

جامعة

كلية الآداب
والعلوم الإنسانية

الرباط

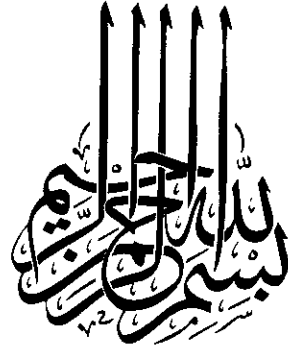
مجلة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد الرابع والثلاثون

2014



- المجلة : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
العدد : الرابع والثلاثون سنة 2014
منشورات : كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
الطبع والإخراج : دار أبي رقراق للطباعة والنشر - الرباط
حقوق الطبع : © محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى الفصل 49 من ظهير (1970/7/29)
التسلسل الدولي : ISSN 0851-1160
الإيداع القانوني : 1977/1
ردمك : 9981-59-069-X
الطبعة الأولى : في سنة 1436هـ / 2014م

فهرس المحتويات

- 7 • تقديم

بحوث أساسية

- 11 • الخلاف في علم أصول الفقه وأسبابه : أثر علم الكلام في اختلاف علماء أصول الفقه نموذجا محمد عوام
- 51 • المعرفة والحب الإلهي في تصوف الغرب الإسلامي: نموذج الإمام الششتري محمد العدلوني الإدريسي
- 77 • الأبعاد الشعرية للإيقاع البلاغي في الشعر الحديث مسعود وقاد
- 97 • العمارة الموريطانية بوليلي : دراسة لمواد و تقنيات البناء رتيبة رگلمة
- 137 • الحركة أسلوب للحكم في العصر الوسيط: النموذج المريني محمد حقي
- 163 • مدينة شنقيط : حاضرة العلم وحافظة التراث خديجة بنت لداعه
- 189 • المخطوطات والوثائق الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي في بلدان المغرب وسيوة بمصر عمر أفا

- ظاهرة الزائدة النبطية في الخطوط المغربية 205
عامر عبد الله الجميلي
- الخط المجوهر والخط الديواني، بين الاستدقاق والتجليل :
دراسة تاريخية - فنية 233
محمد عبد الحفيظ خبطة الحسني
- التواصل رهان مطلع الألفية الثالثة 275
محمد مرزوق
- الحق في الوصول إلى المعلومة بين التشريعات الدولية والوطنية 293
محمد حمودو

دراسات وعروض بيلوغرافية

- عرض كتاب :
تاريخ النقود الإسلامية وموازينها في المشرق وبلاد المغرب من
البدايات الأولى إلى الآن 307
الصادق بوعلام
- في ذمة الله 313
هيئة تحرير المجلة

تَفْهِيْمٌ

تعد مجلة كلية الآداب بالرباط مجلة علمية تعنى بنشر الأعمال الأكاديمية في مجال دراسة الآداب والعلوم الإنسانية، إذ شكلت منذ تأسيسها سنة 1976 فضاء لنشر المعرفة العلمية الرصينة التي مكنتها من احتلال موقع الريادة بين مثيلاتها في العالم العربي وهو ما جعل الباحثين من دول عربية يسعون إلى تقديم أعمالهم العلمية طالين نشرها في أحد أعدادها. ولعل في ذلك شهادة من جامعاتهم على الثقة التي تضعها في من تعتمدهم المجلة لفحص واعتماد ما ينشر فيها.

إن مجلة كلية الآداب بالإضافة إلى مجلة هسبريس تمودا أقدم المجلات العلمية بالمغرب وهي المؤسسة سنة 1921، والمستمرة في الصدور دون توقف إلى الآن وكذا مجلة Langues et Littératures المؤسسة سنة 1981، قد عملت على تقديم الجديد في ميدان البحث العلمي سواء للباحثين المغاربة أو غير المغاربة ممن يطلبون إشهادها على علمية ما يقدمونه للنشر.

إن مجلة كلية الآداب تدرج في منظومة المجلات العلمية التي لها هيئة تحرير تتشكل من أساتذة باحثين في تخصصات مختلفة تمثل شعب الكلية، كما أنها لا تعتمد ما يقدم إليها من أعمال بحثية إلا بعد حصولها على تزكية من مقررین متخصصین في المجال؛ وهي بذلك تعد مجلة محكمة.

إنها وإن اكتسبت صفة المحكمة فطموحنا أن تصبح ضمن المجلات المصنفة دوليا (Indexée)، وهو ما يتطلب منها العمل على جذب الباحثين من ذوي السلطة العلمية في مجال الآداب والعلوم الإنسانية والمشهود لهم في تخصصاتهم، إذ يعتمد في تحديد تصنيف المجلات على معامل الإحالة على ما ينشر فيها خلال فترة زمنية معينة وهي عملية تتطلب الترويج للمجلة وتوخي الصرامة العلمية المركزة على الجودة والتجديد في المواضيع وتوفر الضوابط العلمية في الأعمال المقترحة للنشر.

الدكتور جمال الدين الهاني
عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الخلاف في علم أصول الفقه وأسبابه

أثر علم الكلام في اختلاف علماء أصول الفقه نموذجاً

محمد عوام
باحث في الفكر الإسلامي

مقدمة

اشتدت عناية العلماء والباحثين والدارسين بدراسة أسباب الخلاف بين الفقهاء، فدونت في ذلك دواوين جمة، وصنفت فيه تصانيف مفيدة، وألفت فيه توالييف غزيرة، فبينوا أسباب ذلك الخلاف أصولاً وقواعد، وضوابط ومناهج. ولم يقتصر ذلك على بيان الخلاف العالي بين المذاهب، الذي عرف فيما بعد بالفقه المقارن، وإنما انصب اهتمامهم بدراسة الخلاف النازل داخل كل مذهب من المذاهب الفقهية المعروفة، ونعني بذلك خلاف فقهاء مذهب معين، كالمالكية والحنفية وغيرهما.

ولئن كان هذا الشأن قد وقع لعلم الفقه، فإن الخلاف داخل علم أصول الفقه لم يحض بدراسة عميقة وجادة - حسب علمي - مثل ما حصل لعلم الفقه، تتوخى الكشف عن أسباب الخلاف بين علماء الأصول، وتبين مرجع هذا الخلاف وخلفيته. فلا جرم أن الباحث والدارس لعلم أصول الفقه، يضيق ذرعاً بكثرة الخلاف الموجود في قواعده ومباحثه ومسائله. مما يجعله يتساءل عن سر هذا الاختلاف الذي أتى على علم أصول الفقه. ثم هل يمكن اعتبار الخلاف في علم أصول الفقه من القضايا المسلمة على اعتبار كونه منهج الفقه وقواعده العلمية؟ وهل يستساغ القول بوجود الخلاف في أصول الفقه؟ وما أثر المذهبية الكلامية في اختلاف علماء أصول الفقه؟

ومهما يكن من أمر، فمما لا ريب فيه أن هناك أسبابا ودواعي كانت من وراء اختلاف علماء الأصول نذكر منها:

• عدم تحرير محل النزاع في كثير من القضايا والمصطلحات والمفاهيم الأصولية، فيحملها كل واحد بحسب ما بدا له فيها من غير تحقيق لمعناها كما يقصده أصحابها. من ذلك مفهوم الاستحسان، وشرع من قبلنا، والمصلحة المرسلة، والظن والقطع، والتحسين والتقييح، وغيرها.

• مسألة القطع والظن وقد كانت وراء نقاش طويل الذيل بين الأصوليين من الجويني الذي أثارها، إلى الشاطبي. ثم ما لبث أن وقف عليها ابن عاشور مثيرا الكلام حولها. وهي من المسائل المهمة التي لها تجلياتها حول مساحة الاتفاق والاختلاف بين الأصوليين، وما هو من أصول الفقه، وما هو من توابعه ولواحقه وتتماته.

• دخول علم الكلام وتأثيره البالغ والشديد على المباحث الأصولية، بحيث أصبحت تصاغ بخلفية كلامية، وقد كان المعتزلة رواد هذا المزج، ثم تبعهم في ذلك الأشاعرة، فكانت كل فرقة تنافح وتنصر مذهبها بالحجج الأصولية، من غير مراعاة الخلاف بين المجالين. واشتد ذلك حين اعتبر علم الكلام من استمدادات علم أصول الفقه.

• الصياغات المنطقية للحدود والمصطلحات التي لا ننكر فائدتها من حيث الضبط والتقنين، وإحكام المصطلحات. ولكن المبالغة في ذلك نجم عنه كثرة القيود والاحترازاات أكثر من اللازم، حتى تغيب معه مقصدية وضع الحد في نفسه، مما أفسد القواعد الأصولية وجعلها مرتعا خصبا للخلاف والاختلاف، بل في كثير من الأحيان تكون تلك الحدود لفظية، أو تكون بعيدة المنال في علاقتها بالواقع العملي الفقهي، فما جدوى إذن من وضع حد يضيع معه معنى اللفظ؟

• هل للسياسة مدخل في الخلاف بين الأصوليين؟ وهل القواعد الأصولية تشكلت في ضوء السياسة؟ هل كان للشافعي هدف سياسي من وراء تدوين علم أصول الفقه؟ هذه القضية تحتاج إلى بحث عميق وجاد، وتحليل دقيق لتاريخ تدوين ومسار علم أصول الفقه، والبيئة التي نشأ فيها ونما، وترعرع وسما،

وتطور وتجدد، وكبا وتبلد. يحتاج منا أن نستنتق زمن النشأة وما شهدته من مذاهب وتيارات، وآراء ومقالات، دون شطط واعتساف، أو تحريف وتجديف. وعلى حد تعبير الشاطبي رحمه الله ينبغي أن تؤخذ الأدلة مأخذ الافتقار لا مأخذ الاستظهار.⁽¹⁾

ولما كان خوض غمار البحث في هذه القضايا يحتاج منا إلى شيء غير يسير من الوقت والبحث والتنقيب، ارتأينا الاقتصار فقط على بحث أثر علم الكلام في اختلاف علماء أصول الفقه. على أن نتناول القضايا الأخرى وغيرها في بحث مستقل إن شاء الله تعالى وذلك من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: ماهية علم أصول الفقه ووظائفه.

المبحث الثاني: تحديد إشكالية البحث: القاعدة الأصولية والخلاف.

المبحث الثالث: أثر علم الكلام في اختلاف علماء أصول الفقه.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية لأثر علم الكلام في الخلاف الأصولي.

المبحث الأول:

ماهية علم أصول الفقه ووظائفه

منهجيا ينبغي تحديد ماهية علم أصول الفقه ووظائفه حتى يتسنى لنا البحث عن أسباب الخلاف فيه. إذ لا يمكن الخوض في بيان الإشكالات المعرفية لعلم ما حتى نتصور ما هو. ثم نبحث عن وظيفته أو وظائفه العلمية والمنهجية، وأثره في تشكيل عقل المسلم، لأن الحكم على الشيء - كما يقول المناطقة والأصوليون - فرع عن تصوره. هذه قاعدة أساس في التعامل مع كافة العلوم، وبخاصة العلوم ذات الطبيعة النسقية والتعديدية، لأنها تحتكم إما إلى نسق منهجي وفكري، أو ترجع بالذات إلى قواعد ضابطة.

ومهما يكن من أمر فإن علم أصول الفقه هو العلم الذي يلجأ إليه لضبط الفهم عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، بوضع القواعد ورسم المناهج وطرق الاستدلال، التي يستند إليها الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، فهذا معنى كونه منهجا للفقيه. أما بشكل عام فإن علم أصول الفقه هو منهج العالم المسلم في فهم الشريعة تفسيرا واستنباطا وتنزيلا، فهو بذلك يمثل روح العلوم الإسلامية، والإطار المعرفي والمنهجي لهذه العلوم، فلا جرم أنه يمكن أن تصبح قواعده، ودلائله، وأساسه المعرفية والمنهجية بمثابة «أصول للفكر الإنساني» أو «أصول للعلم والمعرفة».

وهذا الذي نلاحظه من تعريف الرازي وغيره حين قرر أن علم أصول الفقه «عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها»⁽²⁾ أو هو «معرفة دلائل الفقه»⁽³⁾ أو على حد قول القاضي أبي يعلى الفراء: «عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه، وتعلم أحكامها به»⁽⁴⁾

وتعريف الفخر الرازي - وهو من الشهرة بمكان - فقد انطوى على ثلاثة ركائز أو قضايا عادة ما تبحث في علم أصول الفقه، وهي:

(2) المحصول من علم الأصول 1 / 80.

(3) المعتمد في أصول الفقه 1 / 8.

(4) العدة في أصول الفقه 1 / 70.

أولاً: معرفة طرق الفقه.

ثانياً: كيفية الاستدلال بها.

ثالثاً: كيفية حال المستدل بها، ويعني المجتهد.

وهذه القضايا التي يشتغل فيها، ومشغول بها الأصولي، تمثل طرائق وآليات التفكير والبحث العلمي والاستدلال لكل علم وبحث، إذ لا بد أن تتوفر فيه هذه الأسس المعرفية، وهي:

أولاً: مصادر البحث من أين نستمدّها؟

ثانياً: طرق البحث وتشغيل عملية الاستدلال، ومناهج البحث.

ثالثاً: الباحث من هو؟ وما هي مواصفاته وشروطه...؟⁽⁵⁾

هذه القضايا هي أساس البحث العلمي الموجودة في علم أصول الفقه، وفي بنية التفكير العلمي عند الأصوليين، استمدّها منهم روجير بيكون «وجعلها أصولاً للمنهج العلمي الحديث»

— وظائف علم أصول الفقه

لقد حددنا هذه الوظائف في مشروع (التجديد الأصولي) في بحثنا عن (وظائف علم أصول الفقه) في أربعة وظائف:

الوظيفة البيانية أو التفسيرية، إذ قواعد علم أصول الفقه معينة على فهم النصوص وتفسيرها وبيانها قبل الاستنباط منها، مثل علاقة العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والمنطوق بالمفهوم، والمجمل بالمبين. بالإضافة إلى ما ينطوي عليه هذا العلم من مباحث الدلالات وغيرها. فلا جرم أنه لا يمكن الاستغناء عنها في فهم النصوص الشرعية وغيرها.⁽⁶⁾

(5) انظر علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة وانظر الطريق إلى التراث الإسلامي مقدمة معرفية ومداخل منهجية 68.

(6) انظر التحرير والتنوير 1 / 26.

الوظيفة الاستنباطية، وهي أم الوظائف، لأن الشأن في علم أصول الفقه كونه منهجا للفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، فهو ميزانه ومسباره وفسطاطه، لذلك عرفوا علم أصول الفقه بأنه « العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية. »⁽⁷⁾

وعلى هذا كانت وظيفة الأصولي، أن يقنن عمل الفقيه، بوضع مناهج وضوابط وقواعد الاستنباط، يقول الإمام شهاب الدين الزنجاني (656هـ) كاشفا العلاقة الوطيدة والمتينة بين الفروع الفقهية وأدلتها الأصولية، ومقررا أن انفصام هذه العلاقة مفض إلى أن تذهب طرائق الاستنباط والتخريج سدى، وأن يصبح الاجتهاد هملا : « لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفرع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وبعد غايتها، لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علما. »⁽⁸⁾

إذن فعمل الأصولي وصناعته محددة في وضع القواعد، ورسم المناهج والضوابط التي يهتدي بها الفقيه في استنباطاته الفقهية. فعمل الأصولي عمل تأصيلي تقعيدي، وعمل الفقيه تفريعي تفصيلي، حيث يبنى الفروع والجزئيات على تلك الأصول والمناهج. من هنا تظهر العلاقة الوطيدة بين علم أصول الفقه وعلم الفقه.

وظيفة التقريب وتضييق دائرة الخلاف، حينما دون الإمام الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه كان يتأخى من ذلك مقصدين أساسيين: أولهما: تقنين الاستنباط الفقهي ووضع مناهج له. وثانيهما: تضييق الخلاف الذي اشتد واحتد بين العلماء وبخاصة بين مدرستين كبيرتين: مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، أو مدرسة الأثر ومدرسة النظر. على إثر ذلك كان لا بد من تقعيد القواعد وتأصيلها، وبيان

(7) انظر شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب 9، وفواتح الرحموت 1 / 14.

(8) تخريج الفروع على الأصول 44

مناهج الاستدلال وتصنيفها، وتوضيح وجوه وطرق إعمالها، لكبح جماح الخلاف والاختلاف، وتضييق مساره ومنافذه.⁽⁹⁾

وقد بسط العلامة ولي الله الدهلوي القول عن سبب تكلم الشافعي في علم الأصول على خلاف ما كان عليه الأوائل فقال: «سببه أن الأوائل كان يجتمع عند كل واحد منهم أحاديث بلده وآثاره، ولا يجتمع أحاديث البلاد. فإذا تعارضت عليه الأدلة في أحاديث بلده، حكم في ذلك التعارض بنوع من الفراسة بحسب ما تيسر له.

ثم اجتمع في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعها فوق التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهاء مرتين: مرة فيما بين أحاديث بلد وأحاديث بلد آخر، ومرة في أحاديث بلد واحد فيما بينها. وانقصر كل رجل بشيخه فيما رأى من الفراسة فاتسع الخرق وكثر الشغب، وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سيلا حتى جاءهم تأييد من ربهم، فألهم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات، وفتح لمن بعده بابا وأي باب.⁽¹⁰⁾

على أن طبيعة عصر الشافعي وما نجم عنها من اتساع دائرة الخلاف والسجال بين المذاهب، سواء كانت كلامية أو فقهية، إلى حد الصراع الحاد، تكشف عنه مقالة الإمام أحمد - رحمه الله - وهي عبارة مشهورة انطوت على بيان حقيقة عصر الشافعي، حيث قال بما نصه: «كنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا.»⁽¹¹⁾

فلا جرم أن ذلك كله اقتضى من الشافعي أن ينحو منحى التقريب بين المدرستين بتدوينه لعلم أصول الفقه، باعتباره مرجعا يحتكم إليه، وملجأ يؤوى إليه، وحى يحتذى به. وقد وجدنا للشافعي رحمه الله فيها نفسا طويلا للتقريب

(9) انظر التجديد الأصولي بحث "وظائف علم أصول الفقه" للأستاذ محمد عوام ص 63.

(10) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف 83-84، وانظر حجة الله البالغة 1 / 421.

(11) ترتيب المدارك وتقريب المسالك 3 / 181.

وتضييق دائرة الخلاف ما أمكن، وذلك بانتهاج التوسط بين الآراء والمذاهب،
وتحكيم القواعد والضوابط.

الوظيفة المنهجية، تظهر هذه الوظيفة في علم أصول الفقه بتنهيجه الفكر
وتسديده، بأن يعتمد على الاستدلال الصحيح، والبرهان المقنع، والحجة القوية،
والموازنة السليمة، والترتيب الجيد. فهذه وظيفة جليلة وغرض مهم لعلم الأصول
في بناء التفكير المنهجي العلمي، فكان بذلك علم أصول الفقه هو علم المنهج.

ولا يخفى أن علم أصول الفقه من حيث كونه منهجا يقوم على قضيتين
أساسيتين في التفكير العلمي والمنهجي، وهما: الدليل والاستدلال، والبرهنة
والحجة، فلا جرم أن تكون مباحث الأصوليين واهتمامهم إنما تدور في فلك
الدليل والبحث عنه وفيه، فجعلوه بذلك مقصودهم بالذات وفي هذا يقول
سعد الدين التفتازاني (793 هـ): «الدليل مقدم بالذات، والبحث عنه أهم في فن
الأصول.»⁽¹²⁾

فقرروا على إثر ذلك أن كل مقالة لا يعضدها دليل فهي باطلة ومردودة،
«ولا يخفى أن هذا غرض مهم جدا لعلم أصول الفقه، يروم من خلاله إلى تربية
العقل على الاستدلال الصحيح، والأخذ بالبرهان المقنع القوي، وعدم الركون
إلى التقليد، إذ هو - كما قالوا - قبول قول بغير حجة.»⁽¹³⁾

ولم يقتصر الأمر على ذلك، وإنما حكى الأصوليون الإجماع على حرمة
القول بغير دليل. نقله عنهم إمام الحرمين الجويني (478 هـ) في كتابه (التلخيص
في أصول الفقه) فقال في هذا الصدد: «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولا
بغير دليل، أو أمارة منصوبة شرعا، فالذي يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان
اتباع الهوى.»⁽¹⁴⁾

(12) شرح التلويح على التوضيح 1 / 38.

(13) انظر مشروع "التجديد الأصولي" 72.

(14) التلخيص في أصول الفقه 3 / 314.

ووجدنا أبا الحسين البصري المعتزلي قبل الجويني قد عقد بابا (في أن الأمة لا تجتمع إلا عن طريق) ذكر فيه «أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمانة، ولا تجتمع عبثا... ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل.»⁽¹⁵⁾

وبهذا يتبين ويتأكد أن علماء الأصول قد حازوا السبق والريادة في إخضاع العلوم والمعارف للاستدلال والبرهنة، فيعتبرون بذلك - حقا - صيارفة الأدلة والناظرين فيها من جهة صحتها وضعفها، أو قطعيتها وظنيتها وحجيتها. ولم يقصروا نظرهم على ذلك وإنما عكفوا على بيان طرائق استخدام الأدلة وبيان مراتبها وتصنيفها، وما ينبغي منها أن يقدم، وما يتطلب منها التأخير، وما ينبغي منها الإعمال، وما يقتضي الإهمال وهكذا.

وقد كشف الأصوليون عن نمط خاص في سوق الأدلة، على أن تكون بمثابة المقدمات التي تثمر نتائجها، دون اعتساف أو التواء عليها. وعلى هذا نبه الشاطبي رحمه الله، حيث بين أن التعامل مع الأدلة يمر بمنهجين وهما: إما منهج الافتقار أو منهج الاستظهار. فعرض ذلك بعبارة محررة بما نصه: «فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، واقتباس ما تضمنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم... وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة. أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحرر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه. وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائعين الأحكام من الأدلة.»⁽¹⁶⁾

(15) المعتمد في أصول الفقه 2 / 56.

(16) الموافقات 3 / 77-78.

وقد زاد الشاطبي هذه المسألة بيانا، كاشفا بذلك عوار هذا المسلك الاستدلالي لأهل البدع والأهواء فقال: «فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك.»⁽¹⁷⁾

وحاصل ما سبق في قضية الوظيفة المنهجية لعلم أصول الفقه أنه منهج يقوم على الدليل والاستدلال، والتحليل والتركيب، فيكون له بذلك إسهام كبير، وأثر ذو بال في بلورة الفكر المنهجي العلمي.

المبحث الثاني:

تحديد إشكالية البحث منهجيا ومعرفيا: القاعدة

الأصولية والخلاف

إذا استبان ما هي علم أصول الفقه ووظائفه واتضحت بعض معالمها، فإنه ينبغي أيضا تحديد موطن الإشكال في هذه القضية، ونعني به أساسا «الخلاف الأصولي» أو «الخلاف في القاعدة الأصولية» مما يحملنا للحديث عن طبيعة القاعدة الأصولية، بمعنى هل القاعدة الأصولية في ذاتها تؤدي إلى الخلاف، أو يفرض فيها أن تنتج الخلاف، ونعني بذلك من جهة كونها ذات طبيعة ينجم عنها الخلاف؟ أم أن الخلاف يغشاها من جهة إعمالها وتنزيلها؟ ثم ما طبيعة هذا الخلاف إن وجد وما حجمه؟

الذي نراه أن القاعدة الأصولية قاعدة علمية، والشأن في القواعد العلمية أنها لا تتسع للخلاف في اتجاهين متضادين ومنعكسين، لا سيما إذا أحسن إعمالها واستثمارها بشكل جيد. فلا يمكن أن نتصور في قضية ما، أو مسألة ما أن ينجم عن القاعدة الأصولية القول فيها بالجواز والمنع في آن واحد. فهذا لا نتصوره من حيث المبدأ العام.

(17) الاعتصام 2 / 176 وقد ذكر الشاطبي فتوى محمد بن يحيى بن لبابة في شأن مجسر من أحباس المرضى بقرطبة، أراد الناصر أن يشتريه، فامتنع الفقهاء من ذلك، غير أن ابن لبابة أجاز ذلك تقربا منه إلى السلطان، فوليه خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة 336 هـ. انظر 2 / 177.

وإنما الذي استقر عندنا من جهة التصور أن الخلاف قد يقع في اتجاه واحد، مثلا إما (واجب أو مندوب) لاتحادهما في طلب الفعل، أو (حرام ومكروه) لاتحادهما في النهي عن الفعل. على أن الخلل إنما قد يقع من جهة تنزيل القاعدة الأصولية من قبل المجتهد، حينما يقصر نظره عن إدراك محلها ومناطق حكمها. فينتج عنه تخبط في الفروع نتيجة التخبط في فهم أصولها، وهذا الذي قرره الإمام الغزالي - رحمه الله - بقوله: «لا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه، إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول»⁽¹⁸⁾.

والقول بخلاف هذا قد يجرنا إلى أن القاعدة الأصولية ذات طبيعة خلافية، وهذا - طبعا - يخالف التفكير العلمي الرصين، الذي تكون قواعده ذات طبيعة نسقية ومنطقية موحدة الاتجاه. لأن حسب رأينا كثرة الخلاف توهن من مصداقية القواعد العلمية بصفة عامة، فمن باب أولى القواعد الأصولية.

وقد كان لكثرة الخلاف في علم أصول الفقه سببا في دعوة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله إلى وجوب «توحيد الأصول ونبذ الخلاف منها»⁽¹⁹⁾.

وقد توسل بعلم المقاصد أن تكون قواعده «نبراسا للمتفقهين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، توسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف»⁽²⁰⁾.

وعلى قصده هذا يكون علم أصول الفقه لا يتضمن ذلك، يعني بذلك أنه ليس فيه غنية للحد من الاختلاف، فقال: «وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لتطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول، رأى رأي العين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع»⁽²¹⁾.

(18) المنخول من تعليقات الأصول 3، وانظر الاعتصام 1 / 239-240.

(19) أليس الصبح بقريب 175.

(20) ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية 5.

(21) نفسه 5-6.

وعلل ذلك - أيضا - بكون تدوين علم أصول الفقه قد جاء متأخرا زهاء قرنين من تدوين الفقه «لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال.

على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثا على التشريع...»⁽²²⁾

تلك إذن وجهة نظر الشيخ ابن عاشور، وتلك تعليقاته وبراهينه. والحق أن ما ذهب إليه فيه نظر. أما كون علم الأصول تغشاها نزعة الخلاف، وتهيمن على معظم مباحثه فهذا لا ينكره أحد، لكن من أين أتى هذا الخلاف، وما مرجعه وما مصدره؟ هل من طبيعة العلم نفسه أم من أمور خارجية امتزجت به؟

فالذي يترجح لدينا أن الخلاف في الأصول إنما امتد إليه من خارج قواعده وأساسه، وبخاصة حينما اقتحم عليه علم الكلام الباب، وتسور عليه المحراب فزج به في متاهات الجدل بدل العمل. ثم إن الخلاف ليس حاصلا في أدلته وقواعده العامة الكلية التي يشهد لها الاستقراء ويعضدها، مما تفيد به القطع، بل هو واقع في جانب من جوانبه التي يمكن إعادة النظر فيها وبلورتها من جديد بالحذف والتحوير والتطوير.

على أن كلام الشيخ ابن عاشور موهم أن الفقه قبل تدوين أصوله كأنه كان فقها مرسلا غير منضبط بقواعد وخاضع لأصول، وإلا ما كان للشافعي أن يدون، وهذا أمر نحسبه يسري على كافة العلوم الإسلامية، فطبيعي أن يتأخر الضبط والتقعيد، لأنه أرقى ما تصل إليه العلوم.

والمقاصد التي توسل بها الشيخ ابن عاشور لتحد من الخلاف هي نفسها ولدت من رحم علم أصول الفقه، والحكمة والتعليل منه انبثقت، وفي أحضانه ترعرعت، ومن ألبانه تغذت واستوت على سوقها. ونحن لا نتصور وجود

(22) المرجع السابق 6

مقاصد من غير أصول الفقه. كما أننا لا نحسب الشيخ يذهب هذا المذهب، وإنما الذي حذا به إلى ذلك هو أنه ضاق ذرعاً بكثرة الخلاف في أصول الفقه، فكان الأولى والأليق أن يدعو إلى تنقيته وتخليته من الخلاف الذي لا ثمرة مرجوة منه.

لكن بالرغم من هذا كله، فمن شأن القواعد العلمية ومن طبيعتها أن تكون ذات خاصية استثنائية يلتفت إليها في بعض المواطن، ولا تمثل قاعدة مطردة، فليكن كذلك الشأن في القواعد الأصولية وما يتفرع عنها من قواعد استثنائية، وهذا يمكننا من مراجعة كثير من القضايا التي كثر حولها النزاع والخلاف. كما يمكننا ذلك من التمييز بين ضربين من القواعد الأصولية: قواعد أصولية أصلية وفاقية، وقواعد أصولية استثنائية، تعمل بكيفية معينة ومقدار معين. فمن ثمة لا ينبغي أن نجعل من الخلاف الاستثنائي الذي لا تسلم منه العلوم، كيفما كانت مجالاتها وميادينها، أو مهما تباينت تخصصاتها ومنها علم الأصول، بمثابة أصول القواعد العلمية المؤسسة.

وهذا اللون من النظر في طبيعة القواعد الأصولية سينحوي بها منحى التقريب، وتضييق الخلاف، وسيعيدها إلى ما أراد منها مدونها الأول الإمام الشافعي رحمه الله. لأجل ذلك قالوا: لا ينبغي نصره أصول الفقه على مذهب إمام. وهذا يعني أن علم أصول الفقه ينبغي أن يكون في استقلالية تامة عن الإطار المذهبي سواء الكلامي أو الفقهي، الذي تشكل ضمن نسق تاريخي ومعرفي معين.

المبحث الثالث:

أثر علم الكلام في اختلاف علماء أصول الفقه

في هذا المبحث نكشف عن أثر علم الكلام، أو المذهبية الكلامية في اختلاف علماء أصول الفقه. والتي ظهرت لنا من خلال وقوفنا واطلاعنا على أمهات مصادر هذا العلم وتاريخه، ومن خلال تحليل نماذج دالة على عمق هذا التأثير الذي غشي علم الأصول.

علم الكلام وعلم أصول الفقه أية علاقة؟

من أسباب الخلاف في علم أصول الفقه دخول علم الكلام وتأثيره البالغ والشديد على المباحث والمسائل الأصولية، بحيث أصبحت تصاغ بخلفية كلامية، يتوخى منها أصحابها نصره مذهبيتهم العقدية والكلامية، من غير مراعاة الخلاف بين المجالين. واشتد ذلك حين اعتبر علم الكلام من استمدادات علم أصول الفقه. قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: «وجه استمداده (أي علم الأصول) من الكلام أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناهما على تقبل الشرائع وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل»⁽²³⁾ فامتزج بذلك علم أصول الفقه بعلم الكلام والجدل والخلافات، حتى عقد لأجل ذلك ابن خلدون فصلا خصه بـ (أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات)⁽²⁴⁾

وهو نفس المنحى الذي أتى عليه من جاء بعد الغزالي، حيث جعل علم أصول الفقه فرعاً لعلم أصول الدين، وهي العبارة التي حررها علاء الدين السمرقندي الحنفي بقوله: «اعلم أن أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام...، فكان من الضروري أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»⁽²⁵⁾ ثم طفق يذكر المخالفين لهم من المعتزلة في الأصول، والمحدثين في الفروع.

ونحن نتساءل أية علاقة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وبخاصة إذا حددنا لكل واحد منهما وظائفه ومجالاته المعرفية التي يعمل فيها؟

لقد صار معلوماً من المعرفة الإسلامية بالضرورة أن مجال علم الكلام أو ما يسمى - أيضاً - بأصول الدين، أو علم التوحيد، هو العقائد من حيث إثباتها والحجاج عليها بالأدلة اليقينية العقلية والنقلية، ولبيان ذلك قال ابن خلدون معرفاً علم الكلام: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل

(23) المنحول 60

(24) مقدمة ابن خلدون 3 / 1061، تحقيق عبد الواحد وافي.

(25) ميزان الأصول في نتائج العقول 1-2 انظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 1 / 82.

السنة»⁽²⁶⁾ وجاء في (حاشية البيجوري على جوهره التوحيد) المسمى بـ(تحفة المريد على جوهره التوحيد) قول المحشي: «وهو (أي التوحيد) علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية.»⁽²⁷⁾

فلئن كان مجال علم الكلام هو إثبات العقائد الدينية والحجاج عنها، فإن مجال علم أصول الفقه هو وضع قواعد وضوابط الاستنباط المتعلقة بأفعال المكلفين، فإذا علم أصول الفقه تقنين عملية الاستنباط، ورسم منهج واضح ومحدد للفقهاء يسلكه في اجتهاده واستنباطه، فهو بذلك ميزان الاستنباط.

بداية القضية: من التدوين إلى المزج

بدأ تدوين علم أصول الفقه مع الإمام الشافعي رحمه الله (204هـ) فألف فيه رسالته المشهورة، وهي تعكس في آن واحد روح وثقافة العصر، المبنية على المناظرات العلمية والسجلات الفكرية، سواء فقهية كانت أو كلامية. لكن الشافعي لم يضمن رسالته الأصولية تلك الخلافات العقدية والكلامية التي كانت سائدة ومنتشرة في زمانه. إذ لا يخفى أنه كان معاصرا للمعتزلة وغيرهم من أرباب الكلام، وهذا يظهر جليا في خلو رسالته من التعقيدات الاصطلاحية ذات المنحى الكلامي، كما هو الشأن عند من جاء بعده من الأصوليين.

فلئن كانت (الرسالة) خالية من النزعة الكلامية، فهي مع ذلك تحكمها ثقافة العصر، من حيث بناؤها المنطقي والمنهجي والحواري الجدلي الذي سلك مهيعه فيها الشافعي، يعني أنها لم تخرج بذلك عن النسق العام الذي كان له أثر كبير على علماء ذلك العصر، هذا ما جعل محمدا أبا زهرة يسجل أثر المعتزلة - باعتبارهم من كبريات فرق العصر وقتئذ - الإيجابي في الشافعي، فقال مبينا ذلك: «إن أثر المعتزلة في نفس الشافعي كان سلبيا في ناحية، وإيجابيا في ناحية، ومن

(26) مقدمة ابن خلدون 3 / 1069. وقد وجدنا الكمال ابن المهام يعرف هذا الفن بقوله: «والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها، وتعيين محال وجوب العلم...» المسيرة في علم الكلام 5. والذي يبدو أن هذا التعريف غير منضبط، فالعقائد لا تثبت بالأدلة الظنية، وإنما هي راجعة في إثباتها إلى الأدلة القطعية.

(27) حاشية البيجوري 38.

تأثره الإيجابي بهم مسلكه في الجدل الفقهي وقوة احتجاجه، فقد كان يجادل بعض فقهاء الرأي ممن أدرجوا في سلك المعتزلة كبشر المريسي... وعلى أي حال فالعصر في جملة نواحيه كان عصر جدل واحتجاج.⁽²⁸⁾

والذي ينبغي تأكيده بدون منازع، وهذا ما جرى عليه كثير من الدارسين، أن رسالة الشافعي رحمه الله قد خلت البتة من تأثير علم الكلام، لأجل ذلك اعتبر ابن عاشور الشافعي «أول من كتب في أصول الفقه كتابا خاصا به، وأول من ميز الجدل عن الأصول»⁽²⁹⁾ وهذا ما جعل ابن الهمام أن يذهب إلى أن لا دخل للكلام في الأصول، ولا منه استمداده.⁽³⁰⁾

كما أننا يصعب علينا الجزم بذلك في حق شراح (الرسالة)، مادامت شروحاتهم مفقودة، وليس بأيدينا ما يثبت ذلك أو ينفيه، بل الأكثر من هذا هناك حلقة مهمة من حياة علم أصول الفقه لا نجد عنها شيئا، وهي القرن الثالث الهجري. فأهم ما يدور حولها أنها فترة الشراح والدوران في فلك (الرسالة)، بإفراد بعض موضوعاتها بالبحث والتأليف.⁽³¹⁾

والحق أن اتجاه الشافعي كان ينحو إلى تأسيس منهج علمي أصولي، وطرائق جديدة للنظر الفقهي مبنية على الأصول والكليات، لا على الفروع والجزئيات، وهذا ما عبر عنه أبو زهرة وهو يتحدث عن كون الشافعي قد أسس لفقه جديد: «يتجه إلى الكليات بدل الجزئيات، والأصول بدل الفروع»⁽³²⁾.

أما فترة المزج الحقيقي بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، والتأثير البالغ فكانت مع القرن الرابع الهجري، وبخاصة مع فحلين بارزين من فحول الكلام والأصول وهما: القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي (419هـ)، والقاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني الأشعري (403هـ)، حيث نجد تطورا نوعيا، ومرحلة جديدة

(28) الشافعي 48

(29) أليس الصبح بقريب 176.

(30) انظر التقرير والتحير 1 / 67

(31) تطور علم أصول الفقه وتجده 71.

(32) الشافعي 30.

حصلت لعلم أصول الفقه، كتب له أن ينشأ عليها، ويخوض غمارها. وقد عبر عنها بدقة الإمام الزركشي (794هـ) بقوله: «وجاء من بعده (الشافعي) فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبيننا الإجمال، ورفعوا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم وساروا على لاجب نارهم فحرروا وقرروا وصوروا.»⁽³³⁾

وهذا يعني أن علم أصول الفقه قد انتهج نهج المتكلمين، فأصبح بذلك علم الكلام خلفية وراء صياغة المباحث والمسائل والقضايا الأصولية، وهذا ما حدا بهم ليجعلوه من استمدادات علم الأصول، فدونوا ذلك في مقدمات مصنفاتهم الأصولية.

