Bezakour-Chami** : Femmes et dynamiques innovantes dans la société marocaine. In : approches : initiatives féminines. collection dirigée par A. BELARBI. Casablanca, 1996.

روايات الطاهر وطار بين قيود الأدلجة وحداثية الكتابة

الأستاذة نورة بعيو

جامعة مولود معمري، تيزي وزو
الجزائر

إن معالم/ملاح الحداثة في روايات الطاهر وطار لا يمكن حصرها في جانب محدد، وذلك بسبب تفرع هذه الملامح في كل نص روائي جديد يكتبه، ففي كل مرة كان وطار يجرب طريقة جديدة في الإبداع الروائي، ويفاجئنا بالمغاير والمختلف، وهنا مكن الحداثة عنده. إلا أن هذا التماثل يظهر أكثر على مستوى المنظور/الرؤيوي والإيديولوجي مقابل المستوى التقني والجمالي الذي انصب هو كذلك في أطر محددة مثل: التلاعب بالزمن وتغريب المكان، وتوظيف مختلف الأشكال التعبيرية الأدبية وغير الأدبية، وكذلك اللجوء إلى تقنية التناص والمناص، وأخيرا اشتغاله المميز على اللغة الروائية وخاصة في روايته الأخيرة «قصيد في التذلل»⁽¹⁾.

ولتحليل هذه العناصر والتدليل عليها بشواهد مناسبة ارتأينا أن نقسم الموضوع إلى عنصرين بارزين هما :

أولا - رؤية الواقع والتوجه الإيديولوجي في نصوص وطار الروائية :

إن العديد من المصطلحات والإجراءات النقدية المعاصرة قد ارتبطت بشكل واضح ومستمر بجنس الرواية مثل : المرجعية- السياق- الإيديولوجية- السرد-

(1) الطاهر وطار، قصيد في التذلل، منشورات الفضاء الحر، ط. 1، الجزائر، 2010.

التعددية الصوتية- المؤلف الضمني- سوسيولوجية المضامن... إلخ فالمتتبع للكتابة الروائية الوطارية يلاحظ أنها تتناسب ومراحل تاريخية معينة، فانطلاقاً من السبعينيات إلى أواخر التسعينيات، نلمس هيمنة النقد الاجتماعي، الذي كان مهماً في مرجعية الكتابة كمنطلق وكهدف في الوقت نفسه.

ولربما هذا ما يجعل أجيالاً متعاقبة تقرأ هذه الروايات قراءة مختلفة، ذلك أن جيل بداية الألفية لا يقرأ رواية «اللاز»⁽²⁾ أو «الزلزال»⁽³⁾ كما قرأهما جيل السبعينيات، والأهم هو أنها تقرأ، لماذا؟ لأن هنالك تقاطعاً بين الأجيال يعود إلى العنصر الجمالي المؤثر في هذه النصوص، والذي قام على العنصر الاجتماعي- التاريخي المفعل لجمالية النص الروائي.

لقد تميّزت المرحلة الأولى لكتابات وطار بانتشار الفكر الاشتراكي الواقعي في الأدب الجزائري بكل أبعاده الإنسانية، وهذا ما أسهم في تعميق التفاعل الإيجابي بين الإبداع الروائي والمحيط الخارجي، وهكذا يتطور النقد الجمالي من منطلق جدلي وكأن الخارج- نصي بكل تناقضاته وصراعاته هو الذي يحقق المتعة الجمالية، وبالتالي فكل ما هو جمالي إيديولوجي.

لقد اهتم وطار بالمكون الإنساني والاجتماعي المليء بالنقائص والتغيرات، باحثاً عن طرائق تجاوزه كإيقاظ الضمير الجمعي لأن التغير إلى ما هو أفضل حلم الجماعات الكادحة والمحرومة في المجتمع، فهذا الاهتمام دفع بوطار إلى استثمار بعض التقنيات الروائية لخدمة المنظور الإيديولوجي، كالشخصية الحكائية التي لا تعود قيمتها الفنية إلى موقعها الاجتماعي التاريخي، بل إلى قدرة المؤلف وذكائه في تحديد ملامحها المعنوية والإيديولوجية كما أكد ذلك الناقد الروائي وسيني الأعرج⁽⁴⁾، بل إن وطار يقول بمختلف شخصياته ضمن مبادئ الواقعية الاشتراكية ليحقق جمالياتها «ففي رواية «اللاز» يجعل الشخصية

(2) الطاهر وطار، اللاز، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 1، 1972.

(3) الطاهر وطار، الزلزال، دار ابن رشد، بيروت، ط. 1، 1974.

(4) واسيني الأعرج، الطاهر وطار، تجربة الكتابة الواقعية، الرواية نموذجاً، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص. 45.

المحورية تتحمل كل أعباء وهموم الجماعة / الشعب الجزائري عندما يصور بعمق وقدرة فنية فائقة مختلف العلاقات القائمة بين الشخصية والمجتمع»⁽⁵⁾.

وعليه فإن جمالية الكتابة الروائية عند وطار تختزل في قدرته على هضم المضامين الاجتماعية بكل صراعاتها وسليباتها وفق منظور الواقعية الاشتراكية، وخصوصا في فترة هيمنة الحزب الواحد «فالروائيون الجزائريون في هذه المرحلة كانوا على الصعيد الإيديولوجي أبناء عصرهم في الغالب يساريين متشبعين بقيم الفكر الاشتراكي، التي لم تكن ملكا للمبدع وكان يوظفها في خطابه السردي الموجه للمجتمع»⁽⁶⁾. الأمر الذي يجعل القارئ لروايات وطار يقف عند بعض الإجراءات النقدية التي تتناسب وهذا التوجه الفكري والإبداعي عنده، ولعل الإجراء الأنسب في رأينا هو مصطلح رؤية العالم الذي اعتمدته سوسيولوجيا النقد الجدلي من خلال منهج البنيوية الشكلانية للوسيان غولدمان، الذي ذهب إلى أن رؤية العالم في أعمال كاتب / مبدع معين هي عبارة عن مجموع الأفكار والأحاسيس التي تهيمن على فئة بشرية تعيش أوضاعا اقتصادية واجتماعية متشابهة هي بمثابة موقف إيديولوجي يتعارض مع فئة أو فئات أخرى.

وللكشف عن هذه الرؤية في كتابات وطار يمكن العودة إلى المرحلة التي أبدعت فيها -بداية السبعينيات- وأواخرها أي من «اللاز» إلى «الزلزال» و«الحوات والقصر»⁽⁷⁾ ووصولاً إلى «عرس بغل»⁽⁸⁾، ففي رواية «اللاز» يتركز حلم الطاهر وطار على ضرورة تغيير الأوضاع عبر تلك القناعة الفكرية والإيديولوجية التي سيطرت على «زيدان» وأتباعه بشكل متباين، ربما بسبب تفاوت درجة استيعاب كل واحد للموقف الإيديولوجي الذي تؤكد في العبارة التي كان يرددتها «حمو» و«اللاز»: «ما يبقى في الوادي غير حجاره». ودلالاتها توحى جزئيا بانتشار الوعي الطبقي بين الأوساط الشعبية المحرومة والمهمشة، مستفصرة عن مصير هاته الفئات بعد الاستقلال.

(5) أنظر / المرجع نفسه، ص. 41.

(6) أنظر / إبراهيم سعدي، الجزائر كنص سردي، مديرية الثقافة، الملتقى الثالث حول الروائي ابن هدوقة، ولاية برج بوعرييج، الجزائر، 2000، ص ص. 107-108.

(7) الطاهر وطار، الحوات والقصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1973.

(8) الطاهر وطار، عرس بغل، دار ابن رشد، بيروت، ط. 1، 1978.

علما أن الرؤية عنده أو لنقل في رواياته الأولى هذه قد أخذت منحى إيديولوجيا في «الحوات والقصر». ينطلق وطار من الحاضر المتعفن والمزيف إلى عالم تخيلي يركز على الأسطورة والحلم بهدف الحرية والتغيير لذلك يجعل أبطاله يتجاوزون كل العقبات، رافضين مختلف أشكال الفشل والاستسلام مثلما فعل في هذه الرواية -الحوات والقصر- فالبطل «علي الحوات» يفود مسيرة باتجاه قصر السلطان الذي يرمز لتطلعات الجماهير الكادحة، فهو ذهنيا يحمل مشروعا للوحدة الشعبية ضد الاستلاب الفكري والقهر الاجتماعي.

أما في رواية «الزلازل»، فيصور الروائي الجزائر بعد الاستقلال، بطلها إنسان عاقر، يرفض قانون الثورة الزراعية، سلاحه في ذلك الشرعية الدينية. لقد عاش «بولأرواح» انهيار عالم وقيام آخر جديد، فيشعر بزلزال نفسي عنيف إثر الصراع الذي يستجد بينه وبين قوى معارضة له / أي بين الحاضر الغريب المفروض الذي لم يعرفه، وماضٍ رجعي ولى، يفشل في تقبل هذا الوضع الجديد، يدعو لأن تُصاب مدينة قسنطينة بزلزال يأتي على كل شيء، كما يفكر في أن يقذف بنفسه من أعلى الجسر.

إن خطاب الزلازل يقرّ بنهاية طبقة الإقطاع وملاك الأراضي، فهي عقيمة لا يمكنها أن تستمر مع الأجيال الصاعدة المبشرة بوعي جديد. وفي أواخر السبعينيات ومع إبداع رواية «عرس بغل» ينتقل وطار من البطولة الجماعية/ الوعي الجمعي إلى البطولة الفردية التي تتواجد في ذاتية شخصية «الحاج كيان» وليس كموقف من المجتمع. يكون لنفسه عالماً خاصاً به عندما يتردد على المقبرة ويعيش عزلة واضحة عن وسطه الاجتماعي في بحثه الدؤوب عن الحقيقة يحاور الموتى بواسطة استحضار بعض الرموز التاريخية العربية كالمعتصم والمنتصر وخولة أخت سيف الدولة وغيرهم.

بهذا يهرب «الحاج كيان» من واقعه المأساوي المتأزم إلى الماضي بطريقة ساخرة موازيا بين ماضٍ مستقر مجيد وراهن فوضوي متدهور، يقول السارد : «ملايين البشر يقفون على حافة الجرف، الأجراف تهوى هم أيضا يهوون، المواقع تختلف، بعضهم يغمره التراب، بعضهم في أسفل السافلين... الجميع في

الهاوية، والجميع ضد الهاوية»⁽⁹⁾. إن عمق الرؤية في «عرس بغل» تكشف قساوة المجتمع الجزائري وتصدع بنيته، مدللة على ذلك بالهلاك والاندثار اللذين تتعرض لهما أغلب الشخصيات.

في رواية اللاز / الكتاب الثاني⁽¹⁰⁾ يواصل الطاهر وطار تجربته في تحديث الكتابة الروائية حاملة الرؤية التي بدأها في نص «اللاز» / الكتاب الأول، وذلك عندما يتطرق إلى وضعية الثورة بعد الاستقلال من خلال بروز الحركة الطلابية ذات القناعة الإيديولوجية مُثَلَّة «بجميلة» الطالبة الشيوعية و«ثريا» اليسارية المتطرفة مقابل الفكر الديني المتعصب الذي حاول أن يجهض مبادئ الثورة الزراعية التي استلهمت أسسها الإيديولوجية من الفكر الاشتراكي، يقول السارد على لسان جميلة : «إنك يا جميلة منتصرة، قهرت الظروف والمحيط والذات، انعتقت تمامًا، حتى بلغت حد النضال من أجل إعتاق غيرك، إعتاق الجزائر من هيمنة الإقطاع وتسلط الاستغلاليين. إعتاق الجزائري من الاستغلال والظلم والعنف.

«مناضلة، إنك مناضلة، مناضلة رفيقة يا جميلة... لها الشجاعة الكافية، لترفع عقيدتها بلا تردد ولا خوف ولا خجل : إيه شعبية ثورة زراعية
إيه شعبية تسقط الرجعية
إيه شعبية ثورة اشتراكية
ما أروع ذلك، آه ما أروعه»⁽¹¹⁾.

وأخيرا هناك نقطة، ربّما شكلت همزة وصل أو محطة رابطة وقف الطاهر وطار فيها ليودع ولو نسبيا تجربته الأولى حيث هيمن المضمون الإيديولوجي الاشتراكي على أغلب نصوصه، فكان المنطلق خارج نصي، أما في أواخر

(9) الطاهر وطار، عرس بغل، ص. 64.

(10) الطاهر وطار، اللاز / الكتاب الثاني، العشق والموت في الزمن الحراشي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 1، 1982.

(11) المصدر نفسه، ص ص. 33-34.

الثمانينيات، وبإبداع رواية : «تجربة في العشق»⁽¹²⁾ حاول أن يمارس نوعا خاصا من الكتابة تعتمد المنولوج كقناة لإرسال خطاب معين والتعبير عن رؤية / رؤية تخص الراوي / البطل عانق من خلالها الأسطوري بالتاريخي والإيديولوجي وكل هذا بالإشاعات والمغالطات في ظل مطلقة زمنية للحاضر. وكأن بالطاهر وطار يدرك أن الراهن الجزائري، ولا سيما بعد أحداث خامس أكتوبر 1988 لم يعد يفرق بين الحقيقة والوهم، وبين الخطأ والصواب، ثم بين الوطني الحقيقي والوطني الهجين... الخ من المفاهيم التي أضحت غير مقنعة لجزائر حققت العديد من المكاسب بعد الاستقلال. لذلك نجده عاشقا من نوع مغاير على صعيد الحب والإبداع وكذلك الكتابة. مما يصعب على قارئ «تجربة في العشق» الإمساك بكل خيوط القصة.

إذن بدأت خيوط الرؤية الأولى تتلاشى عند وطار، حيث صار يتعامل مع معالم أخرى فوق واقعية وإن كان الواقع المعيش وفي كل مرة يتخفى وراء عتبة العنوان تارة، والأسطورة والأجواء الصوفية وكل ما يمكن استلهاه من المصادر التراثية والشعبية المحلية والعربية وكذا العالمية تارة أخرى.

ونلاحظ هذا التوجه مع بداية العشرية الحمراء والسوداء من القرن الماضي، وذلك في نصه «الشمعة والدهاليز»⁽¹³⁾ التي اعتمدت المراوغة الفكرية ولجوء الكاتب إلى عالم الصوفية عبر جدال عميق بين مشاعر مثقف ومهندس مختص في النفط وهو قيادي إسلامي. ولربما كان هدف وطار من هذه المناظرة البحث عن مصداقية قناعات كل طرف على حدة حتى يتوقف جريان بحر الدم في جزائر التسعينيات وإيجاد حلول منطقية وواقعية تقتنع بها كل الفئات الشعبية ويتجسد الأمن الاجتماعي لكل الأفراد.

وإن وسع وطار رؤيته السابقة، بإضفاء البعد القومي والإنساني، وذلك لما يستشرفه مستقبلا من تحولات محلية وعالمية يقودها الاشتراكيون أو المعسكر الشرقي كما أكدت ذلك شخصية «عبد الرحيم» من واشنطن بعد خطاب مليء

(12) الطاهر وطار، تجربة في العشق، مؤسسة عبيال، نيقوسيا، قبرص، ط. 1، 1989.

(13) الطاهر وطار، الشمعة والدهاليز، دار الهلال، القاهرة، ط. 1، 1995.

بالاستياء حول مصير العرب والأوروبيين والأمريكيين، لأن المستقبل للعملاق الأصفر «سيداتي سادتي، وردنا قبل قليل أن وزراء دفاع الصين وكل الدول الآسيوية مضافا إليها روسيا، شرعوا في اجتماعات تكتنفها السرية التامة.

ومعلوم أن العملاق الأصفر لا يهمله الألمان من حساباتهم السياسية، لم يعلن عن موقفه مما حدث ويحدث بعد

ويرى المراقبون في هذا الاجتماع خطوة نحو تشكيل جبهة شرقية تتمتع بكل إمكانات الردع والدفاع والهجوم»⁽¹⁴⁾.

ومن يمكن تأكيد هذه الملاحظة هي أن الروائي الطاهر وطار بقي متشبثا برؤية تفاؤلية أقامها على مبادئ الفكر الاشتراكي الذي يحقق العدالة لكل البشر والمناهض للفردانية والظلم والتمييز الاجتماعي، لذلك نجده يلجأ إلى عوالم غير واقعية يلتبس فيها طهارة النفس الإنسانية باحثا عن مصادر الحب النقي، داعيا الله أن ينجي العباد من كوارث على وشك أن تقع وخاصة في روايته «الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء»⁽¹⁵⁾ «يا كافي الألفاف نجنا مما نخاف»⁽¹⁶⁾.

ومن هنا يمكن للقارئ أن يستجمع الروايات الثلاث : «الشمعة والدهاليز» و«الولي الطاهر يعود» و«الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء» ويقرأها على أنها ثلاثية، حيث أن التوجه الإيديولوجي للطاهر يصب في الإطار نفسه، هو القراءة النقدية للراهن المحلي والإنساني بهدف تعريته وتغييره، وسيلته في ذلك العزلة والاختلاء مع الذات للتأمل والدعاء. وإذا توقفنا عند التقنيات التي اعتمدها الروائي من أجل إيصال خطابه، فإنه يمكن القول إنها تندرج في الخط الحداثي الذي حاول أن يجد ملامح / شعرية خاصة بالإبداع الروائي الجزائري المعاصر، أي هل حاول وطار مع غيره من المبدعين إبداع شكل يرتبط بكتابة الرواية الجزائرية، ومن ثم التأكيد على هوية هذه الرواية وشروط انتمائها ؟

(14) الطاهر وطار، الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 1، 2005. ص. 110.