وبالرغم من ذلك فقد انتقد بعض كبار الأصوليين مزج علم أصول الفقه بعلم الكلام منهم أبو الحسين البصري المعتزلي (436هـ) والإمام أبو حامد الغزالي (505هـ). فأما أبو الحسين البصري فقد أحس حين شرح (العمد) للقاضي عبد الجبار أنه قد أوغل في «شرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام.»⁽³⁴⁾

فاشتدت عزيمته على تأليف كتاب (المعتمد في أصول الفقه)، حيث بين فيه سبب التأليف، ومن جملة عدوله عن علم الكلام، فقال بما نصه: «فأحببت أن أولف كتاباً مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم.»⁽³⁵⁾

ولا يقف أبو الحسين عند هذا الحد، وإنما يذهب أكثر من هذا، حينما يعتبر أصول الفقه وأصول الدين كلاهما قطعياً، فلا ينبغي ولا يجوز أن يقع فيهما الخطأ أو التقليد، وفي ذلك يقول بما نصه: «ولا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون فيه كل مجتهد مصيباً، بل المصيب فيه واحد بخلاف الفقه في الأمرين... والمخطيء في أصول الفقه ملوم غير معذور، بخلاف الفقه فإنه معذور، لأن أصول الفقه ملحق

(33) البحر المحيط في أصول الفقه 6 / 1.

(34) المعتمد 3 / 1.

(35) المرجع السابق 3 / 1.

بأصول الدين، لأن المطالب قطعية.»⁽³⁶⁾ وهذه المسألة لها علاقة بالقول بقطعية أصول الفقه، وما جرى فيها من خلاف بين أرباب وفحول الأصول أنفسهم.

وأما أبو حامد الغزالي فقد اعتبر دخول بعض الحدود والتعريفات، مثل حد العلم، والدليل، والنظر في علم أصول الفقه «مجازة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام. وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم، فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة.»⁽³⁷⁾

ومع الأسف فإن أبا حامد بالرغم من انتقاده لمسلك الأصوليين المتكلمين، لم يستطع أن يصدف عنه، أو يتأى بجانبه عن مهيعه، وهذا ما قرره بقوله «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة.»⁽³⁸⁾

وهو نفس المسلك الذي انتهجه ابن رشد الحفيد (595هـ) في مختصر المستصفى (الموسوم بـ (الضروري في علم أصول الفقه)، بالرغم من اقتراحاته الجيدة في كيفية وضع علم أصول الفقه على طريقة جديدة وقتئذ «إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلاً أهل السنة. وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب رأي رأي في تلك الأصول.»⁽³⁹⁾

على أن ابن رشد هو نفسه لم يتخلص من القضايا والمسائل التي علقته بأصول الفقه، لكن مما تميز به، أنه كان رحمه الله ينبه إلى عدم جدوى المسألة المبحوثة، من ذلك قوله في مسألة التحسين والتقبيح العقليين: «والقول في هذه

(36) الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي، ص 179 حاشية منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح للشيخ محمد جعيط 27 / 1.

(37) المستصفى من علم الأصول 27 / 1.

(38) المرجع السابق 29 / 1.

(39) الضروري في أصول الفقه 37، 36، 1، 1994.

المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله.⁽⁴⁰⁾ وكثيرا ما كان يردد قوله في بعض المسائل التي هي من هذا القبيل: «وهذا كله ليس من هذا العلم.»⁽⁴¹⁾ وحسب ابن رشد فإن الذي جر إلى هذا المسلك هو التفريع في المسائل، وإقحامها في مواطن لا تصلح لها، وغير ذات جدوى فيها، لأجل ذلك قال: «وكما قلنا أنه ليس ينبغي أن نفحص عن كل شيء، ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد، بل ينبغي أن يفرد بالقول كل واحد منها في الموضع اللائق به، والذي يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئا.»⁽⁴²⁾

وهي نفس الملحوظة التي يمكن أن نوجهها لأبي الحسين البصري، إذ يجد الدارس والباحث في ثنايا كتاب (المعتمد في أصول الفقه) قضايا كلامية أو خلفية كلامية اعتزالية، وإن كانت بأقل مما جرى عليه في شرح (العمد) للقاضي عبد الجبار.

فلا ريب أنه إذا وجدت - والأمر كذلك - في علم أصول الفقه قواعد لا علاقة لها بهذا الغرض، وأعني بذلك بإحدى وظائف علم أصول الفقه، من حيث كونها لا تنتج فقها، ولا يبنني عليها عمل، فوجودها في هذا العلم عارية كما قرر ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله في (المقدمة الرابعة من الموافقات) حيث نص على أن «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له.»⁽⁴³⁾

ونجد الشاطبي في هذه المقدمة، إنها يحكم النظر المقاصدي، حيث نظر إلى مقصدية هذا العلم، فانقدح عنده ابتغاء تخليته من المسائل والمباحث التي علقت

(40) الضروري 42.

(41) الضروري 43، 45.

(42) الضروري 52.

(43) الموافقات 1 / 42.

به، وهي عند التحقيق لا صلة لها بعلم أصول الفقه، إذ لا يترتب عليها عمل ولا فقه، لأن روح العلم - كما قرر الشاطبي - هو العمل⁽⁴⁴⁾.

وقد بنى الشاطبي على هذا الأساس (المقدمة الخامسة) حيث يتد بها المقدمة السابقة حين نص على أن «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا»⁽⁴⁵⁾.

لذلك حق للعلامة الأمير الصنعاني أن يجعل وجود المسائل والمباحث التي لا ينطوي عليها عمل، ولا تحتجى منها فائدة في علم أصول الفقه من مزالق الأصوليين، إذ شحنا فن الأصول «بعدة مقالات تعز معرفة الحق الذي لا شبهة فيه معها»⁽⁴⁶⁾.

ويشتد النقد الأصولي لمنهج المتكلمين، قبل هؤلاء جميعا، مع الإمام أبي المظفر السمعاني (489هـ) حين اعتبر مسلك المتكلمين بعيدا عن محجة الفقهاء، فقرر في شأنهم ما نصه: «إن من لم يعرف أصول معاني الفقه لم ينج من مواقع التقليد وعد من جملة العوام ... ورأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير...»⁽⁴⁷⁾.

والحق أن أبا المظفر قد بالغ بهذا الوصف، وجاوز فيه حد التوسط والاعتدال، وإن كان لا يخلو في بعض جوانبه من تقرير حقيقة بعض المتكلمين لغلبة صنعة الكلام عليهم. ومع ذلك فإن كلام أبي المظفر يبسط بين أيدينا أوجه التقابل والخلاف بين منهجين عريقين في تاريخ علم أصول الفقه وهما: منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء. بحيث من خلال تفكيك بنيتها المعرفية، يمكن الوقوف على مزيد من أسباب الخلاف داخل علم أصول الفقه.

(44) انظر الموافقات 1 / 62.

(45) الموافقات 1 / 64.

(46) مزالق الأصوليين 59، وانظر 63 وما بعدها.

(47) قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ص 31.

ومهما يكن من أمر فإذا كان لأهل السنة السبق والريادة في تدوين علم أصول الفقه، فإن لهم كذلك مثله في نقد المباحث التي ألصقت وألحقت به، من غير أن تكون خادمة له. ولا جرم أن تتأثر بهم مذاهب أخرى مثل الشيعة، حيث وجهوا سهام نقدهم لعلم أصول الفقه. والحق أنهم جروا على ما قرره أهل السنة، ولم يخرجوا عنه في مجمله. وفي هذا يقول الإمام البروجردي وهو من الشيعة: «إن علم أصول الفقه في زماننا هذا قد أصابه الترهل والتضخم، وإن زوائد المباحث وحشوها قد أفقدته اعتداله وتوازنه.»⁽⁴⁸⁾

وهو نفس النقد نجده عند الإمام الخميني حين وجه نقده للمنهجية التعليمية التي سارت عليها الحوزات، ووفق يبين - في الوقت ذاته - المقدار اللازم من علم أصول الفقه، فقال: «لا يخفى ما لعلم الأصول من أهمية بالنسبة للفقه، ولكن في حدود العلم بالقواعد والمسائل التي تعين المجتهد على استيعاب الأحكام الشرعية، لا المسائل التي لا طائل من تعلمها ولا تعدو كونها حشوا وزوائد، والتي يكون تركها أولى، فالمسائل المفيدة في فهم الأحكام الفقهية ليست تلك السلسلة الطويلة من الدراسات والبحوث المسهبة التي راجت أخيرا في أوساط الحوزات، والتي حبذا لو تهمل، أو على الأقل قصرها وخصرها، والالتفات إلى ما هو أهم.»⁽⁴⁹⁾

رأي أبي سليمان عبد الوهاب

فلئن كان بعض الأصوليين القدامى قد امتعض وانزعج من امتزاج وخلط المباحث الكلامية بعلم أصول الفقه، كما مر معنا سالفًا، فإننا قد نجد بعض الدارسين والباحثين لتاريخ علم أصول الفقه من يناصر وينافح عن هذا الاتجاه مشيدا به، ومبرزًا بعض مزاياه، من هؤلاء الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان حيث قال في معرض حديثه عن منهج المتكلمين في علم أصول الفقه: «اعتمد أصحاب هذا المذهب في تأصيل القواعد واستخراج القوانين الأصولية على مدلولات

(48) الفقه والاجتهاد عناصر التأصيل والتجديد المعاصرة 1 / 178.

(49) نفس المرجع 1 / 179، 180. نقلا عن رسالة الاجتهاد والتقليد.

الألفاظ والأساليب في اللغة العربية، فتأملوها بصورة تجريدية حسبما تدل عليه في أصول اللغة، وعند العرب...

وعلى ضوء هذا حققوا مسائل علم الأصول تحقيقاً منطقياً نظرياً في غير تعصب، أو تحيز مذهبي، مستهدفين الوصول إلى تأسيس قواعد علمية أصولية مجردة عن أي تأثير، عارية عن أي ظلال. فمن ثم أصبح متداولاً بين العلماء أن المؤلفين في أصول الفقه على هذا المذهب يختلفون كثيراً في تحديد قاعدة من القواعد، بل كثيراً ما يكون الخلاف بينهم وبين مؤسس هذا المذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، وهذا يدل على التجرد العلمي المطلق، القائم على الاستدلال.⁽⁵⁰⁾

والذي خفي على أبي سليمان أن الأصوليين المتكلمين فإنما ضمنوا المباحث والمسائل والقضايا الأصولية مذهبيتهم الكلامية، وهذا صار معلوماً لدى كثير من الباحثين والدارسين، فكانت بذلك الخلفية الكلامية من وراء كثير من القواعد الأصولية. فمن هنا ينبغي أن يفهم جانب من الخلاف الأصولي.⁽⁵¹⁾

إن تجريد القواعد الأصولية لا يعني البتة تجردهم عن الخلفية الكلامية، والدليل على ذلك أننا وجدنا كثيراً من المؤلفات الأصولية الكلامية ذات المنحى الأشعري مثل (المستصفى) للغزالي، وقبله (التقريب والإرشاد) للباقلاني، و(البرهان) للجويني، ترد على مقالات مخالفيهم وبخاصة المعتزلة، من ذلك خلافهم في تعريف الحكم الشرعي، والواجب، وخلافهم في الواجب المخير، والنسخ، وغيرها من القضايا والمسائل الأصولية.

فلأجل ذلك جنح كل مذهب إلى تأسيس قواعد أصولية بناء على مذهبته الكلامية. فلا جرم أن يحصل بينهم الاشتراك في عديد من المصطلحات، دون الاتفاق، في كثير من الأحيان، على مدلولاتها ومعانيها. وقد يكون الخلاف فيها أحياناً عند التحقيق ضرباً من الخلاف اللفظي.

(50) الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية 446، 447.

(51) انظر مثلاً كتاب العروسي المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين.

وقد غاب - أيضا - عن أبي سليمان أن البحث اللغوي نفسه عند الأصوليين واللغويين المتكلمين خضع للمذهبية الكلامية، لذلك نجد نظرية المعتزلة ونظرية الأشاعرة في البيان وإعجاز القرآن، وعلوم البلاغة.⁽⁵²⁾

من هنا نرى أن ما ذهب إليه أبو سليمان من كون الأصوليين المتكلمين قد تجردوا من التعصب والتحيز المذهبي، لم يكن من جيد القول، أو البحث العلمي الدقيق، وإنما هو من ضيق العطن في فهم خلفية القواعد الأصولية المصطبغة بالمذهبية الكلامية.

عود على بدء

لقد سبق أن نهنا إلى أن الأصوليين جروا عن بكرة أبيهم على اعتبار علم الكلام من استمدادات علم أصول الفقه، فصار هذا الأمر منهم إجماعا أو يكاد يكون إجماعا، على فرض وجود المخالف، ولعله في تقديرنا المدون الأول الإمام الشافعي ومن بعده الإمام الشاطبي، فكلاهما لم يلتفت إلى علم الكلام. والذين ذهبوا إلى أن علم الكلام من استمدادات علم الأصول لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري جل وعلا، وصدق المبلغ عنه صلى الله عليه وسلم، وهما مبینان فيه مقرر أدلتهم في مباحثه.

وعملوا ذلك أيضا بكونه العلم الكلي الذي ترجع إليه كافة العلوم الدينية، وهذا ما قرره أبو حامد الغزالي وطفق يبينه بقوله: « فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. »⁽⁵³⁾

ونحن نرى أنه ينبغي التفريق بين مسألتين:

(52) انظر على سبيل المثال المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ومقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن وكلاهما للدكتور أحمد أبي زيد.

(53) المستقصى من علم الأصول 1/ 12، وقد عقد الغزالي فصلا في (بيان مراتب هذا العلم ونسبته إلى العلوم) قسم فيه العلوم إلى قسمين: عقلية ودينية، وكلاهما ينقسم إلى كلي وجزئي.

الأولى: أن كون العلوم الشرعية جميعها يرجع إلى علم الكلام من حيث إثباتها، وإضفاء الشرعية عليها، وذلك بإثبات وجود الخالق سبحانه، وأنه عز وجل هو الخالق والمشرع «ألا له الخلق والأمر»، وأنه هو المرسل للرسول وعلى رأسهم صفوة خلقه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فهذه من البيانات الواضحات تجري على كافة العلوم الشرعية دون استثناء. ومثل هذا تكفي فيه مقدمة إجمالية تستوعب علاقة العلوم الشرعية بعلم الكلام من هذه الحيثية فقط.

الثانية: أنه لا يخفى أن العلوم الشرعية ذات وظيفة أو وظائف محددة ومقننة، قد لا تتداخل في كثير من الأحيان مع علم الكلام، ومنها علم الأصول، إذ إن الأصولي قد لا يحتاج إلى علم الكلام عند بناء الأدلة والقواعد المعتمدة في الاستنباط الفقهي. فوظيفة الفقيه هي استنباط الحكم الشرعي، ووظيفة الأصولي تقعيد قواعد ووضع مناهج الاستنباط، وبيان مراتب تلك القواعد وتحريرها وتمحيصها والنظر في قوتها الاستدلالية. بينما وظيفة المتكلم هو الحجاج عن العقيدة وبيانها وإثباتها بالأدلة اليقينية.

وإذا لم نفرق بين المسألتين فسنظل نردد مقولة (الاستمداد من علم الكلام) ولو كانت - في تقديرنا - عارية عن الصحة، ويتتابها الضعف من كل جهة، أو أقل ما يقال فيها تحتاج إلى بحث ونظر. نعم قد يحتاج الدارس والباحث في علم أصول الفقه إلى علم الكلام لفهم تلك الحقبة التاريخية التي امتزج فيها الأصولان: أصول الدين وأصول الفقه، لفهم القضايا والمسائل الأصولية التي اصطبغت بعلم الكلام، والكشف عن خلفيتها، والحفر في بنيتها وتركيبها الكلامية. إلى هذا الحد فالقضية تبقى محل القبول.

ومع ذلك يبقى في نظرنا أنه ينبغي تحرير علم الأصول من ذلك الركام المعرفي الكلامي الذي حط بكل كلكه عليه، وغشيه حتى أفقده وظيفته المنهجية، وزاد من تعقيده على الباحثين والدارسين. وهذا ما جعل أستاذنا الدكتور طه فياض جابر العلواني حفظه الله يذهب إلى أن علم الكلام أصبح اليوم متجاوزاً، وأن «الخلفية الكلامية يكفيننا فيها أن ندرس التوحيد بدقة وبشمول، نتعلم كيفنعكس أضواء التوحيد، وأنوار التوحيد على مناحي الحياة المختلفة. وكيف نجعل

منه كليا ننظر إلى الجزئيات من خلاله. أعتقد أن هذا يكفي ويغني تماما عن أية خلفية كلامية أخرى موروثية.»⁽⁵⁴⁾

والحق أن علم الكلام هو الذي في حاجة ماسة إلى علم أصول الفقه، وليس العكس، ذلك أن هناك مباحث نفيسة تصلح أن تكون معتمد المتكلم والأصولي معا، مثل المحكم والمتشابه، ومباحث دلالة الألفاظ، وغيرها. وهذا ما نبه إليه أحد فحول الكلام من المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار الهمداني حين صرح بحاجة علم الكلام إلى علم أصول الفقه، فقال بما نصه: «وإنما نذكر الآن جل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة، لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بد من بيان أصولها.»⁽⁵⁵⁾

وقد علق الدكتور عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم على كلام القاضي بقوله: «وهذا النص من أقوى ما يكون دلالة على أن أصول الفقه ممهدة للأحكام العقدية كما هي ممهدة للفروع العملية.»⁽⁵⁶⁾

نماذج تحليلية

إذا ظهر بدون منازع أن علم الكلام كان من أسباب الخلاف بين علماء أصول الفقه، فإننا نود أن نقف على نماذج من المسائل والمباحث الأصولية، نبرهن بها على صدق ما ادعينا سابقا، على أن نوجز الكلام عليها بالاكتماء فقط بأصولها الكلامية، وذلك خشية الإطالة.

(54) مأخوذ عن حوار أجرته معه حول تجديد علم أصول الفقه بتاريخ 23/09/2009، لم ينشر بعد. وإنما قمنا بدراسة حواراه أثناء إنجاز مشروع (التجديد الأصولي) بإشراف الدكتور أحمد الريسوني

(55) المغني في أبواب العدل والتوحيد 92 / 17.

(56) التجديد والمجددون في أصول الفقه 347.

النموذج الأول: تعريف الحكم الشرعي

الحكم الشرعي من المباحث النفيسة والأساسية في علم أصول الفقه، بل إنه ثمرة علم أصول الفقه على حد تعبير الإمام الغزالي رحمه الله.⁽⁵⁷⁾ فلا جرم أن جعل البداية به أولى، وقد عرفه بقوله: «إن الحكم الشرعي عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين. فالحرام هو المقول فيه: اتركوه، ولا تفعلوه، والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم.»⁽⁵⁸⁾

هذا التعريف لم يتعد في صياغته عن أسس المذهبية الأشعرية، فمن ثم صيغ على شاكلتها، واستمد من قواعدها ومبادئها، لأجل ذلك قرر الغزالي في بداية الحد نصا (الحكم عندنا) ويعني بذلك - حسب مذهبيته - عند الأشاعرة. وقد تبنى جمهور الأصوليين هذا التعريف لكنهم صاغوه بقولهم: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاء، أو تخيير، أو وضعا.» وهذا التعريف يعتبر الحكم الشرعي هو نفس خطاب الله تعالى، دالا ومدلولا. يعني ذلك أنهم التفتوا إلى الحكم من جهة مصدره وهو الله تعالى. وقد نسبته نظام الدين الأنصاري صاحب (فواتح الرحموت) إلى «معشر أهل السنة»⁽⁵⁹⁾

على خلاف تعريف الفقهاء الأحناف الذين جنحوا فيه إلى التفريق بين الدال ومدلوله، فحصروا الحكم في جهة متعلقه ومحله، فقالوا في الحكم الشرعي إنه: «أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا.» وقد يستبدلون لفظ (مدلول) بلفظ (أثر)، فيصير معناه عندهم «مدلول خطاب الشرع» وعلى هذا جرى العلامة محمد الفتوحي الشهير بابن النجار (972هـ) في مصنفه المعروف بـ (شرح الكوكب المنير).⁽⁶⁰⁾

(57) انظر المستصفى من علم الأصول 1 / 19.

(58) المستصفى 1 / 55.

(59) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت 1 / 54. وهو ما فعله الدكتور محمد سلام مذكور في كتابه (نظرية الإباحة) 18، 19.

(60) انظر شرح الكوكب المنير 1 / 333 لابن النجار الفتوحي مكتبة العبيكان الرياض (السنة 1418هـ - 1997م)، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حامد. وانظر الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية 29.

وهذا التعريف - طبعاً - يفرق بين الدال ومدلوله باعتبارين مختلفين، فالأول يرجع إلى كون الحكم صفة ترجع إلى الحاكم نفسه. والثاني يرجع إلى أثر خطابه، أو مدلوله. فنشأ عن هذا المعنى أن فرقوا بين الإيجاب والوجوب، وذلك من حيث اعتبار الأول صفة، والثاني من جهة تعلقه بفعل المكلف.

ومهما يكن من أمر فإن تعريف الغزالي أو بالأحرى تعريف الجمهور مبني على أصول كلامية خلافية، وهي:

1. أن كلام الله قديم عند الأشاعرة، بينما هو عند المعتزلة مخلوق وحادث، فينبني على ذلك أن يكون الخطاب الشرعي عند المعتزلة كلام الله الحادث، وعند الأشاعرة كلام الله القديم. قال الأصفهاني: «اختلف الأشاعرة والمعتزلة في الحكم الشرعي، فذهب الأشاعرة إلى أنه قديم بناء على أن ذلك هو الخطاب، الذي هو عبارة عن المعنى القائم بالذات، وذلك قديم. وذهب المعتزلة إلى أنه حادث، لأن القرآن عندهم مخلوق.»⁽⁶¹⁾

2. أن هذا الخلاف له صلة بمسألة إثبات الكلام النفساني لله تعالى، وهي مما اختلف فيها الأشاعرة والمعتزلة. فالكلام النفسي عند الأشاعرة صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، ليس بحرف ولا صوت، وهذه الصفة - حسب المذهبية الأشعرية - زائدة على الذات. قال الغزالي في شأن الكلام النفسي: «ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان، زائداً على القدرة والصوت، حتى يقول الإنسان: زورت البارحة في نفسي كلاماً، ويقال في نفس فلان كلام، وهو يريد أن ينطق به.»⁽⁶²⁾

أما الكلام في نظر المعتزلة فليس صفة قائمة بالذات ولا هو قديم، بل إنه عبارة عن الأصوات والحروف، فتعريفهم للكلام تعريف للمحدود بها هو عليه، وبما يقتضيه التعريف. فهو إذن، أي الكلام، من صفات الأفعال لا من صفات الذات.

(61) انظره في المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه 217.

(62) الاقتصاد في الاعتقاد 78، وانظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني 104.

ولم يرتض القرافي تعريف الحكم بالخطاب، لأن الخطاب والمخاطبة فإنها تكون بين اثنين، وعلل ذلك بكون «حكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب، وإنما يكون ذلك في الحادثات، والصحيح أن يقال: كلام الله القديم.»⁽⁶³⁾

لكن يبقى السؤال حول هذا الإشكال ما ثمرة هذا الخلاف وما محصله؟

3. إن تعريف الغزالي وجمهور الأشاعرة مؤسس على التفريق بين خطاب الشرع والوصف الذاتي للفعل، بحيث لا تلازم بينهما، وهذا لا يقتضي ذلك. فالشيء المحرم عندهم لا لوصف ذاتي تعلق بالفعل من حيث هو فعل، وإنما التحريم ناتج عن تعلق الخطاب الشرعي به. وعن هذا يتحدث الغزالي في مستصفاه حيث نص على «أن الخطاب يتعلق بالأفعال لا بالأعيان، وأنه ليس وصفا للأفعال في ذواتها.»⁽⁶⁴⁾ فالكذب مثلا - حسب الغزالي - ليس حراما لعينه، وإنما هو حرام من جهة تعلق خطاب الشرع به.⁽⁶⁵⁾

4. مسألة كيفية تعلق الحكم بفعل المكلف مع العلم أن الحكم قديم والفعل حادث؟ وقولهم فيها إن التعلق باعتبارين: أحدهما: متعلق بالطلب النفسي، وهذا يرجع أصلا إلى إثبات الكلام النفساني. والثاني: تعلق تنجيزي، وهذا يتصف عندهم بالحدوث.⁽⁶⁶⁾ حيث لا يصح إلا عند وجود المكلف المستجمع لشرائط التكليف. وهذا يرجع عند الأشاعرة إلى قاعدة لا حكم قبل البعثة. كما أن هذا التعلق يعد أمرا اعتباريا من حيث كونه «لا ينقل الحكم من القدم إلى الحدث، لأنه غير داخل في حقيقة الحكم، وإنما هو وصف للحكم.»⁽⁶⁷⁾

(63) شرح تنقيح الفصول 67.

(64) المستصفى 1 / 22.

(65) انظر إحياء علوم الدين 3 / 146، والبحر المحيط للزركشي 1 / 119.

(66) انظر البحر المحيط في أصول الفقه 1 / 118 - 119.

(67) غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول 1 / 124.

النموذج الثاني: تعريف الواجب

يندرج الواجب ضمن الحكم التكليفي، وقد اختلف علماء الأصول من الأشاعرة والمعتزلة في تعريفه. قال القاضي الباقلاني في (التقريب والإرشاد) معرفاً الواجب: «أما حد الواجب فإنه: ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له». (68)

وقد تبني الإمام الغزالي تعريف القاضي فطفاً يوضحه ويبينه، ثم علّق عليه بقوله: «لأن الذم أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها». (69)

وقد أخذ بتعريف القاضي الباقلاني معظم الأشاعرة، وإن اختلفت أحياناً عباراتهم، وتباينت ألفاظهم، غير أنها تحتفظ بالروح المذهبية الأشعرية لهذا التعريف، منهم: إمام الحرمين الجويني، (70) والآمدي، (71) والبيضاوي. (72)

أما المعتزلة فقد ذهبوا - فيما نقله عنهم الجويني وتلميذه الغزالي وإن أبعها تسميتهم بلفظ (قوم) أو (قائلون) - إلى أن الواجب «هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه». (73)

والخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تعريف الواجب مبني أيضاً على أصول كلامية خلافية، وهي:

1. أن تعريف المعتزلة للواجب مبني عندهم على أصلهم في العدل الإلهي، وهو أحد أصولهم الخمسة، إذ يوجبون به على الله معاقبة مخالف الواجب، كما يجب عليه ثواب فاعله. ومبني أيضاً على أصلهم في الوعد والوعيد، وكلا الأصلين يترتب عنهما القول بـ «الاستحقاق» الذي هو من مستلزمات حد الواجب عند المعتزلة. (74)

(68) التقريب والإرشاد 1 / 293.

(69) المستصفى 1 / 212.

(70) انظر البرهان في أصول الفقه 1 / 214.

(71) انظر الإحكام في أصول الأحكام 1 / 139.

(72) انظر نهاية السؤل شرح منهاج الأصول 1 / 73.

(73) البرهان 1 / 231. وانظر المستصفى 1 / 211.

(74) انظر شرح الأصول الخمسة 301، 609.

أما الأشاعرة فأصولهم لا توجب على الله تعالى شيئا، ولا استحقاق عليه سبحانه، لأن الاستحقاق عند الأشاعرة في حق الله تعالى باطل، لأجل ذلك اعترض الإمام الغزالي على تعريف الواجب عند المعتزلة بقوله: «بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه، ولا يخرج عن كونه واجبا، لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر.»⁽⁷⁵⁾

على أن «اعتراض الغزالي ينبني على أن له سبحانه وتعالى أن يعفو عمن يشاء، ويعاقب من يشاء، فالفقو منه كرم وتفضل، والعقاب منه عدل وإنصاف.»⁽⁷⁶⁾ من هنا وجدنا العبدري قد نبه في (شرح المستصفى) على «أنه ليس في الشريعة توعده بالعقاب مطلق بل مقيد بشرط أن لا يتوب المكلف ولا يعفى عنه.» حكاه عنه الزركشي في (البحر المحيط في أصول الفقه).⁽⁷⁷⁾

2. أن تعريف المعتزلة والأشاعرة في حد الواجب يرجع إلى خلاف طويل الذيل في قضية التحسين والتقبيح العقليين. فذهب المعتزلة على ضوء ذلك إلى أنه يجب على الله مكافأة كل من يفعل الحسن، ويعاقب كل من يرتكب القبيح.

النموذج الثالث: الخلاف في الواجب المخير

الواجب المخير هو المسمى عندهم -أيضا- بالواجب المبهم، في مقابل الواجب المعين، وهو الذي عينه الشارع وحدده. أما الواجب المخير فهو الذي لم يعينه الشارع، وإنما ترك التخيير فيه للمكلف ضمن أشياء محصورة، من غير أن يعين واحدة منها. مثل خصال الكفارة الواردة في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ، فَكَفَّارَتُهُ إِصْلَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُصْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ قُرْطُبَةً، فَمَنْ لَمْ يَلِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...﴾ [المائدة 91]

(75) المستصفى 1 / 211.

(76) انظر الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي 80.

(77) البحر المحيط 1 / 234.

ذهب الأشاعرة إلى القول بالواجب المخير، لأنه ثابت عندهم شرعا وعقلا، فلم ينازعوا في اللفظ. بينما ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الكل واجب على البدل. يقول أبو الحسين البصري : «فأما معنى قولنا : إن الأشياء واجبة على البدل، فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل واحد منها موكولا إلى اختياره لتساويها في وجه الوجوب.»⁽⁷⁸⁾

ويظهر من هذا أن الخلاف في الواجب المخير، إنما هو خلاف لفظي، وبه صرح المحققون. لكن فقيم الخلاف حقيقة بين الأشاعرة والمعتزلة، وهل لهذا الخلاف ثمرة وفائدة فقهية ؟.

ثم إنا نرى في عدم تعيين الواجب من الأشياء المحصورة المخير فيها يكمن مقصود الشرع، ولو قصد الشارع تعيينها لعينها بذاتها كما عين غيرها. ولا يخفى أن الذي جر ودفع الأصوليين المتكلمين إلى مثل هذا الخلاف، مناصرة مذاهبهم الكلامية والنضال عنها، لأن الخلاف في هذا الموطن لا جدوى منه. وعليه أسس أبو إسحق الشاطبي رحمه الله كلاما نفيسا تنميا وشرحا لـ (المقدمة الرابعة) حيث قال : «كل مسألة في أصول الفقه يبنى عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل.»⁽⁷⁹⁾

والذي يظهر أن الخلاف في الواجب المخير وأمثاله، إنما وضع غشاوة على النظر المقاصدي والتفسير المصلحي للنصوص، فلو حكمنا هذا النظر السديد لارتفع الخلاف في كثير من القضايا والمسائل الأصولية المختلف فيها. لأجل ذلك اختلف العلماء في الأفضلية من خلال المكفر بها، نص على ذلك أبو بكر ابن العربي في (أحكام القرآن). قال: «ولا خلاف أن كفارة اليمين على التخيير، وإنما اختلفوا في الأفضل من خلالها. وعندي أنها تكون بحسب الحال، فإن علمت

(78) المعتمد 1 / 77.

(79) الموافقات 1 / 44-45.

محتاجا فالإطعام أفضل، لأنك إذا أعتقت لم ترفع حاجتهم وزدت محتاجا حادي عشر إليهم، وكذلك الكسوة تليه. ولما علم الله الحاجة بدأ بالمهم المقدم.⁽⁸⁰⁾

النموذج الرابع: مخاطبة المعدوم

وهذه -أيضا- من المسائل التي نجمت عن أثر المذهبية الكلامية بين الأشاعرة والمعتزلة، وهي عند التأمل قليلة الجدوى والفائدة، لأنه لا يترتب عنها عمل، ولا علاقة لها بأفعال المكلفين، وإنما رسمت في علم أصول الفقه ردا على المعتزلة، حينما أوردوا إشكالا معرفيا على تعريف الحكم عند الأشاعرة. فقالوا: إذا كان الحكم عندكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين.... فكيف جوزتم وجود الخطاب من غير وجود مخاطب؟ أو الأمر من غير وجود المأمور؟ فرد الأشاعرة وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي على هذا الإشكال بتقدير وجود المأمور أو المخاطب، وعلى هذا نص بقوله: «فإن قال قائل: ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجودا، إذ قضيتم بأن الله تعالى أمر في الأزل لعباده قبل خلقهم...»

قلنا: ينبغي أن يفهم معنى قولنا: إن الله تعالى أمر، وأن المعدوم مأمور، فإننا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود، لا أنه مأمور في حالة العدم، إذ ذلك محال.⁽⁸¹⁾

وهو نفس ما قرره أبو الحسن الأشعري إمام المذهب، فقد نقل عنه الجويني أنه قال: «المعدوم مأمور على تقدير الوجود وليس هو على حكم المأمورين ناجز، والعدم مستمر.»⁽⁸²⁾ هذا هو لب الخلاف المعرفي الكلامي بين الأشاعرة والمعتزلة.

على أن إمام الحرمين الجويني رحمه الله، وهو أشعري المذهب، وهو كذلك شيخ الغزالي، لم يرتض هذه المقالة، لأجل ذلك وجدناه يخالف الأشاعرة في هذه المسألة، وعلى رأسهم أبا الحسن الأشعري في مقالته بمخاطبة المعدوم، واعتبر

(80) أحكام القرآن 2 / 649.

(81) المستصفى 1 / 85.

(82) البرهان 1 / 193.

ذلك خروجاً عن حد المعقول. وعلى ذلك وقع قوله: «إن ظن ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد، ليس معدوماً. ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً.»⁽⁸³⁾

ولا يخفى أن هذه المسألة، وإن كانت من الكلاميات، من حيث ارتباطها بإثبات كلام النفس، فلا جرم أن ليس لها - بالرغم من وجودها في علم الأصول - أي أثر عملي، ولا فائدة مرجوة. مما دفع بالإمام الشوكاني أن يعتبر الخوض فيها قليل الجدوى، وأنها من فضول العلم، وفي هذا يقول ما نصه: «وتطويل الكلام في هذا البحث قليل الجدوى، بل مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه وإن طالَّت ذيوها، وتفرق الناس فيها فرقا، وامتنحن بها من امتحن من أهل العلم، وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين، ليس لها كبير فائدة، بل هي من فضول العلم، ولهذا صان الله سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين و تابعيهم عن التكلم فيها.»⁽⁸⁴⁾

النموذج الخامس: تعريف النسخ

قضية النسخ هي أيضاً لم تسلم من التأثيرات الكلامية والسجلات المذهبية عند رسم حده، فوقع بذلك الاختلاف فيه وفي بعض قضاياها ومباحثه.

ذهب جمهور الأصوليين الأشاعرة إلى أن النسخ هو: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه.» هذا التعريف من مبتكرات القاضي أبي بكر الباقلاني، وقد نسبته إليه أبو إسحق الشيرازي، والآمدي وقد اعترض عليه،⁽⁸⁵⁾ وأخذ به جماعة من الأصوليين منهم:

(83) البرهان 1 / 193.

(84) إرشاد الفحول 33

(85) الإحكام في أصول الأحكام 3 / 118، 3 / 115.

أبو إسحق الشيرازي⁽⁸⁶⁾ والغزالي⁽⁸⁷⁾ والصيرفي وابن الحاجب وابن الأبياري،⁽⁸⁸⁾
وعبد العزيز البخاري.⁽⁸⁹⁾

أما المعتزلة - فلشح مصادرهم الأصولية حتى نتمكن من خلالها على
معرفة موقفهم من النسخ - فقد وجدنا أحد أبرز أصوليهم والمتكلم بلسانهم
وهو القاضي عبد الجبار الهمداني قد عرف النسخ بما نصه: «فأما في الشرع، فهو
إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه لثبت
ولم يزل مع تراخيه عنه.»⁽⁹⁰⁾

وعرفه تلميذه أبو الحسين البصري بقوله: «وأما النسخ فهو إزالة مثل
الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو نقل منقول عن رسوله.»⁽⁹¹⁾

والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في تعريف النسخ يرجع إلى قضية الخلاف
في كلام الله تعالى هل هو قديم أم مخلوق؟ وينبني على هذا الخلاف أن الأشاعرة
ينصون في حد النسخ على أنه خطاب الله المتعلق بالملك في العدم على تقدير
وجوده. وطبعاً فإن المعتزلة يرفضون هذا بناء على منحاهم الكلامي، فصدفوا
عن إدراج كلمة (الخطاب) في الحد إلى التنصيص على إزالة الحكم. لأن الخطاب
يقتضي مخاطباً، وهو غير موجود. فرد أبو حامد على هذا الاعتراض الاعتزالي
بقوله: «ليس معنى النسخ رفع الكلام، بل قطع تعلقه بالملك.»⁽⁹²⁾

من هنا اعتبر الدكتور مصطفى زيد تعريف الباقلاني أنه «كان كلامي
النشأة.»⁽⁹³⁾ ويقصد بذلك أنه نشأ في جو من الخلاف المذهبي والعقدي الذي
دارت رحاه بين المعتزلة والأشاعرة.

(86) انظر شرح اللمع 1 / 481.

(87) انظر المستصفى 2 / 35.

(88) انظر البحر المحيط 4 / 65، وإرشاد الفحول 311.

(89) انظر كشف الأسرار 3 / 298 وما بعدها.

(90) شرح الأصول الخمسة 584.

(91) المعتمد في أصول الفقه 1 / 367.

(92) المستصفى 2 / 41.

(93) النسخ في القرآن الكريم 1 / 103.