(15) أنظر / المصدر نفسه، ص. 9-20-22.

(16) المصدر نفسه، ص. 10.

إن الإجابة بنعم لا تعني أن الروائي الجزائري كان همه الواقع المعيش وقضاياه المختلفة، أو اللغة الموظفة في الإبداع، بل يعني أن هذين العنصران غير كافيين للتوقيع على أصالة وهوية الرواية الجزائرية، لأنها كتابة لم تخرج عن الواقعية النقدية والرواية الجديدة.

إن المقصود من هذا الطرح هو كتابة رواية جزائرية حقيقية، أي إيجاد شكل يحقق لها محليتها وطنيا ومغاربيا على الأقل، بتوظيف كل المكونات المرتبطة بالجنس الروائي.

يقول الروائي إبراهيم سعدي : «يبدو أن الشكل في الرواية أقل ارتباطا بواقع الكاتب، بالقياس إلى مكونات الرواية الأخرى، مثل الموضوع والحكاية والشخصيات والزمان والمكان. الرواية الجزائرية لم تبلور بعد، مدرسة سردية محلية خاصة... باستثناء بعض المحاولات الجادة ولكنها قليلة مع ابن هدوقة والطاهر وطار...»⁽¹⁷⁾.

فعندما نتلقى روايات وطار هل نتحسس أننا بصدد قراءة أن المجتمع الجزائري نعرفه بماضيه وحاضره، ونتقاسم معه مستقبلا مرتقبا جديدا، أم أننا نقرأ مجتمعا غريبا عنا، كتب بطريقة فولكلورية فرضت علينا استعاريا بمبرر المثاقفة والانفتاح على الآخر، فعلا ولكن أن يتجسد هذا المنطق وفي حدود التأصيل التميز ؟

من هذا المنطلق، وبهدف الوصول إلى مختلف العناصر الحداثية التي ميّزت روايات وطار، يجدر بنا تسجيل ملاحظة مفادها أن الكاتب وفي أغلب نصوصه اشتغل على موضوع اللغة، أي سجل موضوعات محددة حملت رؤية واحدة أو رؤى تصب كلها في المنبع نفسه، هو التوجه الإيديولوجي الاشتراكي، الأمر الذي جعله يؤدّج مختلف المكونات الفنية كالشخصية الحكائية والزمن الحكائي، زمن السارد ولغة الرواية، والكل كان يتحرك بيد المؤلف الضمني ويُراقب بعين القناعة الإيديولوجية للمبدع الطاهر وطار، ومع ذلك فيمكن أن نكشف عن بعض الإمكانيات الحداثية في إبداع وطار تناسب وقدرته الفائقة والذكية في الاستفادة

(17) إبراهيم سعدي، الجزائر كنص سردي، ص. 106.

من مكونات هذا الجنس النثري، وتكييفها مع ما يلائم الإستراتيجية التي خطط لها والمقصدية التي ترصدها في كل مرة، لذلك يمكن القول إنه أحيانا كان يشتغل على اللغة، أي البحث عن صورة اللغة وتشخيصها عبر الكلمة الروائية كاستعمال المحاكاة الساخرة والمشارك اللفظي، وعبر استثمار تقنية الكتابة الروائية المعاصرة كاللجوء إلى توظيف التناس، والميتناس، والمناسات المختلفة بالإضافة إلى اعتماد ثنائية السوابق واللواحق، وتغريب المكان... الخ

التناس / الوحدات المتخللة Genres intercalaires :

يتعلق النص اللاحق (أ) مع النص السابق (ب)، فيتفاعل ويتداخل، ليحوله (أي أ) إلى نص جديد تتراكم فيه مجموعة من النصوص المتشابكة والمتداخلة يشكل كل نص وحدة / قطعة على حسب تعبير «جوليا كريستيفا» ليصير قطعة فلسفية.

والروائي يلجأ إلى إدخال هذه الأجزاء النصية الأدبية والنصف أدبية والخارج أدبية لتحقيق قصيدة معينة، بواسطة الاقتباس الحرفي أو التضمين أو التلميح. وقد انحصرت الوحدات التي تخللت أغلب نصوص «وطار» في النماذج الآتية :

أ- توظيف المثل الشعبي : إن إدراج المثل الشعبي في الرواية يغني عالمها الدلالي بحسب السياق النصي الذي يوقع فيه هذا المثل أو ذاك، كما أنه بنية صغرى يمكن أن تسهم في عملية التشكل السردي Romanisation ليصير جزءا من جنس الرواية باعتبارها بنية كبرى مفتوحة على كل الأجناس والخطابات.

لقد وظف المثل في «اللاز» : «ما يبقى في الوادي غير حجاره» ليعلن عن المغزى العام للخطاب ككل في مواقف عديدة ومواقع متباينة على لسان السارد تارة وعلى لسان إحدى الشخصيات تارة أخرى.

لقد أدرك المؤلف القدرات العديدة التي يمكن أن يتوفر عليها هذا المثل الذي رجع إليه حتى في رواية لاحقة «العشق والموت في الزمن الحراشي / اللاز الثاني»⁽¹⁸⁾

(18) أنظر الصفحات الآتية : ص ص. 11-19-23-24-40-65-91-188... إلخ.

من تكثيف المشهد السردي وإضفاء الصيغة المحلية على الخطاب الروائي، لأنه الحامل للتصورات التي سادت في حقبة تاريخية معينة، وفي مواقف ماضية تتكرر في الحاضر مع مجموعات اجتماعية أخرى، ومبرر ذلك هو العنصر الحجاجي والإقناعي الذي يمنح المثل مشروعية في أن يؤكد المتكلم أو ينفي موقفا اتجاه محيطه الاجتماعي، دون إغفال الحمولة الإيديولوجية التي يضعها الروائي في بنية المثل لتخدم نواياه الخاصة من جهة وتؤثر في نفسية المتلقي من جهة ثانية.

وإذا نظرنا إلى أهمية المثل الشعبي في التنوع الكلامي والأسلوبي حيث تتضح فنية المثل أكثر في جانبه الإيقاعي والموسيقي، من خلال الفواصل المسجوعة والتقابل اللفظي المتوفر فيه كقول المتكلم في «اللاز» «سال المعجب ولا تسال الطيب»، كما أن الأمثال في روايات وطار تباينت من حيث الإيجاز والطول تحقق المتعة الروحية والجمالية للخطاب السردي، دون إغفال جانبها الدلالي المتمثل في إسقاط الواقع الاجتماعي والسياسي الجزائري أثناء الثورة وبعدها.

ب - توظيف الخطاب القرآني والديني : لقد جعل الطاهر وطار النص القرآني بخاصة والخطاب الديني بعامة يتخلل السياق الروائي بمستويات متباينة بحسب طبيعة الموضوع المطروق والرؤية التي يحملها النص، حيث كان نادرا في رواياته الأولى وتكثف بشكل واضح في رواياته الأخيرة ولا سيما في «الولي الطاهر يعود» و«الولي الطاهر يرفع يديه»، سواء بشكله الحرفي أو الضمني كما تؤكد هذه الشواهد وغيرها التي اقتبست من النص القرآني اقتباسا حرفيا كقول السارد في رواية «الولي الطاهر يعود» : «فلا تعمى الأبصار وإنما تعمى القلوب التي في الصدور»⁽¹⁹⁾.

وقد يكون ضمناً كقول إحدى الشخصيات : «إنه من نار فكيف يكون له جنس»⁽²⁰⁾ وغيرها في الرواية نفسها^(*)، بالإضافة إلى تكرار الأدعية المختلفة

(19) الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، منشورات الجاحظية، الجزائر، ط. 1، 1999، ص. 36.

(20) المصدر نفسه، ص. 37.

(*) يمكن العودة إلى الصفحات الآتية : ص ص. 40-125-128-131-133-146-150-151-153... الخ.

يلاحظ كذلك توظيف الخطاب الديني في روايته الأخيرة «قصيد في التذلل» ولا سيما شكله الضمني كما جاء في رد حوار لأحد الشخصيات : «... تتحدث عن الحب وكفى الله الشعراء الكذب» و«دعك منه، الشعر كدعوة الشر، يقام من تلقاء نفسه ويُصيبك من حيث لا تتوقع...»⁽²¹⁾، حيث يمكن إرجاع منبع هذين الملفوظين إلى قوله تعالى : ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون في كل واد يهيمون يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين...﴾. ولا يمكن أن ننكر العمق الدلالي في هذا التوظيف الساخر لموقع الشاعر في المجتمع المعاصر مع كل القيمة التي حظي بها في العصور الماضية، وإن كانت حسب السياق النصي منحصرة في جانبها المادي أكثر، حيث يتذكر الشاعر بنصه الشعري مقابل مقدار من المال.

وفي «اللاز» / «العشق والموت في الزمن الحراشي» يستلهم «وطار» من سورة الكهف فكرة النقاش حول مدى بقاء الشباب المؤمن داخل الكهف، والأمر نفسه يحدث للناس عندما يتجادلون حول مسألة هوية «اللاز» يقول السارد : «اللاز بقي في بطن أمه عدة قرون. لا تسع سنين، لا سبعا...»⁽²²⁾.

ج - توظيف الخطاب الخرافي وأسطرة السرد : يتحقق هذا التوظيف دائما في إطار الممارسة التناسية بهدف تعميق الفعالية الإبداعية وكذلك مساجلة ومعارضة ومراجعة الكثير من القناعات الثابتة والوثوقية، فيبتعد عن سلبية الراهن محاولا تجاوز عالم البشر إلى عالم أعلى وأمثل.

ففي رواية «تجربة في العشق» يلجأ وطار إلى الأساطير الإغريقية والفرعونية معمقا حركة الصراع الذي نشأ في المحيط الاجتماعي بين الوزير ومساعديه والهيئة الاستشارية يقول الناقد «عاطف جودة نصر» «وبذلك صارت الرواية عالما حيويا بصراع الأرباب والآلهة والقوى الكونية المتشاحنة»⁽²³⁾.

كما يتأسطر السرد بكثافة في روايتي «اللاز» / «العشق والموت في الزمن الحراشي» و«الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي» يقول السارد : «اللاز له سفرة

(21) الطاهر وطار، قصيد في التذلل، ص. 16 بالإضافة إلى الصفحات : ص ص. 104-108-124... الخ.

(22) الطاهر وطار، اللاز/ العشق والموت في الزمن الحراشي، ص. 12.

(23) عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت، ط. 3، 1983، ص. 30.

كل ليلة جمعة وكل عيد يُسافر سيّدنا إلى حيث لا يعلم أحد، يترك جثته في منعرج ما من منعرجات القرية...»⁽²⁴⁾.

د - توظيف الخطاب التاريخي والتوثيقي : نظرا لأهمية التناص التاريخي نجد العديد من الروائيين العرب المعاصرين يعتمدونه لأهداف دلالية وأسلوبية لغوية كثيرة، فالروائي لا ينسج الوثيقة التاريخية بل يعيد قراءتها من خلال استحضار مجموعة من الشخصيات التاريخية التي عاشت مواقف جد مؤثرة، كما كان الحال مع حركة القرامطة التي قام «الطاهر وطار» بإسقاطها على الحركات الثورية المغدورة والمختطفة في عالمننا العربي، يقول السارد معلقا على بعض ما قرأه في المجلات التاريخية الرسمية : «أيها التاريخ لست سوى ما يكتبه الأعداء المنتصرون عند الخصوم المنهزمين»⁽²⁵⁾.

إن الروائي يراوح بين الوقفات التاريخية القديمة ومواقف الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يعيشه الجزائريون بخاصة، والعرب بعامّة، فيلجأ مثلا إلى تعرية المنظومة الثقافية والعلمية الجزائرية، منتقدا بعض السلوكات السلبية التي يمارسها موظفو وزارة التعليم العالي فيما يتعلق بتبذير أموال الدولة / الثورة الجزائرية كإطار محلي في رواية تجربة في العشق. بينما وبفكرة الاختلاف في سيعرض مآسي الأوضاع الاجتماعية والسياسية في بعض البلدان العربية معتمدا على طريقة التقارير والوثائق التاريخية الرسمية بأسلوب فيه الكثير من الاستياء والسخرية، ولا سيما في الحوارات المختلفة التي تتخلل سرد الأحداث في رواية : «الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء» حيث يحاور الشخص في قضايا خطيرة تهم المشرق العربي ومغربه انطلاقا من حرب العراق إلى سوريا إلى منظمة الدول العربية، والبلدان النفطية⁽²⁶⁾، وكأن بالمبدع وعبر كل هذه الخطابات التاريخية التوثيقية المعاصرة يعمق رفضه لفساد الأنظمة العربية سياسيا وفكريا، فالأزمة هي أزمة رجال وليس أزمة مساحة جغرافية، أو ثروات طبيعية أو كفاءات بشرية، حيث لا نعثر على بلد

(24) الطاهر وطار، اللاز / العشق والموت في الزمن الحراشي، ص. 12.

(25) الطاهر وطار، عرس بغل، ص. 100.

(26) أنظر / الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء، ص ص. 57-68-74-99-101... الخ.

عربي ينعم أفرادہ بالأمن الاجتماعي أو الاستقرار السياسي أو الانفتاح الإعلامي، فالفساد والتدهور في كل مكان.

هـ - توظيف الأجواء الصوفية وخطاب المقامات : إن محاولة تجاوز مظاهر الفساد واختلال الموازين في المنظومة القيمية للمجتمع، وتكرار التفاصيل اليومية وآثارها النفسي والذهني عبر آلام وفواجع «الحاج كيان» في نص «عرس بغل»⁽²⁷⁾، يدفعه كل ذلك إلى عوالم المتصوفة في المقامات وبين الأضرحة، وكأنه يبحث عن مراجعة ذاته ومصارعتها بطريقة إشراقية واضحة، يقول البطل «الحاج كيان» :

«غرباء وسط الفراغ والعدم
نتلقى الأبعاد كلها ويتشكل البعد
الكلي في الزمن الكلي
وفي الكائن الكلي
ما اليوم ما الليلة ؟ ما الشهر والسنة ؟
ما القرن والدهر
لولا خدعة الموت لما كان لذلك معنى
الموت نفسه لولا خدعة الرؤية الفردية
لما كان له معنى في آخر البعث، ليس هنالك سوى الكائن الكلي...»⁽²⁸⁾.

فقبل نهاية العشرية السوداء يواصل «وطار» عملية استقراء الحلول حتى تحقق دماء الجزائريين، فيستعين بالولي الطاهر الذي يعتقد أن الحل لأزمة الجزائر أو الوباء⁽²⁹⁾ كما جاء على لسان إحدى الشخصيات، يتوافر في عوالم التطهير وصفاء النفوس هي للكرامات التي يمتلكها الولي الطاهر وهو يحاول استعادة مقاومه

(27) أنظر : عرس بغل، ص. 196.

(28) المصدر نفسه، ص. 101.

(29) الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، ص ص. 124-24.

الأول / الزكي، يقول السارد «رابح الولي الطاهر» ينادي بأعلى صوته : «يا من هنا، يا من هناك، أنتم يا معشر المريدين والمريدات، أنا شيخكم، الولي الطاهر صاحب المقام الزكي أعلمكم بعودتي»⁽³⁰⁾.

ويتذكر «الولي الطاهر» صوت المرأة التي قالت للناس يوما : «لولينا الطاهر كرامات، كثيرات، فلم السؤال عني يكون إحراجا...»⁽³¹⁾.

والملاحظ أن «الطاهر وطار» بدأ يستغني عن مثل هذه الأجواء والخطابات وتفسير ذلك ربما يعود إلى تغير الظروف الأمنية وتعدد القناعات الإيديولوجية في المجتمع الجزائري، وبخاصة في نصيه الولي الطاهر يرفع يديه... وقصيد في التذلل. حيث انشغل الكاتب بقضايا أخرى، وكأن تحذيرات الولي الطاهر أخذت طريقها إلى الممارسة ونظيف إلى هذا الملمح الحداثي في روايات «وطار» المرتبط بظاهرة التناسخ، ظاهرة أخرى نوع فيها كثيرا وخاصة في أعماله المتأخرة جدا، تتعلق بالمناص والعتبة النصية، وذلك بمنظارين :

— الأول يتعلق بصفة التحول التي ميزت تفاعل المؤلف مع فصول كل رواية، حيث نجده في «الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي» يعتمد عتبة الإهداء وكلمته الخاصة المثقلة بالرؤى والمواقف المختلفة تجاه العديد من المسائل والمسلمات، ويختم نصه بهبوطات متباينة على شاكلة الخواطر⁽³²⁾ وبين البداية والنهاية نجد عنوانين يتفرع كل واحد منهما إلى مجموعة أعداد متقاربة.