ونحن نتساءل هل كانت قضية النسخ في حاجة إلى كل هذه السجلات والاعتراضات على الحدود، ووضع الاشكالات والإجابة عنها؟ أم أن القضية كانت في حاجة إلى تبيان حقيقة النسخ، وفك بعض التباساته وتداخلاته ببعض المباحث الأصولية، مثل علاقة العام بالخاص والمطلق بالمقيد حتى نجم عنه القول بنسخ عدد من الآيات التي عند التحقيق لا يمكن قبول النسخ فيها؟⁽⁹⁴⁾

النموذج الرابع: النسخ قبل التمكن من الفعل

وهذه مسألة أخرى اشتد الخلاف فيها واحتد، من غير أن يكون لها أثر عملي، حتى قال فيها ابن حزم: «أكثر المتقدمون في هذا الفصل، وما ندري أن لطالب الفقه إليه حاجة.»⁽⁹⁵⁾ وليت ابن حزم وقف عند هذا الحد، وإنما مال إلى مذهب الأشاعرة مقتفياً أثرهم.

دار الخلاف في هذه المسألة - كما هو معروف دائماً - بين قطبين رئيسيين في الفكر الإسلامي - عموماً - هما: الأشاعرة والمعتزلة، حيث جنح الأشاعرة إلى القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل، على سبيل الاعتقاد والعزم على الامتثال، واختبار المكلف.⁽⁹⁶⁾

في حين ذهب المعتزلة إلى القول بالمنع، وتبعهم في ذلك بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي. حكى عنهم ذلك أبو الحسين البصري في (المعتمد)، واعتبر أن لا فائدة في هذه المسألة.⁽⁹⁷⁾

والحق أن هذه المسألة ليس وراءها عمل ولا فقه، وإنما ألصقت بعلم أصول الفقه، واستجلبت له من علم آخر وهو علم الكلام، فهي من تأثيراته على علم الأصول. وقد تتبع الدكتور مصطفى زيد استدلالات المجيزين فكر عليها

(94) راجع مفهوم النسخ عند السلف المتقدمين كما نص عليه الشاطبي في الموافقات 3 / 108. وقد قرر الشاطبي أن النسخ قليل ونادر وقد علل ذلك بكون كثير مما ادعي فيه النسخ متنازع فيه ويمكن الجمع فيه. انظر 3 / 106.

(95) الإحكام 4 / 100.

(96) انظر الإحكام للآمدي 3 / 156، وفواتح الرحموت 2 / 61-62.

(97) انظر المعتمد 1 / 376-377.

بالنقض والإبطال. ثم قال بعد ذلك : «وهكذا يتضح لنا أنه ليس صحيحا ما ذهب إليه الجمهور من عدم اشتراط التمكن من الامتثال قبل النسخ، فإن كل واقعة ساقوها دليلا لمذهبهم، هي واقعة تم فيها الامتثال فعلا، أو كان ممكنا أن يتم. ثم إنه ليس من المعقول ولا من المقبول أن يشرع حكم، ثم ينسخ قبل أن يتمكن المخاطبون به من فعله. وقد أثبت الاستقراء أن هذا النوع من النسخ لم يقع، وأثبتت المناقشة أن الوقائع التي حسبوها منه هي في حقيقتها أبعد ما تكون عنه.. ففيم الخلاف بعد هذا.»⁽⁹⁸⁾

وصفوة القول أن هذه النماذج التي بسطت القول فيها، تبين أثر المذهبية الكلامية في اختلاف علماء الأصول، وقد ضربت صفحا عن كثير من مثيلاتها، وأنها كانت تعكس صراعا مذهبيا قد غشي علم الأصول، حتى جعله بعيدا في بعض المسائل عن أن يحقق وظيفته المنشودة، فيكون بذلك سهل التداول والإفادة. وهذا لا يجعل الباحث والدارس لعلم أصول الفقه في غنى عن معرفة هذه الخلفية الكلامية التي صيغت وكتبت بها القواعد الأصولية تاريخيا، وإنما الذي ينبغي العكوف عليه، هو تجديد علم أصول الفقه، وذلك بتخليصه من كل ما ليس له علاقة باستنباط الفقه وفهم النصوص وتفسيرها تفسيراً صحيحاً. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

(98) النسخ في القرآن الكريم 1 / 487.

لائحة المصادر والمراجع

- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، (بيروت: عالم الكتب، د.ت.).
- الأمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي (دار الصميقي وابن حزم، 1424هـ/2003م).
- ابن أمير حاج، محمد. التقرير والتحجير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، الطبعة الثانية).
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تعليق وتخرير محمد المعتصم البغدادي، (دار الكتاب العربي، 1411هـ/1991م).
- الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، تحقيق عبد الحميد أبي زيد (مؤسسة الرسالة، 1413هـ/1993م).
- البيانوني، محمد أبو الفتح. الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، (دمشق: دار القلم، 1409هـ/1988م، الطبعة الأولى).
- التفازاني، سعد الدين مسعود. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1996م).
- جعيط، محمد. حاشية منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح، (مطبعة النهضة نهج الجزيرة تونس 1340/1921).
- الجويني، عبد الملك أبو المعالي إمام الحرمين.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، (مصر: مكتبة الخانجي، 1369هـ/1950م، الطبعة الأولى).
- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، (المنصورة: دار الوفاق، 1412هـ/1992م).
- التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر، 1417هـ/1996م).
- حاحي، خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لـ دار إحياء التراث العربي وآخرون، (د.ت.).
- ابن حزم، علي أبو محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكِر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/1983م).

- العروسي، محمد عبد القادر. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (الرياض: مكتبة الرشد، 1433هـ/ 2012م الطبعة الثالثة).
- أبو الحسين البصري، محمد. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م).
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، (القاهرة: دار النهضة، د.ت.).
- الرازي، فخر الدين، المحصول من علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة، 1418هـ/ 1997م).
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م، الطبعة الأولى).
- الزركشي، محمد بدر الدين بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه. (الكويت: دار الصفوة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، 1413هـ/ 1992م، الطبعة الثانية).
- زيد، مصطفى. النسخ في القرآن الكريم. (دار الوفاء، المنصورة 1408هـ/ 1987م، الطبعة الثانية).
- أبو زيد، أحمد. المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، (الرباط: مكتبة المعارف، 1986م، الطبعة الأولى).
- السبتي، عياض بن موسى. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية).
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر، (القاهرة: دار التراث 1418هـ/ 1997م، الطبعة الثانية).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، (مصر: مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1405هـ/ 1985م).
- ابن السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد هيتو، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996م).
- أبو سليمان. عبد الوهاب. الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، (جدة: دار الشروق، 1404هـ/ 1984م، الطبعة الثانية).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى أبو إسحق،
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق وتعليق عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م، الطبعة الثانية).

- الاعتصام، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.).
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (د.ت.).
- الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1414هـ/ 1993م، الطبعة الرابعة).
- الشيرازي، إبراهيم بن علي أبو إسحق.
- اللمع في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985م، الطبعة الأولى).
- شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، الطبعة الأولى).
- العلواني طه جابر. حوار حول تجديد علم أصول الفقه.
- علي جمعة، محمد. الطريق إلى التراث الإسلامي مقدمات معرفية ومداخل منهجية، (مصر: شركة نهضة مصر، 2005م، الطبعة الثانية).
- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، (القاهرة: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/ 1996م).
- علي، رضا فيض، الفقه والاجتهاد عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة ترجمة حسين الصافي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2007م، الطبعة الأولى).
- عوام، محمد بن عبد السلام. الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي، (رسالة دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1415هـ/ 1994م).
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع الطبعة الثالثة).
- أليس الصبح بقريب، (مصر: دار السلام، 1427هـ/ 2006م، الطبعة الأولى).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد.
- إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م، الطبعة الأولى).
- المستصفي من علم الأصول، تحقيق حمزة حافظ، (جدة: شركة المدينة المنورة، د.ت.).
- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، (دمشق: دار الفكر، 1400هـ/ 1980م، الطبعة الثانية).
- الفراء، محمد بن الحسن أبو يعلى. العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد المبارك، (الرياض 1414هـ/ 1993م).
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر. أحكام القرآن، تحقيق علي البجاوي، (بيروت: دار الفكر، 1412هـ/ 1992م، د.ت.).

- ابن النجار الفتوحى، محمد بن أحمد. شرح الكوكب المنير بمختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998م).
- ابن نظام الدين الأنصارى، عبد العلى. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بهامش المستصفى، (دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ/ 1983م).
- الهمذاني، عبد الجبار القاضى. شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1416هـ/ 1996م، الطبعة الثالثة).

المعرفة والحب الإلهي في تصوف الغرب الإسلامي: نموذج الإمام الششتري

محمد العدلوني الإدريسي
كلية الآداب - الرباط

إن موضوع المعرفة الصوفية هو الله، وإن بلوغ هذه المعرفة والتحقيق بها يقتضي من المتصوف توحيده، أي الفناء المطلق فيه، أو يقتضي الفناء المطلق فيه أي توحيده، وهذه الدرجة من الفناء أو التوحيد هي مقام المعرفة التي ينكشف فيها للصوفي معنى وحقيقة الوجود المطلق (الله)، كما أنها مقام الحب أو المحبة؛ لأنه في الفناء عن وجود السوى والبقاء بالمطلق، يتحقق معنى الحب الإلهي.

و«الششتري» يعتبر أن المعرفة تقوم على الحب الإلهي، فكما اتخذ من الذات الأحادية أداة لمعرفته، اتخذ الجمال المطلق موضوعاً لحيته. فالحب والمعرفة موضوعهما واحد، ذلك أن المعرفة الذوقية بالله والحب الإلهي وجهان لحقيقة واحدة.⁽¹⁾

* فما طبيعة الحب المؤدي إلى المعرفة ؟

* وما بواعثه والأسباب المحدثة له ؟

* وكيف عمل الإمام الششتري على حل إشكالية الحب - المعرفة، الحب والتجربة الصوفية وتجاوزها لعالم الحس والعقل ؟

- إن كلاً من طبيعة الحب وطبيعة المعرفة واحدة في التجربة الصوفية، ذلك لأن وظيفة المحبة الإلهية الأساسية هي المعرفة بالله. فالمحبة الإلهية وحدها

(1) انظر أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام دار الشعب بيروت (د.ت) ص 242.

السبيل الواضح لبلوغ تلك المعرفة. ويعني هذا أن منيع كلا من الحب والمعرفة هو الذوق والوجدان الصوفي لا الحس والعقل المنطقي، فالمعرفة الصوفية بالله هي وليدة الحب الخالص بالله. بل إن الصوفي في حالة استغراقه في حب الله يدرك أنه على صلة خاصة به ومعرفة يقينية به، كما أنه يدرك أن موضوع معرفته هو موضوع حبه. ⁽²⁾

وجل التعاريف التي أطلقها الصوفية على اختلاف مشاربهم، معتدلين كانوا أو مغالين، تجمع على أن الحب والمعرفة يدلان على حقيقة واحدة وهي: أن الحب الإلهي هو المعرفة الذوقية بالله.

يقول «أبو علي الدقاق» في المحبة: المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء» ⁽³⁾ ويقول «أبو يزيد البسطامي» في المعرفة: «للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محبت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيت آثاره بآثار غيره» ⁽⁴⁾. فالتعريف لكلا الحدين واحد. ويقول عن علاقة الحب بالمعرفة: «المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهش» ⁽⁵⁾. وقال آخر: «من عرف الجليل العظيم لا يحتمل قلبه الاشتغال بغيره ولا البعد عنه» ⁽⁶⁾ ويقول «ابن عربي» موضحا العلاقة الترابطية بين الحب والمعرفة في مذهب وحدة الوجود: «فالعالم كله جماله ذاتي وحسنه عين نفسه إذ صنعه صانعه عليه، ولهذا هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون، (...) فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته...» ⁽⁷⁾.

وحتى عندما يتحدث المتصوف عن موضوع حبه ويصف حاله فيه، فهو في نفس الآن يتحدث عن موضوع المعرفة ويصف حاله كعارف. فهذا «الجنيد» مثلا عندما يعبر عن تجربته التي يلتقي فيها حبه بمعرفته يقول: «عبد ذاهب عن نفسه،

(2) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية (م.س): ص 235.

(3) ابن هوازبي القشيري، الرسالة القشيرية ص 145.

(4) نفسه، ص 141.

(5) نفسه، ص 145.

(6) نفسه، ص 141.

(7) ابن العربي الحاتمي، الفتوحات المكية، دار الفكر بيروت (د.ت). ص 449 ح 3.

متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس ودّه، وانكشف له الجبار من أستار غيبه؛ فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله؛ فهو بالله والله ومع الله⁽⁸⁾. وكأن حالة الحب وحالة المعرفة حالتان وجدانيتان متأصلتان في عمق التجربة الصوفية، فمن لم يحب لم يعرف، ومن لم يعرف بقي بعيدا عن الله.

ولم يكن «الششتري» في تجربته الصوفية ليشذ عن هذه القاعدة، فقد كانت عنده المعرفة ثمرة من ثمرات الحب. إلا أن هذه المعرفة لم تكن عنده نتيجة لعمل العبد من خلال سعيه ومجاهداته، كما أنها ليست راجعة إلى الحس ولا إلى العقل، وإنما هي نور يقذفه الحق في قلب من اصطفاه من الخلق، أو على حد تعبير «برجسون»: فإن ذلك الحب المواري إلى المعرفة، ليس امتداد غريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل، بل إن هذا الحب هو أصل العاطفة، وأصل العقل، وأصل المعرفة⁽⁹⁾. والمصطفى من الخلق هو من أحبه الله.

والحب الذي يؤسس المعرفة هو حب من جهتين أو هو حبان متلازمان: حب الرب للعبد، وهو نوع من العناية والاختصاص الإلهي، وحب العبد للرب، وهو نوع من توحيده والفناء فيه، وذلك مصداقا لقوله تعالى: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»⁽¹⁰⁾ ذلك لأن حب الله هو غاية كل المقامات السامية، وثمره ممارسة أعلى الفضائل، وهذا الحب ليس صفة عرضية عنده أو مجرد علاقة بالمحب، بل خاصية جوهرية له، لأنه لا يتوقف أو يزول مادام المحب موجودا، ومن ثم يتحول حب العارف بحيث يستحيل في نفسه المحبوب والمحب واحدا، وفي ذلك يقول: ⁽¹¹⁾

(8) نفسه، ص 141.

(9) انظر بيركسون، منبع الأخلاق والدين، القاهرة (د.ت). ص 245.

(10) القرآن سورة المائدة الآية 54.

(11) ابن الحسن الششتري، تحقيق سامي النشار الاسكندرية 1960. الديوان: الشعر: موشع، لهجته فصحي مع مظاهر أندلسية. ص 222.

لَوْ كُنْتُ ذَا انِّصَالٍ ** أَبْصَرْتُ لِلْعُلَا
نُورًا بِلَا مِثَالٍ ** وَإِنْ تَمَثَّلَا
حَالُ الْمُحِبِّ نَاطِقٌ ** بِحَالِ أُمِّرِهِ
مَنْ مَيَّزَ الرِّقَائِقَ ** بِعَيْنِ فَكْرِهِ
لَا حَتَّ لَهُ الْحَقَائِقُ ** مِنْ غَيْبِ سِرِّهِ
وَكَانَ ذَا جَمَالٍ ** مِنْ نُورِهِ أَثَجَلِي
مِنْ ذَلِكَ الْجَمَالِ ** وَالنُّورِ وَالْحُلَا

وقوله : (12)

ذَا الَّذِي نَعَشَقُ نِعَمَ هُوَ ** قَدْ عَشَقْنِي بِاخْتِيَارُ
مِنْ قَدِيمٍ هُوَ عَشَقْنِي إِذْ أَتَى ** وَأَنَا سَاكِنٌ بِدَارُ

إن «الششتري»، إذن يرى أن الإدراك الباطني الذوقي لماهية المحبوب، الله الوجود الكامل، هو الذي يطلق عليه معرفة، على أساس أن الألوهية ليست الوجود المطلق المحيط بكل شيء وحسب، بل هي كذلك الجمال المطلق والحب المطلق اللذان يغمران أنحاء الوجود، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك، فيعتبر أن الحب الإلهي الذي هو سر الوجود، هو كذلك سر المعرفة، وكما استثمر الحديث : «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف...» في توضيح وجهة نظره من مسألة علاقة الله بالعالم وحقيقة الوجود، فهو يستثمره بشكل جيد من أجل دعم رأيه في المعرفة.

فإذا كان وجود العالم هو نتيجة حب الله الأزلي بأن يعرف، فتجلى في خارج ذاته، حتى يمكن للموجودات أن تفنى في حبه وتعرفه، وإذا كانت محبة الحق للخلق هي علة ظهوره واستمراره، فإن محبة الخلق للحق هي علة الوحدة والتلاقي. ولهذا يرى أن في فناء الإنسان عن نفسه وعن أوصافه وحظوظه ولحوظه وتغييبه لذاته ولكل ما سوى الله، شروطا أساسية لتحقيق المحبة المؤدية إلى المعرفة. حيث يقول: (13)

(12) القشيري، الديوان : الشعر : زجل، لهجته مغربية، ص 157 .

(13) القشيري، الديوان : الشعر من البحر البسيط ص 63 - 64 .

لأخلعن عذارى في محبتكم ** بحولكم لا بحولي لا ولا حيلي
وأترك الكون حتى لا أراه ولا ** أرى اللحوظ لترك الترك من قبلي
الخلق خلقكم والأمر أمركم ** فأني شيء أنا لا كنت من طلل
الحق قلت وما في الكون غيركم ** أعوذ بالله من علمي ومن عملي
ما للحجاب مكان في وجودكم ** إلا بسر حروف أنظر إلى الجبل
ظهرتُم فخفيتُم من ظهوركم ** أنتم دللتُم عليكم للدليل ولي
عرفتموكم فمن هذا الخبر بكم ** أنتم هم وحياة الحب يا أملي

والحب الذي يعده «الششثري» أساس المعرفة، والذي لا تتحقق المعرفة الحقة بدونه، هو نوع من المشاركة الوجدانية مع المحبوب، وهو شعور روحاني خالص من أية منفعة مادية أو لذة حسية كما هو الحال في الحب الطبيعي،⁽¹⁴⁾ هدفه الأساس هو الاستغراق الكلي في المحبوب فلا يحس ولا يبصر ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر إلا فيه وبه. وفي ذلك يقول: ⁽¹⁵⁾

لِذَا الْحُبُّ عِنْدِي ** مَقَامٌ عَظِيمٌ
وَأَنْتَ كُنُوءُ ** لِمَنْ لَوْ صَبِرَ
فَمَنْ بِلِي مِنْكُمْ ** بِهَذَا الْهَوَى
يَضْبِرُ وَلَا يَجْعَلُ ** لِدَاءٍ وَهُوَ دَوَاءُ
وَصَالُو وَهَجَرُو ** هُ عِنْدِي سَوَا
إِنْ كَانَ حَبِيبُكَ ** بِقَلْبِكَ مُقِيمٌ

(14) لقد ميز المتصوفة وخاصة المتأخرون منهم في الحب بين ثلاث أنواع هي: الحب الطبيعي، وهو الحب السائد لدى عامة الناس، الذي يخضع للطبيعة الحيوانية في الإنسان وتكون نهايته من الفعل، النكاح.

الحب الروحاني، وهو الذي لا يخضع للرغبة في التلذذ والإشباع البيولوجي المادي، فبه يتميز حب الإنسان عن حب الحيوان هو حب الخواص من البشر، وهم العارفون الذين يمتازون به عن العوام، إنه حب للحكمة والحقيقة يولد في الإنسان مثلاً نحو التسامي إلى المراتب العلوية الكونية، لأجل التلذذ بالمعارف والتزود بالحكمة الإلهية المودعة في تلك المراتب الروحية العليا.

الحب الإلهي، وهو نوعين: حب الله للخلق وهو صفة الله أزلية بها كان محل كائن، وحب الصوفي لله، وهو صفة إنسانية غايتها التحقق بالألوهية وإدراك كنهها.

وتصوف «الششثري» من هذا النوع الأخير على الخصوص. انظر حول هذه الأنواع: ابن العربي الحاتمي، الفتوحات المكية ج 2 ما بين ص 11 و ص 330.

(15) القشيري، الديوان ص: 234-235، الشعر زجل لهجته أندلسية.

إن تصور «الششتري» للحب الإلهي تصور خاص متميز يُظهر فيه وعيا ناضجا وإحساسا بعمق ما يتعلق بالحب من قضايا، وخاصة مسألة الانفصال والاتصال، فعن حب الله للعالم تم الخلق وتم الانفصال عن الأصل الإلهي، وعن حب الموجودات لله سيتم ربط الاتصال من جديد بذلك الأصل، وبذلك يكون الحب عند الصوفي - العارف، هو عشق لله الذي ليس هو إلا عشق جمال الكون بما فيها ذاته، كما أنه محاولة لنفي الإحساس بالانفصال واغتراب الذات وبعدها عن حقيقتها، وفي هذا الاتصال تتم الوحدة فيدرك المتحقق بها أن موضوع حبه قائم في ذاته لا خارجها. وفي ذلك يقول: ⁽¹⁶⁾

وَأَنْتَ يَا عَاقِلٌ ** أَنْظِرْ ذَا النَّظَرِ
لَا تُبْصِرْ مُفَرَّقٌ ** وَالتَّفْرِيقُ مُحَالٌ
وَتَجْعَلُ حُبَّكَ ** هِجَارًا وَوَصَالًا
مَا هُوَ إِلَّا وَاحِدٌ ** وَبَغِيرِ انْفِصَالٍ
تَرِيدُ أَنْ نَقِيمَ لَكَ ** عَلَى ذَا دَلِيلٍ
مُورِ انْظُرْ لَوَجْهِكَ ** فِي مِرَاةٍ صَقِيلٍ
عَلَى حَالِ جَمَالِكَ ** تَرَى ثُمَّ جَمِيلٍ

ففي حب الصوفي لحقيقة الوجود يطرأ تغير على ذات المتصوف، تغير إيجابي، يصبح معه هذا الحب غير متجه إلى موضوع خارج عن (الأنا) الذات المحبة، بل ينبثق الموضوع فيها، وتصير متشربة لخاصيات الموضوع وتظهر بمظاهره، فلا يبقى في الوجود على الحقيقة سوى المحبوب وفي ذلك يقول: ⁽¹⁷⁾

لَقَدْ أَنَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ** لِمَنْ رَأَى نِيعِي
أَنَا الْمُحِبُّ وَالْحَبِيبُ ** لَيْسَ ثُمَّ ثَانِي

إن المحب عندما تصقل مرآة قلبه وتنكشف عنه غيوم الأغيار يدرك أن تجلي المحبوب له هو تجل منه ويتأكد أن المحبوب ليس سوى عين المحب، كما أن المتجلي ليس إلا عين المتجلي له، فإذا أشار إلى المحب كانت إشارته إلى الحبيب وإذا أشار

(16) القشيري، الديوان، (م.س) الشعر زجل لهجته أندلسية ص ص 234، 234، 235، 236.

(17) القشيري، الديوان، (نفسه) الشعر زجل لهجته أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية ص 267.

إلى الحبيب فإنما إشارته للمحب. وهذه الظاهرة الوجدانية تقتضي كما يرى «هنري كوربان»: «أن المحب قد أدرك أن الصورة ليست خارجة عنه ولكنها باطنة في وجوده (...) إنها وجوده الفعلي، ولدى هذه النقطة الجوهرية من التجربة، تأخذ دائرة ديالكتيكية الحب في الانغلاق على ذاتها : إذ يصبح الحب أقرب للمحب من نفسه، ويتجاوز هذا القرب الحد لدرجة أنه يبدو حجابا على المحب، وهذا هو السبب في أن السالك المبتدئ غير الحاذق يتلمس الصورة خارجه، رغم أنه محكوم بها لأنها تغلف كل وجوده الباطن، ثم إنه يتنقل في تلمسها بين أشكال العالم الحسي، حتى إذا عاد إلى حرم روحه، أدرك أن المحبوب الحق كامن في أعماق وجوده، وأنشد لا يطلب المحبوب إلا من المحبوب».⁽¹⁸⁾

ويتخذ «الششتري» رمز الأنثى، بوصفها تجسيدا للحب الإلهي، ووسيطا للتعبير عن تجربته الصوفية الموحدة في انسجام تام بين المطلق والمقيد، الله والإنسان،⁽¹⁹⁾ بحيث في علاقة الحب هذه بين الإلهي والإنساني، والتي هي نتيجة لنمو نزعة «الششتري» الصوفية، وبلوغها ذروتها، بتحقيق تلاهما بينوع الوجود وحقيقته الذي تنحل فيه المتناقضات وتذوب.

ولما كان من غير الممكن التعبير عن هذه التجربة بما تنطوي عليه من أذواق وحالات وجدانية سامية بلغة التعبير التداولي العادي، التجأ إلى لغة خاصة رمزية إشارية، باعتبارها باطن اللغة الموازي لباطن الألوهية.

وهكذا، ومن أجل التعبير عن محبوبته الذات المطلقة، نجده مثلا يستعيد عبارة مجنون بني عامر الذي كان إذا سئل عن محبوبته «ليلي» كان

(18) Voir : Henry Corbin : L'imagination Créatrice chez ibn Arabi Paris 1958. Edition flamarion P. 157.

(19) على اعتبار أن الجوهر الأنثوي قد أشرب رمزا معرفيا، كما يرى «هنري كوربان» لأنه لما كانت الأنثى في التصورات الصوفية تجسدا للنفس الإنسانية، ولما كانت معرفة النفس هي طريق الإنسان إلى معرفة الرب، لزم أن تكون معرفة المرأة من خلال عاطفة الحب المتوهج موصلة إلى الله، حينئذ الرجل إلى المرأة إنما هو حينئذ الشيء إلى نفسه، كما أن حينئذ المرأة إليه، هو حينئذ الشيء إلى وطنه. وفي ذلك قال : «لأن الرجل إذا أحب المرأة حبا روحيا، أحب ربه في الحقيقة، وكما أن آدم هو المرأة التي تأمل الحق فيها صورته، والنموذج الذي كشف الله عن أسائه التي كانت كنزا مخفيا في ذاته، فكذلك المرأة من حيث إنها المرأة والمظهر الذي يتأمل الرجل فيه صورته، التي هي وجوده الخفي، والنفس التي تهدي معرفتها إلى معرفة ربه . Voir : L'imagination Créatrice

يجيب «أنا ليلي» لأنه لم يكن يرى في الوجود إلا «ليلى» التي هي ذاته، وفي ذلك يقول الششتري: (20)

غيرُ ليلي لم يُرى في الحي حي ** سل متى ما ارتبت عنها كل شيء
كل شيء سرُّها فيه سرى ** فلذا يثنى عليها كل شيء
قال من أشهد معنى حسنها ** إنه منتشر والكل طي
هي كالشمس تاللاً نورها ** فمتى ما إن ترُمهُ ما في
هي كالمرآة تبدي صوراً ** قابَلَتْهَا وبها ما حل شيء
هي مثل العين لا لون لها ** وبها الألوان تبدي كُلُّ زِي
والهدى فيها كما أشقى بها ** ولها الحجة في كشف الغُطَي

* * * * *

عجا تنأى ولا أين لها ** ثم يدنو وصلها ملء يدي
ولنا من وصلها جمعٌ ومن ** بعدها فرقٌ هما حال إلي
فبحكم الجمع لا فرق لها ** وبحكم الفرق تليس علي
لبسها ما أظهرت من لبسها ** فلها في كل موجود مري
أسفرت يوماً لقيس فأنثنى ** قائلاً يا يقوم لم أَحِبَّ سِوِي
أنا ليلي وهي قيس فاعجبوا كيف مني كان مطلوبي إلي

إن غاية الحب الإلهي الصوفي عند «الششتري» هو الاتصال بمبدأ الوجود كنه الحياة والخلود، ومعرفته من أجل تحقيق وحدة الحب المطلقة كما تحققت في مذهبه وحدة الوجود المطلقة، لأن الحب الإلهي عنده ليس سوى حب للحقيقة الباطنية في ذاته، ومن ثمة يتخذ من هذه الذات موضوعاً لحبه، فهو لا يعيش إلا إياها لأن سر الوجود مكنون فيها. وحدة يذوب فيها المحب في الحبيب، ويصبح فيه المحب هو الحبيب، والذي هو ذات المتصوف، لأنه في الحقيقة ليس

(20) القشيري، الديوان : الشعر من بحر الرمل ص 81-82.

ثمة غير ولا سوى، فكل شيء في الذات ومنها وبها وإليها، أو كما يقول : «الحب نار تفور، فكلنا فيه يدور، وكثرنا في الجذور». ⁽²¹⁾ ويقول كذلك مؤكدا على وحدة الحب التي تكشف عن الهوية الواحدة لطرفي فعل العشق، ومؤكدًا على أن حب الله وعشق ذاته هو عشق للوجود المطلق الذي هو ذات المحب :

الحبُّ أفناني وكنت حيَّ * * مذَ نَظَرْتُ عيني جَهْرًا إِلَيَّ
أنا قَدْ فَشَا سِرِّي بِلا مَقَالٍ * * وَقَدْ ظَهَرَ عَيْنِي بِذَا المِثَالِ
نرى وجودي غير من المحال
وكل من دوني خيال في * * متحد المعنى في كل حي
أنا هو المحبوب وأنا الحبيب * * والحب لي مني شيء عجيب
واحد أنا فافهم سرًّا غريب
فَمَنْ نَظَرَ سِرِّي رَأَى شَيْءَ * * وفي حُلَا ذَاتِهِ طَوَّانِي طَيَّ
صَفَاتِي لا تخفى لمن نَظَرَ * * وذَاتِي مَعْلُومَةٌ تِلْكَ الصُّورُ
فَأَفْنَى عَنِ الإِحْسَاسِ تَرَى عِبْرَ
بِالسَّرِّ وَالْمَعْنَى خَفِيتُ طَيَّ * * لَأَنِّي مِنْ سِرِّي عَلَيَّ ⁽²²⁾

II- المعرفة الحق وأدوات تحصيلها :

1 - يميز الصوفية عادة بين «المعرفة» وبين «العلم»؛ حيث يربطون المعرفة بالتجربة المباشرة التي تنتج انطبعا باطنيا خاصا بموضوع المعرفة، ويربطون العلم باكتساب المعلومات نقلا أو عقلا من موضوع ما. ⁽²³⁾

وقد استمد الصوفية هذا التمييز من الكتاب المنزل ومن لغته الفصحى وكذلك من آراء الفكر الغنوصي والفكر الشيعي، الذي كانت تعج بها الساحة الثقافية العربية الإسلامية شرقا وغربا. ⁽²⁴⁾

(21) القشيري، الديوان : ص 286

(22) القشيري، الديوان: الشعر موشح لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى ص 287 .

(23) القشيري، انظر في ذلك باب المعرفة بالله، الرسالة القشيرية ص 140 وما بعدها.

(24) حيث التمس الصوفية خاصة منهم ذوي النزعة الفلسفية المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي كما مورس في الدوائر الغنوصية الواسعة وفي الفكر الأفلاطوني المختلط بالعناصر الشرقية، وكذلك في الدوائر الشيعية خاصة الإسماعيلية منها.

فالمعرفة في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاهُمْ﴾⁽²⁵⁾، والتي تحصل بين الآباء والأبناء تكون ولا شك نتيجة اتصال مباشر وذوق وجداني خاص، وهي غير العلم، وذلك لأن بينهما تباينا من عدة وجوه أهمها :

- إن المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة، وليس العلم كذلك ومن ثمة يسمى الله تعالى : العليم وعالم الغيب والشهادة ولا يسمى عارفا.⁽²⁶⁾

- تطلق المعرفة على الإدراك البسيط، أما العلم فيطلق على إدراك المركب ومن هنا نقول : عرفت الله ولا نقول علمته.⁽²⁷⁾

- كما تطلق المعرفة على ما تدرك ذاته في أكمل وضع له من خلال الاتحاد به. ويطلق العلم على ما يدرك سطوحيا ويتناول من الخارج فقط، دون النفاذ إلى كنهه خاصة إذا كان الموضوع هو الذات المطلقة.

كذلك نجد الاستعمال اللغوي العربي للمصطلحين يوصلنا إلى نفس النتيجة تقريبا، فكلمة «معرفة» تعني الاتصال المباشر بموضوع المعرفة وضدها هو الإنكار، والعلم يفيد الاتصال غير المباشر وضده الجهل.⁽²⁸⁾

وقد لخص لنا «الغزالي» حقيقة معنى المعرفة كمصطلح صوفي متميز عن مصطلح العلم، في قوله : «المعرفة هي العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته»⁽²⁹⁾، مؤكدا على أن المعرفة أخص من العلم، لأنها العلم اليقيني.

ويمكن اعتبار أوجز قول يميز بين المعرفة والعلم في المجال الصوفي هو قول «ابن العريف» على لسان الحق : «المعرفة محجتي والعلم حجتي، فالعلم

(25) القرآن سورة البقرة الآية 146.

(26) انظر : كتاب محمد عبده، «بين الفلاسفة والمتكلمين»، تحقيق وتقديم د. سليمان دنياق ط. دار الأحياء ص 603.

(27) مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة 1973 ص 35.

(28) ابن منظور، لسان العرب مادة علم ج 4 ص 3083 دار المعارف دون تاريخ.

(29) ميزان العمل : مكتبة الجندي، القاهرة ص 175.

يستدل إلي والعارف يستدل بي، فالعلماء لي والعارفون بي...»؛⁽³⁰⁾ أي أن المعرفة تجربة وطريق هدفه الوصول إلى الله بالله أما العلم سواء كان نقليا أو عقليا فهو الاستدلال على الله بالشرع أو بالعقل، والفرق شاسع بين الاستدلال على الله بالله وبين الاستدلال على وجوده نقلا أو عقلا، وهو الفرق القائم بين اليقين والظن.

من خلال هذا المنظور، نجد «الششتري» ينتقد العلم سواء كان عقليا أو نقليا، ويكشف عن عيوب وسائله التي هي الحس والعقل. فالإنسان في نظره لا يستطيع أن ينال المعرفة الإلهية بواسطة حواسه لأن الله ليس شيئا ماديا يمكن إدراكه بالحس، بل «هو نور وجمال وفتنة مطلقة». :⁽³¹⁾

قد فتني بجمالو ** وقتلني بتجنيه
وحجب عني وصالوا ** وظهر بالصدد والتيه
لم تر العيون بحالوا ** والقلوب جملته بهم فيه⁽³¹⁾

إن الوجود المطلق (الله) لا يمكن أن يدرك بالحواس، إذ الحواس عوارض وعوائق تقف دون الإدراك اليقين، فالله مثلا لا يرى بالعين، الجارحة المعلومة، بل بعيون النظر التي أمر الله باستعمالها كما ورد في قوله تعالى : ﴿قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽³²⁾. وفي هذا يقول :⁽³³⁾

صحّ عندي الخبر ** وسرى في سري
أن عين النظر ** عين عين الفكر
أغمض الطرف ترى ** وتلوح أخبرك
وافنا عن ذا الوري ** تبدو لك أسرارك

(30) Voir Mahasin Al Majalis «IBN AL ARIF» .

أبو العباس بن العريف، محاسن المجالس. ترجمه إلى الإسبانية وقدم له : أسين بلاثيوس باريس 1937 ص 76 - 75

(31) القشيري، الديوان (م.س)، الشعر زجل، لهجته فصحي وأندلسية ص 165.

(32) سورة يونس، الآية 101.

(33) القشيري، الديوان (م.س) الشعر زجل لهجته فصحي وأندلسية ص 65.

فالمراد بالعين الباصرة في هذا الزجل، كما أكد «ابن عجيبة»، هو عين وهي عين الفكر، التي لا ترى إلا المعاني القديمة والأنوار القدسية، وتسمى بالبصيرة، خلاف عين البصر الحسي التي لا ترى إلا المحسوسات الحادثات : «فإذا انفتحت البصيرة (...) استولت على البصر الحسي فلا يرى البصر حينئذ إلا المعاني التي تراها البصيرة (...) وتستولي الروحانية على البشرية، فتنجس البشرية حتى لا يبقى لها أثر، ويغيب الأثر ويبقى المؤثر»⁽³⁴⁾.

كذلك الإنسان في نظر «الششتري» لا يستطيع أن يبلغ المعرفة الإلهية وينال الحقيقة كاملة بواسطة العقل، لأن الله وجود غير محدود، وللعقل البشري حدود لا يتجاوزها. ومن ثمة فإن الله الوجود المطلق لا يمكن فهم حقيقته أو تصور ماهيته بالمنطق العقلي ومقولاته؛ ذلك أن المعرفة المرتبطة بالحب في مذهب «الششتري» تركز على الحس الباطن دون الحس الظاهر، أو العقل المفكر المستدل والمبرهن، ويرجع ذلك في نظره إلى أن العقل المرتبط في أحكامه واستنتاجاته على ما تقدم له الحواس، عندما يستدل على وجود الله، فإنه يبقى عاجزاً عن إخضاع الوجود الإلهي لمنطقه وأحكامه ومقولاته، مما يجعل معرفته به ناقصة وظنية، لأن العقل، على حد تعبير صاحب اللمع، «عاجز، ولا يدل إلا على عاجز مثله»⁽³⁵⁾.

كما أن نقص وعجز العقل راجع إلى عدم قدرته على تجاوز حدود عالم الظواهر، عالم الكون والفساد، ومن هنا لا يقدر على حل إشكالية العلاقة بين الله والعالم حلاً يظهر منه الحق من الباطل واليقين من الوهم، بل يسقط تحت وطأة اعتداده بإمكاناته المشكوك في قدرتها، فيضفي على الذات الإلهية صفة من صفات الحدوث وهي تميز الله عن العالم، ويقول بوحداثيته بالمعنى السلبي الذي ينفي عنه الوجود المطلق والوحدة التي لا تعدد فيها، وهذا : «لأنه محدث، والمحدث لا يدل إلا على مثله»⁽³⁶⁾.

(34) مخطوط : بن عجيبة الحسني، شرح قصيدة «صح عندي الخير» ضمن مخطوط الوثائق، الخزائن العامة الرباط، رقم 1107 - 869 في مجموع من الورقة 94 إلى 102 ب، النص مأخوذ من الورقة 95 أ.