— أما ما نقرأه في «الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء»، مجموعة من العناوين تتباين من واحد إلى آخر من حيث عدد الصفحات تماشيا لطبيعة محتوى السياق النصي فمثلا : «التأرجح المتقاذف»⁽³³⁾ أصغر حجما بكثير من «رسالة من تحت السواد الدامس»⁽³⁴⁾ بالإضافة إلى عتبة الإهداء كما فعل في نصه السابق، ونفس

(30) المصدر نفسه، ص. 36.

(31) المصدر نفسه، ص. 37.

(32) المصدر نفسه، ص ص. 841-951.

(33) الطاهر وطار، الولي الصالح يرفع يديه بالدعاء، ص. 17.

(34) المصدر نفسه، ص. 29.

العتبة يستثمرها وطار في آخر رواياته : «قصيد في التذلل»، وما يلاحظ أنه مع كل إهداء، فإنه يهديه إلى النخبة العربية من مثقفين ومبدعين ومفكرين ونقاد، فمن «حسين مروة»⁽³⁵⁾ إلى الروائي الليبي «إبراهيم الكوني»⁽³⁶⁾.

ولهذا الانتقاد من لدن المؤلف دلالة واضحة هي قناعته المتضمنة ثقته الكبيرة في المثقف العربي الحقيقي، المثقف المسؤول والواعي لأي حراك اجتماعي محليا وقوميا وكذا عالميا.

وربما عتبة الإهداء في نص «قصيد في التذلل» هي التي جعلت الروائي يعالق بين عنوان القسم الأول من المتن «الرهن»⁽³⁷⁾ وعنوان القسم الثاني منه «البيع» ذلك أن المنطق السليم يستوجب للشراء بعد تأكيده إجراء الرهن كضمان للشخص، أما أصحاب العقول الضعيفة، فإنهم يوقعون خطوة «الرهن» ليبعوا أنفسهم. فماذا يبقى !!؟

والمنظار الثاني يرتبط بتعالق عتبة العنوان في بعض الروايات وبعض التحليلات والتعليقات التي نقرأها على السنة السارد أو بعض الشخصيات الحكائية، مثلما يلاحظ القارئ في رواية «اللاز» / «العشق والموت في الزمن الحراشي» وخاصة في كلام المتحاورين، إذ يستفسر أحدهم عن قصيدة هذه العبارة «الزمن الحراشي» وذلك عبر صفحات متتالية : «- ما هو الزمن الحراشي»

آه، ذلك اصطلاح، لن تدركيه يا جميلة إلا إذا اصطحبتني يوم الجمعة القادم إلى سوق الحراش

...آه هذه هي إحدى حقائق الزمن الحراشي.

...بشكل أو بآخر، إنهم إطارات ولصوص الأمة، يأتون إلى هنا ليمتزجوا بالزمن الحراشي»⁽³⁸⁾

(35) الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي.

(36) الطاهر وطار، قصيد في التذلل.

(37) المصدر نفسه، ص. 9.

(38) المصدر نفسه، ص ص. 44-49.

والتقليد نفسه مارسه «وطار» في «قصيد في التذليل»، مستشهدا بشاعرية أبي الطيب المتنبي تارة على لسان السارد الذي يكرر عتبة العنوان كلية في قوله : «لو أن الإمارة تمنح للشعراء، أيها الشعراء، لكان أبو الطيب المتنبي، أول أمير، فقد سعى إليها بكل جهد وإخلاص، نظم ألف وألف قصيد في التذليل ولم يصدقه أحد، من يصدق الشاعر، وأعذب الشعر أكذبه...»⁽³⁹⁾ أو يكرر جزءاً منها كقول أحد المتحاورين مستهزئاً : «ولاً كيف يكون التذليل» أو «وهذا التذليل المتحفظ»⁽⁴⁰⁾ فعلاً لو كان التذليل يغني صاحبه لكان قد توج المتنبي بإمارة الشعر، وحجة ذلك أن ذهنية الفرد العربي تدرك أن الشعر نفاق وكذب، والمثقف / الشاعر لا يزيده التذليل إلا تهميشاً وتجاهلاً. لذلك ما قيمة التذليل !؟

المشترك اللفظي :

وهو مصطلح شكلاني يندرج ضمن المحفزات اللغوية، حيث نقرأ تكرارات كثيرة لبعض الملفوظات كالأدعية والأمثال كما كان الشأن في روايات اللاز / العشق والموت في الزمن الحراشي⁽⁴¹⁾، وأيضاً في رواية «اللاز» التي احتل فيها المثل الشعبي فضاءً واسعاً. فهو مشترك لفظي، باعتبار أن دلالته تتغير من سياق نصي إلى آخر. يقول السارد ناقلاً أحد الحوارات : «علق الشيخ الربيعي في نفسه على ما التقطت أذناه من تأوهات شيخين وغيرهما كانوا واقفين في الصف الطويل أمامه...إننا كما عرفنا أنفسنا منذ خُلِقنا ... ليس لنا من الماضي إلا المآسي ... تتآكل كالجرثيم.

وملاً صوت صادر من خارج القاعة

«ما يبقى في الوادي غير حجاره»

لقد حمل المثل هنا دلالة كلها ظلامية ورؤية سلبية تشاؤمية، التي عبر عنهما الشيخ الربيعي الناقم على الوضع الذي آلت إليه البلاد بعد أن ضحى من أجلها

(39) المصدر نفسه، ص. 47.

(40) المصدر نفسه، ص ص. 49-51.

(41) الطاهر وطار، اللاز / العشق والموت في الزمن الحراشي، ص ص. 11-19-23-24-40-51-67...الخ.

خيرتها من الشباب والشيخ لتتعم بالفراهية والحرية والاستقرار، ولكن الحقيقة صواب والكذب لا ينفع أحدا. وفي سياق مغاير، وعلى لسان شخصية «حمو» مخاطبا «اللاز» بعده وصايا : وجب أن أختفي من القرية، تخلفني أنت، إنك تعرف كل شيء عن تهريب الجنود الجزائريين من الثكنة، سيأتيك الأخ المناضل المكلف بهم ... كلمة السر بينك وبين المناضل هي : ما يبقى في الوادي غير حجاره، يقولها ثلاث مرات.

إن دلالة المثل هنا إيجابية، ارتبطت بالروح الوطنية وعمقت صلة التضامن والوفاء بين الإخوة الثوار وفي سياق نصي ثالث يدل المثل نفسه على المأساة التي يعاني منها بعض الثوار الذين يُفترض أنهم عماد الجزائر المستقلة، في حين أنهم صاروا يتعرضون للتصفية الجسدية، وكأن المبادئ التي آمنوا بها شعارات فارغة... الخ من السياقات التي كشفت أنه من في كل مرة تتغير دلالة المثل تناسباً والرؤية التي يحملها المتكلم في موقع ما.

والظاهرة ذاتها يمكن الكشف عن وظائفها وأبعادها في خطاب «الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي» أين يتكرر الدعاء : «اللهم يا ذا خافي الألفاظ نجنا مما نخاف»⁽⁴²⁾ ويرتبط دلاليا بالسياق السابق واللاحق خدمة لرؤية المؤلف وطبيعة الموضوع الذي طرحه في الرواية.

تقنية الفضاء الحكائي والشكل الكرونوتوبي :

إن ما يمكن قوله في نصوص «وطار» المختلفة وفيما يخص هذه التقنية الروائية، هو تعامله الذكي، من حيث تعدد الأمكنة وتنوعها من جهة، عندما يتعلق الأمر بتعريف الواقع الاجتماعي المحلي وغيره، وتغريب الفضاءات المكانية عندما يفرض السياق النصي المرتبط بالموضوع كروايتي : «الحوات والقصر» و«الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي» مثلاً. وستوقف عند نص «الزلال» حيث فرض معمارية مميزة للفضاء المكاني، فالمكان الجغرافي هنا هو مدينة قسنطينة كمركز، أما الجسور السبعة الموزعة على فصول الرواية مثل : باب القنطرة، سيدي راشد،

(42) الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، ص. 16.

جسر المصعد، جسر الشياطين... الخ، فضلا عن مكان الصخرة والوادي الذي يقسم المدينة إلى جزأين.

إن علاقة البطل «بولأرواح» بالمكان علاقة معقدة ومؤثرة جدا، تسهم في خلق نوع من الكرونوب / العلاقة الزمكانية حسب تعبير ميخائيل باختين، عندما يتحول الزمن إلى بعد رابع للمكان، من خلال الأثر النفسي للمرحلة الزمنية التي أجبرت البطل أن يتعايش معها.

فالمكان بالنسبة له مجموعة من ردود الفعل المترتبة عن رؤية تلك الصخرة التي تقوم عليها قسنطينة، ففي كل مرة وكأن زلزالا سيقع، ويتمنى أن يحدث فعلا «جميل جدا أن تتحرك هذه الصخرة، فتذوب بمن عليها، ولا تجد الحكومة لمن تعطي الأراضي» لأنه كان يخاف من عملية تأميم الأراضي لصالح الفلاحين في ظل قوانين الثورة الزراعية. ويستوقفنا كذلك نص «الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي» بكرونوتوب المقام، حيث كان الولي الطاهر يقف متأملا ثبات المقام في المكان، ولكنه ذهنيا كان يتحرك متنقلا عبر الأزمنة من الحاضر إلى الماضي إلى المستقبل، فالثابت يتحرك ليؤثر في نفسية الولي الطاهر وردود أفعاله، وكذا نمط تفكيره. إن شدة تأثير المكان هنا كانت جد مؤثرة حتى أن العلاقة بين الزمن والمكان واهية لا تكاد تظهر.

روايات الطاهر وطار والتوجه الحوارية :

مبدئيا يجدر بنا طرح السؤال الآتي : هل حققت الحوارية في نصوصه ؟ والإجابة عن هذا السؤال يجب أن نفرق بين الرواية المنولوجية التي تقابل مصطلح الرواية الحوارية المتعددة الأصوات، والمنولوج كتقنية في الكتابة الروائية ولكنها يمكن أن تسهم في إشاعة الطابع الحوارية التعددي في الرواية، كما يبين ذلك صاحب النقد الحوارية «ميخائيل باختين» في رواية «البعث» لتولستوي، فقد حلل حوارية الفكرة والكلمة وكذلك المنولوج ويقدم لنا نصا متعدد الأصوات والإيديولوجيات المتناقضة والمتصارعة فيما بينها، لأن كل متكلم يتمتع باستقلالية مطلقة يتضاد من خلالها مع متكلمين آخرين.

لقد هيمن ضمير المتكلم على العديد من روايات وطار مثل «الحوات والقصر»، «اللاز»، «الزلزال» و«تجربة في العشق» إذ نجد أن الراوي يسيطر على الأحداث ويتتبع حركات الشخصيات فيهمشها ويغييها عن المسار القصصي، مما أدى إلى إنتاج خطاب إيديولوجي أحادي الصوت تطابق فيه صوت المؤلف الضمني مع الأصوات الأخرى في النص الروائي.

فالرواية تتسم بالطابع المنولوجي وإن تنوعت الموضوعات وتعددت أشكال الرؤى التي أسهمت في توزيع الرؤية الأحادية المهيمنة، التي تحاول الرواية الكشف عنها عبر تعددية المعاني التي تخدم ملفوظا آمرا سلطويا هو: «هاه يمكنك الحضور حالا»⁽⁴³⁾. والطريقة نفسها لوحظت على رواية «قصيد في التذلل» وإن طرحت الرواية قضايا مختلفة وناقشت أوضاعا خطيرة ارتبطت بالراهن المتعفن واختلال المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري بخاصة والعربي بعامة، إلا أن كل ذلك احتكره صوت واحد وموقف واحد يعودان إلى المؤلف الضمني الذي يتوارى وراء المؤلف الأصلي للعمل.

وعليه فيمكن أن نقول إن روايات «الطاهر وطار» غلب عليها الطابع المنولوجي وليس الحوارية، لا سيما إذا أضفنا آليات أخرى تدعم حوارية الرواية، وقد غابت عن هذه الروايات المحاكاة الساخرة والأسلبة والشعرية وكذا التهجين باستثناء قصيد في التذلل⁽⁴⁴⁾ ذلك أن وطار كان محكوما بضابط الأدلجة أكثر.

وختم القول إن الروائي «الطاهر وطار» يبقى من أبرز المبدعين الجزائريين الذين حاولوا أن يقدموا الأفضل للفن الروائي باستحداث تقنيات وأشكال حديثة قد تسهم في تطوير هذا الجنس المنفتح على كل الفنون والخطابات، من جهة، وتؤصل للرواية الجزائرية من جهة أخرى.

(43) تجربة في العشق، ص. 25.

(44) بعض صفحات روايتي: الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء وقصيد في التذلل مثلا: ص ص. 12-13-106-120-124-131... الخ.

أضاح في كتب التراث العربي

سعد عبد القادر العاقب

كلية التربية والآداب - جامعة تبوك

مقدمة :

المواضع والبلدان كثيرة في جزيرة العرب، مثل الجبال والمياه والقرى، وقد اهتم العرب القدماء بهذه البلدان اهتماما كبيرا خاصة الشعراء الذين كانوا يجوبون بلاد العرب والأقاليم العربية كالشام واليمن ونجد وتهامة وغيرها، وفي شعر الأطلال دليل على ذلك، فربما يذكر الشاعر عددا من البلدان التي تذكره بهذه الاطلال، بعض البلدان كثر ورودها في الشعر العربي القديم، وقل ذكر بعضها عند الشعراء، لكن بعض البلدان والمواضع التي أهملها الشعراء كانت ذات أهمية تاريخية تدل عليها كتب التراث التي ذكرت هذه المواضع، ولعل تكرار بعض المواضع في الشعر يقترب بالآثر الوجداني لهذه البلدان، فقد يكرر الشعراء ذكر موضع معين، مقلدين شاعرا كرر ذكر ذلك الموضع.

وهذا المقال عن بلد اهتم به العرب قديما وحديثا وهو (أضاح) ورغم قلة ورود هذا البلد في الشعر إلا انه اكتسب أهمية كبيرة عند العرب لشهرته ببعض الأحداث التاريخية وغير ذلك.

التعريف بأضاح :

كثير من المواضع المشهورة اليوم في جزيرة العرب، احتفظت بأسمائها القديمة التي ذكرت في كتب الأدب العربي نثرا وشعرا، وأضاح واحد من هذه المواضع التي ذكرها العرب القدماء في كتبهم التاريخية والجغرافية واللغوية، وهو

موضع من المواضع المشهورة في بلاد العرب، تكرر ذكره كثيرا في كتب البلدان والتاريخ، مرتبطا ببعض الأحداث التاريخية، كما ذكره بعض الشعراء في أشعارهم، ولكن قلَّ ذكر هذا الموضع في الشعر العربي القديم إذا قارناه بالمواضع الأخرى التي وردت في المقدمات الطللية، وغيرها، واختلفوا في جنسه فقال بعضهم هو موضع فقط، وقال بعضهم هو قرية وقال آخرون هو جبل، مثلا انظر قول ياقوت الحموي :

أضاخ بالضم وآخره خاء معجمة. من قرى اليمامة لبني نَمير وذكره ابن الفقيه في أعمال المدينة، وقال الأصمعي ومن مياهم الرسيس ثم الإراطة وبينها وبين أضاخ ليلة وأضاخ سوق وبها بناء وجماعة ناس وهي معدن البُرم، وقال أبو القاسم بن عمر أضاخ جبل وقيل وُضَاخٌ ولم يزد⁽¹⁾، ويقول الزمخشري أضاخ : جبل، وقيل وُضَاخ⁽²⁾. ويقول البكري : أضاح «بضم أوله وبالخاء المعجمة، على وزن فعال. قال ابن دريد : هو جبل، بالخاء المعجمة، فأما أضاح، بالحاء المهملة : فموضع. قال غيره. ويقال في الجبل : وضاخ، بالواو بدلا من الهمزة⁽³⁾. ومما يدل على أنه جبل قول البكري : وجد بدمشق حجر مكتوب فيه : هذا من ضلع أضاخ، وأضاخ كانت الحد بين قيس وتميم، وأضاخ قيسية⁽⁴⁾.

وقد ورد ذكر أضاخ في معاجم اللغة أيضا، ولعل علماء المعاجم اللغوية قد أخذوه من كتب البلدان التي سبقتهم أو من روايات شفهية، لأن وصفهم قد شابه وصف الجغرافيين للموضع حيث ذكروا اختلاف الآراء، فقال ابن دريد : وُضَاخ : جبل معروف، وقالوا : أضاخ⁽⁵⁾ وقال الأزهري⁽⁶⁾ أضاخ : اسم جبل، ذكره امرؤ القيس في شعر له يصف بَرَقاً «شامة من بعيد، فقال» :

فلما أن علا كنفي أضاخ وهت اعجاز ريقه فحسارا

- (1) معجم البلدان: ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، 1975م، ج 1 ص 233.
- (2) الجبال والأمكنة والمياه، الزمخشري، المكتبة الحيدرية، العراق، النجف ص 54.
- (3) معجم ما استعجم، البكري، ت، مصطفى السقا، ط، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1949م ج 1 ص 211.
- (4) المصدر نفسه، ج 1 ص 234.
- (5) جمهرة اللغة، ابن دريد، ت، رمزي البعلبكي، بيروت، ط 1، 1987م، ج 1، ص 244.
- (6) تهذيب اللغة، الأزهري، ت، عبد السلام هرون، القاهرة 1964م ج 1 ص 298.