(35) كتاب اللمع، تأليف السراج أبو نصر (ت 378 هـ)، حققه عبد الحليم محمود وطه سرور، مصر، 1960 م، ص 63.

(36) الكلبي، أبو بكر : «التعرف لمذاهب أهل التصوف»، تقديم محمود النوري، مصر، ط 1969، ص 78.

2 - وهكذا فإذا كان جوهر المعرفة هو التوحيد وأول طريقها ونهاية مطافها، وكان العقل عاجزا عن التوحيد الخالص لتمييزه بين الله والعالم، الحق والخلق، لرزوحه تحت ضلال فكره بقسمة الذات والموضوع، فإن ذلك في نظر «الششتري» إخلال بجوهر التوحيد، نتج عنه إخلال بشروط تحقق المعرفة بالله التي يمكن تلخيصها فيما يلي :

- اعتبار الجانب المادي من الإنسان وحياته البدنية ومدركاته الحسية والعقلية عائقا على تسامي الروح إلى الملأ الأعلى.

- استيعاب الحقيقة المطلقة لا يطيقه الكيان المادي في الإنسان لأن العقل جزء من الإنسان المخلوق المحدث، وهو محدث مخلوق مثله ولهذا ف «فلا يعرف القديم، المحدث الفاني»⁽³⁷⁾.

- إن العلم والقياس والعقل والحواس والتحليل والنقد تعتبر حواجز تقف دون معرفة الإنسان للحقيقية اليقينية، ولذا كان من الواجب تجاوزها، لأن : «من المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح، لا سيما في معرفة الله تعالى»⁽³⁸⁾.

- إنه لا يمكن الحصول على المعرفة إلا بتصفية النفس وقطع علائق المادة وتمزيق حجب الحس والعقل، والفناء المطلق عما سوى الله والاستغراق التام فيه، وطلب الحقيقة بالحاح. وبغير هذه الشروط لن تكون هناك معرفة، بل ضلالات وأوهام يتشبث بها الإنسان ويبرهن عليها وينسى أنها أوهام فيصبح أسيرا لها. أو على حد تعبير «نيتشه» : إن الحقائق العقلية، باعتبارها حشدا متحركا من الاستعارات، والكنايات، والتشبيهات بالإنسان، أعلى من شأنها ونقلت من مجالها، فأصبحت صلبة، شرعية قاسرة، بينما أن هذه الحقائق العقلية في الواقع أوهام نسينا أنها أوهام.⁽³⁹⁾ ولعل هذا ما يشير إليه «الششتري» بقوله :⁽⁴⁰⁾

(37) رسائل ابن عربي، طبعة حيدر أبريل، 1948 م، كتاب الجلالة، ص 4.

(38) الكلبي، أبو بكر: التعرف لمذاهب أهل التصوف ص 80.

(39) Voir : F. Nietzsche, le livre du philosophe. Trad - angèle Kremer - Marietti Aubier, Flamasion (Blingue) 1969 p 183.

(40) القشيري، الديوان : ص 72 - 73.

تقيدت بالأوهام لما تداخلت
عليك ونور العقل أورثك السجنا
وهمت بأنوار فهمنا أصولها
ومنبعها من أين كان فما همنا
وقد تحجبت الأنوار للعبد مثل
ما تبعد إظلام نفس حوت ضغنا

3 - إن الاشتغال بالعلوم العقلية واللسانية، حسب «الششتري» من أشد الحجب عن معرفة الحقيقة، حقيقة الله . وأشد الناس حجباً عن الله، العلماء. أو كما قال أحد الصوفية : «سبحان من حجب العلماء بعلمهم عن معلومهم لأن الله وراء تلك العلوم». (41)

ومن هنا نجد «الششتري» يوجه انتقادات شديدة لمفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء متجاوزا لأطروحاتهم وللمناهج التي سلكوها لبلوغ المعرفة بالله، رافضاً النتائج التي توصلوا إليها، معلناً عن شكه في قدرة الوسائل التي اعتمدها لتحقيق اليقين. فلا سبيل في رأيه إلى معرفة الله بالعقل، وليس من اختصاصه أن يخوض في عالم المطلق، وهو مقيد بعالم محدود، عالم : «يعجز العقل في تركيبه ويقف في تحليله» (42). إذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعاً لا يتناهى بأداة متناهية، ويطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات. (43)

وإن كان للعقل كما يرى الفلاسفة، القدرة على الاتصال باللوح المحفوظ أو العقل الأول، ويستوعب مكنونه فيتجلى فيه الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا يتجاوز إلى ما هو خارج هذا الحد، ولا يستطيع أن يتعرف على تفاصيل الغيب

(41) انظر ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم، بيروت (د. ت)، ص 223، في شرح أبيات للششتري.

(42) أبو الحسن الششتري، مخطوط المقاليد الوجودية، دار الكتب المصرية رقم 149 تصوف ص 433 .

(43) أبو الحسن الششتري، التصوف إيجابياته وسلبياته، سلسلة عالم الفكر، عدد 6 سنة 1975 ص 368 .

المطلق، وفي الموضوع يقول: (44)

ويظهر باسم السر والنفس مُدْبِرًا ** وعقلاً وخيراً مُقْبِلاً عندما يدني
ولوحاً إذا لاحت سطورُ كياننا ** له فيه وَهُوَ اللُّوحُ والقلمُ الأَدْنَى
وعرشاً وكُرْسِيّاً وَبَرَزَخاً وَكُوكَباً ** حشواً لجسم الكُلِّ في وَصْفِهِ حِرْزاً
يَمُدُّ خُطُوطَ الدَّهْرِ عِنْدَ التَّفَاتِهِ ** إِحْاطَتُهُ الْقُصُوى التي فيها أَحْصَرْنَا

إن ما أثاره «الششتري» من نقد للعقل الفلسفي يمكن تعميمه على العقل الكلامي، ذلك أن علم الكلام مرفوض في مذهبه موضوعاً ومنهجاً، لأن معرفة الله كشفاً لا يمكن الحصول عليها بالجدل والكلام وباستناد إلى الأساليب اللغوية والقواعد اللسانية، بل إن محاولاته تبعده عن الحقيقة وتضع ستائر تحول دون تلقي القلب للمكاشفات الإلهية. فكيف للعقل في مجال علم الكلام أن يدرك حقيقة الله؟ وهو الذي يؤكد: «أن العالم حادث لحدوث الأعراض، وأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وأن كل حادث لا بد له من محدث» (45). إن ما يقوم به هو تأويل التنزيه تأويلاً سيئاً يزرع الوسواس في النفوس ويثبت المشنوية والمعية من خالق ومخلوق وهذا تناقض في طبيعته، حيث يقول: (46)

يتجلى لنا طَوْرُ المعية شَكَّهُ ** وإن لمعت منه فتلحقه المينا
ويلحقها بالشرك من مشنوية ** يلوح بها وهو الملوّح والمثنى

أما الفقهاء فقد كان استعمالهم للعقل استعمالاً خاصاً لمعرفة أحكام المكلفين اعتماداً على الكتاب والسنة متخذين طريق الاجتهاد، موظفين للقياس العقلي الفقهي، غير أن اعتماد الفقيه الكلي على العقل وفهمه السيئ للأصول الدينية وانحرافه عن الحقيقة، جعل علمه يتشبث بأعمال الظاهر دون الباطن، ومثل هذا العلم لا يمكن أن يحقق المعرفة المبتغاة بعيداً عن القياسات العقيمة والبراهين

(44) انظر لسان الدين ابن الخطيب «روضة التعريف بالحب الشريف»، تحقيق محمد الكتاني دار الثقافة 1970، ج 2 ص 612. وتجدد الإشارة هنا أن الديوان قد أسقط البيتين الأخيرين من القصيدة المعروفة بالشرق والغرب ص 74.

(45) أبو الحسن الششتري، التصوف إيجابياته وسلبياته ص 359.

(46) القشيري، الديوان: ص 74.

الفاسدة، والأحكام المتناقضة، لأن معرفة حقيقة : «العبادات والأحكام والحدود والوقائع التي لا يصرح الشرع بأحكامها»⁽⁴⁷⁾، ليس من اختصاص العقل، بل من مهمة الذوق الباطني، حيث يقول :⁽⁴⁸⁾

يا فقيه ارئى لي	**	وَأَذِرْ حُكْمَ الْكَاسِ
واضْطَبِّحْ واسْقِيلي	**	وَأَنْفِسي الْوَسْوَاسِ
وَبَقِيَتْ نَشْوَان	**	رَاحَ نَبْصَرُ الْبُرْهَانِ
بَصَائِرُ تُلْتَاح	**	بِقَوْلِ نُورَانِي
لَمْ يُعْطِي هذا المِفْتَاح	**	لِمَنْ هُوَ وَبَرَّانِي
فَاخْرَضَ عَلَيْهِ	**	بِكُلِّ جُهِدِكَ
وَمِلَّ إِلَيْهِ	**	تَظْفَرُ بِسَعْدِكَ
إِذَا تُخَالِفُ الْعَوَائِدُ	**	وَتَقْصِدُ الْإِصْلَاحَ
حَتَّى تَصِيرَ فَانِي	**	مَعَ خَيْرَةِ الْأَرْوَاحِ
مِنْ أَهْلِ عِرْفَانِي	**	فَافْهَمْ بِقَلْبِكَ

ولهذا نجده يدعوا الفقيه إن أراد أن يفهم حقيقة الشريعة أو يفك رموزها، أن يبتعد عن منهجه ويسلك منهج الحقيقة، ويقتدي بمن يعرف بخفاياها الباطنية، حيث يقول :⁽⁴⁹⁾

(47) أبو الحسن الششتري، مخطوط الرسالة العلمية المكتبة الوطنية للمملكة المغربية الرباط رقم 795/ د، ص 40.
(48) القشيري، الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية ص 392 - 393. ويمكن اعتبار انتقادات «الششتري» لكل من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء على بساطتها واقتضاها واعتقادها على الإشارة والرمز والتلميح أكثر من التصريح، أنها كانت ذات تأثير لا يقل عن تأثير انتقادات شيخه «ابن سبعين»، الذي قال في الفيلسوف أنه : «كثير السلاح قليل النطاح، طويل العدة قصير المدة والنجدة (...) ويجهد عمره «بلم» و«بلمها»، ولا بدنياه ظفر ولا لأخراه أجر، (...) وخذلانه أشهر من الرعد و الريساح» (بد العارف ص 90).
وقال في علم المتكلم بأنه : «فاسد الأصل قبيح الفرع لا نتيجة له من حيث هو علم» (بد العارف ص 101).
وقال في علم الفقيه بأنه : «يعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده، (...) ويدفع اليقين بالجهل ويفعل فعلة أبي جهل، ويحجب نور الله عن عباده بالفروع المعللة ويتصرف فيهم بغبي الكتب المنزلة ويصد الناس عن رحاب الشريعة وريحانها» (بد العارف ص 111 - 112).
(49) القشيري، الديوان ص 104، الشعر موشح لهجته فصحي .

أَنْتَ يَا فَاقِيَهُ سَلَّمَ ** وَأَفْهَمَ السَّرْمُوزَ
وَأَقْتَدِي بِمَنْ يَعْلَمُ ** حَلَّ ذِي اللُّغُوزَ
وَأَذْنُ مِّنِّي تَتَعَلَّمُ ** كُلُّ مَا تَعُوزُ

وهكذا نجد «الشثري» يدعو كل من يعمل العقل ويستعين بعلومه من أجل الخوض في حقيقة الربوبية، إلى إبعاد النظر العقلي عن ميدان لا سبيل إليه بالعقل، لأنه من غير مجاله وفوق جبلته، ويحذرهم من اتباع مناهجه، لأنها في نهاية مطافها لا تؤدي إلا لطريق مسدود كله وهم وضلال وجهل مطلق، ويدعوهم إلى خوض التجربة الروحية وتهيب الباطن لتلقي المدد الإلهي، فيقول: ⁽⁵⁰⁾

وَقُلْ لِعَقْلِكَ اسْتِرَاحْ ** تَخَلَّعْ عَنِّي
وَقُلْ لِرُوحِكَ الرَّوَّاحْ ** مَعَ كُلِّ فَنَانِي
فِي ذَا الْمَقَامِ تَظْهَرُ صَحِيحْ ** عَبْدًا مُحَقَّقُ
تُحَفِّظُ عَنِ الْفِعْلِ الْقَبِيحْ ** وَتَتَبَّعَ الْحَقُّ
وَكُلُّ مَا تَرَاهُ مَلِيحْ ** نَظَرُكَ هُوَ مُطْلَقُ

4 - وإن كان «الشثري» كما رأينا ينقد الحس والعقل وما يترتب عنهما من علوم ومعلومات بل ينكر أن يكونا قادرين على الخوض في علوم الربوبية وتكوين معرفة يقينية بها، إلا أنه في نفس الوقت لم ينكر قيمة نفس المصادر في تحصيل المعرفة، بل يعترف - ولو نظرياً - بقيمة ما تقدمه في مجالات وحدود معينة من المعرفة.

فالْحَسُّ مصدر للمعرفة، له ميدانه، والعقل مصدر كذلك له ميدانه الخاص، كما أن الوحي الذي جاءت به النبوءات مصدر آخر.

لكن لما كانت المعرفة أشمل من أن تكون تلك المصادر كافية لأن تُلَمَّ بها فيما حصلت عليه من معارف، إما لأنها محدودة بمحدودية الحس والعقل، أو لأنها غير محدودة لاحتوائها على قضايا عامة في العقيدة والشرعية متناسبة مع مدارك عموم الناس كما هو الأمر في الوحي الإلهي. فإننا نجد «الشثري» يسند لتلك

(50) القشيري، الديوان: الشعر زجل، لهجته أندلسية ص 265.

المصادر دورا هاما يتجلى في جلاء البصيرة وشحذها من أجل تقبل الحقائق، والمساعدة على معرفة الوجود والكشف عن أسرارها؛ لأن طريق الحس وطريق العقل ضروريان خاصة للسلالك المتجرد، الذي يستهدف بلوغ المعرفة الحق. كما أن مختلف العلوم العقلية والنقلية تكون ضرورية ممهدة لإدراك الحق والتحقق به. غير أن الحس والعقل يعدان وهما من الأوهام لمن بلغ المعرفة الحق، كما أن العلوم تعتبر حجبا بالنسبة إليه.⁽⁵¹⁾ إذن فهو عندما ينكر الحس والعقل ويرفض العلم، فهو يقوم بذلك من أجل التنبيه والتحسيس بقيمة اللواحق الوجودية : (الحس، العقل، والعلم)، ودورها التمهيدي المساعد على معرفة الوجود المطلق والتحقق به. إنه في هذا المجال مثله مثل شيخه «ابن سبعين»، يرى أن حقيقة العلم فقها كان أو كلاما أو فلسفة، ما كان منه حاصلا عقلا أو نقلا، ليس إلا خطوة في طريق التحقيق والتي يجب على المتصوف أن يقتدي بها إذا أراد بلوغ اليقين⁽⁵²⁾ والكمال، الذي هو المعرفة الحق بالله :

«والكمال هو العلم بالله، وكل علم إنما وضع ليعرف به الله»⁽⁵³⁾.

-إن المعرفة التي يدعو إليها «الششتري» إذن تتخذ معنى روحيا إلهيا، وهي عبارة عن نوع من الإلهام أو الوحي الخاص بالأولياء يقذفها الله في قلب من أحب، ومن ثمة فالمعرفة عنده إلهامية لا علاقة لها مباشرة بتحصيل الحواس والعقول المحكوم عليها بالمحدودية والظنية، وسيلتها الأساسية البصيرة أو القلب ومنهجها الوجدان، ذلك لأن «الششتري» يعتبر أن معرفة الحقيقة المطلقة (الله) باعتباره باطنا وغيبا، هو لب جميع الموضوعات، ولا يطلب تلك المعرفة ويبلغها إلا ما هو في الإنسان لُبٌ وغيب ألا وهو القلب. وهكذا فلما كان الله غيبا والقلب غيبا فإن الغيب لا يطلب إلا بالغيب. حيث يقول:⁽⁵⁴⁾

(51) انظر أبو الحسن الششتري، مخطوط المقاليد الوجودية ص 420 .

(52) انظر عبد الحق ابن سبعين، بُدُ العارف، تحقيق جورج كتوراه دار الاندلس 1978، ص 10 و ص 121 .

(53) أبو الحسن الششتري مخطوط المقاليد الوجودية ص 419 .

(54) الششتري، الديوان : ص 144 - 145 .

القلب غيبٌ والرُّبُّ غيبٌ ** والغيبُ للغيبِ يُنسَبُ
مَهْ يَا أَخَا الْقَشْرِ تَمَّ لُبُّ ** فَاطْلُبْهُ فَالْلُّبُّ يُطْلَبُ

* فما هو هذا القلب؟ وما دوره في تحقيق المعرفة اليقينية في مذهب «الششثري» الصوفي الفلسفي؟.

- يطلق لفظ القلب عادة عند الصوفية على معنيين : الأول والمقصود به : المضغعة الصنوبرية الجائمة في الجانب الأيسر من الصدر، وهو العضو الذي يشترك فيه الإنسان مع كافة الحيوان.

أما الثاني فيقصد به تلك اللطيفة الربانية غير المادية والتي بها يدرك الإنسان حقيقة الوجود، كما أنها مركز الحب والتجلي الإلهي وهو المعبر عن حقيقة الإنسان بوصفه المدرك العالم والعارف، وكذلك المخاطب والمعاقب والمطالب، وهو كذلك محل التوحيد والإيمان، والفهم والتدبر.⁽⁵⁵⁾ وقد وقف الصوفية على هذه المعاني والوظائف المسندة للقلب فيما جاء في مثل قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَمْ عَلَوْ قُلُوبُ أَقْفَالِهَا﴾⁽⁵⁶⁾ وقوله : ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾⁽⁵⁷⁾ وقوله : ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْهِ، وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوْنَ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾⁽⁵⁸⁾، وذلك من أجل ضبط دلالة مفهوم القلب باعتباره محلا للإدراك الذوقي الصوفي والمعرفة اليقينية.

أما الصِّلة بين القلب - العضو الفسيولوجي - والقلب الذي يعد أداة للمعرفة، فقد اكتنفها غموض، كما احتار الناس في معرفة أوجه العلاقة بينهما. وقد لاحظ ذلك الكثير ممن اهتم بالتصوف من قريب أو بعيد. فهذا الغزالي يرى أن القلب الذي هو : «لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان

(55) انظر أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص 242 .

(56) سورة محمد، الآية 22 .

(57) سورة المنافقون، الآية 3 .

(58) سورة الأنعام، الآية 24 .

(...). ولها علاقة مع القلب الجسماني، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته»⁽⁵⁹⁾.

ويشبه «الغزالي» العلاقة بين معنيي القلب، بعلاقة الجسم بالأعراض والأوصاف بالموصوفات، معتبرا أن القلب الجسدي هو موطن القلب الروحي: «لأن بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة، فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له، ولكنها تتعلق به بواسطة القلب، فتعلقها الأول بالقلب وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها»⁽⁶⁰⁾.

ونفس هذا المعنى ذهب إليه «سهل التستري» حين شبه القلب - اللطيفة بالعرش، والصدر - القلب اللحم الصنوبري، بالكروني، محتسبا أن مقر الأول هو الثاني: «القلب هو العرش والصدر هو الكروني»⁽⁶¹⁾ كما أن «السهروردي» (أبو حفص عمر) كان يذهب إلى أن القلب - اللطيفة الربانية هو كنه القلب - اللحم المخصوص وذلك في قوله: «وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية»⁽⁶²⁾.

هكذا يكون القلب، المضغة الجسدية، هو محل القلب اللطيفة الربانية، كما أن الجسد محل النفس والروح البشرية ومطيتها. وقد ذهب كثير من الصوفية العارفين بالله، من أجل استجلاء حقيقة العلاقة بين القلبين، إلى تمييزهم في التحديد بين طبيعة النفس والروح، مبينين أن الأولى هي بمثابة جوهر بخاري لطيف حامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وهي التي أطلق عليها الفلاسفة، الروح الحيوانية، وهو جوهر مشرف للبدن، إلا أنه ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه عند الموت، ولا ينقطع ذلك الضوء إلا عن ظاهره دون باطنه أثناء النوم⁽⁶³⁾.

(59) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ج 3 / 5 دار الفكر دون تاريخ ص 3.

(60) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ج 3 / 5 دار الفكر دون تاريخ ص 3.

(61) نفس المرجع والصفحة ص 5.

(62) السهروردي أبو حفص عمر، عوارف المعارف بيروت (د.ت)، ص 450.

(63) انظر التعريفات للجرجاني، مادة «نفس» ص 167 - 168.

أما الروح الإنساني فهو تلك اللطيفة الربانية العالمة المدركة في الإنسان الراكبة على الروح الحيواني، الهابطة من عالم الأمر، ولا تقدر العقول على إدراك حقيقته، وهذا الروح قد يكون مطابقا للجسم أو يكون مجردا. ⁽⁶⁴⁾

وقد لخص لنا «السهروردي» مفهومهما والعلاقة بينهما من خلال قوله :

«وسكن الروح الإنساني العلوي إلى الروح الحيواني وصيره نفسا، وتكون من سكون الروح إلى القلب ...» ⁽⁶⁵⁾ مبينا بأن النفس والروح من أصل واحد، بينما تكون «النفس» هي ما تعلقت به أوصاف البشرية، ويكون متصلا بالجسد مختصا بتدبيره، تكون «الروح» مجردة عنه منزهة عن ما يتصف به.

وهكذا ولما كان القلب هو عنصر إلتقاء الروح والنفس، فإنه يكون قلبا مدركا عارفا بقدر صلته بالروح العلوي، قادرا على تلقي العلم اللدني وموطنا للإلهام الصوفي. كما يكون قلبا جسديا منشغلا بالبدن وشهواته بقدر صلته بالنفس، فتعلوه لارتباطه بها كدرات الشهوات والمعاصي مما يحجبه عن إدراك الحقيقة في مصافيهها، ⁽⁶⁶⁾ حقيقة أن لا وجود إلا الله. ولعل هذا ما يرمز إليه قول «الششتري» الشعري التالي: ⁽⁶⁷⁾

الله هو الواحد	**	بِلا آخِر
ما ثمَّ شيءٌ مثلي	**	واحدٌ أنا
والأين في حقي	**	هو ألعنا
فإن تركت الأين	**	وجدت لنا
فتوب عن نفسك		أو اقتصِر
تري بعين قلبك		معنى الخبر

والقلب بالمعنى الروحي للمفهوم هو الذي يكون أداة للمعرفة الصوفية عند «الششتري» حيث يقول: ⁽⁶⁸⁾

(64) انظر التعريفات للجرجاني، مادة روح ص 77 - 78 .

(65) السهروردي أبو حفص عمر، عوارف المعارف ص 450 .

(66) انظر ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية : ط 1 بيروت 1992 م . ص 148 .

(67) القشيري، الديوان ص 135 - 136، الشعر : موشح، لهجته فصحي مع مظاهر أندلسية .

(68) القشيري، الديوان ص 203، الشعر : موشح لهجته أندلسية .

كُلُّ عَايِبٍ مِنْ نَفْسِكَ ** اَرْجَحُوعٌ وَتُوبُ
لَوْ فُتِحَ عَلَى قَلْبِكَ ** تُرْفَعُ الْحُجُوبُ
تَتَفَرَّجُ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ تَشْكُرُ مَنْ عَطَاكَ

فهذا القلب العرفاني الخاص يعتبر عنده الأداة المعنوية الهامة للرابطة الروحية لمعرفة الله. وقد استعمل «الششتري» لفظ القلب أو غيره من الألفاظ، كالسر وعين القلب، والبصيرة، للتعبير عن وسيلة المعرفة الصوفية، وهي ألفاظ وإن كانت تدل عنده على معان خاصة، حيث ارتبط كل لفظ بفعل معرفي معين، فوظف مثلاً فعل المعاينة للبصائر في مثل قوله :

يَا مَنْ خَفِيَ وَلَمْ يَزَلْ ** مَا أُبَيِّنُكَ مَا أَظْهَرَكَ
وفعل المشاهدة للقلوب في مثل قوله :

إِنْ كُنْتَ تَغِيبُ عَنْ بَصَرِي ** بِعَيْنِ قَلْبِي نَبْصَرَكَ
وفعل المكاشفة للأسرار كما في قوله :

لَمْ قَطُّ عَنِّي تَخْتَفِي ** وَلَا خَفِيَ سِرُّكَ عَلَيَّ

ورغم اختلاف هذه الألفاظ وتمايز معانيها الدالة على أداة المعرفة الصوفية، لم يكن يفصل بينها فصلاً مطلقاً بل على العكس من ذلك كان يعدها أسماء لحقيقة واحدة، وأن القلب بمعناه الروحي هو الاسم الجامع لكل الأسماء، حيث يقول: (69)

فَمَتَى مَا يُبَنِّ لِي ** زَالَتِ الْبَشَرِيَا
وَتَحَوَّلَتْ غَيْرِي ** فِي صِفَا رُوحَانِيَا
مَنْ يُطِيقُ أَنْ تَجَلَّى إِلَّا نُورٌ وَجْهَهُ الْحَبِيبُ
قَلْبَا تَمَلَّا بِالْقَرِيبِ الْمُجِيبِ.

(69) القشيري، الديوان ص 150، الشعر : موشح لهجته فصحي.

إن هذا القلب عند «الششتري» إذن هو موطن الفهم وتلقي العلم الرباني، فيه وبه تتجلى الحقيقة كاملة، فيكون سبب سعادة وغبطة صاحبه، لأنه الوسيلة المضمونة التي يصل بها الإنسان وجوده بوجود ربه، بل إنه وفقا لمذهبه في وحدة الوجود ووحدة الحب ووحدة المعرفة، عندما تنجلي عنه الشواغل، ويظهر من التعلق بلواحق الوجود، ويقطع العلائق بكل ما سوى الله، يصبح محلا لتجلي الحقيقة كاملة فتلمع لوامع الحق فيه، ويصبح بيتا لله، مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَنْ هَـوَ بَيْتِي لِلصَّائِقِينَ﴾⁽⁷⁰⁾ لأن القلب: «الذي فيه حب شيء من السوى» حسب ما يرى ابن عجيبة،⁽⁷¹⁾ «لا يليق لحضرة المولى» أو كما قال «الششتري»:⁽⁷²⁾

لِي حَبِيبٌ إِنَّمَا هُوَ عَيُورٌ ** يَظُلُّ فِي الْقَلْبِ كَطَيْرٍ حَذُورٌ
إِذَا رَأَى شَيْئًا امْتَنَعَ أَنْ يَزُورُ

ومن ثمة إذا اتخذ الحق مسكنا له قلب العبد، صار أقرب إليه من حبل وريده، وكلما أراد معرفته رجع إلى ذاته فيجده متربعا على قلبه. إذا فلا حاجة إلى البحث عنه خارج الذات لأن الحق المطلق لا وجود له إلا فيها وبها. حيث يقول:⁽⁷³⁾

أَيُّ قَلْبِكَ، قُلْ لِي وَعَيْنِكَ وَأَيُّ تَجُورُ
إِشْ تَطْلُبُ تَرَانِي مَعَكَ مَا نَزُولُ

تَطْلُبْنِي وَأَنَا مَعَكَ فِي كُلِّ حَالٍ ** تَرُقُبْنِي مَعَ الْمَعَانِي لِلظَّلَالِ فَاعْرِفْنِي
تَحِذْنِي خَفِيتُ عَنْ طَيِّ الْمِثَالِ ** فَاعْرِفْنِي، وَإِيَّاكَ تَكُنْ بِي جَهُولُ
هَيِّمْنِي لَمَّا تَجَلَّى لِلْفُؤَادِ ** وَطَاوَعْتُ وَعَظِيتُ مِنَ الْانْقِيَادِ
أَنَا لَكَ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ** فَاطْلُبْنِي، فَاطْلُبْنِي تَحْذِرُ ضَايَاكَ وَصُورُ

(70) سورة البقرة الآية 125.

(71) ابن عجيبة الحسني، إيقاض الهمم ص 282.

(72) ابن عجيبة الحسني، إيقاض الهمم ص 282.

(73) القشيري، الديوان، الشعر: زجل، لهجته أندلسية.

III - حقيقة المعرفة الصوفية عند «الششتري»

إن المعرفة التي يتحدث عنها «الششتري» تتميز عن المعرفة الطبيعية عملية كانت أو نظرية بطابع اليقين الثابت إذا حصلت، ذلك لأن المعرفة الصوفية عنده هي العلم الذي لا يقبل الشك، إنها أخص من أي علم، فهي العلم اليقيني، كما أنها ليست من اكتساب العبد، بل هي كرامة من الله يهبها ويفيضها بكرمه وجوده على من أحب واصطفى من عباده، خاصة الذين استعدوا لقبولها، ومن ثمة فهو يصف هذه المعرفة في أبياته الشعرية ومقطعاته التوشيحية والزجلية، بأنها هي التي يصل إليها العاشق الولهان الغارق في حب موضوع معرفته والفاني فيه فناء تاماً، ذوقاً وكشفاً، كما أنه يعتبرها نتيجة تجربة ذاتية خاصة، هدفها استجلاء الباطن من أجل إدراك حقيقة الظاهر، وأنها كذلك نتيجة لدهشة واندهاش وحيرة لا نهاية تحدها، لأنه لا نهاية ولا حدود لمعرفة الصوفي. وأخيراً اعتبار هذه المعرفة أنها خمرة مقدسة لم تعصرها أياد ولم يسكبها خمار، بل هي نور رباني، من ارتشفها صار سكراناً بها على الدوام.

* فما فحوى هذه الخصائص والصفات التي يميز بها المعرفة الصوفية؟

1 - المعرفة الصوفية تجربة ذاتية :

إن المعرفة الصوفية أو العرفان، ثمرة من ثمرات الحياة الصوفية، إذ في الحياة الباطنية وحدها يدرك الصوفي الحقيقة الوجودية المطلقة ويعرفها كما هي في ذاتها، إنها منزلة روحية تصل فيها تجربة الصوفي الذاتية الخاصة ذروتها، فيتم اتصال العبد بالرب. ويلتقي المتناهي باللامتناهي عن طريق ما هو لا متناه فيه ألا وهو لطيفته.

وإذا كانت التجربة الصوفية، كما رأينا مع «الششتري» في حال الفناء، هي تجربة شخصية يعانيتها الصوفي، لأجل الارتقاء بذاته من إنسان متعلق بجسده وارتباطاته المادية والطبيعية، إلى مرتبة تصبح فيها تلك الذات خالصة مجردة، كما جاء في قوله ⁽⁷⁴⁾ : «دعونا نمروا بالجسد، فالقلب راحل، لطى المراحل». لأن

(74) القشيري، الديوان : ص 207.

أول هذه التجربة تبدأ بترك الظاهر والمظاهر، وعندها تكون أول عتبة من عتبات الترقى المعرفي : «فأول علمنا، تركنا جسمنا».

فإن المعرفة باعتبارها الهدف الأسمى من كل تجربة روحية، تكون عبارة عن فيض الأنوار الإلهية وانبثاقها في باطن الصوفي.

وقد ذهب جل الذين اهتموا بالتصوف، إلى أن المعرفة الصوفية هي نتيجة تجربة يتم فيها اتحاد إرادة المتصوف مع عاطفته لإذكاء حس باطن فيه يدعى : «بالبصيرة» أو «الحدس»، أو «بالحاسة الكونية المتعالية»، كما أسماها بعض علماء النفس المحدثين،⁽⁷⁵⁾ وهي ملكة راقية قادرة على تقبل النور الذي يسطع بها، ويجعل من الصوفي متحققا بالمعرفة الواضحة بالله والإدراك الكامل لحقيقته في كليته وشموليته. وفي قول «الششتري» التالي ما يشير إلى ذلك :⁽⁷⁶⁾

أَلْغِي مِنَ الْحوَادِثِ	**	وَاصْفِ لِي	وُدَّكَ
وَأَعْمَلْ عَلَى الْإِرَادَةِ	**	وَأَلْمُ مُمْ	وِرْدَكَ
تَنَالُ مِنْ مُرَادِكَ	**	وَمِنْ قَضَاكَ	

(75) انظر أبو العلا عفيفي، التصوف الشورى الروحية ص 20.

(76) القشيري، الديوان ص 205 الشعر : موشح لهجته أندلسية.

الأبعاد الشعرية للإيقاع البلاغي في الشعر الحديث

مسعود وقاد

قسم اللغة والأدب العربي
جامعة الوادي - الجزائر

ملخص:

لقد دأب الشعراء المعاصرون منذ ثورتهم على البنية الإيقاعية التقليدية على محاولة تفعيل العنصر الإيقاعي بوصفه مرتكزا أساسيا لتجسيد شعرية النص، وأوكلوا إليه وظيفة أكثر خطرا من بعض الوظائف النصية الأخرى، وهي وظيفة المداخلة بين مستويات النص، وجعلها في نظام تركيبى تترابط فيه العناصر وفق علاقات عضوية حية، فيبث في النص حركة بدل الجمود الجاثم عليه.

وبذلك أصبح الإيقاع أكثر عمقا، وأعمق أثرا في تجسيد الوظيفة الشعرية للنص. وهذا المقال هو محاولة لتلمس الدور الخطير للإيقاع البلاغي في القيام بالمهمة الشعرية للنص على مستواها الداخلي.

حينما قررت القصيدة العربية الحديثة تحطيم الهندسة العروضية التي كانت تقوم عليها القصيدة التقليدية لم تفكر مطلقا في تحطيم الجسر الممتد بين الشعر والموسيقى، بل على العكس من ذلك راحت تمتن هذه الصلة، فانصب اهتمامها على «إيقاع الجملة وعلائق الأصوات والمعاني والصور، وطاقة الكلام الإيحائية، والذبول التي تجربها الإيحاءات وراءها من الأصداء المتلونة»⁽¹⁾ دون أن تتعارض

(1) أدونيس: مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط 2، 1979، ص 116.

مع الإيقاع القديم أو تلغيه، لكن تجعله عنصرا من جملة عناصر شكلت البنية الإيقاعية الجديدة التي تكونت أساسا على ما اصطلاح عليه بالإيقاع الداخلي .

إنّ الحديث عن ذلك الإيقاع الداخلي ممثلاً ببنية مجازية هو حديث جزئي يقصر كلاً شاملاً على بعض جزئي. إلّا أنّ ما سنتتجه هذه الدراسة الموجزة في مجال الإيقاع يعدّ من قبيل هذه الممارسة. فالفصل بين مستويات الإيقاع الداخلي (الدلالي، والسمعي، والمرئي، والبلاغي) اقتضته منهجية الدراسة التي تطمح إلى التوضيح، والإبانة، والكشف عن العناصر الغائبة في محاولة لمطاردة الظلال الهاربة، والإيجاءات المنفلتة.

وإنّنا - أيضا - إذ نقصر الإيقاع الداخلي على البنية المجازية، لا ندعي أنّ المجاز هو كلّ ما يمكن أن يولّد إيقاعاً داخلياً في الجانب البلاغي، بل إنّ العناصر المولّدة له في هذا المجال من الإيقاع كثيرة. فظواهر البديع، والخبر والإنشاء، والحذف، والفصل والوصل، وغير ذلك من الظواهر البلاغية كلّها ذات صلة بالإيقاع الداخلي. لكنّ الصور المجازية هي أكثر الأدوات البلاغية تفاعلاً معه وإنتاجاً لشعريته. فالصورة تولّد الانسجام والتوازن. وهما ضالّة الفنّان، والأساس الفنّي لأيّ إيقاع ينبع من النص، وعلى الرغم من أنّ الدراسات النقدية كانت كثيرة فيما يتعلق بالإيقاع الداخلي إلّا أنّها لم تصل إلى درجة الاتفاق المحدد في وجهات النظر، وإنّما ظلّ الإيقاع الداخلي بعيداً عن أن ترسم قواعده وتضبط نظمه، وذلك بسبب غياب المعيارية فيه من جهة، واعتماده على الاستعمال الفردي من جهة أخرى.

إنّ الفن في جانب من أهم جوانبه هو مظهر من مظاهر سعي الإنسان إلى تحقيق انسجامه وتوازنه مع العالم من حوله، والفنان هو أكثر الناس طلباً لذلك على الرغم من إحساسه الدائم بانعدامه في فنه، هذا الإحساس الذي لا يمكن الركون إليه ما دام الفن والشعر بصورة خاصة «هو أهم الوسائل التي تخلق للفنان عالمه المنسجم والمتوازن، حيث تتجلى معاني التآلف والتنسيق من خلال كل جزء،

وكل عنصر من عناصر العمل الشعري، مولدة في النهاية عملا فنيا يولد بدوره المتعة والراحة والإحساس بالجمال»⁽²⁾.

وتعد ملكة الخيال هي المسؤول الأول عن إحداث ذلك الانسجام من خلال عمليات التركيب والتأليف بين ما يقوم به العقل، وما يقدمه الواقع، وما يتفاعل في الوجدان، وبذلك «تخرج صور إلى الضوء معقدة مركبة تحمل معها سياقاً من الخيال والشعور والفكر ليس هو السياق الحسي الأصلي»⁽³⁾، وإنما هذا السياق هو منبع العناصر الأولية للصورة، والتي يقوم الخيال بالتقاطها، وإعادة التأليف بينها لتتلون بخصائص شخصية الشاعر بكل مكوناتها الشعورية والنفسية والفكرية، وهذا يعني أن العملية الفنية التي يمارسها الشاعر هي عملية إبداع وتكوين الهدف منها بعث المعطيات الأولية الموجودة في الواقع في حلة جديدة، وصياغتها على نحو إيقاعي جمالي يعيد الانسجام المفقود، وذلك يتأتى بعنصر الخيال الذي يعد أكثر العناصر فعالية في تشكيل الصورة الشعرية لأنه «يجمع بين عناصر البناء الفني، ويعيد تنظيمها وتأليفها تأليفاً جديداً وفق ما يعاينه الفنان من شوق نحو الانسجام والتوازن»⁽⁴⁾.