وقال ابن منظور⁽⁷⁾ أضاحُ بالضم جبل يذكر ويؤنث وقيل هو موضع بالبادية يصرف ولا يصرف وقال الزبيدي⁽⁸⁾ موضع بالبادية يُصَرَف ولا يصرف وقيل جَبَلٌ يُدَكَّر ويؤنث وفي المراصد أنه من قُرَى اليمامة لبني مُمير إذن فالغالب أن أضاح جبل، حسب هذه الآراء السابقة في كتب البلدان والمعاجم، وقد أورد ياقوت الأوصاف المختلفة لبعض العلماء عن أضاح، فالاسم تارة لقرية وتارة لجبل وتارة لمياه، ويبدو أن أضاح اسم لمكان واسع تتعدد فيه مظاهر الطبيعة كالجبال والأمواه والقرى، وكل هذه المظاهر سميت أضاحا لشهرة الاسم، مثلاً جبل أضاح، قرية أضاح، ماء أضاح، والأشهر في هذه الأوصاف أنه جبل أو قرية، أما المظاهر الطبيعية الأخرى التي سميت بهذا الاسم، إنما اكتسبته لمجاورة هذه القرية وذلك الجبل، فأهمية الجبل لظهوره وبروزه في البادية، وأما القرية فأهميتها بإقامة الناس فيها، وربما وقع تصحيف في الاسم أحياناً فالتبست خاء أضاح بحاء موضع آخر أنظر قول البكري («أضاح») بضم أوله وبالهاء المعجمة، على وزن فعال. قال ابن دريد : هو جبل، بالحاء المعجمة، فأما أضاح، بالحاء المهملة : فموضع. قال غيره. ويقال في الجبل : وضاح⁽⁹⁾ لكن المعري جعل أضاحاً جبلاً في قوله : (وربما أضجعتني الملحذ على رمم ميتٍ قبلى لو نطق لم يقل مرحباً. وتجيء جيل بقدر الله إن شاء فتكشف عني التراب لتغدو بي جرواً حوشباً. عرفاء تحترف، وتعترف بذلك وتعترف، أن لها عندي مطلباً. وغشيها رداء الصبح تعتمل، فرآها خبير بكر لإثارة الأرض فزجرها مغضباً. شغلني عن النسب وقول في النسب أنى أسلك من الحمام نيسباً. أذهب النوم وأطال الأرق وأفل رغبتى في الشرف أنى لا أجد عن ذلك مذهباً. جل البارئ ! هل تحمل هذه النكبة منكبا أضاح⁽¹⁰⁾ وما جعلني أذهب هذا المذهب أن كتاباً جغرافياً ضخماً مثل معجم البلدان لياقوت الحموي، يكرر ذكر أضاح في وصف كثير من البلدان، مع اتساع جزيرة العرب التي يقع فيها، فكانه جعل أضاح مركزاً يحدد به اتجاهات كثير من البلدان، وذكر مظاهر طبيعية أخرى سماها أضاح مثل الحَزِير

(7) اللسان العرب، ت، عبد الله علي الكير، دار المعارف، القاهرة، 1979م ج 1 ص 353.

(8) تاج العروس، الزبيدي، المطبعة الخيرية، القاهرة 1302هـ، ج 2 ص 112.

(9) معجم ما استعجم، ج 1 ص 211.

(10) الفصول والغايات، ت، محمود حسن زناتي، الهيئة المصرية للكتاب، 1977م، ج 1 ص 132.

وهو الأرض الغليظة، مثلاً قوله : (وحزيرُ أضاخ بضم الهمزة وإعجام الضاد والخاء لغني ونُمير إلى سَواجِ النَّاءِ وهو حدهم وهو جبل لغني إلى النميرة ومعدنُ البرم بين ضرية والمدينة وهناك أضاخ موضع مشهور)⁽¹¹⁾. ويدل على أنه ماء المثل القائل (إن أضاخا منهل مورود) يضرب للرجل الكثير الغاشية الغزير المعروف⁽¹²⁾ ولا بد أن نستصحب معنا في هذه المسألة التقادم التاريخي لبعض المواضع، حيث يتغير الاسم فيصبح اسماً لمدينة مثلاً بعد أن كان اسماً لجبل وغير ذلك، أما البلدان التي ذكرها ياقوت وحدد اتجاهه بأضاخ فهي كما يلي :

جُرير : بلد لغني فيما بين جبلة وشرقي الحمى وإلى أضاخ وهي أرض واسعة⁽¹³⁾.

الحلة : بالفتح وهو في اللغة المرة الواحدة من الحلول، وهو اسم قُف من الشُرَيْف بناحية أضاخ بين ضرية واليمامة⁽¹⁴⁾.

رخاء : بتشديد الخاء والمد موضع بين أضاخ والسيرين تسوخ فيه أيدي البهائم وهما رخاوان⁽¹⁵⁾.

عافل : واد بنجد من حزيز أضاخ ثم يسهل فأعلاه لغني وأسفله لبني أسد وبني ضبة وبني أبان بن دارم دهناء ويقال نقا آخر برمل الوركة وهي عن يسار أضاخ من شرقيها⁽¹⁶⁾.

العِصَّان : بكسر أوله تشنية العيص وهو منبت خيار الشجر. قال عمارة العيص من السدر والعوسج وما أشبهه إذا تدانى والتف والعيسان. من معادن بني نمير بن كعب قريب من أضاخ البرم يكون فيه ناس من بني حنيفة⁽¹⁷⁾.

(11) معجم البلدان، ج3، ص 56.

(12) مجمع الأمثال، الميداني، المطبعة المحمدية، القاهرة، 1955م ج1، ص 33.

(13) معجم البلدان، ج3، ص 54.

(14) المصدر نفسه، ج3، ص 108.

(15) المصدر نفسه، ج3، ص 118.

(16) المصدر نفسه، ج4، ص 34.

(17) المصدر نفسه، ج4، ص 23.

الْفَرْج : بفتح أوله وسكون ثانيه ثم جيم وهو طريق بين أضاخ وضرية وعن جنبية طخفة والرجام جبلان جر خمسة أيام من عمل اليمامة بها معدن لبني نُمَيْر⁽¹⁸⁾.

مَعْدِنُ الْبَرَم : بضم الباء وسكون الراء. قال عَرَّام : قرية بين مكة والطائف يقال لها المعدن معدن البرم كثيرة النخل والزروع والمياه مياه آبار يسقون زروعهم بالزرائيق.. قال الفُحَيْف بن الحمير :

فمن مبلغ عني قريشاً رسالةً	وأفناء قيس حيث سارت وحلتِ
بأننا تلاقينا حنيفة بعد ما	أغارت على أهل الحمى ثم ولتِ
لقد نزلت في معدن البرم نزلةً	فلأياً بلأَي من أضاخ استقلتِ ⁽¹⁹⁾

النَّقْرَة : يروى بفتح النون وسكون القاف ورواه الأزهري بفتح النون وكسر القاف، وقال الأعرابي كل أرض متصوبة في وهدة فهي نقرة وبها سميت النقرة بطريق مكة التي يقال لها معدن النقرة وهذا هو المعتمد عليه في اسم هذه البقعة، ورواه بعضهم بسكون القاف وهو واحد النقر للرحى وما أشبهها وهو من منازل حاج الكوفة بين أضاخ وماوان⁽²⁰⁾.

يَنَاصِب : أجبل متحاذيات في ديار بني كلاب أو بني أسد بنجد ويقال بالألف واللام. وقيل أقرُن طوال دقاق حُمَر بين أضاخ وجبلَة بينها وبين أضاخ أربعة أميال⁽²¹⁾، وقد انتهج البكري النهج نفسه، حين قرن اتجاهات بعض البلدان بأضاخ مثل : وهناك ماء لبني تميم، يقال له سقام، على طريق أضاخ إلى مكة وإلى ضرية، بينه وبين أضاخ ثمانية أميال⁽²²⁾ وبين نف وبين أضاخ نحو من خمسة عشر ميلاً.. والجنبية جزع من أجزاء التَّسْرِير، في خط التَّسْرِير، وبين هذا القاع وبين أضاخ خمسة عشر ميلاً، وإنما يرد التَّسْرِير الغفار، وهو جبل رمل عظيم، عرضه ثمانية أميال، وهو على طريق أهل أضاخ إلى النَّبَاج⁽²³⁾.

(18) المصدر السابق، ج 3 / ص 319.

(19) المصدر نفسه ج 4 / ص 125.

(20) المصدر نفسه ج 4 / ص 238.

(21) المصدر نفسه، ج 5 ص 388.

(22) معجم ما استعجم، ج 3 ص 122.

(23) المصدر نفسه، ج 4 ص 23.

أحداث تاريخية ارتبطت بأضاخ :

وقعت بعض الأحداث التاريخية العظيمة في بلاد العرب فاقترن بها اسم أضاخ، مثل مقتل شرحبيل ابن الأسود بيد الحارث بن ظالم، فقد ذكر البكري هذه الحادثة فقال : وعند أضاخ وجدت نعلا شرحبيل ابن الأسود، الذي قتله الحارث بن ظالم، فأحمى لهم الأسود الصفا الذي عند أضاخ، وقال : إني أحذيكم نعالا، فأمشاهم عليها، فتساقطت أقدامهم.

قال الشاعر «رجل من كندة» :

على عهد كسرى أنعلتكم ملوكنا صفاً من أضاخ حامياً يتلهب⁽²⁴⁾

وللقصة تفصيل أكثر عند الأصفهاني في قوله : ووجد نعل شرحبيل عند أضاخ. وهو من الشربة في بني محارب بن خصفة بن قيس عيلان. قال : فأحمى لهم الأسود الصفا التي بصحراء أضاخ وقال لهم : إني أحذيكم نعالا، فأمشاهم على الصفا المحمى فتساقط لحم أقدامهم. فلما كان الإسلام قتل جوشن الكندي رجلاً من بني محارب فأقيد به جوشن بالمدينة. وكان الكندي من رهط عباس بن يزيد الكندي فهجا بني محارب فغيرهم بتحريق الأسود أقدامهم فقال :

على عهد كسرى نعلتكم ملوكنا صفاً من أضاخ حامياً يتلهب⁽²⁵⁾

وقال البغدادي : إن الحارث بن ظالم المري لما قتل خالد بن جعفر بن كلاب العامري، وهو نازل عند النعمان بن المنذر، سأل الأسود بن المنذر عن أمر يبلغ من الحارث، فقال عروة بن عتبة : إن له جارات، ولا أراك تنال منه شيئاً، هو أغلظ عليه من أخذهن، وأخذ أموالهن. ففعل فبلغ ذلك الحارث بن ظالم، فخرج من الحيين فدخل في غمار الناس، حتى عرف موضع جاراته، ومرعى إبلهن، فجمعهن مع أموالهن، وسار معهن حتى استنقذهن.

(24) المصدر نفسه، ج 4 ص 55.

(25) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، شرح، سمير جابر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1992

م، ج 3 ص 301.

قال أبو عبيدة : ولحق ببلاد قومه مستخفياً، وكانت أخته سلمى بنت ظالم عند سنان بن أبي حارثة المري، وكان الأسود بن المنذر دفع إليها ابنه شرحبيل تكفله، وكانت بنت كثير بن ربيعة من بني غنم بن دودان، امرأة سنان ترضعه، وهي أم هرم.

فجاء الحارث بن ظالم، وكان قد اندس ببلاد غطفان، فاستعار سرج سنان ولا يعلم سنان، وهم نزول بالشربة، فأتى أخته سلمى، فقال : يقول لك بعلك : ابعتي بابن الملك مع الحارث حتى أستأمن له منه، وهذا سرجه آية إليك.

فزينته ثم دفعته إلى الحارث، فأتى بالغلام ناحية من الشربة فقتله وهرب، فغزا الأسود بني ذبيان، وبني أسد إذ نقضوا العهد، بشط أريك. قال أبو عبيدة : هما أريكان : الأسود والأبيض، ولا أدري بأيهما كانت الواقعة. قال أبو عبيدة : إن سلمى امرأة سنان التي أخذ الحارث شرحبيل من عندها من بني أسد، فقتل فيهم قتلاً ذريعاً وسبى، لدفع الأسدية ابنه إلى الحارث. وفي ذلك يقول الأعشى يمدح الأسود :

وشيوخ صرعى بشط أريك	ونساء كأنهن السعالي
من نواصي دودان إذ نقضوا	العهد وذبيان والهجان الغوالي
رب رقد هرقته ذلك اليوم	وأسرى من معشر أقيال
هو لا ثم هو لا كلاً أخذت	نعالاً محذوة بمثال
وأرى من عصاك أصبح مخذولاً	وكعب الذي يعطيك عالي

قال : ووجدت نعل شرحبيل عند أضاخ، بضم الألف وبالمعجمتين، وهي من الشربة من ديار بني محارب بن خصفة بن قيس عيلان.

قال : فأحمى لهم الأسود الصفا بصحراء أضاخ، وقال لهم : إني أحذيكم نعالاً. فأمشاهم على ذلك الصفا فتساقط لحم أقدامهم⁽²⁶⁾. ومن الأحداث العظيمة التي جاء فيها ذكر أضاخ ما يعرف تاريخياً بوقعة بُغا - أحد رجال الدولة العباسية -

(26) خزانة الأدب، ولب لباب لسان العرب، بولاق 1299 هـ ج 2 ص 438.

على الأعراب، ذكرها الطبري فقال : حدثني أحمد بن محمد بن مخلد بمعظم خبرهم؛ وذكر أنه كان مع بغا بني نمير كان أن عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير ابن الخطفي امتدح الوائق بقصيدة، فدخل عليه فأنشده إياها، فأمر له بثلاثين ألف درهم، وبنزل فكلّم عمارة الوائق في بني نمير، وأخبره بعثهم وفسادهم في الأرض، وإغارتهم على الناس وعلى اليمامة وما قرب منها؛ فكتب الوائق إلى بغا يأمره بحربهم.

فذكر أحمد بن محمد أن بغا لما أراد الشخصوص من المدينة إليهم حمل معه محمد بن يوسف الجعفري دليلاً له على الطريق، فمضى نحو اليمامة يريدهم، فلقي منهم جماعة بموضع يقال له الشريف؛ فحاربوه، فقتل بغا منهم نيّفاً وخمسين رجلاً، وأسر نحواً من أربعين، ثم سار إلى حظيان ثم سار إلى قرية لبني تميم من عمل اليمامة تدعى مرأة، فنزل بها، ثم تابع إليهم رسله، يعرض عليهم الأمان، ودعاهم إلى السمع والطاعة؛ وهم في ذلك يمتنعون عليه، ويشتمون رسله، ويتفلتون إلى حربه؛ حتى كان آخر من وجه إليهم رجلين؛ أحدهما من بني عدي من تميم والآخر من بني نمير، فقتلوا التميمي وأثبتوا النميري جراحاً، فسار بغا إليهم من مرأة. وكان مسيره إليهم في أول صفر من سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، فورد بطن نخل، وسار حتى دخل نخيلة وأرسل إليهم أن اتنوني، فاحتملت بنو ضبة من نمير، فركبت جبالها مياسر جبال السود - وهو جبل خلف اليمامة أكثر أهله باهلة - فأرسل إليهم فأبوا أن يأتوه، فأرسل إليهم سرية فلم تدركهم، فوجه سرايا، فأصاب فيهم وأسرت منهم. ثم إنه أتبعهم بجماعة من معه وهم نحو من ألف رجل سوى من تخلف في العسكر من الضعفاء والأتباع، فلقاهم وقد جمعوا له، وحشدوا الحربه؛ وهم يومئذ نحو ثلاثة آلاف، بموضع يقال له روضة الأبان وبطن السر من القرنين على مرحلتين، ومن أضاخ على مرحلة؛ فهزموا مقدمته، وكشفوا ميسرته، وقتلوا من أصحابه نحواً من مائة وعشرين أو مائة وثلاثين رجلاً، وعقروا من إبل عسكره نحواً من سبعمئة بغير ومائة دابة، وانتهبوا الأثقال وبعض ما كان مع بغا من الأموال.

قال لي أحمد : لقيهم بغا وهجم عليهم، وغلبه الليل، فجعل بغا يناشدهم، ويدعوهم إلى الرجوع وإلى طاعة أمير المؤمنين، ويكلّمهم بذلك محمد بن

يوسف الجعفري، فجعلوا يقولون له : يا محمد بن يوسف، قد والله ولدناك فما رعيت حرمة الرحم، ثم جئتنا بهؤلاء العبيد والعلوج تقاتلنا بهم! والله لنرينك العبر، ونحو ذلك من القول.

فلما دنا الصبح قال محمد بن يوسف لبغا : أوقع بهم من قبل أن يضيء الصبح، فيروا قلة عددنا، فيجترئوا علينا، فأبى بغا عليه؛ فلما أضاء الصبح ونظروا إلى عدد من مع بغا - وكانوا قد جعلوا رجالتهم أمامهم وفرسانهم وراءهم ونعمهم ومواشيهم من ورائهم - حملوا علينا، فهزمونا حتى بلغت هزيمتنا معسكرنا، وأيقنّا بالهلكة. قال : وكان قد بلغ بغا أن خيلاً لهم بمكان من بلادهم، فوجه من أصحابه نحواً من مائتي فارس إليهما. قال : فبينا نحن فيما نحن فيه من الإشراف على العطب، وقد هزم بغا ومن معه إذ خرجت الجماعة التي كان بغا وجهها من الليل إلى تلك الخيل، وقد أقبلت منصرفة من الموضع الذي وجهت إليه من العسكر في ظهور بني نمير، وقد فعلوا ما فعلوا ببغا وأصحابه فنفخوا في صفاراتهم؛ فلما سمعوا نفخ الصفارات، ونظروا إلى من خرج عليهم في أدبارهم، قالوا : غدر والله العبد، وولوا هاريين⁽²⁷⁾، ورواها ابن خلدون أيضاً فقال : كان بنو سليم يفسدون بنواحي المدينة ويتسلطون على الناس في أموالهم وأوقعوا بناس من كنانة وباهلة وبعث محمد بن صالح إليهم مسلحة المدينة ومعهم متطوعة من قریش والانصار فهزمهم بنو سليم وقتلوا عامتهم وأحرقوا لباسهم وسلاحهم وكراعهم ونهبوا القرى ما بين مكة والمدينة وانقطع الطريق فبعث الوثائق بغا الكبير وقدم المدينة في شعبان فقاتلهم وهزمهم وقتل منهم خمسين رجلاً وأسر مثلها واستأنوا له على حكم الوثائق فقبض على ألف منهم ممن يعرف بالفساد فحبسهم بالمدينة وذلك سنة ثلاثين ثم حج وسار إلى ذات عرق وعرض على بني هلال مثل بنى سليم فأخذ من المفسدين منهم نحو ثلثمائة رجل وحبسهم بالمدينة وأطلق الباقين ثم خرج بغا إلى بنى مرة فنقب أولئك الأسرى الحبس وقتلوا الموكلين فاجتمع عليهم أهل المدينة ليلاً ومنعواهم من الخروج فقاتلوهم إلى الصبح ثم قتلوهم وشق ذلك على بغا وكان سبب غييبته ان فزارة وبني مرة تغلبوا

(27) تاريخ الرسل والملوك، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 5 ص 255.

على فذك فخرج إليهم وقدم رجلا من قواده يعرض عليهم الامان فهربوا من سطوته إلى الشام واتبعهم إلى تخوم الحجاز من الشام وأقام أربعين ليلة ثم رجع إلى المدينة بمن ظفر منهم وجاءه قوم من بطون غفار وفزارة وأشجع وثعلبة فاستحلفهم على الطاعة ثم سار إلى بنى كلاب فأتوه في ثلاثة آلاف رجل فحبس أهل الفساد منهم ألفا بالمدينة وأطلق الباقين وأمره الوثائق سنة اثنين وثلاثين بالمسير إلى بنى نمير باليمامة وما قرب منها لقطع فسادهم فسار إليهم ولقى جماعة الشريف منهم فحاربهم وقتل منهم خمسين وأسر أربعين ثم سار إلى مرة وبعث إليهم في الطاعة فامتنعوا وساروا إلى جبال السند وطف اليمامة وبعث سرايهم فأوقع بهم في كل ناحية ثم سار إليهم في ألف رجل فلقبهم قريبا من اضاخ فكشفوا مقدمته وميسرته وأثخنوا في عسكره بالقتل والنهب ثم ساروا تحت الليل وهو في اتباعهم يدعوهم إلى الطاعة وبعث طائفة من جنده يدعون بعضهم وأصبح وهو في قلة فحملوا عليه وهزموه إلى معسكره وإذا بالطائفة الذين بعثهم قد جاؤا من وجهتهم فلما رآهم بنو نمير من خلفهم ولوا منهزمين وأسلموا رجالهم وأموالهم ونجوا على خيلهم ولم يفلت من رجالتهم أحد وقتل منهم نحو ألف وخمسمائة وأقام بمكان الوقعة واستأمن له أمراؤهم فقيدهم وحبسهم بالبصرة وقدم عليه واجن الاشروسنى في سبعمائة مقاتل مددا فبعثه إلى اتباعهم إلى أن بلغ تبالة من اعمال اليمن ورجع وسار بغا إلى بغداد بمن معه منهم وكانوا نحو ألفي رجل ومائتي رجل وكتب إلى صالح أمير المدينة أن يوافيه ببغداد من عنده منهم فجاء بهم وسلموا جميعا غاية المحاماة عليهم⁽²⁸⁾.

أضاخ في الشعر :

كما ذكرت سابقا إن ذكر اضاخ في الشعر العربي القديم قليل جدًا، فلم يصلنا من شعر الجاهليين شيء يذكر هذا الموضع إلا الرواية المشهورة عن المجارة التري كانت بين امرئ القيس الكندي وابن التوام، فقد ذكروا أن امرأ القيس وكان

(28) تاريخ ابن خلدون، المسمى بكتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. - منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان 1971 م. ج 3 ص 266.

شديد الظنة في شعره، كثير المنازعة لأهله، مدلاً فيه بنفسه، واثقاً بقدرته لقي
التوأم الإشكري، واسمه الحارث بن قتادة، فقال له : إن كنت شاعراً كما تقول
فملط لي أنصاف ما أقول فأجزها، قال : نعم، فقال امرؤ القيس⁽²⁹⁾ :

أحار ترى بريقاً هب وهناً

فقال التوأم :

كنارٍ مجوسٍ تَسْتَعِرُ استعاراً

فقال امرؤ القيس :

أرقتُ له ونام أبو شريحٍ

فقال التوأم :

إذا ما قلت قد هدأ استطارا

فقال امرؤ القيس :

كأن هزيمته بوراءٍ غيبٍ

فقال التوأم :

عِشارٌ وُلَّةٌ لاقت عِشارا

فقال امرؤ القيس :

فلما أن علا كَنَفِي أضاحٍ

فقال التوأم :

وهت أعجازُ رِيِّقه فحارا

فقال امرؤ القيس :

فلم يترك بذات السر ظيباً

وقال التوأم :

ولم يترك بجَلْهَتِها حمارا

(29) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، ت، محمد محي الدين عبد
الحميد، ط حجازي، القاهرة 1934م ج 1 ص 55.

سوى ذلك لم أجد عند الجاهليين من ذكر أضاح سوى الطفيل الغنوي الذي
قرن ذكر أضاح بفخره على قوم هزمهم فقال⁽³⁰⁾

تَوَاعَدْنَا أَضَاخَهُمْ وَنَقَرَا وَمَنَعَجَهُمْ بِأَحْيَاءِ غَضَابِ
بِمَجَرِّ تَهْلِكُ الْبَلَقَاءُ فِيهِ فَلَا تَبْقَى وَنُودِي بِالرِّكَابِ

أما عند المخضرمين، فلم يذكر أضاح إلا في قول حماس بن الأبرش المقعد
الكلابي، يمدح أبا بكر ابن عبد الله بن مصعب الزبيري⁽³¹⁾ :

يَا نَاقُ جِدِّي وَاتْرَكِي التَّعَرُّجَا فَقَدْ لَقِيتِ مَغْنَمًا وَفَرَجَا
إِذَا بَلَغْتَ الْمَلِكَ الْمَتَوَجَّجَا فَاسْتَبْطَنِي فِي الصَّدْرِ مِنْكَ ثَلَجَا
إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا الْجَبَسُ عَجَا وَانْشَجَتْ يَمِينُهُ تَشْنُجَا
بَحْرٌ بِحُورٍ لَمْ يَكُنْ مُمَزَّجَا نِعَمَ مُنَاخُ الْعَيْسِ يَشْكُونُ الْوَجَا
إِلَى ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ نَاقِلِنَ الدُّجَا وَالْبُعْدَ حَتَّى كُلِّ مَنْهِنِ الْعُجَا
يَطْلُبُنْ نَجْمًا مِنْ قُرَيْشٍ أَبْلَجَا لَا كَدَى الْجُودِ وَلَا مُزْلَجَا
أُرُوعَ ذَا قُدْمُوسٍ مَجْدٍ أَثْبَجَا لَوْ خَاصَمَ النَّاسَ وَقَدْ تَحَجَّجَا
بِالْمَجْدِ فِي آبَائِهِ لَفَلَجَا تَسْعَى تُحْيِيهِ الْمَلُوكُ هَدَجَا
يَبْدُو إِذَا سَحَقُ الْقَمِيصِ أَنْهَجَا وَأَنْضَرَجَتْ أَعْطَافُهُ تَضَرَّجَا
لَا مُقْرِفَ اللَّوْنِ وَلَا مُهَبَّجَا وَرُبَّ رَاعِي هَجْمَةٍ قَدْ أَحْرَجَا
بِالْقُفِّ مِنْ تِيْمَاءٍ أَوْ تَضَجَّجَا أَوْ هَمَجَ الرَّمْلِ الَّذِي تَهَمَّجَا
أَوْ حَيْثُ دَانِي مِنْ أَضَاخٍ مَنَعَجَا أَمْنَتْهُ فَبِثَّهَا أَوْ هَيَّجَا

ومن المخضرمين أيضا النابغة الجعدي، الذي كان شعره تضمينا لشعر الطفيل
الغنوي الجاهلي السابق ذكره، وكان بيت النابغة مفرداً حيث قال :

(30) ديوانه، طبعة لندن 1927م ص 34.

(31) جمهرة نسب قريش، الزبير بن بكار، ت محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ج 1
ص 39.

تَوَاعَدْنَا أَضَاخَهُمْ صَبَاحًا وَمَنَعَجَهُمْ بِأَحْيَاءٍ غِضَابٍ⁽³²⁾

وفي العصر الأموي يقول عمر بن لجأ التميمي في أحد مطالع قصائده :

أَبَّ الـهَمُّ إِذْ نَامَ الرُّقُودُ وَطَالَ اللَّيْلُ وَامْتَنَعَ الـهُجُودُ
هَوًى لِّلْعَيْنِ بَيْنَ صَفَا أَضَاخِ وَحَيْثُ سَمَا لِوَارِدَةِ الْعَمُودِ⁽³³⁾

ومن الأمويين أيضا القحيف العقيلي في قوله⁽³⁴⁾ :

فَمَنْ مُبْلَغٌ عَنِي قُرَيْشًا رِسَالَةً وَأَفْنَاءُ قَيْسٍ حَيْثُ سَارَتْ وَحَلَّتْ
بَأَنَّا تَلَاقِينَا حَنِيفَةً بَعْدَمَا أَغَارَتْ عَلَى أَهْلِ الْحِمَى ثُمَّ وَلَّتْ
لَقَدْ نَزَلْتُ فِي مَعْدِنِ الْبُرْمِ نِزْلَةً فَلَأَيًّا بَلَايٍ مِنْ أَضَاخٍ اسْتَقَلَّتْ

ومن العباسيين ابن الرومي حيث ذكر أضاخا في مطلع قصيدة فقال⁽³⁵⁾ :

أَرَى الْعَصْفُورَ يَعْثُ بِالْفِخَاخِ وَمَا لِحِنَاقِهِ فِيهَا مُرَاجِي
وَقَالَ الشَّعْرُ يُغْرِبُ فِيهِ حَتَّى لَخِيلٍ مِنَ الْيَمَامَةِ أَوْ أَضَاخِ

ومن العباسيين أيضا الصنوبري الذي ذكر أضاخا في مطلع قصيدة يرثي الحسين بن علي رضي الله عنه فقال⁽³⁶⁾ :

هَلْ أَضَاخٌ كَمَا عَهِدْنَا أَضَاخَا حَبَذَا ذَلِكَ الْمَنَاخُ مَنَاخَا
لَوْ يَعَافِي حَيٌّ لِعَوْفِي أَرْخِ فِي قَلَالِ الْجِبَالِ يَفْلُو إِرَاخَا

ومن أهل الأندلس عبد الكريم المغربي الذي وصف فيلا وجعله من عدة الفرس ، فذكر أضاخ رمزا لبلاد العرب التي لا يوجد فيها هذا الفيل⁽³⁷⁾ :

(32) ديوانه، دمشق 1964م ص 45.

(33) منتهى الطلب، من اشعار العرب، ابن المبارك، ت، محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط 1 1999م ج 1 ص 299.

(34) معجم البلدان، ج 4 ص 113.

(35) ديوانه، ت، حسين نصار، مركز تحقيق التراث، القاهرة، 1976م ج 2 ص 188.

(36) ديوانه، ت، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970م ص 118.

(37) العمدة، ج 1 ص 198.

وأضخم هندي النجار تعدده ملوك بني ساسان إن رابها أمرُ
من الورق لا من ضربه الورق ترتعي أضاخ ولا من ضربه الخمس والعشرُ

يمكن أن نعلل قلة ذكر أضاخ في الشعر بسبب الموقع الجغرافي، فليس قربه
واحاحات ويقل سكان الإقليم الذي يقع فيه أضاخ، لذلك قلت حركة الترحال حوله
في العصور القديمة، وإنما يذكر الشعراء المواضع والبلدان التي اعتادها الناس
وألفوها في حلهم وترحالهم، أما الأحداث التاريخية التي أكسبت أضاخ أهمية في
كتب التراث فكلها مقترنة بالحرب حيث أشرت إلى ذلك في هذه الدراسة.

الخاتمة :

هذا مقال موجز عن أضاخ ذلك البلد العربي الذي يقع في وسط الجزيرة
العربية، وقد جمعت بعض الأقوال من الكتب التاريخية وكتب البلدان والجغرافية،
وبعض كتب السيرة.

المادة الموجودة في الكتب عهن أضاخ قليلة جدا، حيث ارتبط ببعض
الأحداث التاريخية التي ذكرتها كتب التراث العربي، وهي مادة متناثرة في هذه
الكتب احتاجت إلى جهد كبير لجمعها، وقد تشابهت الأقوال في هذه الكتب
تشابها كبيرا سوى الاختلاف في بعض الألفاظ حين تكرر الرواية في هذه الكتب.

أما في الشعر فإن ذكر أضاخ كان أندر من ذكره في الكتب، ففي الجاهلية كلها
لم أجد له ذكرا إلا عند امرئ القيس الكندي في المجازاة التي وقعت بينه وبين
الحارث بن التوأم اليشكري وإلا بيت واحد للطفيل الغنوي، كذلك قل ذكر أضاخ
عند الشعراء في العصور الإسلامية الطويلة.

در السَّلاوَعِ وَرُوحِ بَيْلِغِ عَزَائِفَةٍ

أرصدة التراث المخطوط بسوس محاولة لوضع خريطة للخزانات السوسية

عمر أفا

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

مقدمة :

يعتبر رصيد الخزانات والمكتبات المغربية خزانا للمخطوطات والوثائق، ولا توجد في العالم اليوم خزانة في دول الشرق ودول الغرب لا تحتوي على رصيد من مخطوطات ووثائق المغرب الأقصى الذي يعتبر وارثاً للتراث الأندلسي بعد سقوطه، فوظف تراثه الحضاري والثقافي والفكري، فانبعث اشعاع جامعة القرويين ومختلف المدارس والجوامع العلمية العتيقة مما دفع بكل مدرسة وكل أسرة عالمة بالمغرب، أن تؤسس خزانة للمخطوطات والوثائق، وشاع ذلك التقليد العلمي في كل بلدان المغرب الأخرى (الجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا وبلدان السودان).

وقد سعى الأستاذ أحمد التوفيق في أعوام التسعين من القرن العشرين لوضع فهرس وخريطة للخزانات العامة والخاصة في عموم المغرب، بدءاً من الخزانة العامة : (المكتبة الوطنية للمملكة المغربية) التي كان محافظاً لها يومئذ، ليشمل الفهرس ربوع الوطن، وقد كلف بعض الباحثين في علم المكتبات أمثال : أحمد عمّالك، وأحمد بومزكو وغيرهما لإنجاز هذا الفهرس وتلك الخريطة، حسب الجهات، وكنت ضمن من أنجز ذلك العمل، وقد احتفظت بما أنجزته من بحث عن منطقة سوس بجنوب المغرب، وهو ما أنشره هنا وأتمنى أن ينشر المساهمون بقية البحوث الأخرى التي أنجزوها لتكتمل الصورة، بحول الله.

تختزن منطقة سوس والجنوب المغربي بصفة عامة، ذخيرة هامة من الوثائق والمخطوطات، وقد نتج ذلك عن نشأة التقاليد العلمية وانتشار المعارف وتطورها في هذه الجهات، وإن الكشف عن أرصدها يستلزم القيام بتقصي البحث عنها في أغلب الخزانات التي لا تخلو منها أي قرية أو مدينة في سوس. ولقد حاولت القيام بوضع خريطة عامة لمناطق وجود هذه الخزانات جغرافياً، بهدف إعطاء تصور أولي لحجم أرصدة التراث المخطوط، وأتناول الحديث عن هذه المحاولة في أربعة محاور :

(1) كيف نشأت الخزانات بسوس ؟ وما مصدر أرصدها من المخطوطات والوثائق ؟

(2) الوضعية الراهنة للخزانات بسوس من خلال تحريات ميدانية.