وهكذا تتظافر هذه الثلاثية، الخيال والصورة والانسجام وتتعلق وتعاقل سبباً فتنبتق الواحدة من الأخرى؛ إذ الخيال يولد الصورة، والصورة تولد انسجاماً، وغني عن الذكر «أنه بمقدار نشاط الخيال وإيجائيته في التأليف بين العناصر ترتفع القيمة الفنية للصورة الشعرية وتتضاعف»⁽⁵⁾، وبمقدار حيوية الصورة وتفاعلاتها بين الواقع الموضوعي والواقع الوجداني يتحقق لها «صفة عليا هي التوازن والاعتدال، فيشع الرضا بالانطلاق والتحرر من جهة، والمتعة بالقلب المنسق من جهة ثانية»⁽⁶⁾.

(2) ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، دار القلم العربي، سورية، ط1، 1998، ص 235.

(3) مصطفى ناصف : الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص 36.

(4) ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، ص 238.

(5) محمد فكري الجزار : الخطاب الشعري عند محمود درويش، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 115.

(6) مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ص 14.

وهذا الاعتدال والتوازن بدوره يتجلى في علاقات إيقاعية تتوالد في النص من خلال ثنائية الوحدة والتنوع، أي أن الفنان يسعى إلى الجمع بين المعطيات المتباينة التي أفرزها الواقع الموضوعي، ويحاول التأليف بينها بعد أن أدرك العلاقات الخفية التي توحد بينها، وبقدر ما يشتد التباين والتنوع بين عناصر الصورة كان الانسجام أكبر، وكلما تقاربت هذه العناصر، وتجلّى التشابه بينها انعدم الانسجام، وأكثر النصوص تحقيقاً لهذا الانسجام الإيقاعي الذي يُرَتَّبُ بها المتلقي - أكثرها تباعداً بين العناصر الفنية فيها، لذلك كانت أجمل الصور تلك التي (انزاحت) عن مواضع العادة محاولة استغلال كل الطاقات الكامنة في اللغة.

ولعل هذا الانحراف الذي عرّفه النقاد المعاصرون بمصطلح «الانزياح»⁽⁷⁾ في الصورة الفنية هو أبرز الأشكال الأدبية تجسيدا للنظام الإيقاعي لما يحدثه من الأثر الخاص، والترجيح النفسي المتميز على المتلقي من جهة، ولكونه يكسب المادة اللغوية فعالية تهدم سكونية البنية النحوية والدلالية، فتكسر نظامها الرتيب، ودلالاتها الحرفية من جهة أخرى.

ولقد اكتسبت الصورة الشعرية بهذا المفهوم الأدبي المتطور فعالية خاصة سواء في تخصيص البنية الدلالية للنص الشعري، أو بتكثيف إحياءات البنية الإيقاعية فيه؛ إذ «لم تعد الصورة الشعرية مجرد علاقات بين الأشياء يقبع تحت إهابها منطق عقلي جاف، ولا محض انتباهة للخيال الشعري سرعان ما تنطفئ وسط كثافة الظلام التقريري، بل صارت رؤية جديدة لأشياء العالم وموضوعاته»⁽⁸⁾ مثلما كان ينظر إليها القدماء من أمثال عبد القاهر الجرجاني الذي لم يفلت - على الرغم من إبداعه الفذ في هذا الباب - من النظرة التجزيئية التي تفصل الصورة عن السياق الفني العام⁽⁹⁾، وهو ما يفقدها فاعليتها الإيقاعية والشعرية، ويجعلها تنكمش على

(7) ينظر: عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982. ص162 - 163.

(8) محمد فكري الجزار: الخطاب الشعري عند محمود درويش، ص154.

(9) ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت. ه. ريتز دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983. ص164 وما بعدها.

ذاتها فلا تتجاوز نطاق الخيال الذي تسبح فيه دلالات كلماتها، بينما تعد القصيدة صورة خيالية متكاملة تنسحب على كل الأجزاء فيها، فيذوب التشبيه والمجاز في نظام الصورة الكلية، ويرتبط بعلاقات إيقاعية متداخلة متساوقة تتجاوب معها الحركة النفسية والوجدانية للشاعر، وينفعل المتلقي لتخيلها وإدراكها.

إن الصورة الكلية ليست بنية ثابتة، أو قالبا شعريا جامدا، وإنما هي «مجموعة من الصور الجزئية التي تطل علينا من خلال تشبيه أو استعارة أو مجاز أو إيجاءات كلمة رامزة أو أصوات متناغمة، كل ذلك ينتظم بواسطة علاقات حية نابضة بإيقاع يقوم على التقابل أو التوازن أو التضاد أو التدرج»⁽¹⁰⁾. وهذه العلاقات الناعمة للنسيج الإيقاعي يسعى الشاعر إلى ترسيخها في عمله الفني اعتمادا على إفرازات الخيال والقدرة اللغوية التي يمتلكها، والحس الجمالي الذي يتمتع به، وهي علاقات تتجلى على المستوى الدلالي والصوتي من خلال الإيجاءات التي تلازم التجربة الفنية، وتعلق في خيال المتلقي، وتبقى أصداً دلالاتها تتردد في النفس.

من هنا يبرز إيقاع الصورة الكلية في حركة إيجائية نامية تتجسد في مجموعة من الظلال الدلالية التي تنشرها علاقات النص الشعري المبنية على الدور الفعال لخيال الشاعر، وطاقتها الخيالية النابعة من رحم المعاناة. ولا يمكن الوقوف على معالم البنية الإيقاعية الدقيقة للصورة الشعرية بفصلها عن سياقها البلاغي العام، وتجزئتها إلى تشبيه واستعارة ومجاز وغيرها... لأن ذلك يضيق من أفق الحركة الإيقاعية، ويسلبها نشاطها وحيويتها وثرأها، وإنما تلتبس تلك المعالم بربط أجزاء الصورة الكلية بالسياق العام النابع من العلاقات الحيوية بين تلك الأجزاء، والشعور الموحد المهيمن على التجربة الوجدانية للشاعر والخيال الذي يعد محرقاً لهذه الأجزاء.

ولما كانت الصورة الكلية تستمد إيقاعها من العلاقات الدينامية التي تتشكل من حركة الصور الجزئية في تفاعلها مع باقي مكونات النص، وتحدد غالباً بالتقابل، والتوازن، والتضاد، والتدرج، وغيرها من العلاقات الناعمة

(10) ابتسام أحمد حمدان: الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، ص 257.

ذاتها فلا تتجاوز نطاق الخيال الذي تسبح فيه دلالات كلماتها، بينما تعد القصيدة صورة خيالية متكاملة تنسحب على كل الأجزاء فيها، فيذوب التشبيه والمجاز في نظام الصورة الكلية، ويرتبط بعلاقات إيقاعية متداخلة متساوقة تتجاوب معها الحركة النفسية والوجدانية للشاعر، وينفعل المتلقي لتخيّلها وإدراكها.

إن الصورة الكلية ليست بنية ثابتة، أو قالباً شعرياً جامداً، وإنما هي «مجموعة من الصور الجزئية التي تطل علينا من خلال تشبيه أو استعارة أو مجاز أو إيماءات كلمة رامزة أو أصوات متناغمة، كل ذلك ينتظم بواسطة علاقات حية نابضة بإيقاع يقوم على التقابل أو التوازن أو التضاد أو التدرج»⁽¹⁰⁾. وهذه العلاقات الناعمة للنسيج الإيقاعي يسعى الشاعر إلى ترسيخها في عمله الفني اعتماداً على إفرادات الخيال والقدرة اللغوية التي يمتلكها، والحس الجمالي الذي يتمتع به، وهي علاقات تتجلى على المستوى الدلالي والصوتي من خلال الإيماءات التي تلازم التجربة الفنية، وتعلق في خيال المتلقي، وتبقى أصداً دلالاتها تتردد في النفس.

من هنا يبرز إيقاع الصورة الكلية في حركة إيمائية نامية تتجسد في مجموعة من الظلال الدلالية التي تنشرها علاقات النص الشعري المبنية على الدور الفعال لخيال الشاعر، وطاقاته الخيالية النابعة من رحم المعاناة. ولا يمكن الوقوف على معالم البنية الإيقاعية الدقيقة للصورة الشعرية بفصلها عن سياقها البلاغي العام، وتجزئتها إلى تشبيه واستعارة ومجاز وغيرها.. لأن ذلك يضيق من أفق الحركة الإيقاعية، ويسلبها نشاطها وحيويتها وثرأها، وإنما تلتبس تلك المعالم بربط أجزاء الصورة الكلية بالسياق العام النابع من العلاقات الحوية بين تلك الأجزاء، والشعور الموحد المهيمن على التجربة الوجدانية للشاعر والخيال الذي يعد محرقاً لهذه الأجزاء.

ولما كانت الصورة الكلية تستمدّ إيقاعها من العلاقات الدينامية التي تتشكّل من حركة الصور الجزئية في تفاعلها مع باقي مكونات النص، وتحدّد غالباً بالتقابل، والتوازن، والتضاد، والتدرج، وغيرها من العلاقات الناعمة

(10) ابتسام أحمد حمدان : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، ص 257.

لنسيج النص فإن هذه الدراسة ستسعى إلى تلمس الأبعاد الشعرية لإيقاع الصورة الكلية من خلال جملة من ألوان الصورة البلاغية الواردة في بعض قصائد الشعر الحديث.

- إيقاع الصورة الدينامية: تتميز القصيدة الحديثة بشراء حركتها الداخلية ثباتاً وتحولاً، هذه الدينامية التي تنشأ أساساً بالتدرج من وضع الثبات إلى التحول والعكس، ومن تفاعل حركة الدفقات العاطفية والصور والرموز واللغة والفكر، وتمازجها، وهو ما يحقق للإيقاع «تلاؤمه الكامل وانسجامه التام مع حركة القصيدة التي تولد في تناميها المستمر طاقات جديدة، وتكشف عن رؤى وأفكار وأخيلة، يرتفع بها الإيقاع إلى مرتبة نموذجية في قيمتها الشعرية»⁽¹¹⁾، وليس الاعتبار في ذلك بسرعة الإيقاع وبطئه في الصورة بقدر ما هو في مساهمة تلك السرعة، أو ذلك البطء في تخصيص دلالات النص، ولا سيما بعدما فقدت القصيدة جزءاً هاماً من إيقاعها البارز، وفي قصيدة للشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان بعنوان «حين تنهمر الأنباء السيئة»⁽¹²⁾ يتبدى نموذج حيوية الصورة، وتأثير هذه الحيوية على المسار الإيقاعي للنص :

الرَّيْحُ تَحْدِلُ الدُّخَانَ فِي الْأَغْوَارِ
وَفِي دُرُوبِ اللَّيْلِ وَالْإِعْصَارِ
تَنْهَمِرُ الصُّخُورُ وَالْأَحْجَارُ
سَوْدَاءَ بِالرَّمَادِ
سَوْدَاءَ بِالدُّخَانِ
فَلْتَنْهَمِرْ كَمَا تَشَاءُ هَذِهِ الصُّخُورُ
وَلْتَنْهَمِرْ كَمَا تَشَاءُ هَذِهِ الْأَحْجَارُ
فَالْتَهَرُّ مَاضٍ رَاكِضٌ إِلَى مَصَبِّهِ

(11) محمد صابر عبيد : القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية - حساسية الانبثاق الشعرية الأولى جيل الرواد والستينيات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص32.

(12) فدوى طوقان : الديوان، دار العودة، بيروت، 1984، ص550

وَحَلَفَ مُنَحْنَى الدُّرُوبِ فِي -

رَحَابَةِ الْمَدَى

يُنْتَظَرُ النَّهَارُ

مِنْ أَجْلِنَا يُنْتَظَرُ النَّهَارُ

تسبح دلالات هذه القصيدة في فضاءات الخيال التي تكاد تنعدم صلتها بالواقع الموضوعي أو الاجتماعي، ذلك أنها تنبني على الرموز؛ إذ كل من «الريح، الدخان، الليل، الإعصار، الصخور، السوداء، النهر، النهار» كلها تسهم في هدم الحدود الدلالية، وإسقاط الوضوح النسبي لها، فتغيب الدلالات، ولا يعود بالإمكان محاصرتها إلا بالجهد المضني، ولا هادي لنا في خوض غمار هذه القصيدة ذات البنية المجازية غير العنوان «حين تنهمر الأنباء السيئة»، وتدور الصورة الكلية لهذا النص حول تحدي الشعب الفلسطيني للمحن والمصائب التي يلاقيها من العدو الإسرائيلي، وأن الجهود الثورية متجهة صوب هدفها، ورغم متاعب الطريق ومشقاتها فإن نهار الحرية سيطلع، وهذه الدلالات تتشكّل وفق حركة ذات إيقاع سريع، ففي الآفاق الغائرة هنالك الريح بحركتها السريعة ترسل الدخان جدائل سوداء رمزا للأيام المشؤومة التي تصنع نكبات هذا الشعب تظهر بصورة أم تمسّط شعر ابتتها، وتظفره جدائل على سبيل الاستعارة، وعلى صعيد آخر يتحرك المجاز حركة أخرى متوترة تتمثل في انهيار الصخور السوداء في ظلام الإعصار، وذلك تصوير للأنباء السيئة التي تلد وقائعها من رحم همجية العدو، ثم تأتي حركة النهر المسرعة نحو المصب، وهي لا تعدو تصويرا للثورة متجهة إلى شط الحرية والاستقلال، وهذه الصور الجزئية هي استعارات ورموز تتظافر مع عوامل أخرى تضمنها النص لتحدد حركة الصورة الكلية المسهمة إسهاما مباشرا في توليد تسارع الحركة الإيقاعية وتوترها، من هذه العوامل التي بنيت عليها الصورة التدوير الجزئي الذي تضمنها الشطر التاسع، والذي أمد النص بانسيابية في توارد الصور الجزئية مما سرّع في حركتها، إضافة إلى عامل الترخيصات العروضية التي أصابت تفعيلتي السريع؛ حيث وردت «مستفعلن» مخبونة ثنائي عشرة مرة، مقابل ست مرات صحيحة من جنس ثلاث وثلاثين تفعيلة، وهو

ما ساعد على تسريع الحركة الإيقاعية في الصورة، لأن الخبن هو زيادة نسبة المتحركات في التفعيلة، والمتحرك أبعث على الخفة والحركة من الساكن، كما أن الرموز الكثيرة التي حفل بها النص أسهمت بتفاعلاتها مع بقية العناصر في تجسيد حركية الصورة الكلية وتدفقها.

وإذن فهذا نمط من الإيقاع السريع الذي تفرزه حرية الصورة وقد تفرز نمطا آخر من الإيقاع يتسم بالبطء، مثلما نجد في هذا المقطع من قصيدة «ذهب الذين نجبهم»⁽¹³⁾:

ذَهَبَ الَّذِينَ نُجِبْتُهُمْ
لَا صَوْتَ لِلْأَحْزَانِ، أَنْظُرْ -
أَوْرَقْتُ صَمْتًا عَلَى شَفَتَيَّ أَحْزَانِي
وَأَطْبَقْتُ الْحُرُوفُ شِفَاهَهَا
تَتَسَاقَطُ الْكَلِمَاتُ صَرَخَى مِثْلَهُمْ
جُثَّتًا مُشَوَّهَةً تَرَى مَاذَا أَقُولُ لَهُمْ
وَمِنْ عَيْنِي وَمِنْ قَلْبِي تَسِيلُ دِمَاؤُهُمْ ؟

تتضمن الدائرة الدلالية في هذا المقطع وصفا لحالة الحزن المخيم على نفس الشاعرة بعدما قام العدو الإسرائيلي بإعدام عدد من الأبطال، وحالة الصمت التي ولدتها رؤية جثث الشهداء مشوهة، لكن هذه المعاني لا تتجسد إلا بعد أن تغتسل في مياه المجاز، فمنذ البداية يستهل النص بصورة رمزية «نسرا فنسرا غالهم وحش الظلام»، فهذا العدو الهمجي لا يستطيع أن يغتال هؤلاء الأبطال إلا الواحد بعد الآخر في حركة ثقيلة يوحي بها «وحش الظلام» الذي لا يكون عمله إلا بطيئا على مستوى التصور على الأقل، ما دام لم يغتال الأبطال دفعة واحدة، بل تم ذلك ببطء، كما أن الظلام يبعث على السكينة والرهبة، كل ذلك جعل هذه الصورة الجزئية تشع بحركة إيقاعية بطيئة متناقلة، ومن العوامل التي رسخت هذه الحركة الإيقاعية البطيئة في النص مظاهر السكونية في الصور

(13) نفسه: ص 559.

الآتية «لا صوت للأحزان، أوردت صمتاً على شفتيّ أحزاني، أطبقت الحروف شفاهها، الكلمات صرعى»، وهي استعارات تسعى جميعها إلى غاية بلاغية مفادها تأكيد السكونية، وبث جوٍّ من الصمت ساعد على تباطؤ الإيقاع. ومن العوامل المرسية لحركة الإيقاع البطيئة - أيضاً - ازدهاء النص بالمقاطع الطويلة التي تعد أبرز مظاهر الإيقاع البطيء، فالنص يقوم على تفعيلة بحر الكامل «متفاعلن ب - ب - ب» التي تتضمن خمسة مقاطع، ثلاثة منها قصيرة، واثنان طويلان، لكن الملاحظ في النص أن المقاطع الطويلة تتفوق على المقاطع القصيرة (29/38) أي غلبت التفعيلات المقبوضة على النص، وزحاف القبض هو تسكين الثاني المتحرك، والمسكن أقرب إلى الإيقاع البطيء من المتحرك. ولذلك نلاحظ أن حركية الصورة الشعرية تتحكم مع عوامل أخرى في التوجه بالإيقاع نحو السرعة أو البطء.

- إيقاع الصورة التشخيصية : تعتمد القصيدة الحديثة على عنصر التشخيص كتقنية متطورة في تكثيف بنيتها الدلالية والإيحائية، وشحن بنيتها الداخلية بطاقة إيقاعية من خلال حركة انتقال الصورة من مرحلة الجمود إلى مرحلة التشخيص، أو من مرحلة الوجود المعنوي إلى مرحلة الوجود (المؤنس).

وقد خضعت بعض قصائد الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي إلى هذه التقنية بصيغتيها التشخيصية الحسية والتشخيصية الذهنية. ومن القصائد التي مثلت الصيغة الأولى قصيدة (البصرة)⁽¹⁴⁾. وهذا مقطع منها:

كَانَتْ بِلَادِي تَرْتَدِي ثُوبَ الرَّبِيعِ

أَوْقَفْتُ رَاحِلَتِي

وَقُلْتُ: بِكُمْ تَبِيعِ

سُلْطَانَتِي

هَذَا الضِّيَاءُ الْأَزْرَقُ الْوَرْدِيَّ

هَذَا الثَّوْبَ

(14) عبد الوهاب البياتي: الديوان، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 1995 ص506.

هَذَا الْيَاسِمِينَ
قَالَتْ: «بِكُلِّ قَصَائِدِ الشُّعْرَاءِ»
ضاحكةً
«وَلَكِنْ، لَنْ أَبِيعَ!»

تعتمد الصورة في ارتسامها المجازي داخل هذا المقطع على طاقة الخيال،
وبه تنتقل مدينة (البصرة) من هيئتها بوصفها أرضاً، وبنينا، وشعباً إلى هيئة
إنسانية مشخّصة في صورة امرأة فائقة الجمال يقع الشاعر في مفاتها.
ويعدّ وجه المفارقة الذي تقوم عليه هذه الصورة جذر الفاعلية الإيقاعية
في المقطع، حيث يمهد الشاعر للانتقال إلى عالم المجاز بقوله :

كَانَتْ بِلَادِي تَرْتَدِي ثُوبَ الرَّبِيعِ

وهي صورة - وإن كان المجاز يحكم طرفاً من أطرافها- يغلب عليها
الطابع الواقعي، فقد بقي المشبّه -بلادي/ البصرة- ظاهراً وهو ما يمنحها
بعدها الحقيقي. لكن الصورة تبدأ بقطع علاقتها بالواقع من الفعل (ترتدي)
الذي لا يناسب المدينة، وإنما يناسب المرأة. ثم تدخل الصورة جواً تشخيصياً
حسباً يجسده الحوار الفني الجميل الذي أجراه الشاعر مع المرأة الحسنة/
البصرة. مستهلاً بإيقاف ناقته على عادة الشعراء العرب القدامى⁽¹⁵⁾:

فَوَقَفْتُ فِيهَا نَاقَتِي وَكَأَنَّهَا فَدَنْ لَأَقْضِي حَاجَةَ الْمُتَلَوِّمِ

وأخذ يساومها في هذا الحسن الأخاذ؛ ضيائها الوردية، ثوبها،
الياسمين. وهي تحاور مدركة ولعه بهذا الجمال، فتردّ في غنج الملكات «بِكُلِّ
قَصَائِدِ الشُّعْرَاءِ». ويزداد البعد التشخيصي الحسّي للصورة بإبراز الشاعر
للحالة التي كانت عليها وهي تتلفّظ هذا الكلام. فقد كانت متهمكة هازلة
من خلال قوله: (ضاحكة). ثم جادة «وَلَكِنْ، لَنْ أَبِيعَ!». وهو ما يسهم في
تغيب الدلالة الواقعية للصورة، ويدخلها في مناخ تشخيصي حسي لا تتجلى

(15) الخطيب التبريزي: شرح ديوان عنترة، تقديم: مجيد طراد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1996،
ص149. فدن=قصر. المتلوم=المتنظر.

فيه إلا صورة الملكة الحسنة. مثلما يسهم في توليد إيقاع داخلي ضاغط قوامه الدهشة والاستغراب في نفس المتلقي جرّاء فجوة التوتر التي يحدثها الانتقال من الصورة الحسية الواقعية إلى الصورة التشخيصية الحسية، وخيبة أفق الانتظار في ذلك.

وقد تتحرّك الصورة التشخيصية وفق معادلة أخرى، فتستند في مرجعيتها إلى صورة ذهنية، أي أن الصفة الواقعية للصورة معنوية مجردة وليست حسية. وهو ما نقف عليه في هذا الجزء من قصيدة (الموت)⁽¹⁶⁾ للشاعر البياتي:

الْتَلَبُّ الْعَجُوزُ
الْمُلْتَحِي بِالْوَرَقِ الْأَضْفَرِ وَالرُّمُوزِ
الْمُرْتَدِّي عَبَاءَةَ اللَّيْلِ، وَفَوْقَ رَأْسِهِ طَائِقَةُ الْإِخْفَاءِ
يَفْتَرِسُ النَّعَاجَ وَالْأَطْفَالَ
يَغْدِرُ بِالْعُشَّاقِ
يَضْحَكُ مَزْهُوًّا مِنَ الْأَعْمَاقِ
يَأْخُذُ شَكْلَ هَرَّةٍ سَوْدَاءِ
تَمُوءُ فِي الظُّلُمَاءِ
يُطَارِدُ الْفِرَاحَ وَالْأَشْبَاحَ
يُمَارِسُ السَّحَرَ بِلاَ شَعْوَذَةٍ، وَيَضْرِبُ الصَّحِيَّةَ الْعَمِيَاءَ
بِيَدِهِ الثَّلْجِيَّةِ الصَّفْرَاءِ
يَتَنَدَّسُ فِي قَلْبِ الْمُغْنِي، يَقْطَعُ الْأَوْتَازَ
يُذِلُّ مَنْ يَشَاءُ
يُعِزُّ مَنْ يَشَاءُ
الْمَلِكُ الْوَحِيدُ فِي مَمْلَكَةِ الْأَحْيَاءِ

(16) عبد الوهاب البياتي: الديوان، ج2، ص83.

تنطلق هذه الصورة من مرجعية ذهنية تتمثل في قيمة معنوية مجردة هي (الموت). لتجسد في صورة تشخيصية حسية هي مزيج من الصفات الإنسانية والحيوانية. فقد شخّص الشاعر الموت في صورة ثعلب عجوز، وهذا الثعلب يتزيّا بصفات الإنسان. وبذلك يكون عمل الخيال مزدوجا. في مظهر الاستعارة المزدوجة التي تبدو في تشبيه الموت بالثعلب ثم في تشبيه الثعلب بالإنسان.

وتفقد الصورة الكلية في حركة الخيال المزدوجة صلتها بالمرجع الأصلي تماما. ويصيبها غموض إثر هذا التحرك. فلا يهتدي المتلقي إلى البعد الدلالي للنص إلاّ بربطها بنص العنوان (الموت) الذي هو المفتاح الوحيد لفك شفرات النص، وبدونه تسبح الدلالات في فضاء غامض مغلق لا بداية له ولا نهاية.

فقد بدأ الشاعر بتشبيه الموت بالثعلب لما له من صفات الغدر والمكر. وبالثعلب العجوز لأنّ غدره لا يخيب. ثمّ أضيف على الثعلب صفات حسية تزيد من غموض الصورة. وهي تهدف إلى إبراز صفات الموت من خلال إيحاء هذا النعت (الملتحى بالورق الأصفر والرموز). وتدّل الصورة الجزئية الواردة في الشطر الثالث على هيئة الموت المتخفية (المرتدي عباءة الليل، وفوق رأسه طاقية الإخفاء). ثمّ يورد صورا جزئية أخرى تعمل على تجسيد الصفة التشخيصية الحسية لهذه الصورة الذهنية التي تعكس وظيفة الموت في الأرض. فهو (يفترس النعاج والأطفال)، و(يغدر بالعشاق)، و(يطارد الفراخ والأشباح)، و(يهارس السحر، ويضرب الضحية العمياء)، و(يندسّ في قلب المغني).

ويبرز من خلال هذه المفارقات إيقاع داخلي يتغذى من الدهشة التي يحدثها التنقل بين الصور المتباينة، التي تضطرّ المتلقي إلى القفز ذهنيا من عالم القيم المعنوية إلى عالم حيواني بري مفترس، ثمّ إلى عالم إنساني. وما يحدثه الانتقال من عالم إلى عالم من المفارقات التي تعمل على تكثيف الجوّ المتوتر الذي يزيد من تفعيل الحركة الإيقاعية لما لها من إشعاعات إيحائية مؤثرة في نفس المتلقي.

- إيقاع الصورة التشكيلية : الصورة التشكيلية لون من الإبداع الفني نزعته إليه القصيدة المعاصرة ضمن محاولاتها الثورية للقبض على تلك القيمة الجمالية، والاستئثار بها أمكن من عناصرها، وهذا اللون من الإبداع أقرب ما يكون إلى فن الرسم، إلا أنه «رسم بالكلمات، وإن «الشاعر لا يصور الشيء كما يراه، ولكن يصوره كما يبدو له، ولا يرسم منه هيكله العريان، بل يخلع عليه من حلال الخيال بعد أن يحركه الإحساس»⁽¹⁷⁾. ويمكن التمييز بين نوعين من الصورة التشكيلية، ومن ثمة بين نمطين من الإيقاع ؛ الصورة التشكيلية الحسية، والصورة التشكيلية الذهنية، ومن نماذج النوع الأول هذا المقطع من قصيدة «إلى الوجه الذي ضاع في التيه»⁽¹⁸⁾ للشاعرة فدوى طوقان:

الْأَسَى يَهْطِلُ، لَيْلُ الْقُدْسِ صَمْتُ

وَقُتَامُ

حَظَرُوا التَّجَوَّالَ لَا تُطْرَقُ فِي

قَلْبِ الْمَدِينَةِ

غَيْرُ دَقَاتِ النَّعَالِ الدَّمَوِيِّ

تَحْتَهَا تَنْكَمِشُ الْقُدْسُ كَعَذْرَاءٍ سَبِيَّةٍ

وَعَلَى السَّاحَةِ طَائِرُ

خَرَقَ السَّهْمُ جَبِينَهُ

وَعَلَى الْأَرْضِ دُخَانٌ وَحُطَامُ

شُرْفِ الْمُبْنَى وَطَيْفَانِ يُطْلَانِ عَلَى -

لَيْلِ الْمَدِينَةِ

كَانَ فِي الرُّكْنِ حَقِيئَةُ

(17) محمد فكري الجزار : الخطاب الشعري عند محمود درويش، ص 199.

(18) فدوى طوقان : الديوان، ص 538

وَتِيَابٌ وَادِّكَارَاتٌ مِّنَ الْأَرْضِ الْحَيَّةِ
كَانَتْ الرُّزْقَةُ فِي عَيْنَيْهِ مَمْتَدَّةً -

بُحَيْرَاتٍ حَزِينَةٍ.

تشكل الصورة في هذا المقطع من مدينة القدس ليلاً، لا يظهر في شوارعها غير أباطرة العذاب يتزبون بدموية ظاهرة، وفي ساحتها طائر ملقى على الأرض، و سهم يخرق جبينه، ومظاهر الدمار تغشى كل موضع، ولا مظهر للحياة فيها إلا عيني هذا البطل الحبيب تُطلان من شرفة المبنى، وإلى جانبه في الركن تقبع حقييته، و ثيابه وبعض الذكريات من الأرض الغالية استعداداً للرحيل.

وإذن فهذه لوحة تشكيلية يمكن لرسام أن يجسدها في الواقع بكل مظاهرها المادية، وإن هذه الصورة التشكيلية الحسية تنبض بالحياة من خلال طبيعتها الإيحائية النامية، و قدرتها على الحركة والتوتر والتصدع والسكينة والانتهاى إلى الاستقرار، ومن هذه الحيوية ينبع الإيقاع، ويتمظهر في التآلف والتوازن بين العلاقات العضوية النابعة من مكونات الصورة الكلية القائمة والمضطربة بسواد الليل الممتزج بزرقه العينين، إشارة إلى الحزن المهيمن على كل أرجائها. وبقدر تفاعل عناصر الصورة يزداد الإيقاع توتراً، حيث تنعدم الدلالة الواقعية للصورة، وتتماهى بدلالاتها كإيحاء رمزي يسعى إلى التعبير عن حالة الحزن والعذاب والاعتراب في نفس الشاعرة، يرسخ هذا المعنى بعض التراكيب ذات الدلالة المادية «الأقدام الدموية، الطائر المصاب، العذراء السبية، الحقيبة، الثياب، الادكارات».

ومن نماذج الصورة التشكيلية الذهنية هذا المقطع من قصيدة «مدينتي الحزينة»⁽¹⁹⁾ لفدوى طوقان:

الْحُزْنُ فِي مَدِينَتِي يَدْبُ عَارِيًا
مُخَضَّبَ الْخُطَى
وَالصَّمْتُ فِي مَدِينَتِي

(19) فدوى طوقان : الديوان، ص 471.

الصَّمْتُ كَالْجِبَالِ رَابِضٌ
كَاللَّيْلِ غَامِضٌ، الصَّمْتُ فَاجِعٌ
مُحْمَلٌ
بِوِطْأَةِ الْمَوْتِ وَبِالْهَزِيمَةِ

ترسم الصورة الذهنية لهذا المقطع في جملة من الاستعارات والتشبيهات، ويتحدد الإيقاع فيه من خلال المسافة الجمالية المتباعدة بين طرفي كل صورة، هذه التي على المتلقي أن يقطعها؛ إذ تمثل الكلمات هنا لوحة فنية ذهنية تطالعنا منها صورة المدينة، والحزن يتنقل في شوارعها عاريا، وهي استعارة تحمل من الإدهاش ما يجعل القارئ قلقا في تلمس وجه الشبه بين طرفيها، والمعطيات في الطرفين متباعدة، لا يجمع بينهما، ويجعلها مقبولة إلا السياق الذي بث فيها حركة دلالية إيقاعية متناغمة، ولعل ما يزيد من غرابة الصورة كون الحزن «مخضَّب الخطى»، ومن ثمة زيادة نسبة التوتر في الإيقاع لأن التخضيب معروف لأيدي الغيد وأقدامهن، أما مع الخطى فهو صورة مستغربة، تلي ذلك صورة الصمت الذي يخيم على المدينة، وهو «كالجبال رابض» صورة يتمازج فيها التشبيه والاستعارة لتأكيد حالة السكينة، لكنها سكينة ثقيلة ثقل الجبال، غامضة غموض الليل، إنه صمت الموت والهزيمة حيث تحزن الكلمات. وهذه الصورة الذهنية التي ترمي إلى الكشف عن حالة الحزن والصمت التي تعيشها المدينة لا وجود لها إلا في إطارها الذهني، وهو ما يسمها بحيوية إيقاعية ترتفع انسيابيتها أثناء التلقي، ويتدرج أثناءها الإيقاع من الخفة إلى الثقل، إذ ينطلق من حركة الحزن وهو يكتسح أرجاء المدينة عاريا بخفة النمل المنتظمة، وينتهي ثقيلًا متباطئًا، يشي بذلك ثقل الصمت الرابض وغموض الليل، ووطأة الموت، ومرارة الهزيمة.

وهكذا فإن الصورة التشكيلية الذهنية أبعث من الصورة التشكيلية الحسية حيوية الإيقاع لأنها أكثر تغنيبا للدلالة من خلال الغموض الذي تسرّبه إلى مساحة النص.

- إيقاع الصورة المتجاوزة : إن تلك الأشكال من الصور جميعها تحافظ على مرجعياتها الواقعية، فتقترب من الواقع أو تبتعد إلا أنها تظل بين ضفتيه،

لكن الصورة المتجاوزة تتخطى مرجعيتها الواقعية، وتقطع صلتها بالمعجم اللغوي لتتقاد للسياق الذي ترد فيه، وهي لون من الصورة لجأت إليه القصيدة الحديثة في إطار سعيها الدائم للتخلص من الوضوح والمباشرة، والدخول في عالم ترميزي، يجعلها ثرية بالإيحاء والتصوير الجمالي، وتزداد حدة تجاوز اللفظة لمرجعيتها المعجمية كلما تخطى الشاعر واقعه، لأن «معنى المطابقة يجعل الكلمة عاجزة عن أداء الوظيفة التي تسندها إليها الجملة، ولكن المعنى الإيحائي يحتل مكان معنى المطابقة المعطل، حيثئذ تتناسب الكلمات على المستوى الإيحائي، فيعطى كل نوع من المنطق العاطفي معياره للجملة الشعرية، وبهذا تكون اللغة قد غيرت قانونها»⁽²⁰⁾، لذلك فالصورة المتجاوزة تعد تشكيلا جماليا جديدا للواقع، اعتمادا على ما تزرعه من الغموض داخل السياق الجديد، ومن هذا الغموض ينهل الإيقاع حيويته عن طريق دفعه إلى أقصى قدرة ممكنة على الإدهاش والغرابة، وآثار الصدمة التي تحدثها الصورة في نفس المتلقي، تعدّ الصورة المتجاوزة أكثر أنماط الصور إنتاجا للإيقاع الداخلي. وإيقاعها مستمدّ مما تفرضه على المتلقي من دهشة واستغراب أمام المسافة الشعرية القلقة بين طرفي الصورة. فهي لا تكاد تحافظ على صلتها بمرجعيتها الواقعية. ومن نماذجها قول عبد الوهاب البياتي في قصيدة (قمر المعرة)⁽²¹⁾:

الَّيْلُ فِي مَعَرَّةِ النَّعْمَانِ

زَنْجِيَّةٌ عَلَى رُخَامٍ جِيدَهَا قَلَانْدُ الْجَمَانِ

تفقد صورة الليل في هذا التشبيه جرّاء انتقالها إلى صورة امرأة زنجية تتزيّن بقلاند الجمّان في جيدها الرخامي. فبين الليل والزنجية فجوة تؤثر تدفع الإيقاع الداخلي إلى الانبعاث بأقصى طاقاته الممكنة على الإدهاش والغرابة. وقد تتعدّد الصور الجزئية المتجاوزة في القصيدة فتدخل الصورة الكلية

(20) جان كوهن : بنية اللغة الشعرية، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1986. ص202.

(21) عبد الوهاب البياتي: الديوان، ج2، ص33.

عالمًا ترميزيًا يزيد من ثراء بعدها الإيحائي. وهو ما يتجلى في قصيدة (أوراق
بغدادية مجهولة)⁽²²⁾ للبياتي:

فِي مَقْبَرَةِ (الْغَزَالِي)
كَانَ الْمَوْتَى يَبْكُونَ،
وَتَبْكِي الْأَشْجَارُ
حَيَوَانٌ بَشَعٌ
يُشْبِهُ قِطًّا أَجْرَبَ
يُدْعَى (الرَّبْزَبَ)
يَنْبُشُ قَبْرًا مَا زَالَ نَدِيٌّ
يُخْرِجُ كَفَّ الْمَيِّتِ
يَقْضُمُهَا .
الْأَعْرَابِيَّةُ قَالَتْ:
(هَذِي سَنَوَاتٌ حَلَّتْ فِيهَا اللَّعْنَةُ
فَالنَّسُ جِيَاعٌ
وَكَوَاكِبُ نَحْسٍ،
تَتَسَاقَطُ فَوْقَ سَمَاءِ بَغْدَادٍ
مَنْ يَدْرِي ؟
فَالْوَحْشُ الرَّابِضُ
فِي ذَاكِرَةِ الشَّعْبِ الْمُقْمُوغِ
يَعُودُ،
لِيَأْكُلَ، قَبْلَ نِهَايَةِ هَذَا الْقَرْنِ،
الْأَحْيَاءَ).

(22) عبد الوهاب البياتي: نصوص شرقية، دار المدى للطباعة والنشر، سوريا، ط 1، 1999، ص 24.

تنبني هذه القصيدة على مبدأ الغموض، وتتجاوز صورها الجزئية مرجعياتها الواقعية. ولا يعدّ الغموض الذي يكتنفها نابعا من عنصر الأسطورة الذي يتجلى في توظيف أسطورة هذا (الزبب)⁽²³⁾ وإن كان يغذّيه، ولكنه نابع من أبعاد إيحائية أخرى.