(3) مراحل وضع خريطة لهذه الخزانات.

(4) خلاصة وملاحظات أولية حول التفكير في مشروع إنشاء مركز للمخطوطات والوثائق بسوس.

(1) كيف تأسست الخزانات بسوس ؟

إن نشأة التقاليد العلمية بسوس يرجع إلى القرن الهجري الخامس بفعل التطور العلمي الناتج عن هجرة العديد من علماء الأندلس إلى هذه الجهات⁽¹⁾، وتأسست أول مدرسة من المدارس العلمية العتيقة بسوس، وهي مدرسة وكّاث بن زلّو اللّمطي بأكلو غرب مدينة تزنيّت الحالية التي حج إليها كثير من الطلاب منذ نشأتها، والتي تخرّج منها عبد الله بن ياسين مؤسس الدولة المرابطية.

ولقد تداول علماء هذه الجهة مختلف الفنون والعلوم، وأبدعوا فيها دراسة وتدرّيساً، وتزايدت أعداد المدارس العتيقة وتوسعت في عهد الموحدين، ووصلت أوجها في العهدين السعدي والعلوي⁽²⁾، وفي هذه العهود كلها نشطت عملية النسخة، حيث كان العديد من الطلبة يمتهنون عملية نسخ الكتب في المدارس

(1) المختار السوسي : خلال جزولة، المطبعة المهدية، تطوان، (بدون تاريخ) : 76/1 و 249/2.

(2) تناولت كتب متعددة تاريخ المدارس العتيقة بجهات سوس، ويمكن الرجوع إلى :

- محمد المختار السوسي : مدارس سوس العتيقة، نظامها-أسانذتها، مؤسسة التغليف والطباعة، طنجة، (بدون تاريخ).

العتيقة وفي دُور بعض القواد والأعيان، وذلك نظرا لغياب الطباعة التي لم تدخل إلى المغرب إلا في أواسط القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر للميلاد، (1864م) على يد أحد قضاة مدينة تارودانت⁽³⁾.

وبقدر ما نشطت عمليات النسخ محليا نشطت أيضا عمليات استيراد المخطوطات من أسواق «الدلالة». بمراكش وفاس وغيرهما من المدن المغربية العتيقة، بل امتدت عملية استيراد الكتب المخطوطة من قبل الحجاج السوسيين إلى بلاد المشرق، وقد وقفت في خزانات سوسية مختلفة على مخطوطات مصرية وسورية وتركية وإيرانية، بل وعلى مخطوطات من الهند أيضا، اشتراها الحجاج تبركا، إما لقراءتها والاحتفاظ بها، وإما لتقديمها هدية لكبار العلماء بسوس، أو تحبيسها على بعض المدارس والزوايا.

ولقد نشأت خزانات في إطار أسر علمية مشهورة بسوس، كالأسرة الأدوزية والأزاريفية والكُرسيفية وغيرها، كما نشأت في إطار أسر بعض القواد والعمال المحليين المتأخرين، أمثال أسرة آل بودميعة، والقائد عياد الجراري، والقائد مبارك الماسي، والضروري، والتّيوتي، وغيرهم.

ومن التقاليد العلمية الشائعة بسوس أن كُلَّ عالم عندما يموت، فإن ورثته تَنْقُلُ خزائنه إلى عالم آخر من الأسرة نفسها، وإن لم يوجد بها فإنها تَنْقُلها لثُحبس على مسجد أو زاوية، وقد شاعت في الأوساط الأسرية فكرة مفادها أن الكتاب الذي لم يُقرأ لمدة سنة يكون مصدرا للمصائب والفتن، ولذلك فعند تفشي الأمراض أو حدوث أي وفاة، أو عدم الإنجاب لدى أسرة من هذه الأسر، فإن الأمر في اعتقادها يُعزى إلى عواقب خزن الكتب دون قراءتها. فَتُسارع إلى نقل تلك الخزانة والتخلص منها بالإهداء أو بالتحبيس. كما شاع أيضا أن من بين الأسباب الداعية إلى التخلص من الوثائق هو انتشار الجماعات والأوبئة والخوف والحروب

= المتوكل عمر الساحلي : المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1990، أربعة أجزاء.

– ندوة : المدارس العلمية العتيقة : آفاق إصلاحها واندماجها في محيطها المعاصر، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996.

(3) انظر تفاصيل هذه المطبعة في كتاب :

جرمان عياش : دراسات في تاريخ المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1986.

والهجرات المتتالية، ولذلك كان السكان يَدفنون بعض وثائقهم في القبور أو الخرائب المهجورة، وأحيانا يُعلّقونها في مزاوید داخل قباب بعض الأضرحة.

وفي عهد الحماية الفرنسية بين سنة 1912-1956 أخفى الكثيرون من الناس خزائنتهم خوفا عليها من الاستعمار الفرنسي وأعوانه، إلى حد أن إخفاء الخزانات في وجه الاستعمار يعتبر من صلب المقاومة الوطنية، ونستحضر أنه في الثلاثينيات من هذا القرن لم يجد المؤرخ عبد الرحمن بن زيدان معلومات كافية حينما زار سوس بقصد التحري عند تأليف كتابه «الإتحاف»، نظرا لأنه جاء في عهد الحماية الفرنسية معززا بتوصية من الحاكم الأهلي «دولاموط»، وهو الحاكم العام على الجهات الجنوبية⁽⁴⁾، فلم يحصل على طائل على الرغم من أنه زار عدة خزانات مثل خزانة تازروالت المشهورة وغيرها من الخزانات.

وقد نشأت مع هاجس الاستعمار - بمرور الزمن - ظاهرة إخفاء المخطوط والوثيقة باعتباره شيئا مقدسا لا يمكن إظهاره لأي أحد مهما كان، وهذه الظاهرة عانى منها العلامة محمد المختار السوسي نفسه، بل لاقى محاربة صريحة من بعض علماء المنطقة أثناء تأليف كتاب «المعسول»، وتمثلت هذه الظاهرة في الجيل الذي عاصر فترة الحماية. ومع نشوء جيل الستينيات والسبعينيات من هذا القرن قلّت حدة هذه الظاهرة، بل وتفشت ظاهرة أخرى جديدة تجسدت في رغبة بعض الأسر في بيع مخطوطاتها في موازاة مع ظهور فئة من السماسرة ممن يعملون على تزويد بعض الخزانات الأجنبية في أوروبا والخليج وأمريكا.

هكذا تكونت أرصدة هذه الخزانات، وتلك هي الظواهر الاجتماعية المصاحبة لها، فما هي وضعيتها الراهنة ؟

(2) وضعية الخزانات بسوس ومصير أرصدها :

إن القيام بتحريات ميدانية للاطلاع على أرصدة المخطوطات والوثائق جعلنا نقف على الوضعية الراهنة للخزانات السوسية، ورأينا كثيرا من تصرفات الخلف فيما تركه السلف، وقد امتدت الأيدي إليها بعد موت أصحابها، فاختفت أرصدة كثيرة من هذه الخزانات، ولم يعد مستغربا أن تجد المخطوطات الشمالية والجزولية

(4) انظر الرسالة المعنية ضمن رسائل بودميعة علي بن محمد بتازروالت (رسائل أسرة بودميعة، دار إيلينغ).

والسوسية بين أيدي السماسرة والباعة المتخصصين في ترويج هذه البضاعة ونقلها إلى مختلف الخزانات. وقد وقفنا على الكثير منها فعلا.

من المعلوم أننا لم نقم بعد بمعرفة مدى التحولات التي طرأت على مخطوطاتنا في عهد الحماية، وما أصاب أرصدتنا من نزيف أيام كان بعض الباحثين المستعمرين من ضباط الحماية في الشؤون الأهلية أمثال «جوستينار» Justinard في تيزنيت و«دولاموط» De Lamot في ضواحي مراكش وسوس و«جاك بيرك» J. Berque في «إمبي ن-تأنوت»، وقد علمنا عن طريق الرواية الشفوية أن مشاكل الأهالي كانت تُحل بناءً على جلب مخطوط أو وثيقة تاريخية من طرف الأهالي بطلب من هؤلاء الضباط، بالإضافة إلى أن عشرات من الضباط والمحترفين من الأجانب وقع استغلالهم لنقل تراثنا إلى خزانات ومتاحف أجنبية في هذه المرحلة، أما بعد الاستقلال فقد توالى الاستنزاف وتصاعد بدء من الستينيات والسبعينيات على يد بعض السماسرة المحترفين، لتزويد الخزانات الأجنبية الغربية منها والشرقية بالمخطوطات والوثائق والمطبوعات الحجرية، ولم تجرَ بعدُ بحوث جدية في موضوع هذا الاستنزاف ولو لمجرد العلم بمصير أرصدتنا المخطوطة.

في هذا السياق أرى أنه : ككل ثروة وطنية، فلا يمكن الفصل من الناحية الاقتصادية بين رصيد الفسفاط ورصيد المخطوط أو منتوج البواكر، فإذا كانت بعض الدول لها أرصدة من البترول، وعملت على استثمارها، فكان من الممكن أن تُحوّل الأرصدة التراثية بدائل اقتصادية في الاستثمار من جانب كونها تمثل مكونات معرفية وتخزن الذاكرة، يبقى النقاش في كيفية الاستثمار. وإن تأسيس أقسام خاصة بالمخطوطات العربية في أغلب المكتبات الأجنبية في أوروبا وأمريكا واستمرار استنزاف المخطوط في البلاد العربية إلى الآن، يدل دلالة قطعية على وجود اختلاف في السياق الحضاري العربي، هذا الاختلال ناشئ عن عدم نمو الوعي العام بالحفاظ على مثل هذه الثروات، وإمكانية توجيهها نحو الاستثمار، وإن كثيرا من نواذر التراث العربي تم طبعه في بعض المدن الأوروبية...

ولا يكفي أن تقوم بلادنا بعض الخزانات العامة، بل المطلوب هو العمل على سريان هذا الوعي في الشرائح الاجتماعية المثقفة منها والعامة، لتأكيد ضرورة الحفاظ على المخطوطات والوثائق وغيرها من المآثر، والامتناع من تفويتها للأجانب بالخصوص.

وإننا نعتر بالاهتمام الذي يحظى به التراث المخطوط، وقد خُصَّص له تنظيم جائزة المغفور له الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق سنويا منذ أواخر الستينيات إلى اليوم، مما أدى إلى التشجيع المادي والمعنوي للكشف عن الوثائق والمخطوطات، وإن ضمان إرجاعها لأصحابها بعد عرضها شجع على المزيد من الاستمرار.

(3) مراحل وضع خريطة للخزانات بسوس :

لقد بدأت هذه الخريطة بالتحديد منذ أزيد من أربعين سنة ابتداء من سنة 1971 بزيارة أول خزانة استأثرت باهتمامي وهي خزانة أسرة بودميعة بتازروالت، وكنت يومئذ معجبا بأرصدها الوثائقية أكثر من إعجابي بمخطوطاتها لِمَا كان لتلك الوثائق من انعكاسات في أذهاننا ؛ بناءً على ما قرأناه من كتابات محمد المختار السوسي، وبالخصوص كتاب «إيليغ قديما وحديثا»، وما تشكله تلك الأرصدة الوثائقية من إضافات تاريخية.

وفي هذه الفترة كانت هناك طائفة من الباحثين من فرنسيي ما بعد الحماية يقومون منذ فترة الستينيات بأبحاث مغربية جدية، تعلق اهتمامهم بالجنوب المغربي، وقد مهَّدت لمبادرة أحد هؤلاء وهو الأستاذ «بول باسكون» Paul Pascon للاستفادة من هذه الخزانة - وكان له سابق معرفة بأسرة آل بودميعة - وكان أسلوبه يجمع بين التاريخ والأنثروبولوجيا والجغرافية وعلم الاجتماع كما سلك في أطروحته عن حوز مراكش⁽⁵⁾، وكانت النتيجة أن أصدر قبل موته كتابا عن تازروالت بعنوان : «دار إيليغ»⁽⁶⁾.

كما استفدت من أحد الباحثين بخصوص خزانة أزاريف بأنزي وهو الباحث الفرنسي «روزان بيرجي» Rosenberger حينما نقل إلي الأستاذ حميد التريكي الذي رافقه إلى خزانة أزاريف نسخا مما صوره من مخطوطات هذه الخزانة حول مواضيع

(5) انظر أطروحة بالفرنسية بعنوان :

Paul Pascon : *Le Houz de Marrakech*, Editions Marocaines et Internationales, Tanger, 1977, Tome 2.

(6) انظر كتابه عن التاريخ الاجتماعي لتازروالت بعنوان :

Paul Pascon : *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 1983.

اقتصادية، وبالأخص عن المعادن والنقود مما كان ضمن اهتمامات «روزان بيرجي»، وقد صدرت له في ذلك أبحاث رائدة يجد القارئ بعضها منها⁽⁷⁾ في مجلة «هيسبريس تمودا» التي تصدرها كلية الآداب بالرباط⁽⁸⁾.

ولقد كان من العسير استيعاب خريطة العلامة محمد المختار السوسي، لأنها مبنية على صداقات مع الفقهاء من جيله، وكان أكثرهم قد أدركته المنية، رحم الله الجميع. ولذلك تبعت زيارة بعض الخزانات، وأنهيت قسما من التحريات الخاصة بهذه الخريطة، فنشرت هذا القسم ضمن مراجع كتاب «مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر»⁽⁹⁾.

وكان عدد تلك الخزانات أقل بكثير من تلك التي ذكرها العلامة محمد المختار السوسي في كتابه «سوس العالمة» وفي «خلال جزولة» وبين ثنايا صفحات «المعسول»، وكانت نتيجة هذا القسم الذي نشرته مزدوجا؛ فلها جانب إيجابي وآخر سلبي، فقد استفاد منها الطلبة حيث توجهوا إلى تلك الخزانات يستطلعون - حسب موضوعاتهم - العناصر التي أفادتهم في كتابة بحوثهم، وهذا إيجابي. غير أن الجانب السلبي - وهو ما وقفت عليه مرارا - أن بعض سماسة الكتب انطلاقا من تلك الخريطة يتوجهون إلى هذه الخزانات لمساومة أهلها في شراء بعض المخطوطات لحساب جهات أجنبية، والأسوأ أنهم كانوا يزعمون لدى أصحابها - أحيانا - أنني أرسلتهم إلى هذه الخزانات، وهو محض افتراء!

وتتميما لهذه الخريطة قمت سنة 1998 بتحريات أخرى لخزانات سوس في إطار مشروع تبنته الخزانة العامة بالرباط (المكتبة الوطنية للمملكة المغربية) لإصدار فهرس عام لخزانات المغرب يتضمن نبذة تاريخية عن كل خزانة مع نواذر من مخطوطاتها، وهو في طور الإنجاز.

(7) منها دراسته حول المجاعات والأوبئة بتعاون مع الأستاذ حميد التريكي، بعنوان :

Bernard Rosenberger et Hamid Triki "Famines et épidémies au Maroc aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles", in : *Hispéris Tamuda*, E.T.N.A., Rabat, Volume 14 et 15, 1973-1974.

(8) مجلة «هيسبريس تمودا» مجلة متخصصة في الحضارة المغربية بجميع اللغات، نشأت سنة 1921، ووستمر صدورها بكلية الآداب بالرباط إلى اليوم.

(9) أفا عمر : مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب، أكادير، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988، ص. 425-427.

وهذه هي النتيجة التي توصلت إليها.

فقد رتبتُ هذه الخريطة ترتيباً جغرافياً (انظر الخريطة في نهاية هذا البحث)،
وتبيّن لي أن أقترح تصنيفاً لأنواع الخزانات بسوس - حسب ملكيتها - كما يلي :

(1) الخزانات العامة المفتوحة للعموم.

(2) الخزانات الجامعية.

(3) الخزانات الحسبية الخاصة.

(4) الخزانات الأسرية.

(5) الخزانات الفردية.

(6) بعض خزانات الصحراء.

(1) الخزانات العامة المفتوحة للعموم :

23- خزانة الإمام علي، بمعهد محمد الخامس (تارودانت).

24- خزانة جمعية علماء سوس - حومة الجامع الكبير (تارودانت).

25- خزانة المجلس العلمي (تارودانت).

44- خزانة المختار السوسي - المجلس البلدي (تيزنيت).

45- خزانة المجلس العلمي (تيزنيت).

(2) الخزانات الجامعية :

6- خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (أكادير).

16- خزانة كلية الشريعة - آيت ملول (أكادير).

(3) الخزانات الحسبية الخاصة :

22- خزانة تيدسي - أم الجريد (هواره).

40- خزانة مدرسة بيكودين (قبيلة إداوزيكي).

41- خزانة أسرة رضا (تاليوين).

42- خزانة مدرسة إمي واداي، قرية تيغرغرت (قبيلة إندوزال).

54- خزانة مدرسة أدوز (دائرة أنزي).

- 56- خزانة مدرسة إكضي (قبيلة إيداو باعقيل).
 57- خزانة مدرسة تافراوت المولود (إداكار سموك).
 59- خزانة مدرسة تيمكدشت العتيقة (دائرة تافراوت).
 67- خزانة الزاوية الشرقاوية (أفا).

(4) الخزانات الأسرية :

- 1- خزانة أسرة محمد العثماني (أكادير).
 2- خزانة أسرة أيت الطالب (بنسركاو).
 3- خزانة أسرة عبد الحميد مرادي الباعمراني (الدشيرة).
 9- خزانة أسرة الحاج عبد الرحمن المستغفر (إنزكان).
 10- خزانة أسرة محمد العثماني (إنزكان).
 17- خزانة أسرة القاضي الحسن السملالي (بيكرا).
 18- خزانة أسرة الفقيه إبراهيم بن العربي، أيت ميلك (هشتوكة).
 19- خزانة أسرة الشيخ سعيد بولعشور، تاماليحت (هشتوكة).
 21- خزانة أسرة أيت أوقاريض (أيت صواب).
 26- خزانة الأسرة المصلوتية (تارودانت).
 27- خزانة الأسرة السكراتية (تارودانت).
 28- خزانة أسرة الناظر الحسن الخصاصي (تارودانت).
 29- خزانة أسرة المحتسب المزوار مولاي عبد القادر (تارودانت).
 30- خزانة القاضي سيداتي (تارودانت).
 38- خزانة أسرة أيت الفلاح، بإيمولاس (قبيلة متاكة).
 46- خزانة أسرة القاضي أحمد أوعمو (تيزنيت).
 47- الخزانة المحجوية للسيد المندوبي (تيزنيت).
 50- خزانة أسرة كَوَّغرابو (تيزنيت).
 52- خزانة أسرة الفقيه أحمد العوفي (أسكا أوبلاغ).

- 53- خزانة أسرة آل بودميعة، إيليج (تازروالت، أكادير).
- 55- الخزانة الأزاريفية، الشَّيْبَة (في دائرة أنزي، وفي هشتوكة).
- 51- خزانة الأسرة المسعودية (المعذر، تيزنيت).
- 58- الخزانة الجشتيمية، إيمي أو كشتيم (تافراوت).
- 61- خزانة أسرة العدل بيشوارين (أربعاء الساحل).
- 62- خزانة أسرة الفقيه الحسين أشنكلي (مير اللفت).
- 64- خزانة أسرة القاضي البوشناوي، أيت بوبكر (أيت باعمران).
- 65- خزانة أسرة عميد الحسن، تاذارت (أيت باعمران، الدار البيضاء).
- 66- خزانة أسرة الفقيه محمد الدغيرني (الرباط، أيت باعمران).
- 69- خزانة أسرة آل بيروك (كلميم).
- 70- خزانة أسرة التاجر الزلماطي (كلميم).

(5) الخزانات الفردية :

- 2- خزانة الحاج الحسين الإفراي (أكادير).
- 3- خزانة الحاج يحيى الأدوزي (أكادير).
- 4- خزانة سيدي المدني الحاحي (أكادير).
- 5- خزانة الأستاذ الحسن العبادي (أكادير).
- 11- خزانة الفقيه محمد الضوء (إنزكان).
- 12- خزانة (أسرة) الأستاذ المرحوم أحمد المسعودي (إنزكان).
- 13- خزانة الحاج إبراهيم التامري، بمسجد المسدورة (إنزكان).
- 14- خزانة السيد محمد الخبيش، الزلطية (تيكوين).
- 15- خزانة الفقيه تقي الدين الباعمراني (أيت ملول).
- 15م- خزانة (أسرة) القاضي المرحوم محمد الكثيري (هواره).
- 20- خزانة الفقيه محمد الغالي الدادسي (تانالت).
- 31- خزانة الأستاذ أحمد بوزيد الكنساني (تارودانت).

- 32- خزانة اليزيد الراضي (تارودانت).
- 33- خزانة (أسرة) المرحوم أحمد شاعري الزيتوني (تارودانت).
- 34- خزانة (أسرة) المرحوم الأستاذ المتوكل عمر الساحلي (تارودانت).
- 34م- خزانة الأستاذ عطفاي (تارودانت).
- 35- خزانة الفقيه محمد المنتاكي، القصبة (تارودانت).
- 36- خزانة السيد الياسيني عبد الله (تارودانت).
- 37- خزانة منصف الحسن (تارودانت).
- 39- خزانة الحاج محمد الكثيري (قبيلة سندالة).
- 43- خزانة أحمد فكري، ماسة (تيزنيت).
- 48- خزانة القاضي ماء العينين ماء العينين (تيزنيت).
- 49- خزانة الحاج عبد الرحمن المنقوش (تيزنيت).
- 60- خزانة سيدي إبراهيم أرفاك (تيزنيت).
- 63- خزانة جهادي مبارك (مير اللفت).
- 68- خزانة السيد إبراهيم النوحى (أقا).
- 71- خزانة ويسى القايد بوزيد ولد الرباني (كلميم).

(6) بعض خزانات الصحراء⁽¹⁰⁾

- 72- خزانة زاوية أيت أوسا (أسا).
- 73- خزانة زاوية الشرفاء الفلالين (آسا).
- 74- خزانة أسرة آل ماء العينين (سمارة؟؟).
- 75- خزانة أسرة القاضي ماء العينين شبية الحمد (طان طان).
- 76- خزانة زاوية الشرفاء العلويين (طان طان).
- 77- خزانة خلوة سيدي أحمد الركيبي، جماعة الشبيكة (طان طان).
- 78- خزانة زاوية آل توبالت (طان طان).

(10) لم أتناول خزانات الصحراء المغربية لأن هناك من يهتم بوضع خريطة لها، وذكرت أمثلة مما تناهى إلي منها.

4) خلاصات وملاحظات أولية حول التفكير في مشروع إنشاء مركز جهوي للمخطوطات والوثائق بسوس :

لقد توصلت نتيجة الاطلاع على واقع الخزانات السوسية، إلى عدة استخلاصات أذكر من بينها : أن ما وقفت على زيارته من هذه الخزانات يعد جزءا ضئيلا⁽¹¹⁾ مما وصل إليه العلامة المختار السوسي، وتبين كذلك أن ما وصل إليه المختار السوسي نفسه لم يكن إلا جزءا من الخزانات المنتشرة في كل جزء من أرض جزولة، وذلك لعدة اعتبارات ذكرنا جزءا منها سلفا.

ومن حيث كمية الأرصدة الموجودة في هذه الخزانات، فإننا لم نتح لنا فرصة إحصائها بدقة، لما يتطلب ذلك من جهد ووقت، فقد تمكنا من تقديرها بشكل تقريبي، وتبين لنا كذلك أن تقدير بعض الباحثين بأن عدد مخطوطات جميع الخزانات السوسية تبلغ ما بين 15 و 25 ألف مخطوط ليس صحيحا، لأن ما اطلعنا عليه عندما تحولنا بين رفوف هذه الخزانات قد يبلغ مائة ألف عنوان أو تزيد، غير أن النزيف الذي تعاني منه هذه الخزانات جعله بصفة دائمة أمام خطر محقق.

وأرى أن الضرورة تدعو - أكثر من أي وقت مضى - إلى تأكيد فكرة مشروع إقامة مركز للمخطوطات والوثائق بسوس لإنقاذ هذا التراث وصيانتته من التلف والضياع. ولا بأس من تقديم بعض الملاحظات حول هذا المشروع :

1) لا بد من وجود مؤسسة أو مؤسسات تتبنى هذا المشروع⁽¹²⁾ : مؤسسات جامعية، الجماعة الحضرية، الولاية، وغيرها من المؤسسات.

2) العمل على كسب ثقة أصحاب الخزانات.

3) وضع قانون واضح للمركز يضمن الحفاظ على تراث المخطوط.

4) الاعتماد على نظام الوقف، وهو تقليد شرعي يحث على البذل والعطاء.

5) إقامة أجنحة خاصة للخزانات الموقوفة تحمل أسماء أصحابها لتخلّد ذكراهم.

(11) مازال المجال متسعا لعمل الباحثين في ميدان الكشف عن التراث المخطوط وعن أماكنه في الخزانات التي يمكن الكشف عنها عن طريق البحث الجامعي.

(12) لقد سبق أن نادى بهذا المشروع السيد والي إقليم أكادير سابقا صيف 1998.

(6) تشجيع عملية شراء الخزانات من قبل المحسنين، لصالح المركز، لأن كثيرا من أصحاب الخزانات يُرغمون على بيعها تحت طائلة الفقر.

(7) تحفيز عملية التصوير والتوثيق بمختلف الوسائل، وهي من الأدوات الناجعة للاقتناء والتوثيق، مع إمكان دفع تعويض مادي عند تصوير المقتنيات.

وأخيرا يمكن الاستعانة بمختلف الكفاءات في مجال التأطير الإداري والعلمي، بحيث تتضمن الكفاءات الجامعية وأرباب الأعمال وعلماء وفقهاء المدارس العتيقة بسوس، وبذلك يستفيد جمع التراث المخطوط من مساهمة كل الكفاءات بعزم وإيجابية.

أنظر الخريطة في ما يلي :

من نفائس التراث المغربي
تقييد فهرسة خزانة الشيخ
عبد الباقي بن زيان الشعاعي بالغرب الجزائري
(1857-1927م/1274-1348هـ)

حمدادو بن عمر

قسم التاريخ وعلم الآثار
جامعة وهران - الجزائر

لقد صدق القائل «يفنى الرجال وتبقى مآثرهم عبر مرّ العصور والأزمنة»، لا بد لنا أن نستلهم نحن الباحثين والدارسين والمؤرخين من تجارب أسلافنا وتوظيفها أحسن توظيف، ومحاولة تنقيحها وتحقيقها وإضافة ما يمكن إضافته من معارف وخبرات تتناسب ومتطلبات عصرنا اليوم. وأقصد بذلك تراثهم العربي، وما خلفوه من خزائن مخطوطات ومكتبات؛ تحوي مما لاشكّ في طياتها كنوزا وأسرارا؛ قد لا تعدّ ولا تحصى، فيا لهف نفسي على ضياعها وإهمالها، وتركها فريسة سهلة المنال في يد المستشرقين غير المنصفين يعبثون بها كيفما شاؤوا، ولربّما وظّفوها لأغراضهم. وعرضة لعوامل الزمن والطبيعة.

ومن بين هذه الخزائن خزانة الشيخ عبد الباقي بن زيان الشعاعي بوادي الجمعة التابعة لولاية غليزان. وقد حاولنا أن نشير إليها ونلفت انتباه الباحثين إليها كسابقاتها - خزانة الشيخ البشير محمودي بالبرج - وهذا حتّى يتسنى للباحثين التعرف أكثر على تراث أجدادهم والعناية به وإخراجه من دائرة النسيان.

نسبه :

هو الشيخ عبد الباقي بن أحمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد بن أحمد بن الطاهر بن زيان الحاج بن يوسف بن زيان بن الشيخ محمد العربي المكنى بابن

شعاعة⁽¹⁾ الشريف الحسن بن الإدريسي. كما أورده الشيخ سعيد العقباني التلمساني في إحدى تأليفه.

ولادته :

ولد الشيخ عبد الباقي يوم الحد 11 جمادى الأولى عام 1274 هـ الموافق لـ 1857 م، وهو ما تثبتته لنا بعض الوثائق التاريخية الهامة التي نقلت بخط المؤلف بقوله : «قد وجدت بخط عمي الشيخ مصطفى بن الطاهر بن زيان الشعاعي في شأن تاريخ زيادتي ما نصه : الحمد لله وحده ازداد لأخيना الشيخ أحمد مولود وسميناه عبد الباقي على الشيخ عبد الباقي المصري الشارح - شارح مختصر خليل - في شهر الله المعظم جمادى الأولى في يوم الأحد لانقضاء إحدى عشر يوماً من سنة 1274 هـ. زاد الله في أجله بجاه نبيه ورسوله والسلام. انتهى حرفاً بحرف وكتب عبد الباقي أحمد».

تكوينه وسنده العلمي :

تعلم الشيخ عبد الباقي بن زيان الشعاعي مبادئ القراءة والكتابة على ثلة من الشيوخ الأجلاء المعروفين بالبائع الطويل في العلوم العقلية والنقلية، فحفظ القرآن الكريم ثم تلقى علوم الشريعة من فقه وتفسير وعلوم اللغة على يد علماء جزائريين بارزين وآخرين من الدول الشقيقة كفلسطين مثلاً.

شيوخه :

لقد نهل الشيخ عبد الباقي صور العلم والمعرفة على بعض العلماء والشيوخ ذوي الزاد المعرفي الكبير، والأسلوب الحضاري الذي اتسم به هؤلاء العلماء والشيوخ، محولة منهم في تعليمه لتلامذتهم ومريديهم حتى يتسنى للخلف حمل راية علم السلف ومن ثم تبليغه للأمة المحمدية جمعاء.

(1) ابن شعاعة هو محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عيسى بن نصر بن منيع بن صالح بن عبدون بن علي بن عبد الله بن أحمد بن عثمان بن سعيد بن عبد الحميد بن يحيى بن عبد العزيز بن عبد الحق بن علي بن سليمان بن إدريس بن عيسى بن سليمان بن أحمد بن عثمان بن عبد الصمد بن عبد الله بن الإمام إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم. تاج العارفين، ص : 123.

- الشيخ عبد القادر بن عدة البوعبدلي ؛
- الشيخ سيدي الحاج محمد بن أحمد بن عبد الرحمن العزاوي ؛
- الشيخ علي نور الدين اليشروطي، مكث الشيخ عنده إلى أن حصل له الإذن في الطريقة الشاذلية اليشروطية ؛
- الشيخ المولود بن الحسين الشعيبي.

رحلته في طلب العلم :

بعد أخذ الشيخ لمبادئ القراءة والكتابة على يد علماء منطقته، كان لازاما عليه أن ينمي معارفه على يد علماء خارج منطقته أولا ثم خارج وطنه الأم ثانيا، وكان الأمر كذلك فأخذ علوم الشريعة والحقيقة على يد الشيخ عبد الرحمن العزاوي السالف الذكر بزوايته بجبل تاغيت، ليسافر إلى مدينة أخرى وهي مدينة تنس ويأخذ العلم الشرعي على يد الشيخ المولود بن الحسين الشعيبي. وفي حدود سنة 1305هـ الموافق لـ 1888م يحج الشيخ عبد الباقي حجته الثالثة وهناك حصل للشيخ عبد الباقي الإذن المحمدي من طرف شيخه عبد الرحمن العزاوي الشهير بالهري السالف الذكر.

بعدها يسافر الشيخ إلى فلسطين ليأخذ من علم شيخه الشيخ علي نور الدين اليشروطي، ويحصل له الإذن في الطريقة الشاذلية اليشروطية.

وفي حدود 1910م فرّ الشيخ من وطنه بسبب فرض فرنسا الاستعماري لقانون التجنيد الإجباري، وقرّر الهجرة إلى بلد إسلامي فاختر بلاد الشام وراح يتنقل ما بين بلاد الشام وفلسطين. واستقر المقام به بمدينة نابلس وهناك وضعت زوجته مولودا سمته النابلسي في 14 جمادى الأولى 1313هـ.

عودته إلى الوطن :

بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى عام 1918م عاد الشيخ عبد الباقي مريضا وعلى الرغم من ذلك حكمت عليه السلطات الاستعمارية بالنفي ووضع تحت الإقامة الجبرية بزوايته، ويتم له الخروج إلا بوجود ترخيص من الإدارة الفرنسية بغليزان،

وبعد مكوثه مدة سنتين بمنفاه طلب من الحكومة الفرنسية السماح له بالانتقال إلى مدينة وهران وهناك كثرت زواياه وكثر مريدوه.

مؤلفاته :

خلف الشيخ كما وافرا من المخطوطات النفيسة والكتب القيمة، منها :

• كتاب الجواهر، وهو كتاب يتناول مباحث فقهية وعقائدية.

• ديوان شعري به قصائد صوفية.

تلاميذه :

كوّن الشيخ عبد الباقي جيلا لا يستهان به من طلبة العلم والأئمة والأساتذة الذين استلهموا من الشيخ روح الوطنية والجهاد والذبّ عن حمى الإسلام من جهة، وكيفية توظيف العلم الشرعي والحقيقي في حياة الفرد والمجتمع من جهة أخرى. وحتى ينشرون ويعثون القيم والمثل العليا التي استمدوها من فكر الشيخ وضحي من أجلها. من هؤلاء التلاميذ نذكر :

• الحبيب بن عبد المالك ؛

• قدار محمد شارف ؛

• الشيخ بن شهرة ؛

• الحبيب شرفاوي.

وغيرهم كثير لا يتسع المقام لذكرهم.

وفاته :

توفي الشيخ عبد الباقي يوم 15 فيفيري سنة 1927م/1345هـ بعد مسيرة حافلة بالعطاء المعرفي، ترك في نفوس مريديه عمقا وبعدا إنسانيا وحضاريا يعجز الواحد منا اليوم عن التحلي بمثله. فجزا الله عنا شيخنا كل الجزاء وأسكنه الله فسيح جنانه آمين يارب العالمين. وقد تولى أمر الزاوية من بعده ابنه الشيخ النابلسي فكان يدرس بها إلى أن وافته المنية سنة 1375هـ/1956م. ليتولى شؤونها فيما بعد الشيخ المداني وابنه

الشيخ سيدي عبد الرحمن بن زيان مدير الشؤون الدينية والأوقاف لولاية مستغانم،
فسدد الله خطاه وجعله خير خلف لخير سلف. آمين.