فالموتى في مقبرة (الغزالي) سيكون وكذلك الأشجار تبكي عند رؤية هذا الحيوان الأسطوري. وصورة الموتى والأشجار في حالة بكاء لا يمكن للمتلقّي أن يستحضرها. ولكن قد يستحضر إحياءها، وكذلك صورة الحيوان الذي ينبش القبور، ويقضم كفّ الميت. فهي موعلة في الغموض. ولأجل فكّ بعض شفرات هذه الصورة لا بدّ من تتبّع الظلال الدلالية، والإيحائية.

فالشاعر يوظّف حادثة تاريخية في ظرف أني شبيه بالماضي. فالظروف التاريخية التي مرّت بها بغداد أثناء إشاعة قصّة الحيوان الأسطوري المرعب تتكرّر في الحاضر. فالغزاة يقفون على أسوار بغداد، والناس جوع، والنظام مستبدّ. وربّما يعود هذا الحيوان الرابض في ذاكرة الشعب، والموظّف رمزا للقمع الذي يتعرّض له الشعب العراقي ليأكل الجلّادين.

ويرسم إيقاع هذه القصيدة من خلال إحياءاتها التي تتحدّد أحيانا بالتوتّر في نفس المتلقّي والتراخي، وبالرهبة التي تنبع من صورة الحيوان المرعب وهو ينهش القبور، ويقضم أكفّ الموتى، والرغبة في استكشاف مجاهيل النصّ أحيانا أخرى.

وإنّ إحياءات الصورة المجازية ذات صلة قوية بضبط وتيرة الإيقاع الداخلي في النصّ. وكلّما ترامت أطرافها، وأمعنت في الخيال قاطعة صلة مرجعيتها الواقعية، تدعّم المسار الإيقاعي وتكشّفت طاقاته، متجلّية فيما تنتجه من توتّر متجولّ في أرجاء النصّ. وهو ما يعكس الترابط القائم بين الإيقاع الداخلي والمستوى البلاغي في النصوص.

(23) حيوان أسطوري مرعب أشاع قصّته آخر الخلفاء العباسيين لإهلاء الناس عن المجاعة التي انتشرت بينهم، وعن خطر المغول الذين يحاصرون بغداد. مفادها أنّ هذا الحيوان المروّع يظهر في أخريات الليل لينبش القبور، ويأكل جثث الموتى. وعاد شرّ ذلك كلّ على الخليفة الجبان، حيث استسلم للمغول ومع ذلك أعدموه.

وبهذا نخلص إلى أن الصور البلاغية ذات صلة قوية بضبط وتيرة الإيقاع الداخلي للنص الشعري الحديث، وكلما تعمقت وازدادت تجذرا في الخيال والعوالم الترميزية، تكثفت طاقاتها الإيقاعية، واتخذت شكل التوتر المتجول في أرجاء النص، وهو ما يفسر ارتباط مفهوم الإيقاع الداخلي - في جانب من جوانبه - بالتصوير البلاغي، حيث يستدعيه، ويشكلان معا جزءا هاما من البنية الإيقاعية بمفهومها الحديث.

العمارة الموريطانية بوليلي : دراسة لمواد وتقنيات البناء

رتيبة ركلمة

باحثة في التاريخ القديم - الرباط

اكتشفت بوليلي مجموعة من المباني الموريطانية كالمعابد والصور الموريطاني وبعض الجدران بأسفل الأحياء السكنية كحي قوس النصر⁽¹⁾ والحي الجنوبي⁽²⁾ وحي «التيمولوس»⁽³⁾ والحي الغربي والحي الشرقي⁽⁴⁾، وسنعمل في هذه المقالة على دراسة مواد وتقنيات بناء هذه المعالم. فما هي خصائص العمارة الموريطانية بوليلي من خلال دراسة مواد وتقنيات بنائها؟

1. مواد وتقنيات العمارة الموريطانية بوليلي

1.1 العمارة العسكرية (اللوحة رقم 1)

أحيطت وليلي الموريطانية بسور نقرأ أول إشارة له بالمصادر الكلاسيكية عند بلينيوس الشيخ الذي وصف وليلي بأنها مسورة

-
- (1) A. Ichkhakh, Le quartier de l'Arc de Triomphe : La rive nord de Decumanus Maximus, thèse de III ème cycle à l'INSA 2000-2001.
- (2) A. Oumlil, Etude de l'architecture du quartier Sud de Volubilis, thèse de doctorat présentée à l'école des gradués l'Université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae doctor, faculté de Lettres, Québec, 1989.
- (3) R. Bouzidi, Recherches archéologiques sur le quartier de Tumulus à Volubilis, thèse de III ème cycle à l' I. N. S. A. .2000-2001.
- (4) M. Bhel, Versant Est de la ville ancienne de Volubilis, thèse de doctorat, Université de Paris IV, Sorbonne, 1993= Bhel, Versant Est.

(Volubile oppidum)⁽⁵⁾. وقد حاول الباحث جودان تحديد تخطيطه بالجهة الشمالية والشرقية لوليلي و تأريخ مراحل تشييده⁽⁶⁾. أما عن تاريخ بنائه، فتؤرخه آخر الدراسات الأثرية بما بين بداية القرن الأول قبل الميلاد و سنة 20 للميلاد⁽⁷⁾. وبعد إعادة قراءة الأبحاث المتعلقة بالسور الموريطاني و برجعنا إلى ما عايناه بوليلي، يتبين أن السور الموريطاني جد واضح بالمقاطع من 1 إلى 7 أي بالجهة الشمالية للبازليكا وبالضبط في الجزء الممتد من شرق الكاردو الرئيسي إلى المعبد C⁽⁸⁾.

أما فيما يخص مواد و تقنيات بنائه فيمكن استعراضها على النحو التالي:

- المقطعان 1 و 2: يوجدان شمال البازليكا و شرق الكاردو المؤدي إلى الفوروم ويكوّنان زاوية قائمة، ويتميزان بأساسات من الدملاك الكبير المترابط بالتراب⁽⁹⁾.

- المقطع 3⁽¹⁰⁾: يوجد شرق المقطع 2⁽¹¹⁾، و تتألف أساساته من الدملاك الذي تعلوه قاعدة حجرية من الكلس الأصفر مبنية بأحجار شبه منجورة على شكل بلاطات⁽¹²⁾ (dalles)، و يتميز المدماك الأخير بسطحه المستوي لاستقبال جدار طيني.

(5) Plin l'ancien, Histoire naturelle, T. V-5 texte établi, traduit et commenté par J. Desanges, éd. Belles Lettres, Paris, 1980 = Plin l'ancien, Histoire naturelle. V.

(6) سنعمد في هذا البحث على التسميات التي جاء بها جودان لمقاطع السور لأنها الدراسة الوحيدة المنشورة. أنظر:

A. Jodin , «L'enceinte hellénistique de Volubilis», in B.C.T.H, 1965-1966, pp.199-221= Jodin, «L'enceinte»

(7) R.Bouzidi, op.cit. p.181.

(8) قسم جودان السور الموريطاني إلى 22 مقطعا . و إذا كنا نتفق معه على أن السور الموريطاني يتجه نحو الجهة الشرقية للموقع فإنه يصعب تحديده بهذه الجهة خصوصا مع التطور العمراني الذي شهده الحي الشرقي خلال العهد الروماني.. لذلك لن نعمد على المقاطع الشرقية في دراستنا لمواد و تقنيات البناء للسور الموريطاني انظر : Jodin, « Enceinte»....pp.199-221.

(9) يتراوح سمك الأساسات ما بين 1,40م و 1,60 م .

(10) تبلغ أبعاد هذا المقطع: الطول: 1,60م و الارتفاع: 0,58م و السمك: 1,50م.

(11) يساوي طول هذا المقطع 3م و سمكه 1,60م.

(12) تبلغ أبعاد البلاطات: الطول 0,50م و العرض 0,40م و السمك 0,45م .

-المقطع 4: حسب جودان، يتكون هذا المقطع من جدارين متوازيين (R1-R2)، و مُلئ الفراغ الفاصل بينهما بالآجر المجفف المدعوم بأذرع خشبية تذكر بالعمارة الهلينستية⁽¹³⁾. وقد أكد هذا الباحث أن بناءه تم عبر مراحل متتالية إلى أن أصبح عرضه 3م، 90م. و فسر ذلك بحساسية هذه النقطة بالأكروبول. لكن آخر الدراسات الأثرية، تشير إلى انتهاء الجدار IR للصور الموريطاني، أما الجدار R2 فيدخل ضمن جدران المركب الصناعي و التجاري بحي التيمولوس. و يمكن تفسير الملء الذي يوجد بين الجدارين (R1-R2) بتهدم للجدار الطيني الذي كان يعلو القاعدة الحجرية بالصور⁽¹⁴⁾. و يتميز الجدار R1 بأساسات من الدملاك المترايط بالتراب الأسود، تعلوها قاعدة حجرية من الكلس الأصفر المقصب على شكل بلاطات مترابطة بالجاف وتخللها حجارة التنفيد.

-المقطعان 5 و6: اكتشف هذان المقطعان أثناء حفريات التيمولوس ويمثلان الامتداد الطبيعي للمقاطع السابقة⁽¹⁵⁾. ويتألفان من واجهتين (deux parements) بُنيتا بكثل حجرية شبه منجورة من الكلس الأصفر، وتم ملء الحيز الفاصل بينهما برصف من الحجارة (blocage de pierres) والطين و الحصى (اللوحة 2). و يتميز المدماك العلوي باستوائه ليستقبل جدار الآجر المجفف⁽¹⁶⁾. و قد تحطم الجزء العلوي لهذين المقطعين، فتم ترميمه خلال العهد الموريطاني و ذلك بتقويته من الخلف بآجر مجفف ذو ألوان مختلفة، مما يبين تنوع مكوناته و طرق تحضيره. أما عن تقنية بناء جدار الآجر المجفف، فتتمثل في وضع مدماك الأول بشكل مستو و متواز مع المدماك الأخير للقاعدة الحجرية، و يعلوه مدماك ثان موضوع بشكل متعامد مع آجر المدماك الأول، و يتكرر هذا الترتيب بكامل الجدار لتفادي الحصول على فواصل عمودية و مستقيمة تسبب في انهيار المبنى. و قد تم الربط بين الآجر المجفف بالملاط الطيني ذي لون مرمد، مما يدل على إضافة

(13) Jodin, «Enceinte»..., pp.204-206.

(14) pp.94-96 R. Bouzidi, op.cit.

(15) يبلغ سمكه 1.60م وعلوه 2م.

(16) يساوي سمك الآجر ما بين 0.08م و0.07م.

مواد عضوية إليه مثل الرماد للزيادة في صلابته. وعائنا أحيانا ملاط جيرى ذو لون فاتح مما يبرهن على أهمية نسبة الجير بالملاط (اللوحة رقم 3).

-المقطع 7: يمثل المقطع 7- المكتشف أسفل المعبد C- الاستمرارية الطبيعية لل سور الموريطاني⁽¹⁷⁾، كما يمثل الحد الشرقي للسور الشمالي لأنه يصنع نصف دائرة تتجه نحو الجنوب⁽¹⁸⁾. بُنيت واجهتا جداره بكثل حجرية من الكلس الأصفر شبه منجورة ومحاطة بحجارة التنضيد و الملاط الطيني، وملئ الفراغ الذي بينهما (أي بين واجهتي الجدار) بالدملوك و الذبش. وُشيد المقطع فوق أساسات ذات عقبية من الذبش المشذب⁽¹⁹⁾، يزيد عرضها عن الجدار ب 0,08م من كل جانب لأن أرضية البناء طينية وهشة .

2.1. العمارة الدينية:

- المعبد البويني (اللوحة رقم 4)

كشفت حفريات أوزينا بشرق الكابتول عن مبنى قديم مهدم مبني بمرصوم كبير، وعثر به على نقود ليوبا الثاني. و يوجد بجانبه مذبح تم الاحتفاظ به أثناء بناء المباني اللاحقة له كرمز لاستمرار عبادة إله المعبد في فترة الاحتلال الروماني⁽²⁰⁾. ويندرج ضمن هذا المبنى جدار من الفليس أدخله بوب ضمن المباني الموريطانية لوليلي⁽²¹⁾، و اعتبره جودان المقطع 12 للسور الموريطاني⁽²²⁾. لكن بعد دراسة

(17) M. Euzennat, «Le temple C et les origines de la cité», in B.A.M, t. II, 1957, pp.41-64 = Euzennat, «Le temple C» 8

(18) يصل سمك السور بهذا المقطع إلى 2م. ويقدر طوله ب 10,30م وارتفاعه ب 1,28م .

(19) نظرا للحالة المتردية لجدران المعبد C وللمنطقة ككل، لم تتمكن من معاينة هذا المقطع. و قد اكتفينا بالرجوع إلى ما ورد عند أوزينا من معلومات أنظر:

M. Euzennat , Le Limes de la Tingitane, éd CNRS, Paris, 1989, p.206= Euzennat , Limes

(20) M. Euzennat, «L'archéologie Marocaine 1955-1957», in B.A.M., t. II, 1957, pp.199-201= Euzennat, «Archéol. 7 mar»

(21) J. Boube, «Documents d'architecture mauritanienne au Maroc», in B.A.M. t. 7 VII, 1967, pp p.281-282 = Boube, «Architecture Mauritanienne»

(22) Jodin, «Enceinte»..., p. 209

محمد بهل للحي الشرقي⁽²³⁾، إكتشف أن هذا المبنى عبارة عن معبد أطلق عليه اسم «المعبد البويني»⁽²⁴⁾، الذي يعود حسب نفس الباحث إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وقد هُدم قبل مجيء الرومان⁽²⁵⁾. وبعد إجرائه لاستبار شرق الكابتول وبجانب «المقطع 12» للسور الموريطاني، تبين أن هذا الأخير (المقطع 12) يمثل في الأصل الجدار الشرقي للمعبد، وقد تم اكتشاف جداره الشمالي والجنوبي. لكن الحد الغربي للمبنى يبقى مجهولا بسبب بناء الكابتول وملحقاته خلال العهد السيفيري.

بُني المعبد البويني بصخرة الفليس ذات الطبيعة الهشة والسهلة التقصيب، ويتميز بأساسات عميقة⁽²⁶⁾ وصلبة مبنية بالدملوك وبالفليس المقصب على شكل ذبش و المترابط بملاط طيني أسود⁽²⁷⁾، و يفسر هذا العمق المهم للأساسات بإشراف المبنى على منحدر واد فرطاسة. أما فيما يخص طريقة تحضير الحجارة، فاستنتجنا من شكل أحجار المعبد أنه بعد استخراجها من محجر عين وليلي⁽²⁸⁾، تم نجرها على شكل مكعبات متوسطة الحجم لهشاشة الصخرة⁽²⁹⁾. ويمكن التفكير في أداة بسيطة للنجر كالمنشار، مما أعطانا كثلا حجرية منجورة بشكل دقيق.

(23) M. Bhel, Versant Est ..., p.25-51.

(24) أبعاد المعبد البويني هي: الطول: 41,50 م والعرض: 38,50 م. وتبلغ مساحته حوالي 160 م.

(25) Bhel, Versant Est..., p.25-51.

(26) يصل عمق هذه الأساسات أحيانا إلى 5 م.

(27) M. Bhel, «Le temple punique à Volubilis», in B.C.T.H. nouv. série, Afrique du Nord, fasc.24, Paris, 1997, p.33 (= Bhel, «Temple»)

(28) يوجد بالقرب من عين وليلي واجهة صخرية من الفليس، لكننا لم نجد أي أثر لشقوق لأحجار وآثار الأوتاد. ونعتبر ذلك طبيعيا لأن الطبيعة الهشة للصخرة وشكلها الإسفنجي لا تسمحان بالحفاظ على آثار أوتاد الاستخراج.

(29) نجد الأبعاد التالية للحجارة بمذبح المعبد البويني: 0,40×0,30×0,40 م، و 0,40×0,70×0,35 م، و 0,40×0,30×0,40 م، و 0,50×0,67×0,46 م (أخذنا هذه الأبعاد من معاينة ميدانية).

وإذا حاولنا تتبع مراحل بناء المعبد البويني، فيبدو أنه بعد حفر خندق عميق تم بناء أساسات ذات عقبية⁽³⁰⁾ من الدملاك⁽³¹⁾، ثم شيدت المداميك بحجارة الفليس المنجورة والمبينة بتقنية المرضوم المستطيل ذي المعارضات و حجارة الربط و المرضوم المتراجع. وقد عثر بجوار المعبد البويني على بقايا لجذوع أعمدة و تيجان مصنوعة من الفليس، لكنها جد مشوهة و يصعب تحديد نظامها الهندسي⁽³²⁾. و أشار بهل إلى وجود طلاء مصبوغ ذي لون أحمر بومبيي بإحدى غرف المعبد، كما عثر بالغرفة نفسها على أرضية من التراب المدكوك⁽³³⁾.

وبناء على ما سبق، فقد شُيد المعبد البويني فوق أساسات صلبة لقربه من منحدر واد فرطاسة. و استغل الفليس كمادة أساسية لبنائه، وفرضت الطبيعة الهشة لهذه الصخرة تقنية البناء بالمرضوم الكبير لكي لا تنكسر الحجارة. و استعمل الطلاء المصبوغ بالجدران، لكن لم تتمكن من معرفة شكله أو طريقة تحضيره لاكتشافه بجدران داخل استبار غطاه الباحث بعد انتهاء دراسته. غير أنه من المعروف أن هذه التقنية من تلبس الجدران تتطلب أولاً تغطية الحائط بطبقات من الملاط، وثانياً تحضير الصبغة بمواد عضوية ومعدنية للحصول على الألوان، وتستدعي هذه العملية مهارات خاصة لكي لا يمتص الملاط الصبغة الحائطية.

(30) تزيد العقبية عن عرض الجدار من كل جانب ب 0,25 م.

(31) Boube, «Architecture mauritanienne»..., p.281-282.

(32) Boube, «Architecture mauritanienne»..., p.281-282.et note 73.

(33) Bhel, «Temple», p. 42.

-المعبد D (اللوحة رقم 5 و 6)

يقع المعبد D بالجهة الغربية للفوروم، وتؤكد آخر الدراسات إلى وجود ست مراحل لتطور بنائه⁽³⁴⁾، ويتوفر هذا المبنى على مقصورتين توجدان فوق منصة ويتقدمهما مذبح .

أما فيما يخص مواد البناء⁽³⁵⁾، فقد لاحظنا الاستعمال المكثف للفليس بالجدران المبنية خلال العهد الموريطاني، إذ تم نجر الصخرة على شكل مكعبات ذات أبعاد متوسطة شبيهة لما شاهدناه بالمعبد البويني. و يحضر الجمرع والكلس الحثاقي بشكل متفرق، وسجلنا حضور المرضوم المستطيل ذي المعارضات وحجارة الربط والرصف.

-المعبدان التوأمان G-H (اللوحة رقم 7)

يقع المعبدان التوأمان G-H بمنتصف المنحدر المؤدي إلى واد خومان بالحلي الغربي لوليلي. وقد غطى السور المتأخر جزءا مهما منهما، لكن ذلك لم يمنعنا من رؤية منصة المعبد المستطيلة الشكل⁽³⁶⁾.

(34) A. Khiari et autres, «Recherches sur les monuments religieux de la Maurétanie tingitane de L.Chatelain à la mission des temples», in Colloque de la S.M.A.P. éd. Service topographique, Rabat, 2000, pp.189

مراحل البناء هي كالتالي:

- المرحلة الأولى: تتمثل في جدران غير محددة الاتجاه أو الوظيفة.
- المرحلة الثانية: تم بناء معبدتين متجاورين محاطين بسور. وتؤرخ هذه المرحلة بالنصف الثاني للقرن الأول قبل الميلاد.
- المرحلة الثالثة: تتميز هذه المرحلة ببناء جدار، لم يتم التعرف على وظيفته.
- المرحلة الرابعة: تتجلى في بناء معبد ذي مقصورتين ويتم الولوج إليه عبر درج.
- المرحلة الخامسة: تم توسيع المعبد نحو الغرب وذلك ببناء أربع مقصورات مفتحة على الهيكل. وتؤرخ هذه المرحلة ببداية العهد الروماني.
- المرحلة السادسة: تؤرخ بفترة إعادة تهيئة الفوروم خلال العهد السيفيري. وتتميز بإدخال بعض الترميمات والإصلاحات (التصميم رقم 24).

(35) ستحدث فقط عن الجدران المبنية خلال العهد الموريطاني .

(36) يتراوح ارتفاع جدران المعبد ما بين 2,5 و 3م.

أما فيما يهم مواد وتقنيات البناء، فقد عاينا الاستعمال المكثف للفليس على غرار باقي المعابد الموريطانية بوليلي، وسجلنا حضور مجموعة من طرق البناء كالمريضوم المستطيل ذي المعارضات و حجارة الربط و المرضوم المتراجع و تقنية الرصف و المرضوم المستطيل ذي حجارة التنضيد، أما الأساسات فمبنية بالدملوك المترابط بملاط طيني.

نستنتج مما سبق، أن المعابد الموريطانية مبنية بأساسات من الدملوك و جدران من الفليس المنجور والمبني بالمرضوم المستطيل ذي المعارضات و حجارة الربط وبالمرضوم المتراجع. واستخدمت تقنية الرصف و ذلك بيناء واجهتين من الذبش مبنية بمرضوم (moellons appareillés) و مُلئ الفراغ الذي بينهما (أي بين واجهتي الجدار) بحجارة صغيرة ذات أصناف متنوعة كالجمعر و الكلس الحثاتي. و تم تلبس الجدران أحيانا بطلاء مصبوغ كالمعبد البويني.

3.1. العمارة الجنائزية (اللوحة رقم 8)

كشفت الأبحاث الأثرية بوليلي عن ضريح موريطاني بمنزل الفتى الجميل، و قد هُدم جزء منه لبناء المنزل ولتهيئة الكاردو الثانوي الثالث⁽³⁷⁾، ولم يتبق منه سوى فضاء مستطيل الشكل ذو سقف مقبب يوجد بداخله باب صغير⁽³⁸⁾ مكوّن من تسنيدات منجورة. ونلج إليه عبر الغرفة الشرقية للباحة المعمدة بمنزل الفتى الجميل.

بُني الضريح بحجارة الفليس المنجور⁽³⁹⁾ المبني بتقنية المرضوم المستطيل ذي المعارضات و حجارة الربط. وزينت أحجار الزوايا بالحبيبات والخواشي⁽⁴⁰⁾. وغطّت الجدران الداخلية للضريح بطلاء جيرى أملس⁽⁴¹⁾، سبقته طبقة من

(37) A.Ichkhakh, op.cit. p.198

(38) يبلغ ارتفاع الباب 1,20م وعرضه 0,90م.

(39) تتراوح أبعاد الحجارة المنجورة ما بين: الطول من 1,20م إلى 1,75م والارتفاع من 0,45م إلى 0,70م.

(40) عرض الحاشية حوالي 12 سم والحبيبات ذات تنوء بارز ب 15 سم.

(41) يساوي سمك الطلاء: 0,05م.

الملاط الجيري المزود بالرمل الدقيق. و يعطي هذا المبنى نموذجا فريدا لطريقة بناء السقف خلال العهد الموريطاني، فهو يتكون من الأسفل إلى الأعلى من تسنيدات منجورة⁽⁴²⁾ تُشكل قوسا نصف دائري، وتعلو هذه التسنيدات طبقة من الرصف المؤلفة من الحصى الصغير والذبحش المترابط بملاط جير، وتحيط بهذه الطبقة من كل جانب حجارة منجورة من الفليس موضوعة على شكل بلاطات مستوية⁽⁴³⁾. و يتطلب بناء سقف بحجارة منجورة مهارة كبيرة لأنه يجب وضع تصميم أولي لشكل السقف المقرب وحساب أبعاد كل حجارة على حدة وذلك حسب موقعها بداخل السقف. و من هنا نستشف مدى غنى و تنوع أدوات نجر وقياس الأحجار المستعملة من طرف الوليليين خلال الفترة الموريطانية. و الجدير بالملاحظة أن تلبس الجدران المبنية بأحجار منجورة بالطلاء أمر جد نادر بالمغرب القديم، بل بالعالم المتوسطي بصفة عامة لأن الهدف الأساسي من وراء الطلاء هو تغطية عيوب البناء.

4.1. العمارة المدنية :

عرفت وليلي خلال العهد الروماني بأحيائها السكنية، لكننا لم نكتشف لحد اليوم أي حي سكني موريطاني، و نجد فقط بعض الإشارات المتفرقة حول مبان أو جدران ذات طابع مدني⁽⁴⁴⁾. نستعرضها حسب أحياء الموقع على النحو الآتي:

(42) يصل طولها أحيانا إلى 2م .

(43) تصل أبعاد البلاطات: ما بين 0,50 و 0,70م والعرض ما بين 0,40م و 0,50م والارتفاع : ما بين 0,40م و 0,60م.

(44) هناك بعض المباني أو فقط جدران مؤرخة بالعهد الموريطاني لا نعرف وظيفتها، لكننا نقترح إمكانية إدخالها ضمن العمارة المدنية لافتقادها لخصوصيات العمارة العسكرية أو الجنائزية أو الدينية. وسنعمل على إدراج هذه المباني المتفرقة بحسب الأحياء الأثرية بوليلي.

- حي التيمولوس :

يوجد بحي التيمولوس مبنى موريطاني يعرف باسم «معلمة النقيشة ذات الدرع البوني» (Monument à l'inscription au bouclier punique)⁽⁴⁵⁾. وقد أרך رشيد البوزيدي⁽⁴⁶⁾ أقدم مستوى له بما بين الربع الأخير للقرن الثاني قبل الميلاد و سنة 80 قبل الميلاد أي ما يعادل المستوى الموريطاني الأول بوليلي⁽⁴⁷⁾. وقد شيدت هذه المعلمة بمواد بناء متنوعة كالدملوك المستعمل بالأساسات. ويحضر بالجدران الكلس الحثائي والكلس الأصفر والجمعمر، و استعمل التراب على شكل آجر مجفف ببعض الغرف كالغرفة 71 والغرفة 76⁽⁴⁸⁾، واستغل الخشب لدعم جدران الآجر المجفف بالغرفة 76⁽⁴⁹⁾.

وعاينا بجدرانها مجموعة كبيرة من تقنيات البناء، فالأساسات تكون تارة عميقة ومبنية بالدملوك كجدران الجهة الشرقية، و تارة أخرى موضوعة مباشرة فوق الأرض ومكونة من فرشة من الشظايا كجدار الواجهة الجنوبية. كما توجد أساسات ذات عقبية بالغرفة 73⁽⁵⁰⁾ مشيدة بالذشب والدملوك المترابط بملاط⁽⁵¹⁾. و يفسر بناء الأساسات بطرق مختلفة بمعلمة النقيشة ذات الدرع البوني بطبيعة أرضية البناء وشكلها الطبوغرافي⁽⁵²⁾. و سجلنا الحضور القوي للمرضوم المزدوج بهذه المعلمة، حيث عاينا بجدار الواجهة الجنوبية استعمال تقنية

(45) في سنة 1997، اكتشفت هذه المعلمة نقيشة مكتوبة باللغة البونية مزخرفة بدرع بوني. و قد ساد الاعتقاد في البداية، أن هذه المعلمة تمثل الغرفة الجنائزية للتيمولوس، لكن آخر الدراسات بينت أنها عبارة عن مبنى مدني. أنظر: R.Bouzidi, op. cit.p. 212-215.
(46) سنعمد في هذه الدراسة على تسميات دراسة البوزيدي لأنها البحث الوحيد الذي درس جميع مكونات هذه المعلمة.

(47) R.Bouzidi, op. cit.p. 212-215.

(48) نفس المرجع السابق، ص. 104.

(49) نفس المرجع السابق.

(50) يبلغ سمك العقبية حوالي 0,20 م.

(51) R.Bouzidi, op.cit. p.104.

(52) عاينا بالجهة الجنوبية للمعلمة أرضية صلبة و لذلك استعملت أساسات بسيطة، أما الجهة الشرقية التي تتميز بأرضية بناء طينية هشة و بشكلها الطبوغرافي المائل، فتحضر بها أساسات عميقة ومبنية بمواد صلبة.

مميزة، تتجلى في تشييد قاعدة من الحجارة مبنية بالمرضوم المستطيل ذي حجارة التنضيد تعلوها دعامات حجرية رأسية متباعدة فيما بينها مبنية بالتقنية نفسها، وقد تم ملء الفراغ بآجر مجفف مزود بالرمل الدقيق المغرل والجير والحصى الصغير للزيادة في صلابته وتماسكه. وفي الأخير، تم ربط الآجر المجفف بالملاط الطيني (اللوحة رقم 9). وتتوفر الغرفة 68 على قاعدة حجرية من الكلس الحثاثي بُني مدامكاها السفلي بالمرضوم المستطيل ذي حجارة التنضيد وبُني المدماك الثاني والثالث بالمرضوم المستطيل الشبه منتظم، ويبدو أنها حملت جدارا طينيا لاستواء سطح مدامكاها العلوي الأخير. وتتميز القاعدة الحجرية بالغرفة 71 بمرضوم خشن متعدد الزوايا لكن مدامكاها العلوي مستو، وقد تم ربط الذبش المشذب بهذه القاعدة الحجرية بملاط طيني. وعائنا بالغرفة 73 قواعد حجرية ذات ذبش مبني بمرضوم. ويتوفر الآجر المجفف على أبعاد مختلفة⁽⁵³⁾، ويفسر ذلك بالحالة المتردية لهذه المادة، كما لا نستبعد قيام سكان هذه المعلمة بترميمات قديمة ودليلنا على ذلك تنوع ألوان الآجر. وقد أشار رشيد البوزيدي إلى وجود جدار بالغرفة 76 مكوّن من قاعدة حجرية تعلوها حائط من الآجر المجفف والمدعوم بأربع أذرع خشبية: ثلاثة منها موضوعة بشكل عمودي وتكوّن مع الذراع الرابع زاوية قائمة⁽⁵⁴⁾. ويبدو أن تقنية دعم الجدران المبنية بالآجر المجفف بالأذرع الخشبية كانت جد متداولة خلال العهد الموريطاني بوليل لأنه سبق تسجيل حضورها بالمقطع 4 بالسور الموريطاني.

- حي قوس النصر:

عُرف حي قوس النصر لدى رجال الآثار كحي روماني، لكن آخر الحفريات التي أقيمت به كشفت عن مباني موريطانية ذات طابع مدني أسفل المنازل المؤرخة

(53) نجد عدة مقاسات للآجر المجفف. نذكر من بينها ما يلي : $0,65 \times 0,32 \times 0,07$ م و $0,70 \times 0,35 \times 0,08$ م.

(54) R.Bouzidi, op. cit. p.105. .

بفترة الاحتلال الروماني⁽⁵⁵⁾. وقد سجلنا ذلك بمنزل الأعمدة و منزل الخزان.

أ- منزل الأعمدة: يؤرخ منزل الأعمدة بالفترة الرومانية بوليبي. لكن بعد تنظيف الزاوية الشمالية- الشرقية للمنزل، عثر الباحث عبد الفتاح اشخاخ على حائطين أسفل الغرفة 47، يستمران خارج المنزل و أسفل الكاردو. و يكون هذان الجداران غرفة مستطيلة الشكل⁽⁵⁶⁾ مؤرخة بنهاية القرن الأول ق.م و بداية القرن الأول م. أي ما يوافق عهد يوبا الثاني و بطليموس.⁽⁵⁷⁾ أما فيما يخص مواد بناء هذه الغرفة⁽⁵⁸⁾، فقد بنيت الأساسات من الدموك والمداмик من الفليس و الكلس الحثائي، و تتجلى تقنية البناء في استعمال المرضوم المستطيل ذي حجارة الربط.

ب- منزل الخزان: منذ الحفريات الأولى التي أقيمت بمنزل الخزان، تمت الإشارة إلى نواة موريطانية بالغرفة 8⁽⁵⁹⁾، كما سُجل حضور حائط مبني بالدموك تعلوه طبقات من الآجر المجفف، يمر أسفل الغرف 12 و 13 و 25 و 23. و تم بناء الجدران الموجودة أسفل الغرفة 23 بواجهتين من الذبش و ملئ الفراغ الذي بينهما بالرصف⁽⁶⁰⁾. و استنادا لاستبار أقيم أسفل بلاطات مدخل المنزل، عثر على أرضية من التراب المدعوس و على جدار طوله 1,55م مكون من قواعد حجرية مبنية بالذبش، يعلوها آجر مجفف ويؤرخ هذا الحائط بعهد يوبا الثاني⁽⁶¹⁾. والغالب على الظن أن هذه الجدران تنتمي لمحلات سكن موجودة خارج السور

(55) يتمثل المستوى الموريطاني بهذا الحي أيضا من خلال بعض اللقى الأثرية كالخزف و النقود الموريطانية. و نذكر على سبيل المثال منزل الفارس الذي وجد به خزف كومباني يرجع إلى الفترة الموريطانية، لكن لم يعثر به على مباني تعود لهذا العصر. أنظر:

A. Chergui, *La maison au cavalier à Volubilis*, Mémoire de fin d'études à l'I. N. S. A. P, 1991-1992., p.36

(56) أبعاد الغرفة هي : طول 6,8م و عرضها 4,50م. أنظر : A. Ichkhakh, op. cit. p.131-132.

(57) نفس المرجع السابق.

(58) استقيننا هذه المعلومات من خلال الدراسة التي قام بها الباحث عبد الفتاح اشخاخ لأنه غطى الاستبار بعد دراسته. أنظر : نفس المرجع السابق.

(59) H. Zehnacker – G. Hallier, «*Les premières thermes de Volubilis et la maison à la citerne*», in M.E.F.R., t.77, 1965, pp.151-156.

(60) نفس المرجع السابق.

(61) A. Ichkhakh, op. cit. p.191-194.

المويطاني، وعند توسع المدينة أثناء العهد الروماني تم بناء حي قوس النصر.

- الحي الجنوبي

أشار الباحث عبد الواحد أومليل⁽⁶²⁾ إلى العديد من الجزيرات بالحي الجنوبي بنيت أجزاء كبرى منها بالفليس، ونأخذ على سبيل المثال الجهة الجنوبية - الشرقية للجزيرة 16. ومن المرجح أن هذه الجدران تؤرخ بالمرحلة الموريطنانية و ذلك بالاستناد لمادة البناء أي الفليس الذي يوجد بمباني موريطنانية أخرى بالموقع مثل المعابد⁽⁶³⁾.

أما عن تقنيات بناء هذه الجدران، فقد لاحظنا الحضور القوي لمرصوم عش النحل، و قد سبق للباحث جودان أن أدرج هذا المرصوم ضمن تقنيات البناء الموريطنانية⁽⁶⁴⁾، كما تبين لعبد الواحد أومليل إمكانية تأريخ هذه الجدران بالعهد الموريطاني⁽⁶⁵⁾.

و قد تبث وجود مستوى موريطاني بالجزيرتين 46 و 47، حيث عثر جودان على أرضية من التراب المدكوك وأرخها بفترة بطليموس أو يوبا الثاني⁽⁶⁶⁾.

- الحي الغربي:

يضم الحي الغربي جزيرات ذات صبغة مدنية أرخها جودان بالقرن الثاني ق.م⁽⁶⁷⁾. و بعد الزيارة الميدانية للحي، عاينا جدراناً مبنية بأحجار متنوعة كالكلس الأصفر والكلس الخثافي والفليس والجمعر، كما استخدم التراب كآجر مجفف. أما فيما يخص تقنيات البناء، فقد عاينا قواعد حجرية مبنية بمرصوم عش النحل والمرصوم المتعدد الزوايا الخشن والمرصوم المتغير وتقنية الجدران المفرغة

(62) A.Oumlil, op.cit.p.161.

(63) نفس المرجع السابق.

(64) A. Jodin, Volubilis Regia Jubae : Contribution à l'étude des civilisations du Maroc antique préclaudien, éd. Belles Lettres, Paris, 1987, p.51= Jodin, Volubilis

(65) A.Oumlil, op.cit.p.161.

(66) A. Jodin, Volubilis..., p.51.fig.5.b et 18.2

(67) Jodin, Volubilis..., p.51.

والمرضوم المستطيل ذي حجارة التنضيد. وسجلنا الحضور القوي للمرضوم المتراجع بزوايا المباني (اللوحة رقم 10 و 11).

والجدير بالذكر أن المرحلة الأولى لبناء منزل البهلوان بالحلي الغربي، تميزت بالحضور القوي لحجارة الفليس وذلك بالجدارين الشمالي و الشرقي اللذان تم بناؤهما خلال الفترة الموريطانية (نهاية القرن الأول قبل الميلاد).⁽⁶⁸⁾ و يصعب معرفة تقنيات بنائهما نظرا لحالتهما المتردية.

5.1. الأنظمة الهندسية:

يصعب تحديد الأنظمة الهندسية خلال العهد الموريطاني بوليبي، ويرجع ذلك لعدة أسباب مثل قلة الأعمدة الموريطانية وعدم وجودها بشكل تام في مكانها الطبيعي بداخل المعالم الموريطانية، لكن يمكننا تحديد نوعين وهما:

أ- نوع «أيوني»: اكتشف علماء الآثار تاجا من الحث الرخو بالقرب من الفوروم⁽⁶⁹⁾، فأدرجوه ضمن التيجان الأيونية ذات التأثير البويني⁽⁷⁰⁾. و يتميز هذا التاج بطبلية (Abaque) ذات زخرفة بارزة (moulure)، ويتكون من واجهتين مزخرفتين: واحدة بحلزونيات والثانية بأوراق نباتية (balustres)⁽⁷¹⁾.

و قد أدخلت ضمن هذا النوع من التيجان أنواع أخرى كالتيجان الأيونية - الهلينيستية و التيجان الأيونية ذات التقليد البويني و التيجان ذات الطبلية المزينة بعناصر التاج الأيوني⁽⁷²⁾، غير أننا نعتبرها تيجانا محلية موريطانية لأنها اقتبست من النظام الهندسي الأيوني فقط خطوطه العريضة كالحلزونيات، ولم تأخذ عنه مقاييسه وزخارفه المتعارف عليها بالمصادر الكلاسيكية و أيضا بالمآثر الإغريقية والرومانية.

(68) H. Ammar, Maison au Désoltor, mémoire de fin d'études à l' I.N.S.A. P, 2000p.49.

(69) أبعاد التاج حسب بوب هي : قطر الطبلية : 0,41×0,60، و قطر الحلزونية : 0,12م، أما الارتفاع الكلي للتاج فهو : 0,40م.

(70) J. Boube «Un chapiteau ionique de l'époque de Juba II à Volubilis», in B.A.M. t. IX, 1966, p.109-113= Boube, «Chapiteau».

(71) Boube, «Architecture mauritanienne»....., p.320, pl.XVIII.2

(72) A. Jodin, Volubilis., pl. VIII

ب-النظام الهندسي «الكورنتي»: اعترف بوب أن التيجان المسماة «الكورنتية» المؤرخة بالعهد الموريطاني بوليبي لا تشبه مثيلاتها الكلاسيكية. وأدرجها ضمن الصنف الكورنتي لأنها - حسب رأيه - ذات «تقليد كورنتي»، وأرخها بعهد يوبا الثاني لتشابهها مع تاج بالمعبد الموريطاني بموقع سالو وآخر بتمودة مؤرخين بالنصف الثاني للقرن الأول قبل الميلاد.⁽⁷³⁾ وتتميز طبلية التاج «الكورنتي» بوليبي بشكلها المربع⁽⁷⁴⁾ وبالكالوس (calathos) المحاط بأوراق ذات حزات (nervures)⁽⁷⁵⁾. وبعد تفحصنا لصور هذا التاج، لا حظنا الفرق الشاسع بينه وبين التيجان الكورنتية الكلاسيكية على مستوى الزخرفة، لذلك فنحن لا نستبعد أن يكون هذا التاج قد صُنع بوليبي. وإذا كان قد اقتبس صانعه من التيجان الكورنتية الكلاسيكية بعض الزخارف كالأوراق المحززة، فقد استطاع ابتكار شكل خاص به بعيد عن المقاسات المتعارف عليها أثريا و مصدريا بهذا النظام الهندسي.

2. خصائص مواد و تقنيات بناء العمارة الموريطانية بوليبي

1.2. مواد البناء

بعد التحريات الأثرية التي قمنا بها لمحاجر ويلي ومن خلال دراستنا للعمارة الموريطانية بالموقع، نستشف أن الوليليين استغلوا محيطهم الطبيعي، فاستخرجوا الحجارة من المحاجر المحيطة بهم على غرار جل المواقع القديمة بحوض البحر الأبيض المتوسط كقرطاج⁽⁷⁶⁾ وروما⁽⁷⁷⁾ (الخريطة رقم 1). غير أن استغلالهم للمحاجر كان بشكل متفاوت، إذ يبدو أنهم فضلوا حجارة الفليس لسهولة استخراجها ونجرتها، فبنوا بها معظم المعالم الدينية. وشيدوا السور

(73) Boube, «Architecture mauritanienne»..., p.333.

(74) يساوي ضلعها: 0,50 م.

(75) Boube, « Architecture mauritanienne»...,p.333

(76) M. Fantar, Carthage : approche d'une civilisation, t. I, éd. Aleif, Tunis, 1993, p.120

(77) R. Cagnat -V. Chapot, Manuel d'archéologie romaine, t. I, éd. Picard, Paris, 1916, p.2

الموريطاني بمختلف صخور محاجر ويلي، حيث سجلنا حضور الكلس الحثاقي والكلس الصواني والجمعر والدملوك والكلس الصلب الذي يبقى حضوره قليل بالمقارنة مع الفليس.

وتتميز محاجر ويلي بكونها مكشوفة على الهواء الطلق عكس بعض المقالع القديمة التي استخرجت منها الحجارة من باطن الأرض. ونستشهد في هذا الصدد ببعض محاجر بلاد الإغريق⁽⁷⁸⁾، وبمحاجر الهوارية القريبة من قرطاج التي تتخذ شكل أروقة بباطن الأرض⁽⁷⁹⁾، و يفسر ذلك بشساعة محاجر ويلي. وقد فرضت المقالع المكشوفة طريقة استخراج الحجارة على شكل مدرجات. وتتشابه الطرق المهيأة لنقل الحجارة بمحاجر ويلي مع ما يوجد ببعض مقالع بلاد الإغريق مثل محجر بينيتليك (Pénétilique)⁽⁸⁰⁾.

و اكتشف بجميع المستويات الأثرية بوليلي مجموعة من أدوات استخراج الحجارة كالمقصات و الأوتاد الحديدية⁽⁸¹⁾، تشبه ما يوجد من هذه الأدوات بالعالم المتوسطي القديم⁽⁸²⁾ ومن المؤسف عدم وجود نقائش ابيغرافية أو وثائق ايكونوغرافية، تظهر هوية القائمين على استخراج الحجارة و سير عملهم بمحاجر ويلي، في حين عُثر بمحاجر شمتو و بمحجر سانت بيات على مذابح لإله المحاجر سيليفان و على نقائش تتحدث عن أسماء أصحاب المحاجر و عن أعمالهم⁽⁸³⁾، واكتشفت بمحاجر الهوارية بقرطاج نقائش بونية ونيوبونية تشير إلى أصحاب نجر الحجارة بالورش المعروفين تحت اسم «BR»⁽⁸⁴⁾. وتظهر الايكونوغرافية

(78) J. P. Adam, La construction romaine : Matériaux et techniques, éd. Grands Manuels, Picard, Paris, 1989, p. 24-23

(79) M. H. Fantar, op.cit. p.297

(80) R. Martin, Manuel d'architecture grecque, t. I, éd. Picard, Paris, 1954. p.4-39.

(81) توجد هذه الأدوات اليوم بمستودعات محافظة ويلي و بالمتحف الأثري بالرباط .

(82) J.C. Bessac, L'outillage traditionnelle, éd. Belles Lettres, Paris, 1938, p.114

(83) R. Etienne, «Les carrières de calcaire dans la région de Volubilis», in B.C.T.H.1950, p.26

(84) كانت تقوم هذه الفئة من العمال بنجر الحجارة و تعمل - حسب نقيشة مكتشفة بسوسة- بالقرب من المقابر. أنظر : M. H. Fantar, op.cit. p.

الرومانية طرق استخراج الحجارة بالمحاجر وأساليب تحضيرها بورش البناء⁽⁸⁵⁾.
وعُثر ببعض مواقع الشمال الإفريقي كقرطاج وتيبسا على نقائش تظهر اسم
المعمل (officina) أو العامل⁽⁸⁶⁾.

ولم تطرح المواقع الأثرية بالمغرب أية إشكالية بخصوص تاريخ استعمال
الحجارة، لتوفرها على نوع أو نوعين أساسيين من الصخور كليكسوس التي بُنيت
معظم مبانيها على اختلاف عصورها بالحث الرمي أو بالكلس، وسالا التي شيدت
معالمها أساسا بالحث الرمي. أما فيما يخص وليلي، فتتوفر على مجموعة من الصخور
المستخرجة من المقالع القريبة منها، مما طرح إشكالية الترتيب الكرونولوجي
لاستعمال كل نوع من الحجارة بمبانيها، وبالتالي إعطاء نفس الترتيب لاستغلال
كل محجر على حدة. إذ رأى الباحث ايتيان أن صخور محجر فرطاسة أي الحث
الرخو والجمعر استغلت لبناء المباني الموريطانية، ولم يستعمل الكلس إلا في الفترة
الرومانية، و يفسر ذلك بعدم توفر الموريطانيين على الأدوات اللازمة لاستخراج
صخرة صلبة مثل كلس زرهون⁽⁸⁷⁾. واقترح الباحثان فراي وباسكوف أن المعالم
المؤرخة بالقرن الثاني قبل الميلاد بُنيت بالجمعر المستخرج من فرطاسة و الذي
ظل مستعملا إلى غاية القرن الثاني للميلاد، و مع بداية القرن الثالث للميلاد تم
فتح محاجر مولاي إدريس زرهون، لكن تمت العودة لاستغلال جمعر فرطاسة
إبان التدهور الاقتصادي الذي عرفته وليلي في نهاية القرن الثالث للميلاد⁽⁸⁸⁾.
و أعطى بوب الكرونولوجية التالية لمحاجر وليلي: بدأ استغلال الكلس الصلب
إبان عهد الإمبراطور كلاوديوس أي بداية العهد الروماني بوليبي، واستمر

(85) Adam, op.cit. p.. 24-23

(86) ونذكر من بين هذه النقائش، نقيشة عثر عليها بمحجر لونا (Luna) TIB LO CXLIV ER CAES، والتي
تعني : TIB (urtini) LO (co) CXLIV, ER(otis) CAES (aris servi) .أنظر :

Ch. Dubois, *Etudes sur l'administration et l'exploitation des carrières dans le monde
romain*, Paris, 1908, p.150

(87) R.Etienne, op.cit.p. 27.

(88) G. Fray - R. Paskoff, «Volubilis :Quelques observations sur l'origine et l'altération des
matériaux de construction», in B.A.M. t. IV, 1960, pp.481-487.

استعماله إلى حدود عهد كركلا أي بداية القرن الثالث للميلاد، في حين استخدم الجمعر بالمباني الموريطانية والرومانية باستثناء الفترة السيفيرية (نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للميلاد)⁽⁸⁹⁾. وأخرج جودان تصنيفا أكثر تفصيلا لأنواع الحجارة و اقترح كرونولوجية جديدة، نلخصها في الجدول التالي⁽⁹⁰⁾:

الجدول رقم 1: كرونولوجية استغلال صخور محاجر وليلي حسب جودان

العهد الروماني		العهد الموريطاني			الصخور
القرن الثالث م	القرن الثاني م	القرن الأول م	القرن الأول ق.م	القرن الثاني ق.م	
+	+	+	+	+	الكلس الرمادي
-	-	-	+	+	الكلس الصواني
+	+	+	+	+	الحث الصدفي
+	+	+	+	+	الحث الناعم
-	-	-	+	+	الحث الرخو الجمعر الهش
-	-	-	+	+	الفليس
-	-	-	+	+	الحث الأمغر

مفتاح الجدول: + : مستعمل - : غير مستعمل

بعد قراءتنا للجدول رقم 1، يظهر أن جميع محاجر وليلي كانت مفتوحة خلال الفترة الموريطانية. و تم التخلي عن بعضها في العهد الروماني. و يرجع ذلك - حسب جودان - لهشاشة هذه الصخور الغير الصالحة للعمارة الرومانية.

لقد أعطى جودان هذا التصنيف انطلاقا من دراسته لمجموعة من المباني التي أثبتت الأبحاث الأثرية الحديثة عدم صحة التواريخ التي نُسبت إليها. غير

(89) J.Boube, « Architecture mauritanienne »..., p.272.

(90) Jodin, Volubilis ..., p 69-68.

أنه و على ضوء الدراسات الأثرية الحديثة والمعاينة الميدانية للمباني الموريطانية والرومانية بوليلي، خرجنا بالترتيب الكرونولوجي التالي لاستغلال صخور محاجر وليلي:

الجدول رقم 2: كرونولوجية جديدة لاستغلال صخور محاجر وليلي

الصخور	العهد الموريطاني	العهد الروماني
الكلس الصلب	+	+
الكلس الصلب الصواني	+	+
الكلس الأمغر ذو الخياشم	+	+
الحث الصدفي	+	+
الكلس الحثاتي	+	+
الدملوك	+	+
الحث الرخو والجمعر و الحث الأصفر	+	+
الفليس	+	-

مفتاح الجدول: + : مستعمل - : غير مستعمل

يظهر من خلال الجدول رقم 2، أن جميع محاجر وليلي كانت مفتوحة خلال العهد الموريطاني، وقد ظلت مستغلة إبان الفترة الرومانية باستثناء محجر الفليس الذي بنيت به معظم المباني العمومية الموريطانية. أما فيما يخص الجمعر و الحث الرخو المستخرجان من محجر فرطاسة، فقد وجدناهما بالمباني الموريطانية ويقل حضورهما بمباني القرن الثالث للميلاد. فما هي الدوافع التي جعلت الوليليين يتخلون عن البناء بالفليس في العهد الروماني ثم الجمعر والحث الرخو عند بداية القرن الثالث للميلاد؟

تبين لنا من خلال الزيارة الميدانية لمحجر فرطاسة و محجر عين وليلي، أن هذين المحجرين استغلا بشكل متقدم إلى أن أصبحا منهكين، ودليلنا على ذلك أن

معظم المباني العمومية الموريطانية مبنية بالفليس والجمعر المستخرجين من هذين المحجرين، ولذلك تم اللجوء إلى محاجر أخرى لتشييد المباني العمومية خلال العهد السيفيري، فوقع الاختيار على محاجر زرهون التي كانت معروفة لدى الوليليين خلال العهد الموريطاني، لكنهم لم يستغلوها بالشكل الكافي لوجود محاجر قريبة من موقع وليلي وفرت لهم أحجارا متنوعة فيزيائيا وفنيا وجماليا كمحجر عين وليلي ومحجر فرطاسة.

وأمام هذه المعطيات، فإننا لا نشاطر رأي ايتيان الذي يُرجع السبب في عدم استغلال مقالع مولاي إدريس زرهون إبان العهد الموريطاني إلى عدم توفر الوليليين على أدوات صلبة للاستخراج⁽⁹¹⁾، وإنما نرجع السبب إلى كون محجر الفليس القريب من عين وليلي كان قد أنهك. والجدير بالملاحظة أيضا، أن الحث الرخو الذي - حسب ايتيان - لم يستعمل بالمباني الرومانية⁽⁹²⁾، نجده على النقيض من ذلك بمعظم الأعمدة ذات التيجان المخروطية بمنازل الحي الشمالي- الشرقي. كما نفند رأي جودان⁽⁹³⁾، الذي تحدث عن اختفاء الكلس الصواني من المباني الرومانية بوليلي لأننا عايناه بمجموعة من المباني الرومانية مثل منزل الفارس و حمامات الشمال. أما فيما يخص الكلس الحثائي المستخرج من محجر عين شكور، فقد استغل بجميع مراحل التعمير بوليلي. ويفسر ذلك بجودة الخصائص الفيزيائية للصخرة وبشساعة المحجر وبقربه من موقع وليلي. واحتفظ الدمليك بدوره كمادة لبناء الأساسات خلال العهدين الموريطاني والروماني بوليلي.

أما فيما يهم التراب، فيحضر كمادة للبناء بالمعالم الموريطانية بوليلي على شكل آجر مجفف وأرضية التراب المدعوس. ويبدو من خلال ألوان الآجر المجفف (أصفر و أمغر و بني فاتح و مرمد) تنوع المواد المضافة للتراب أثناء عملية تحضيره. كما يمكن تفسير هذا التباين في ألوان الآجر بتعدد الترميمات. غير أننا

(91) R.Etienne, op.cit.p. 28

(92) نفس المرجع السابق.

(93) Jodin , Volubilis..., p. 69-68.

لاحظنا غياب أشكال الآجور المشوي، فهل يعني ذلك عدم معرفة الموريثانيين لأشكال البناء الطين المشوي؟

لا نعتقد ذلك، إذ يوجد بإحدى المنازل الموريثانية بليكسوس آجر التبليط المشوي⁽⁹⁴⁾، و بالتالي فإن طريقة شي الطين كانت معروفة لدى الموريثانيين رغم قلة هذا النمط من البناء بالمواقع الموريثانية، لأننا لم نعاينه سوى بليكسوس. فهل يرجع الفضل للرومان في نشر أشكال الطين المشوي بموريثانيا الطنجية؟

على مستوى المصادر، يخبرنا ديون كاسيوس (Dion Cassius) أنه «في سنة 54 قبل الميلاد تهدمت بروما المباني التي كانت مشيدة بالآجر المجفف نتيجة فيضانات نهر التير»⁽⁹⁵⁾. كما أشار سويطون (Suétone) «أن روما بُنيت قبل مجيء هذا الإمبراطور [أغسطس] بالآجر المجفف و كانت معرضة بشكل دائم لفيضانات نهر التير و للحرائق، و عندما توفي تركها مبنية بالرخام لتكون في مستوى عظمة الإمبراطورية الرومانية»⁽⁹⁶⁾.

أما على المستوى الأثري، فتعود أقدم الآثار المبنية بالآجر المشوي بروما نفسها إلى بداية العهد الإمبراطوري فقط.⁽⁹⁷⁾

يظهر من خلال النصوص التاريخية و المعطيات الأثرية أن مباني روما كانت مشيدة أيضا بالآجر المجفف، و لم يبدأ البناء بالآجر المشوي إلا مع بداية العهد الإمبراطوري.

إلى جانب الحجارة و التراب، يحضر الخشب كمادة للبناء بالمعالم الموريثانية بوليلي. و من المرجح أنه تم قطعه من الغابات المحيطة بموقع ويلي كغابة جبل زرهون، و قد استغل -على الأقل- كدعامات مغروسة بالجدران الطينية، و يبدو أن هذه التقنية جد متعارف عليها بالعمارة الموريثانية بوليلي.

(94) M.Tarradell, Marruecos punico, Tétouan, 1960. Fig. XXVI -2

(95) Dion Cassius, *Histoire romaine*, XXXIX-61, texte établi et traduit par E. Gros, Paris, 1855

(96) Suétone, *Vies des douzes Césars*, texte établi et traduit par H. Ailloud, éd. Belles Lettres, Paris, 1967, livr II-XXVIII

(97) J.P. Adam, op. cit. p.158

كما استعمل الجير للربط بين الحجارة أو الآجر المجفف و في الطلاء و الملاط. وقد تم الكشف عن فرن للجير موريطاني بالحلي الشرقي⁽⁹⁸⁾ مبني بالذباش وذي شكل مخروطي معكوس ومدفون بداخل الأرض⁽⁹⁹⁾. ويتكون من غرفة وحيدة تلعب دور بيت النار وبيت الطهي. و يشابه من حيث المكونات مع باقي أفران الجير بالعالم المتوسطي القديم⁽¹⁰⁰⁾.

ولم يتم العثور بالمستويات الأثرية الموريطانية بوليلي إلا على القليل من الأدوات المعمارية المصنوعة من الحديد والرصاص وذلك لسرعة تصدئها، و يمكن استخلاص حضورهما من خلال الأقفال والأبواب و قنوات تصريف المياه. و إذا كنا لا نتوفر على أفران لصهر هذين المعدنين فإن الكشف عن آثار لخبث الرصاص و الحديد و مطرقة التطريق بوليلي، يوحي -على الأقل- بوجود ورشة لترميم الأدوات الحديدية والرصاصية بالموقع.

2.2. تقنيات البناء

- الجدران:

تتميز أساسات المباني الموريطانية بوليلي بتنوعها و ذلك حسب طبيعة أرضية البناء و أهمية و ثقل المبنى و علوه. أما فيما يخص المراضيم، فقد عاينا تقنيات بناء جد متنوعة كالمريضوم المستطيل ذي المعارضات و حجارة الربط و المرضوم المتعدد الزوايا و مرضوم عش النحل و المرضوم المستطيل ذي حجارة التنصيد و المرضوم المتراجع و المرضوم المتغير و الجدران ذات الواجهات الغير منتظمة و تقنية الرصف. و يحضر المرضوم المزدوج من خلال الجدران المبنية بالآجر المجفف ذات القواعد الحجرية و تقنية الجدران المفرغة.

(98) يقع هذا الفرن بالضبط بالغرفة 12 من المجموعة A بالجزيرة بالحلي الشرقي لوليلي. أنظر : Bhel, Versant Est..., p.225, Fig.53-57, Pl. XLlb.

(99) يصل قطره العلوي إلى 1,85م و قطره السفلي إلى 1,65م، و يقدر عمقه ب1,23م و يتراوح سمك الجدار ما بين 0,24م و 0,20م.

(100) J.PAdam, op.cit. p. 98.

ونود الإشارة إلى تشابه المراضيم المستعملة بالمعمار الموريطاني بوليلي مع مثيلاتها بالعمارة الإغريقية⁽¹⁰¹⁾، مما يبين وجود تلاقح حضاري بين المغرب القديم و العالم الإغريقي. غير أننا سجلنا بعض الاختلافات كغياب المروضوم المستطيل المنتظم ذو الإيقاع الموحد بوليلي عكس العمارة الإغريقية⁽¹⁰²⁾ والرومانية⁽¹⁰³⁾. ويحضر فقط المروضوم المستطيل الشبه منتظم الذي لا يرتبط بحضارة معينة أو بمنطقة جغرافية محددة⁽¹⁰⁴⁾. واستغل المروضوم ذو المكعبات لبناء جميع المعابد الموريطانية بوليلي، واعتبره جودان مروضوما هلينيستيا لوجوده بديلوس (Délös) منذ القرن الرابع قبل الميلاد⁽¹⁰⁵⁾. وتتميز هذه التقنية في المباني الموريطانية بعدم انتظامها عكس مثيلاتها بالعمارة الإغريقية حيث تتخذ شكلا منتظما⁽¹⁰⁶⁾. وتبقى تقنية الرصف من أهم طرق البناء المتداولة بوليلي خلال العهد الموريطاني، واستغلت بشكل خاص في بناء السور الموريطاني، مما يدل على معرفة الموريطانيين بفوائد هذه التقنية في بناء الأسوار.

وتتمثل أشكال البناء بالمروضوم المزدوج بالعهد الموريطاني من خلال تقنية الجدران المبنية بالتراب وذات قواعد حجرية وتقنية الجدران المفرغة. وتحضر هذه التقنية بجميع الحضارات المتوسطة كالحضارات الإغريقية والبونية والرومانية. ويدخل المروضوم الإفريقي ضمن أصناف المروضوم المزدوج، لكننا لم نعاينه بالمباني الموريطانية بوليلي رغم أصله الشمال الإفريقي حيث نُقل إلى صقلية من طرف القرطاجيين، واستعمل بكثرة خلال العهد الإمبراطوري الروماني (اللوحة 12)⁽¹⁰⁷⁾. وتطرح هذه القضية أكثر من سؤال حول العلاقات القرطاجية-

(101) Martin , op.cit. p.371-406.

(102) ارتبط المروضوم المستطيل المنتظم ببلاد الإغريق بحجارة الفليس. و يساوي عرض الحجارة نصف طولها، مما يعطي شكلا منتظما للفواصل، أنظر : Martin , op.cit. p. 385

(103) J.P.Adam, op. cit. p. 167.

(104) نفس المرجع السابق، ص. 387-385.

(105) نفس المرجع السابق.

(106) Martin, op. cit. p. 384-383.

(107) J. P. Adam, op. cit. p.131.

الموريطانية، خصوصا إذا علمنا غياب العديد من المراضيم القرطاجية بالعمارة الموريطانية مثل «مرضوم شوك السمك» (arêtes de poisson) ذي الحضور المتميز بقرطاج⁽¹⁰⁸⁾. ونستنتج من ذلك كله عدم تأثر الموريطانيين بالمراضيم القرطاجية بشكل كبير. و نفند رأي الباحث بوب الذي يرى أن السبب في دخول الآجر المجفف إلى المواقع الأثرية القديمة بالمغرب هو إشعاع الحضارة القرطاجية التي لعبت دور صلة الوصل بين شمال إفريقيا والحضارات الشرقية⁽¹⁰⁹⁾. إذ تشير آخر الحفريات الأركيولوجية إلى أن أقدم أثر للبناء الطيني بالمغرب يعود للقرن السابع ق.م وذلك بموقع كاش كوش بالقرب من مصب واد لو⁽¹¹⁰⁾. ويضاف إلى ذلك أن العمارة الطينية قديمة، و يعتبر من غير الجدوى البحث عن أصولها أو تحديد مكان جغرافي أو حضارة مسؤولة عن اختراعها لسهولة الحصول على مادة البناء ولبساطة تقنياتها.

بناء على ما سبق، لقد اختار الوليليون خلال الفترة الموريطانية مجموعة من المراضيم تتناسب مع الخصائص الفيزيائية للأحجار المتوفرة لديهم. وقد تفاعلوا مع الحضارات القديمة بالعالم المتوسطي كالحضارة الإغريقية والبولينية، فكونوا "مدرسة" خاصة بهم متمية في جوهرها للمدرسة المتوسطية.

أما فيما يخص طرق تليس الجدران، فقد سجلنا استعمال الطلاء بالمباني ذات المرضوم المستطيل الشبه منتظم خلال العهد الموريطاني رغم أن هذا النوع من المراضيم لا يغطي بالطلاء، لأن هذه التقنية تعطي جدران ذات واجهات منتظمة. واستعملت الحواشي والحبيبات فقط بالجزء الأسفل من الجدران، عكس العمارة الإغريقية التي نجد بها الحواشي والحبيبات بكامل الجدار⁽¹¹¹⁾. ولم يقتبس أيضا الوليليون من القرطاجيين طريقة طلي الجدران بملاط جيرى مزود بمسحوق

(108) نفس المرجع السابق ص.156.

(109) Boube, «Architecture mauritanienne». p.311.

(110) Y. Boukbout- J. Onrobia -Pintado, «Substrat autochtone et colonisation phénicienne au Maroc », in *L'Afrique du Nord antique et médiévale, IV colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Pau 1993. Productions et exportations africaines -Actualités archéologiques, Paris, 1995, pp.219-229.

(111) Martin, *Architecture grecque....*, p.391.

الخزف أو مسحوق القرميد، مما يعطي للجدران بالمباني البوننية لونا ورديا⁽¹¹²⁾.
إذن، فنحن أمام أسلوب معماري محلي.

- الأرضيات: ينتشر استعمال أرضية التراب المدعوس وأرضية الدملاك بالمباني الموريطانية بوليلي، وتغيب أرضية الكسور الرخامية (opus signinum) التي عايناها بليكسوس الموريطانية (اللوحة رقم 13)⁽¹¹³⁾.

- السقف و الدعامات و الأبواب: يعطينا ضريح منزل الفتى الجميل إحدى طرق بناء السقف بالحجارة المنجورة والرصف، وكشف لنا عن أحد أنواع أبواب العمارة الموريطانية والمتمثلة في مدخل الضريح المقوس ذي التسنيدات المنجورة. وتتطلب هذه الطريقة مهارات مميزة لصناعته خصوصا على مستوى حساب أبعاد التسنيدات وطريقة نجرها (اللوحة 14). وتبقى الأنظمة الهندسية ذات طابع محلي رغم اقتباس الصانع لبعض الأشكال الزخرفية الكلاسيكية من النظام الأيوني و الكورنتي.

خاتمة

أبانت دراستنا للموروث المعماري الموريطاني بوليلي عن عراقة العمارة المحلية الناتجة عن تراكم الخبرات المعرفية والحضارية في هذا المجال، كما أظهرت تطور الفكر المعماري وأصالته وثقافته الموروثة، إذ استغل الوليليون محيطهم الطبيعي لاستخراج مواد البناء، وتنوع تقنيات البناء التي اقتبست بعض المراضيم والأنظمة الهندسية من الحضارة الإغريقية والبنونية. ونعتبر ذلك كنتيجة للمبادلات الثقافية والتفاعلات المعمارية بالعالم المتوسطي القديم. غير أن موقع وليلي مازال بحاجة إلى المزيد من الأبحاث الأثرية للكشف عن الوجه الحقيقي للعمارة الموريطانية.

(112) G. Ch. Picard, «Un quartier de maisons puniques à Carthage», in R. A, 1985, pp.21-32.

(113) تتكون هذه الأرضية من فرشاة من الملاط، يفرس بها قطع من الرخام أو الكلس الأبيض الموضوع بطريقة مرتبة أو غير مرتبة. للمزيد من المعلومات حول هذه الأرضية أنظر: نفس المرجع السابق، ص. 22.

المصطلحات التقنية والفنية

Appareil incertain fruste	مرضوم متغير خشن
Appareil rectangulaire pseudo isodome	مرضوم مستطيل شبه منتظم
Appareil à crochets	مرضوم متراجع
Appareil à piliettes	مرضوم ذو البلاطات
Appareil cubique	مرضوم ذو المكعبات
Appareil en nid d'abeilles	مرضوم عش النحل
Appareil polygonal	مرضوم متعدد الزوايا
Appareil rectangulaire à empilements intercalaire	مرضوم مستطيل ذو حجارة التنضيد
Appareil rectangulaire à parpaings et boutisses	مرضوم مستطيل ذو المعارضات وحجارة الربط
Architrave	عارضة
Assise	مدماك
Blocage	رصف
Bossage	حبيبات
Boutisse	معارضة
Brique crue	آجر مجفف
Brique cuite	آجر مشوي
Brique de dallage	آجر التبليط
Cailloutis	حصى
Calage	تنضيد
Calathos	كالتوس
Calcaire détritique	كلس حثائي
calcaire dur quartzeux	كلس صلب صواني
calcaire ocre à lamellibranches	كلس أمغر ذو خياشيم

Calcaire quartzeux	كلس صواني
carrière	محجر
Cella	مقصورة
Chapiteau	تاج
Chapiteau en forme d'oreiller	تاج على شكل وسادة
Chapiteau tronconiques lisses	تاج مخروطي أملس
Ciselure	حاشية
Colonne	عمود
Dalle	بلاطة
Dégrossissement	تشذيب الحجارة
Empattement	عقبة
Enduit	طلاء
Epannelé	مشذب
faîtage	دعامة السقف
Fondation à talon	أساس ذو عقبة
Fondations à coffrage	أساس مبني بالتأبوت
Fondations à tranchées remblayées	أساس ذو خندق مردوم
Fondations appareillées	أساس مبني بمرضوم
Fût	جذع عمود
Galet	دملوك
Grand appareil	مرضوم كبير
Grès	حث
Grès coquillé	حث صدفى
Grès dunaire consolidé	حث رملي ممتن
Grès fins ocre jaune	حث ناعم أصفر
Insula	جُزيرة
Joint	فاصل

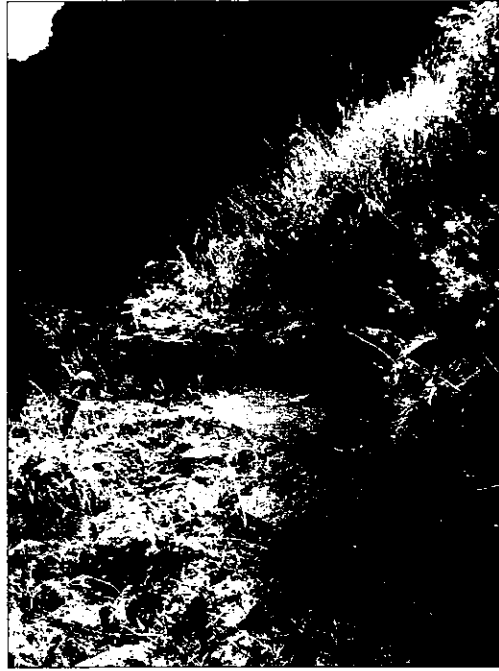
Liant	رابط
Lit d'attente	واجهة الانتظار بالحجارة
Maison à la Citerne	منزل الخزان
Maison au Désoltor	منزل البهلوان
Maison aux Colonnes	منزل الأعمدة
Marne	جمعر
marne consolidée	جمعر ممتن
marne sableux jaunâtre	جمعر رملي أصفر
Mausolée de la Maison à l'Ephèbe	ضريح منزل الفتى الجميل
Moellon polygonal	ذبح متعدد الزوايا
Moellon	ذبح
Moellon appareillé	ذبح مبني بمرصوم
Moellon brut	ذبح خشن
Molasse	حث رخو
Mortier	ملاط
Mortier d'argile	ملاط طيني
Mortier de chaux	ملاط جيرى
Mortier de gravier	ملاط الحصى
Mortier de tuileau	ملاط قرميدي
Mur de soutènement	جدار الدعم
Murs à parements irréguliers	جدران ذات واجهات غير منتظمة
Murs aux colombages	جدران مفرغة
Naos	هيكل المعبد
Nervure	حزة
Opus africanum	مرصوم إفريقي
Opus figlinium	مرصوم أرضية الشقوق الخزفية
Opus incertum	مرصوم متغير

Opus mixtum	مرضوم مزدوج
Opus signinum	أرضية الرخام المغروس بالبلاطات
Ordre ionique	نظام هندسي أيوني
Ordre architectural	نظام هندسي
Ordre composite	نظام هندسي مركب
Ordre dorique	نظام هندسي دوري
Ordre toscan	نظام هندسي توسكاني
Ordre corinthien	نظام هندسي كورنثي
Pronaos	مقدمة الهيكل
Parement	واجهة الجدار
Parpaing	حجارة الربط
Pavimentum punicum	أرضية بونينية
Petit appareil	مرضوم صغير
Pisé	تراب مدكوك
Pseudo corinthien	شبيه بالكورنثي
Relief	نتوء
Revêtement de murs	تلييس الجدران
soubassement en pierre	قاعدة حجرية
Talon	عقبيية
Terre Battue	أرضية التراب المدعوس
Tuf	الفليس
Tuf calcaire lacustre	الفليس الكلسي البحيري

البيليو جرافيا

- J. P. Adam, La construction romaine : Matériaux et techniques, éd. Grands Manuels, Picard, Paris, 1989.
- H. Ammar, Maison au Désoltor, mémoire de fin d'études à l' I. N. S. A. P, 2000.
- J.C. Bessac, L'outillage traditionnelle, éd. Belles Lettres, Paris, 1938.
- M. Bhel, «*Le temple punique à Volubilis*», in B. C. T. H. nouv. série, Afrique du Nord, fasc.24, Paris, 1997, pp. 25-51.
- M. Bhel, Versant Est de la ville ancienne de Volubilis, thèse de doctorat, Université de Paris IV, Sorbonne, 199.
- J.Boube, «*Documents d'architecture Mauritanienne au Maroc*», in B.A.M. T. 7 VII, 1967, pp. 263- 367
- J. Boube , «*Un chapiteau ionique de l'époque de Juba II à Volubilis*», in B.A.M. T. IX, 1966, p.109-113.
- Y .Boukbout- J. Onrobia –Pintado, «*Substrat autochtone et colonisation phénicienne au Maroc*», in L'Afrique du Nord antique et médiévale, IV colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Pau 1993.Productions et exportations africaines –Actualités archéologiques, Paris, 1995, pp.219-229.
- R. Bouzidi, Recherches archéologiques sur le quartier de Tumulus à Volubilis, thèse de III ème cycle à l'I. N. S. A.P.2000-2001.
- R. Cagnat –V. Chapot, Manuel d'archéologie romaine, T. I, éd .Picard, Paris, 1916.
- A Chergui, La maison au cavalier à Volubilis, mémoire de fin d'études à l'I. N. S. A. P, 1992.
- Dion Cassius, Histoire romaine, XXXIX-61 , texte établi et traduit par E.Gros, Paris, 1855.
- Ch. Dubois, Etudes sur l'administration et l'exploitation des carrières dans le monde romain, Paris, 1908.
- R. Etienne,«*Les carrières de calcaire dans la région de Volubilis*», in B.C.T.H.1950. pp. 23-32.
- M. Euzennat, «*Le temple C et les origines de la cité*», in B. A. M, T. II,1957,pp.41-64.
- M. Euzennat , Le Limes de la Tingitane, éd CNRS, Paris,1989.
- M. Euzennat, «*L'archéologie Marocaine 1955-1957*», in B. A. M., T. II, 1957, pp.199-201.

- M. Fantar, Carthage : approche d'une civilisation, t. I, éd. Aleif, Tunis, 1993.
- G. Fray -R. Paskoff , «*Volubilis :Quelques observations sur l'origine et l'altération des matériaux de construction*», in B. A. M. t. IV, 1960, pp.481-487.
- A. Jodin , «*L'enceinte hellénistique de Volubilis*», in B .C. T. H, 1965-1966, pp.199-221.
- A. Jodin, Volubilis Regia Jubae : Contribution à l'étude des civilisations du Maroc antique préclaudien, éd. Belles Lettres, Paris, 1987.
- A. Ichkhakh, Le quartier de l'Arc de Triomphe : La rive nord de Decumanus Maximus, thèse de III ème cycle à l'INSAP 2000-2001.
- A. Khiari et autres,«*Recherches sur les monuments religieux de la Maurétanie tingitane de L.Chatelain à la mission des temples*»,in Colloque de la S.M.A.P. éd. Service topographique , Rabat, 2000,pp. 187-197.
- R. Martin , Manuel d'architecture grecque , t. I, éd. Picard, Paris,1954.
- A. Oumlil, Etude de l'architecture du quartier Sud de Volubilis, thèse de doctorat présentée à l'école des gradués l'Université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae doctor , faculté de Lettres, Québec,1989
- G. Ch. Picard, «*Un quartier de maisons puniques à Carthage*», in R. A, 1985, pp.21-32.
- Plinie l'ancien, Histoire Naturelle, t. V-5 texte établi, traduit et commenté par J. Desanges, éd. Belles Lettres, Paris, 1980 .
- Suétone,Vies des douzes Césars, texte établi et traduit par H. Ailloud, éd. Belles Lettres, Paris, 1967 ,livreII- XXVIII
- M. Tarradell, Marruecos punico, Tétouan, 1960.
- H. Zehnacker –G.Hallier , «*Les premières thermes de Volubilis et la maison à la citerne*», in M. E .F.R.,T.77, 1965,pp.151-156.