وإليك أخي الباحث فهرسة خزانة الشيخ عبد الباقي الشعاعي كما سجلها ابنه
الشيخ محمد النابلسي بن عبد الباقي ويخط يده.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله

هذا تقييد ما لدينا من الكتب وكنت عازما علي أن نجعل كل فن على حدة
ليسهل التفتيش عليها، ولما لم أجدها مستحضرة في ذهني مرتبة، عدلت إلى تقييدها
كيفما تيسر. نسئل الله أن يرزقنا فهمها والعمل بما فيها وأن لا يتركها ضائعة بعد
موتنا بجاه ذا العزة والشرف.

اصطلاح : خط الجيم علامة على الجزء وأردت بالجزء المجلد وإن اشتمل على
أجزاء⁽²⁾.

- 1- روح البيان. ج 1.
- 2- روح المعاني. ج 1.
- 3- البحر لأبي حيان. ج 8.
- 4- الخطيب. ج 4.
- 5- الصاوي ذي الجلالين. ج 2.
- 6- الجمل في الجلالين. ج 4.
- 7- الكارزوني بيضاوي. ج 2.
- 8- التاج الجامع للأصول في الحديث. ج 1.
- 9- سنن الدارمي. ج 2.
- 10- العارضة لابن العربي على الترميذي. ج 4.
- 11- صحيح البخاري. ج 4.
- 12- القسطلاني على البخاري ومعه النواوي على مسلم. ج 1.
- 13- صحيح مسلم بشرح النواوي. ج 9.

(2) فهرسة الشيخ عبد الباقي الشعاعي، و : 1 ظ.

- 14- الخلية لأبي نعيم. ج 1.
- 15- صيد الخاطر لابن الجوزي. ج 1.
- 16- الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم. ج 1.
- 17- تفسير القرآن للنخجواني المسمى بالفواتح الإلهية. ج 2.
- 18- سنن النسائي بشرح السيوطي والإمام السندي. ج 3 ولنا منه نسختان إحداهما عتيقة والأخرى جديدة.
- 19- سنن ابن ماجه بحاشية السندي. ج 2.
- 20- الآبي والسنونسي على مسلم. ج 7.
- 21- تجريد التمهيد لابن عبد البر على موطأ مالك. ج 1 ومعه تقارير.
- 22- المنتقى من أخبار المصطفى لابن تيمية. ج 1.
- 23- الفروق للقرافي وبهامشه تهذيب الفروق. ج 3 ولنا منه نسخة أخرى تونسية مجردة عن التهذيب.
- 24- شرح الأذكار النووية لابن علان. ج 3.
- 25- الأذكار النووية بغير شرح. ج 1.
- 26- زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم للشنقيطي. ج 3.
- 27- الزرقاني على موطأ مالك. ج 4.
- 28- الباجي على موطأ مالك. ج 7.
- 29- تنوير الحوالك على موطأ مالك للسيوطي. ج 2.
- 30- الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني وبهامشه زاد المعاد لابن القيم. ج 8.
- 31- متن المواهب. ج 2.
- 32- الشرقاوي على التجريد. ج 3.
- 33- متن التجريد.
- 34- الإصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني. ج 4.
- 35- مشارق الأنوار للقاضي عياض. ج 2.
- 36- الشهاب للخفاجي على شفا عياض. ج 4.
- 37- علي قاري على الشفا. ج 2.
- 38- متن الشفا.
- 39- النهاية لابن كثير وبهامشه اختصارها للسيوطي. ج 4.

- 40 - مسند الشافعي .
- 41 - تفسير البغوي . ج 1 .
- 42 - متن مصايح السنة للإمام البغوي وبهامشه الموطأ . ج 1 .
- 43 - العزيزي على الجامع الصغير للسيوطي وبهامشه الحفني . ج 3 .
- 44 - الروض الأنف للسهيلى على سيرة ابن هشام . ج 1 .
- 45 - حاشية الباجوري على الشمائل . ج 1 .
- 46 - جمع الوسائل بشرح الشمائل لابن سلطان وبهامشه المناوي . ج 1 .
- 47 - جسوس على الشمائل وبهامشه بنيس على الهمزية . ج 1 .
- 48 - اللآلي الموضوعة في الأحاديث الموضوعة . ج 1 .
- 49 - ميزان الاعتدال للذهبي . ج 3 .
- 50 - الزواجر لابن حجة الهيتمي وبهامشه الرعاع والأعلام بقواطع الإسلام له أيضا .
- 51 - تاج التفاسير للمرغني وبهامشه القرآن . ج 1 .
- 52 - تفسير القرآن الكريم للتستري . ج 1 .
- 53 - العقد الجميل في متشابه التنزيل . ج 1 .
- 54 - مفردات غريب القرآن للراغب الأصبهاني . ج 1 .
- 55 - شرح القرآن الكريم لابن عرابي الحاتمي . ج 1 .
- 56 - الفتحات المكية لابن عرابي الحاتمي . ج 4 .
- 57 - قوت القلوب لأبي طالب المكي . ج 2 .
- 58 - الرسالة القشيرية .
- 59 - غالية المواعظ للألوسي .
- 60 - نفح الطيب للمقري وبهامشه مروج الذهب .
- 61 - مزارات القرافة للسخاوي . ج 4 .
- 62 - العقد الفريد لابن عبد ربه وبهامشه زهر الآداب وثمر الألباب للحصري المالكي . ج 3 .
- 63 - سلوة الأنفاس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس . ج 3 .
- 64 - مقدمة ابن خلدون . ج 7 .
- 65 - تاريخ ابن خلدون . ج 7 .

- 66 - الاستقصى في أخبار المغرب الأقصى. ج 2.
- 67 - الرحلة لسيدى سالم العياشي. ج 3.
- 68 - الرحلة لسيدى أحمد بن ناصر الدرعي. ج 1.
- 69 - رحلة ابن بطوطة. ج 1.
- 70 - الرحلة السدانية. ج 1.
- 71 - تاريخ أبي الفداء. ج 1.
- 72 - تاريخ وهران لأبي راس. ج 1.
- 73 - مرآة المحاسن في أخبار أبي المحاسن. ج 1.
- 74 - تاريخ ابن خلكان. ج 2 وبهامشه الشقائق العمانية والعقد المنظوم.
- 75 - طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي. ج 1.
- 76 - الطبقات الكبرى للسبكي. ج 3.
- 77 - وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. ج 2.
- 78 - الطالع السعيد للأدفوي. ج 1.
- 79 - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. ج 1.
- 80 - بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب للألوسي. ج 3.
- 81 - تاريخ الخميس. ج 2.
- 82 - شرح القرآن الكريم لابن جزى مكتوب بالقلم. ج 2.
- 83 - الكشف للزمخشري. ج 3.
- 84 - المقباس من شرح ابن عباس وبهامشه منار الهدى للأشموني. ج 1.
- 85 - تاج العروس للشيخ مرتضى على القاموس. ج 10.
- 86 - متن القاموس. ج 1.
- 87 - مختار الصحاح. ج 1.
- 88 - المصباح. ج 1.
- 89 - المنجد في اللغة. ج 1.
- 90 - فقه اللغة للثعالبي. ج 1.
- 91 - المزهر للسيوطي. ج 1.
- 92 - الكافي في اللغة للشيخ طاهر الجزائري. ج 1.
- 93 - أحكام القرآن الكريم لابن العربي. ج 2.

- 94 - العواصم من القواصم لابن العربي. ج 2.
- 95 - الاعتصام للشاطبي. ج 3.
- 96 - المدخل لابن الحاج. ج 3.
- 97 - سراج الملوك للطرطوشي. ج 1.
- 98 - رسائل ابن عباد الكبرى. ج 1.
- 99 - الموافقات للشاطبي. ج 4.
- 100 - الباب الخيار في سيرة المختار صلى الله عليه وسلم للغلايني. ج 1.
- 101 - الإحياء للغزالي. ج 4.
- 102 - رياض الصالحين للنواوي. ج 1.
- 103 - تفسير الثعالبي. ج 3.
- 104 - تفسير البيضاوي ومعه الخطيب.
- 105 - الكثر المدفون والفلك المشحون للسيوطي. ج 1.
- 106 - خواتم الحكم لعلي دده وبهامشه الأجوبة العرافية للألوسي. ج 1.
- 107 - المحرر في الحديث للمقدسي. ج 1.
- 108 - جامع العلوم والحكم شرح 50 حديثا لابن رجب. ج 1.
- 109 - الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية لسليمان بن عبد الوهاب ويلييه ثلاثة رسائل متعلقة بالموضوع. ج 1.
- 110 - ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي ويلييه الاحاظ لابن جهد المكي ويلييه ذيل طبقات الحفاظ للسيوطي. ج 1.
- 111 - معالم الإيمان في العلماء بالقيروان. ج 2.
- 112 - الأزهار العاطرة الأنفاس بذكر محاسن تاج فاس. ج 1.
- 113 - الدرر البهية والجواهر النبوية في ذكر شرفاء الغرب الأقصى. ج 2.
- 114 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب. ج 1.
- 115 - الفتحات الربانية في الأوامر والنواهي القرآنية. ج 1.
- 116 - توجيه النظر إلى أصول الأثر للشيخ طاهر الجزائري. ج 1.
- 117 - التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي.
- 118 - الكامل للمبرد. ج 3.
- 119 - الشريشي على المقامات الحريرية. ج 2.

- 120 - الترغيب والترهيب للمنزري. ج 4.
- 121 - الوسيط في تراجم أدباء شنقيط. ج 1.
- 122 - الرياض المنظرة في مناقب العشرة.
- 123 - سفر السعادة للفيروزابادي صاحب القاموس. ج 1.
- 124 - أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن فرج المالكي. ج 1.
- 125 - كتاب الصلاح وما يلزم فيها للإمام ابن حنبل ويليهِ كتاب الصلاة وأحكام تاركها لابن القيم. ج 1.
- 126 - المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل. ج 1.
- 127 - خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام لدحلان وبهامشه الإعلام بأعلام بيت الله الحرام. ج 1.
- 128 - شفاء الغليل فيما للعرب من الدخيل للخفاجي. ج 1.
- 129 - متن المقامات الحريرية. ج 1.
- 130 - متن الجامع الصغير وبهامشه كنوز الحقائق للمناوي. ج 1.
- 131 - حاشية ابن زكري على البخاري وبهامشه حاشية سيدي عبد الرحمن الفاسي على البخاري أيضا. ج 5.
- 132 - السيرة النبوية لدحلان وبهامشها الفتح المبين في سيرة الخلفاء الراشدين. ج 1.
- 133 - كوثر المعاني الدراري فيكشف خبايا صحيح البخاري للشيخ محمد خضر الشنقيطي. ج 1.
- 134 - توفيق الرحمن بين ما قالته علماء الهيئة وبين ما جاء في القرآن. ج 1.
- 135 - مصباح الظلام في شرح نيل المرام في الحديث وعليه شرح الشبشير علي الأربعين النووية. ج 1.
- 136 - بهجة المحافل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل. ج 2.
- 137 - سيرة صلاح الدين الأيوبي. ج 1.
- 138 - ريحانة الألبا للخفاجي. ج 1.
- 139 - المحاضرة لليوسي. ج 1.
- 140 - القانون لليوسي. ج 1.
- 141 - مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص لليوسي. ج 1.
- 142 - الدالية مع شرحها لليوسي. ج 1.

- 143 - البستان في علماء تلمسان. ج 1.
- 144 - تعريف الخلف برجال السلف. ج 2.
- 145 - عنوان الدراية في أخبار علماء بجاية. ج 1.
- 146 - الشراخيتي على الأربعين النووية. ج 1.
- 147 - ابن حجر الهيتمي على الأربعين. ج 1.
- 148 - المناوي على الأربعين أيضا خط يد.
- 149 - الشرنوبلي على مختصر ابن أبي جمرة. ج 1.
- 150 - الفشني على مختصر ابن أبي جمرة أيضا. ج 1.
- 151 - سنن أبي داود ولنا منه نسختان إحداهما عتيقة والأخرى جديدة. ج 1.
- 152 - دليل الرفاق على شمس الاتفاق لماء العينين. ج 3.
- 153 - اليواقيت والجواهر للشعراني، لنا منه نسختان. ج 1.
- 154 - المنن الكبرى للشعراني. ج 1.
- 155 - الميزان للشعراني، ولنا منه نسختان. ج 1.
- 156 - إثبات اتصال نسب ساداتنا العلويين. ج 1.
- 157 - شرح الصدور في أحوال الوتر للسيوطي وبهامشه بشرى الكتيب في لقاء الحبيب.
- 158 - محاضرة الأمم الإسلامية للشيخ خضر بك. ج 1.
- 159 - الغنية للشيخ عبد القادر الجلاني. ج 1.
- 160 - نزهة الناظرين في مسجد سيد الأولين والآخرين. ج 1.
- 161 - اختصار شمائل الترمذي للشرنوبلي. ج 1.
- 162 - شرح ابن الشبكي على منظومة القبور للسيوطي خط يد. ج 1.
- 163 - سيرة مصطفى كامل باشا المصري. ج 8.
- 164 - كشف الغمة للشعراني. ج 2.
- 165 - العقود الذهبية في المرسلات العربية. ج 1.
- 166 - ذو الجلالين مجرد عن الحاشية. ج 1.
- 167 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد. ج 1.
- 168 - القوانين الفقهية لابن جزي. ج 1.
- 169 - سعد الشموس والأقمار في المذاهب الأربعة. ج 1.

170 - الفتاوي الحديثة لابن حجر الهيتمي. ج 1.

171 - الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن القيم. ج 1.

172 - النور المبين لعلوم اليقين ونيل السعادتين لسيد أبي العزائم. ج 1.

ومن المخطوطات التي قام الشيخ عبد الباقي بنسخها نذكر على سبيل المثال لا الحصر :

* مجلد محقق على أوراق متنوعة ومن جملتها كتاب تحفة القضاة في بعض مسائل الرعاية لمحمد اليعقوبي المشهور بالملوي عبارة عن سفر أسود.

* كتاب إظهار الأسرار الخفية في حل ألفاظ الرسالة الجيبية لشهاب الدين، عبارة عن سفران في ورق قديم.

* مجلد قرآن كريم عبارة عن مجلد قديم.

* عقود بيع مختلفة كلها كتبت بخط يد محمد النابلسي ابن عبد الباقي الشعاعي.

إنّ عددا من العلماء الجزائريين أفصحوا، في فترات تاريخية مختلفة عن ظاهرة القيام بفهرسة خزانة مكتباتهم، وهذا لاقتناعهم بإعراض العلماء عن الاهتمام بتراث أجدادهم وأسلافهم. والحقيقة أنه يكفيننا فخرا أن نردهي بعلمائنا في المحافل الأدبية والتاريخية وغيرها، ويتجلى لنا ذلك من خلال قيمة مصنفاتهم، بل استمالة الناس إلى مطالعتها والانتفاع بها⁽⁴⁾. والجدير بالملاحظة أنّ الشيخ النابلسي بن عبد الباقي حسبما يظهر لنا الوحيد الذي ذكر لنا في قائمة خاصة المصنفات والمؤلفات التي تحويها مكتبة والده الشيخ عبد الباقي والتي يمكن الرجوع إليها والاستفادة منها في شتى المجالات، حيث تعد خزانة الشيخ عبد الباقي بن زيان أصلا من أصول المعرفة ومورد طلاب العلم، يكرعون من منهله، ويقتطفون من ثماره. بفضل ما تحويه الخزانة من مدونات نفيسة ومصنفات قيمة، تتم عن اضطلاع علمائنا في مجالات متعددة جديرة بالدراسة والعناية من طرف الباحثين والمؤرخين.

(3) يتبين لنا أنّ هناك فرق بين الكتب المطبوعة والكتب المخطوطة، والغالب على خزانة الشيخ عبد الباقي أنّها عبارة عن كتب مطبوعة أكثر منها مخطوطة حسب الفهرسة، غير أنّ الشيخ عبد الرحمن بن زيان يؤكد عكس ذلك من وجود مخطوطات غير تلك الموجودة بالخزانة.

(4) ليفي بروفنسال، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلاوي، «مجلة دعوة الحق» المغربية، المملكة المغربية، ع 1، ماي 1976. ص ص : 122-127.

كلمة شكر

تشكر هيئة تحرير المجلة السادة الأساتذة الذين ساهموا في
مراجعة بعض مواد ملف هذا العدد وهم :

حسن البحراوي	مبارك حنون
محمد بلبول	علال الخديعي
الطيب بلغازي	محمد شقرون
خالد بنصغير	فتيحة الطايب
سعيد بنكراد	محمد المصباحي
العربي بوسلهام	نعيمة منى
محمد التعمارتي	حسن علوي الحافظي
محمد حجوجو	محمد الوهابي
محمد حساوي	سعيد يقطين