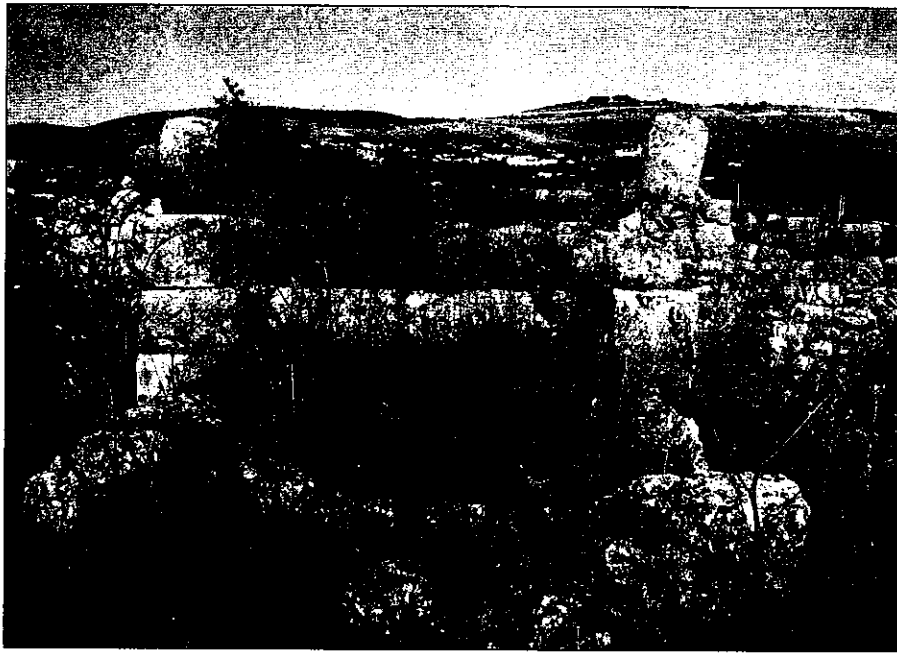
اللوحة رقم 1: السور الموريطاني بوليلي: أساسات من الحجارة تعلوها جدار من الآجر المجفف



اللوحة رقم 2: تقنية الرصف بالقاعدة الحجرية للسور الموريطاني بوليلي



اللوحة رقم 3: تباين ألوان الآجر المجفف بالسور الموريطاني بولي



اللوحة رقم 4: مذبح المعبد البوني بولي



اللوحة رقم 5: أساسات جدران المعبد D



اللوحة رقم 6: جدار مبني بالمرضوم المستطيل ذي المعارضات و حجارة الربط
بالمعبد D



اللوحة رقم 7: المرسوم المستطيل ذي حجارة الربط و المعارضات و المرسوم
المتراجع مبني بحجارة الفليس بمعبد التوأمين



اللوحة رقم 8: ضريح منزل الفتى الجميل



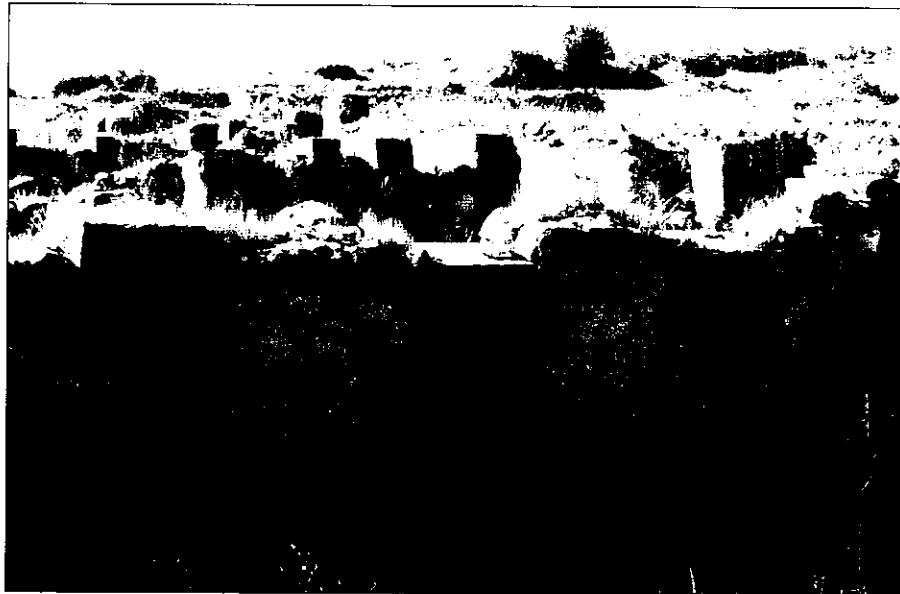
اللوحة رقم 9: المرضوم المزدوج بمعلمة النقيشة ذات الدرع البوني



اللوحة رقم 10: المرضوم المستطيل ذي حجارة التنضيد بالحبي الغربي بوليبي



اللوحة رقم 11: المروضوم المتراجع بالحي الغربي



اللوحة رقم 12: المروضوم الافريقي بمنزل الحيوانات الضارية بالحي الشمالي -
الشرقي بوليلي

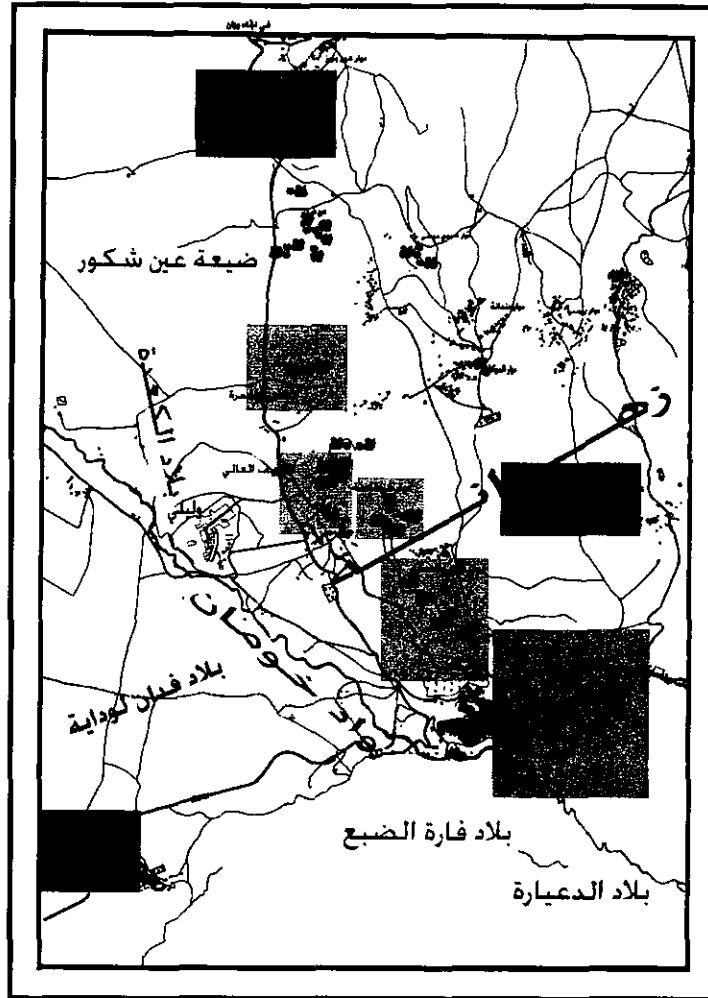


اللوحة رقم 13: أرضية الكسور الرخامية (opus signinum) بليكسوس



اللوحة رقم 14: سقف ضريح منزل الفتى الجميل

محاجر ولبلي حسب التحريات الهندانية



- | | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ● محجر عين شكور ● محجر صدي هوز ● محجر بئر الكوكبا ● محجر بوسل ● محجر عين صيد يوسف ● محاجر عين رابلي | <ul style="list-style-type: none"> ● محاجر موكي ابي زبون ● محجر طبر النسر ● محجر لوطانة ● محجر الكهف القلي ● محجر العلي ● محجر الشعبة الحمراء |
|--|---|
- للمقياس ٥

الخريطة رقم 7: محاجر ولبلي حسب التحريات الاثرية

الحركة أسلوب للحكم في العصر الوسيط: النموذج المريني

محمد حقي

كلية آداب - بني ملال

تواصل دراستنا للحركة كأداة للحكم في العصر الوسيط في الغرب الإسلامي، فبعد النموذج الموحيدي⁽¹⁾ نلتقي في هذا العمل مع النموذج المريني الذي يأتي في نهاية العصر الوسيط مما يمنحه الفرصة ليكون أكثر تعقيدا وتكاملا لاستفادته من التجارب السابقة ومن التراكمات الحضارية. فهل استطاعت الحركة المرينية أن تحقق هذا التفوق؟

يهتم المقال بدراسة الحركة في الفترة الممتدة ما بين دخول المرينيين مراكش عام 668هـ/1269م وموت السلطان أبي عنان عام 760هـ/1361م، فخلال هذه الفترة نضجت التجربة المرينية في الميدان دون نسيان استحضار مبدأ التدرج في تشكل صورتها النهائية. فقد بدأت بسيطة في عهد يعقوب المنصور ثم تطورت وتحسنت تدريجيا لتبلغ الأوج مع السلطانين أبي الحسن وأبي عنان. وسنعمل على تسجيل هذه التغيرات كلما كان الأمر ممكنا.

بالرغم من أن المصادر المختلفة للفترة تقدم بعض المعطيات المتفرقة هنا وهناك حول فترة ما من زمان الدراسة والتي اعتمدناها لمناقشة بعض التفاصيل والتحويلات التي عرفها الجانب التنظيمي، فإن أحسن ما كتب هو ما قدمه شاهدا

(1) انظر مجلة كلية الآداب بالرباط العدد 27 لسنة 2007.

عيان شاركا في الحركة وسجلا تفاصيل أحداثها، وأقصد بهما ابن مرزوق وابن الحاج النميري⁽²⁾، ويمكن أن نضيف إليهما ابن فضل الله العمري⁽³⁾ وبدرجة أقل الحسن الوزان⁽⁴⁾. ولم تقتصر على المصادر المرينية، بل استعنا ببعض النصوص من مصادر الدول المعاصرة؛ وريثة الموحدين، وخاصة الحفصيين ملء بعض الفراغات استثناسا بها لا تأكيدا لما حوته. وقد وفرت كل هذه المصادر مادة جيدة ستساعد على وضع صورة واضحة للحركة في هذا العهد.

وسيتناول الموضوع من خلال محورين، يركز أولهما على تنظيم الحركة وثانيهما على وظائفها وإظهار دورها في ممارسة السلطة على أن يختم بتقييم للتجربة المرينية.

1 - تنظيم الحركة

إن تتبع محتويات مصادر الدراسة يبين أن المصطلح المفضل والأكثر تداولاً لنعت تنقل السلاطين وأسفارهم هو كلمة حَزَكَة⁽⁵⁾، وأحيانا تستخدم كلمة غزاة⁽⁶⁾، لذلك اخترنا الأولى لكثرة تداولها واستعمالها.

(2) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية، الجزائر، 1981.

النميري ابن الحاج، فيض العباب وإفاضة قدح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة وبلاد الزاب، تحقيق محمد ابن شقرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

(3) العمري ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: الممالك الإسلامية في اليمن والمغرب والأندلس وإفريقيا، ج4، تحقيق محمد عبد القادر خريسات وعصام مصطفى ويوسف أحمد بني ياسين، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، 2001.

(4) الوزان محمد بن الحسن الفاسي، وصف إفريقيا، 2أج، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

(5) فيض العباب، ص. 399 و410 و411 و471، وابن خلدون عبد الرحمن، كتاب العبر، ضبط خليل شحاده، دار الفكر، بيروت، 2000، ج7، ص. 243 و244 و291. تستعمل الكلمة في هذه المواضع مفتوحة بصيغة عربية فصيحة على عكس ما سيحصل في الفترات اللاحقة عندما سكنت بصيغة عامية، وقد وضعنا ذلك أيضا في مقالنا الخاص بالحركة في العهد الموحيدي.

(6) نفسه، ص. 313.

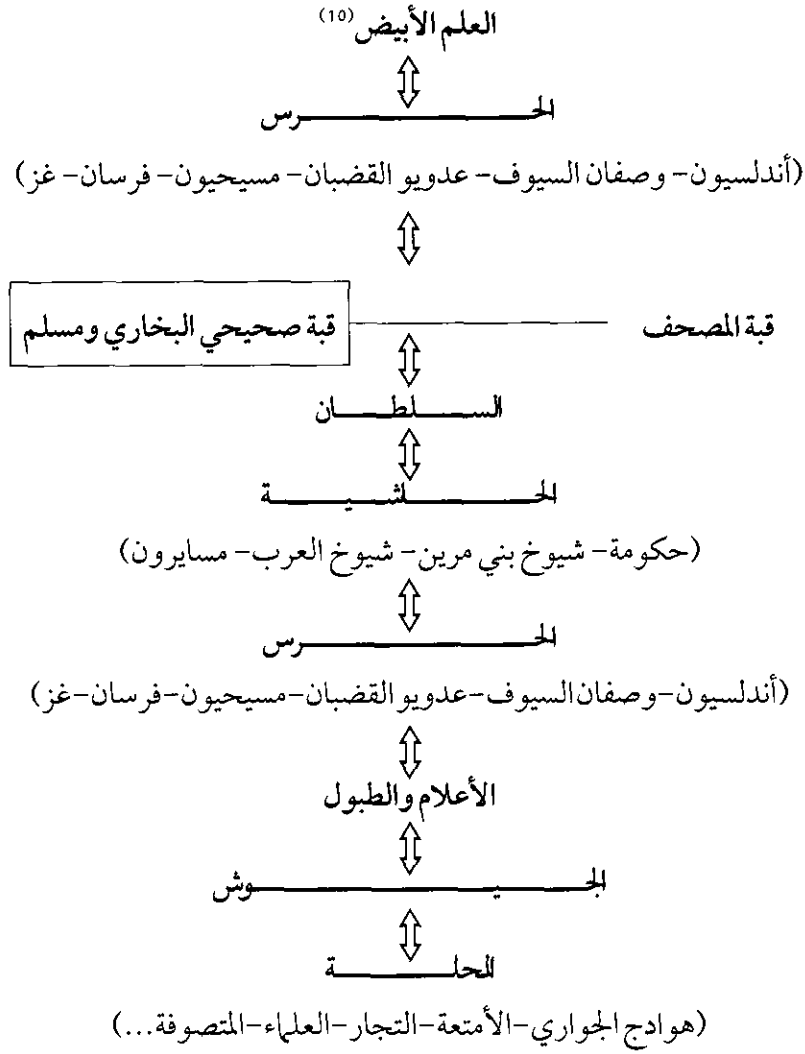
1-1- ترتيب الموكب السلطاني

لا توفر المصادر معلومات أو وصفا دقيقا للموكب في السنين الأولى للدولة لكنها تشير بشكل عام إلى ما يميزه من الضخامة والفخامة، فهذا ابن أبي زرع يقول عن يعقوب المنصور عام 666هـ/1267م: «ثم خرج إلى تلمسان (...) في احتفال عظيم وزى عجيب، بالقباب والعيال والجيش الوافرة والركاب والأموال»⁽⁷⁾. وحول حركة 670هـ يقول: خرج «في احتفال عظيم وأمر قبائل بني مرين أن يخرجوا بجميع عيالاتهم ونجبائهم في زيهم وأن يظهروا قوتهم ليغيظوا بذلك أعداءهم، فخرجت قبائل بني مرين بالجمال المحلاة والمراكب الملبسة بالديباج والقباب المزينة والجواري المولدات تقودها الرجال في أحسن زي وأتم جمال»⁽⁸⁾، وفي عام 710هـ/1310م «ركب [أبو سعيد عثمان] من قصر رباط تازة إلى خارج المدينة في زي عجيب واحتفال عظيم»⁽⁹⁾. فهذه النصوص الثلاثة تحيل على فخامة الموكب بشكل عام وفضفاض، لكنها لا تقدم لا عناصره ولا مكوناته ولا كيفية تنظيمه مما لا يسمح بالحكم على مستوى هذه الفخامة المذكورة. إلا أن السنين الموالية ستحمل وصفا دقيقا خاصة عند شهود العيان الذين ذكرناهم في التقديم. وقد اعتمدنا هذه المصادر لرسم خطاطة للموكب سندعما من باب المقارنة والتوضيح بالرسم المستنبط من المعطيات التي قدمها الوزان.

(7) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، دار المنصور، الرباط، 1972، ص. 305.

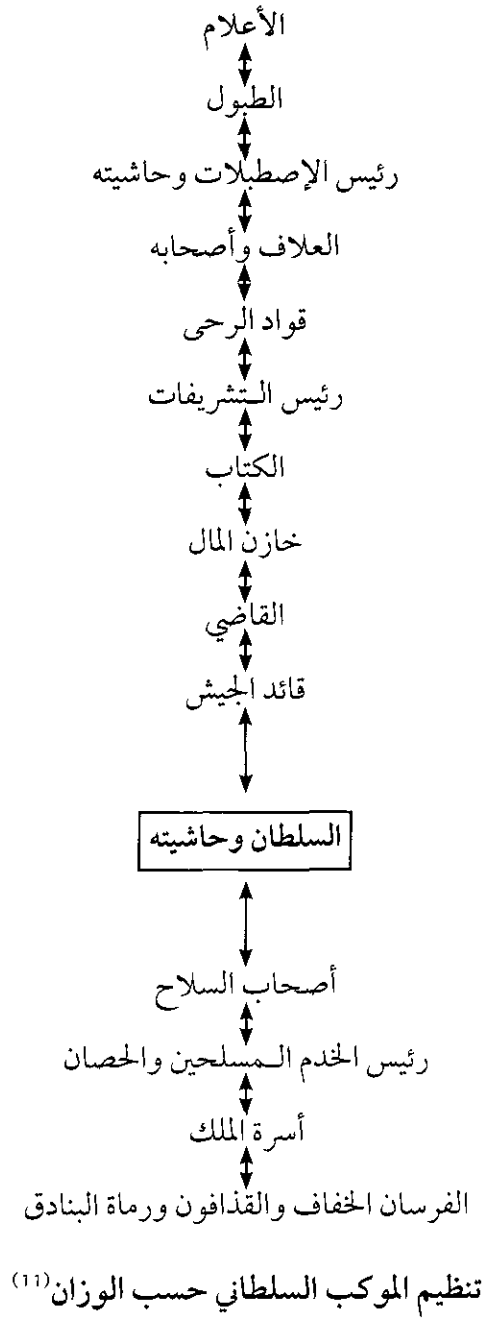
(8) ابن أبي زرع، الذخيرة السنية، دار المنصور، الرباط، 1972، ص. 129.

(9) الأنيس المطرب، ص. 396.



تنظيم الموكب السلطاني المريني

(10) فيض، ص. 227-223، المسند، ص. 456، العمري، ص. 109 و 132-133.



(11) وصف إفريقيا، ج 1، ص. 290.

2-1 - إعداد الحركة

عندما يقرر السلطان لسبب ما تنظيم حركة إلى جهة معينة تبدأ الاستعدادات على قدم وساق مبكراً. وتنطلق بإرسال الرسائل إلى مختلف المدن والقبائل لدعوتها للمشاركة والاستعداد الجيد وإخبارها بموعد الالتحاق بالسلطان، وقد يرسل مبعوثون للقيام بذلك تبعاً لأهمية الحركة والجهة المقصودة. فقبل حركة يعقوب المنصور لتلمسان في عام 670هـ / 1271م «سرح ولده وولي عهده أبا مالك إلى مراكش في خواصه ووزرائه حاشدين في مدائنهم وضواحيها وقبائل العرب والمصامدة وبني ورا وغمرة وصنهاجة وبقايا عسكر الموحدنين بالحضرة، وحامية الأمصار من جند الروم وناشبة الغزو»⁽¹²⁾. ونفس الشيء تكرر قبل غزوتي 671هـ و676هـ⁽¹³⁾.

وأثناء ذلك يقوم السلطان بإخراج فسطاطه ونصبه خارج البلد⁽¹⁴⁾ كعلامة على صدق الخبر وعزمه القوي على الغزو، وتشجيعاً للقبائل على التعجيل بالاستعداد والالتحاق بالتجمع واختبار مدى طاعتها، فإن أظهرت فتوراً أو عدم اهتمام فككه وتراجع عن قصده. وقد ينصب الفسطاط أحياناً لترهيب العدو الذي يعلن عن نية توجيه الحركة إليه ذلك أن مجرد الإعلان عن الحركة كان يثير قلق القبائل عامة؛ فما بالك بالمتمرتدة منها، وقد تتوقف عن شغبها وعصيانها⁽¹⁵⁾.

عندما تتجاوب القبائل تتقاطر على الحضرة من جميع الآفاق وتجتمع حول المدينة البيضاء قبل الانطلاق⁽¹⁶⁾. وقد يفضل السلطان تجنباً للازدحام والعنت أن تجتمع بالحضرة القبائل القريبة فقط على أن ينتظره الباقون على حدود البلاد الشرقية (تازة) أو الشمالية (قصر المجاز)⁽¹⁷⁾ حسب وجهة الحركة. وفي مركز

(12) الأنيس، ص. 309 والذخيرة، ص. 129 والعبر، ج7، ص. 243-244.

(13) نفسه، ص. 314.

(14) العمري، ج4، ص. 132 والنميري، ص. 232-233.

(15) لم نجد نصوصاً صريحة خاصة بهذه الفترة ولكنها وافرة بالنسبة للأندلس كما ورد في مقالنا المذكور أعلاه.

(16) النميري، ص. 220.

(17) الأنيس، ص. 309 و314.

التجمع الأخير يستعرض السلطان القبائل والأجناد للتعرف على من حضر والتأكد من كفايتهم للغزو، ثم تفرق الأموال والخيل والعدد على بني مرين والعرب والأجناد⁽¹⁸⁾. ونظرا لكثرة أعداد المشاركين⁽¹⁹⁾ وما يسببه من ازدحام في الطريق وتنافس على المرافق (الماء والمراعي خاصة)، يفضل السلاطين تقديم بعض الكتائب أمامهم⁽²⁰⁾ فتخفف الضغط من جهة وتفتح الطريق أمامهم من جهة ثانية، مما يجعلنا نعتقد أن في الأمر تخطيطا عسكريا لا يفصح عنه للعموم.

عندما تصل الاستعدادات إلى نهايتها يعلن عن انطلاق الحركة. وعادة ما يتم الرحيل بعد صلاة الصبح وقراءة الحزب وشيء من الحديث من طرف الطلبة والمحزين في حضرة السلطان⁽²¹⁾، وبعد انتهاء اجتماع السلطان بالوزراء وكاتب السر الذي يخصص لاستعراض القضايا الراهنة واتخاذ القرارات اللازمة⁽²²⁾، وبعد قرع طبل الرحيل وركوب المشاركين ووقوفهم صفوفًا وفق رتبهم المعلومة⁽²³⁾. فإذا أسفر الصبح ركب السلطان يتقدمه علمه الأبيض والمصحف العثماني والمسند وبين يديه الرجال والخيل فيمر بين الصفوف ويسلم عليه الجنود بأصوات عالية وتقرع الطبول التي تحت البنود الكبار ثم تتوقف⁽²⁴⁾، وأنداك يشرع في المسير. ويتكرر هذا الاستعراض عند كل ركوب ونزول⁽²⁵⁾.

ولا نتوفر على نصوص تشير مباشرة إلى القراءة أثناء سير الموكب، لكننا وجدنا شهادة عن وجودها أوردها ابن أبي زرع عند حديثه عن غزوة الأندلس عام 676هـ تقول: «ثم أسرى إلى الأقواس فارتفعت هنالك أصوات المسلمين

(18) الذخيرة، ص. 129 و العبر، ج 7، ص. 393 والنميري، ص. 239.

(19) وصل في غزوة تلمسان عام 670هـ إلى 30 ألف رجل دون المرافقين، العبر، ص. 244-243.

(20) النميري، ص. 220.

(21) المسند، ص. 455 و العمري، ج 4، ص. 132.

(22) نفسه، ص. 455-456.

(23) نفسه، ص. 456 و العمري، ص. 132.

(24) نفسها.

(25) المسند، ص. 463.

بذكر الله سبحانه والتكبير والتهليل حتى ارتجت الأرض من أصواتهم»⁽²⁶⁾. ولا ندري هل هذا الأمر عام في كل الحركات أم لا، إلا أننا نرجح وجوده؛ حتى ولو في جزء من الطريق، بناء على التقليد المعروف عند الموحدين قبلهم⁽²⁷⁾.
وفق هذا النظام تتقدم الحركة نحو غايتها المرسومة وعلى وتيرة مضبوطة.

3-1 - سير الحركة

تنطلق المسيرة من ضواحي المدينة البيضاء، وبالرغم من أن المصادر لا تعطينا أي إشارة حول نظام السير إلا أن التقاليد التي ترسخت في المنطقة تؤكد أن الحركة تسير وفق نظام المراحل، بحيث تقطع كل يوم مرحلة (ما بين 30 و 40 كلم) وبعدها تنزل في محطة معروفة توفر حاجيات المشاركين من ماء وحطب وعلف ومرعى وأمن. إلا أن هذه السرعة قد ترتفع عندما يكون السلطان مستعجلاً أو أثناء المرور من طريق غير آمن. وقد حصل هذا الأمر للأمرير يوسف بن يعقوب في غزوة إشبيلية عام 684هـ عندما مر من طريق وعر ومخيف فجد في السير مما تسبب في تفرق موكبه واضطر بعد ذلك إلى انتظار المتخلفين والبحث عمن تأخر من الرجال⁽²⁸⁾، وكذلك مع أبي عنان عندما خاف هجوم العرب⁽²⁹⁾.

وتظهر المصادر أن السلاطين كانوا حريصين على الحفاظ على نظام دقيق في الانطلاق وعند السير بإطلاق إشارات البدء واستعراض الجيوش عند الركوب والنزول في كل منزل، وكذلك الصلاة في جماعة والتوقف للصلاة إذا أدركتهم⁽³⁰⁾. لكن الأحداث التي تسجلها نفس المصادر وخاصة بعد الهزائم أو أثناء المرور بأمكن الخوف تبين أن هذا النظام هش ولا يخضع لصرامة كبيرة. ففي حركته لعام 758هـ/ 1358م «ارتحل [أبو عنان] من قسنطينة مغرباً غير مختار لنداء من

(26) الأنيس، ص. 352.

(27) انظر مقالنا المشار إليه أعلاه.

(28) الأنيس، ص. 352-353.

(29) فيض، ص. 475.

(30) العمري، ص. 110.

في محلته بقولهم: «الغرب الغرب» خرج من له بتونس كالفارين»⁽³¹⁾. وفي نفس الوجهة أصابت الحركة عاصفة قوية في نواحي وجدة فحصل شبه تمرد في أوساط الجيوش إذ تخلت عن أزيائها وسلاحها ومراسيم الأدب مع السلطان أبي عنان دون أن يقدر على عقابها، بل إن أعدادا منهم هربت بعدها كما يستنتج من هذا الكلام للنميري الذي يقول: «صدرت المراسم الشريفة بأخذ الهاربين، والأخذ بأفواه الشعاب على الذاهبين، واشتد في ذلك اشتدادا أسلم أقواما إلى العقاب والنكال»⁽³²⁾. ويمكن تفسير ذلك بضعف الولاء للدولة المرينية ومعاصراتها من الدول في هذه الفترة والذي يرتبط بدوره بغياب قاعدة شرعية متينة كالتي مثلها المذهب التومرقي عند الموحدين.

ويطرح تموين هذا الحشد الهائل مشكلا حقيقيا. وإذا كانت بعض النصوص تظهر أن السلاطين يوفرون المؤونة للجيوش كما فعل أبو عنان عند عودته من حركة قسنطينة وتوقفه بالمسيلة حيث «أقام (...) حتى أثقلت ظهور الكراع، وحملت الأطعمة المختلفة الأصناف والأنواع، وأشعر الناس بالمسير على الصحراء»⁽³³⁾، فالظاهر أن الأمر يتعلق بحاشية السلطان وأن باقي الناس أمروا بالتزود بما يحتاجون، وحتى إن عم الأمر في هذه المناسبة فلأن السلطان غير الطريق المعهودة. هكذا فالمرينيون - عكس الموحدين - كانوا يكلفون السكان بتموين الجيش طوعا، كما يحصل مع بعض الولاة إذ يتطوعون لاستضافة الحركة كما فعل ابن مزني عامل الزاب في حركة قسنطينة حيث «رد عامة معسكره [أبو عنان] بالقرى من الأدم والحنطة والحملان والعلوفة ثلاث ليال»⁽³⁴⁾، أو كرها، إذ تجبر القبائل على توفير الطعام والعلف للجيوش، وهي عادة عامة في العصر لم يخالفها إلا الموحدون، فالزركشي يذكر أن الحفصيين يفرضون التضييف

(31) ابن قنفذ القسنطيني، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التريكي، الدار التونسية، تونس، 1968، ص. 175 والعبر، ج 7، ص. 394.

(32) فيض، ص. 491-492.

(33) نفسه، ص. 480.

(34) العبر، ج 7، ص. 394.

على القبائل في حركاتهم⁽³⁵⁾. وفي نفس الاتجاه تكلف القبائل بكل أشغال الجيش من تسهيل للمرور وتهيء للطرق ونقل لآلياته الثقيلة وهدم لمباني الأعداء⁽³⁶⁾، وخص الأندلسيون بإنزال الجيوش في مساكنهم⁽³⁷⁾. وقد يتكفل الجيش؛ أمام قلة الضبط، بتوفير حاجياته عن طريق نهب واغتصاب ممتلكات السكان وخاصة الزروع التي تكون في الحقول أو البيادر. وإذا كانت المصادر المرينية تسكت عن الموضوع فإن التجاني الحفصي قد ترك نصا عن الحفصيين يعكس قسوة الجيش التي تجاوزت كل الحدود؛ يمكن الاستعانة به لتبين الأمر لا لتأكيد وجوده عند المرينيين، يقول فيه: «وجدنا بعض المرابطين قد زرع على أحد جانبيه [وادي] زراعا بلغ في ذلك الزمان أن يكون علفا للبهائم مرعى، وقد قام عليه ليمنعه من الجيش مدلا برباطه، فأثرت دهماء الأجناد رعي الزرع على رعيه، وانجلى الأمر على إبطال كدح المرابط وسعيه»⁽³⁸⁾. وغني عن التعليق أن نذكر بالأضرار التي تلحق السكان في ظل اقتصاد القلة الذي كانوا يعيشون عليه، وهذا ما يبرر الرعب الذي يصيبهم بمجرد سماع خبر تنظيم حركة إلى جهتهم حتى ولو كانوا موالين للسلطة القائمة.

وفي الأوقات العادية فأهل المحلة يتزودون من سوقها الذي يحتل حيزا كبيرا ويصل إلى درجة عالية من الضخامة. ويصف ابن أبي زرع سوق محلة شريش عند حصار المدينة من قبل يعقوب المنصور عام 684هـ قائلا: «أخبر من تفقد أسواقها من أهل البحث أنه رأى فيها أصناف الصناعات، كل قد تلبس بصناعته واحترف بحرفته ما عدا الحياكة خاصة، وأما سوق الغزل والكتان فقد كانا بها، إذ أخذ سوق المحلة السهل والوعر، إذا غاب عنك رفيقك أو من تعرفه لا تكاد تلقاه إلا

(35) الزركشي محمد بن إبراهيم، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، ص. 107.

(36) فيض، ص. 448 و 450 و 274.

(37) نفسه، ص. 284.

(38) التجاني عبد الله بن محمد، الرحلة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، ص. 133.

بعد اليوم والثلاثة لكثرة الخلق»⁽³⁹⁾، ويوضح الوزان أكثر عندما يقول: «خارج المعسكر، حيث تقام دكاكين الجزارين والبرزازين وبائعي القديد، أما التجار والصناع الذين يتبعون الجيش فينصبون خيامهم بجانب خيام البغالين»⁽⁴⁰⁾. فأنت ترى أن سوق المحلة ضخمة وتزداد حجما كلما طالت مدة إقامة الجيش وكثرت الغنائم، ومنها يتزود أهل الحركة بحاجياتهم من السلع والخدمات مقابل دفع قيمتها نقدا كما يصرفون فيها حصصهم من الغنائم.

4-1 - المنازل

تختلف أماكن نزول السلاطين مع أن النصوص تظهر أن المرينيين يفضلون النزول في معسكرات خارج العمران سواء كانوا على أبواب مدن كبيرة أو محطات صغيرة وفقيرة عمرانيا. ولم نسجل حالات لنزولهم في القصور إلا في العواصم الإقليمية كتازة، التي ينزلون في قصرها العثماني، وتلمسان⁽⁴¹⁾ إضافة إلى مراكش والرباط. وأحيانا ينزلون في قصور بعض أوليائهم من رجال الدولة كما حصل لأبي عنان لما نزل بروض ابن داوس بتقاوس ببسكرة بالزاب⁽⁴²⁾. أما في غير هذه المراكز فالتنزل يتم في الفساطيط والأخبية التي شهدت صناعتها تطورا كبيرا وأصبحت رمزا للفخامة ومجالا للتفاخر بين رجال الدولة. ويبدو؛ على الأقل في بداية الدولة، أن مراكش كانت المركز الرئيسي لصناعتها⁽⁴³⁾، وهذا ليس بالأمر الغريب ما دامت المدينة صاحبة الإرث الموحي الضخم في هذا المجال. ويذكر ابن خلدون أن السلاطين كانوا يتباهون في الفساطيط في السفر وأنها بدأت بسيطة ثم صارت فخمة كنوع من الترف⁽⁴⁴⁾. وكان السلاطين حتى عهد أبي الحسن ينصبون خباء واحدا لهم ولأسرهم وخباء يسمى خباء الساقة للاجتماع برجال

(39) الأنيس، ص. 352.

(40) الوزان، ج 1، ص. 291.

(41) فيض، ص. 493 و 485.

(42) نفسه، ص. 465.

(43) العبر، ج 7، ص. 258.

(44) نفسه، ج 1، ص. 330-331.

الدولة⁽⁴⁵⁾، ولما جاء أبو عنان بالغ في الفخامة واستحدث ما يسمى بالأفراك أو الأفراق وهو سياج من الكتان⁽⁴⁶⁾ وصفه بدقة كل من النميري والوزان لكن وصف الثاني أبسط لذلك سنورده، ويقول عنه: «هو سور من كتان على صورة أسوار قصر بشرفاته، مربع الشكل طول كل جهة خمسون ذراعاً، يقام في كل زاوية برج صغير بشرفاته وسقفه، ويعلو سقف كل برج كرة جميلة تبدو وكأنها من ذهب. وفي السور أربعة أبواب، يقف عند كل واحد منها حرس من الخصيان. تضرب الأخبية داخل السور (...) وتقام حول السور خيام القواد. ويقرب رجال الحاشية إلى الملك»⁽⁴⁷⁾. ويظهر من الوصف أنه قصر كتان حقيقي ومتنقل.

ويثير المخيم بفخامته وشساعته شهية اللصوص أو بعض القبائل المعارضة مما يعرضه للتسلل أو الهجوم لذلك تضرب عليه حراسة طول الليل.⁽⁴⁸⁾

وتلحق هذه المعسكرات أذى كبيراً بالبيئة نتيجة التلوث الكبير الذي تسببه فضلات الجيش، وقد وعى المعاصرون ذلك وتجنبوا أذاه، فهذا يعقوب المنصور يأمر بتغيير موقع محلته بوادي لك استقذاراً له لطول إقامة الناس به وملئهم له بالفضلات⁽⁴⁹⁾.

وينشغل السلاطين أثناء التوقف بأنشطة كثيرة تملأ معظم أوقاتهم.

تمثل الأعمال الإدارية الشغل الأول لهم إذ يقضون فيه جل وقتهم، فهم يستقبلون ولاة وعمال المنطقة ويستفسرونهم عن شؤونها كما يحاسبونهم على كل تقصير أو تجاوز، ويعينون ولاة جدداً عند الحاجة، ويتلقون زيارة شيوخ القبائل ووفودها وعلمائها ومتصوفتها فيسألون الجميع عن أحوال البلاد ويستدرون

(45) الأنيس، ص. 309 والذخيرة، ص. 130 والمسد، ص. 335.

(46) العبر، ج 1، ص. 331.

(47) الوزان، ج 1، ص. 290-291.

(48) الأنيس، ص. 353 وفيض، ص. 259-260.

(49) الأنيس، ص. 351.

الدعاء من الأواخر⁽⁵⁰⁾. ويجبرون القبائل التي توقفت عن أداء جباياتها على دفعها بعد المحاسبة وعن كل السنين التي مرت⁽⁵¹⁾.

وحظى قضاء المظالم والحسبة بعناية كبيرة خاصة من قبل أبي الحسن وأبي عنان، حيث عوقب قضاة وولاة أحباس وزعماء قبائل خاصة العربية بالمغرب وإفريقية عقوبات وصلت إلى حد القتل⁽⁵²⁾.

ويستغل السلاطين المناسبة أيضا لجلب الأتباع والأولياء ونشر الدعاية في البلاد بالمنح والمكافآت التي يفرقونها على بعض الناس والعلماء وخاصة المتصوفة والأولياء، ثم الصدقات التي توزع على العامة والمعوزين والمساجين والمعسر⁽⁵³⁾.

ولا ينسى السلاطين الراحة والاستجمام فيعقدون مجالس المسامرة بعد صلاة العشاء بحضور الوزراء والعلماء والشعراء للمذاكرة في شؤون العلم وسماع الشعر وقصائد المديح⁽⁵⁴⁾. ويزورون بعض المنشآت العمرانية التي أنشأوها أو التي تركها الأولون وأضرحة الأولياء تبركا بها⁽⁵⁵⁾، ويلعبون الشطرنج⁽⁵⁶⁾، ويحضرون لعب الجيوش البرية والبحرية الاستعراض⁽⁵⁷⁾.

ويمثل الصيد هواية محبوبة عند المرينيين يبدو أنها تخلفت من ماضيهم في الترحال والبداءة⁽⁵⁸⁾. ويصطادون الكركي (الغرائق)؛ وهو صيد الملوك، والحرمر والبقر والنعم والغزلان والمها والأرانب والحجل باستعمال البزاة (الصقور)

(50) فيض، ص. 251 و254 و285-286 و381 و456 و490، المسند، ص. 327.

(51) نفسه، ص. 465 و403.

(52) الأئيس، ص. 391-392 والمسند، ص. 311-312 و306-307 وفيض، ص. 201 و282 و285-286.

(53) المسند، ص. 327 وفيض، ص. 231-232.

(54) المسند، ص. 464 وفيض، ص. 242 و365.

(55) فيض، ص. 201-203 و266 و417-418 و438-470 و204 و266 و486.

(56) -الوزان، ج1، ص. 291.

(57) الأئيس، ص. 358 و362.

(58) الوزان، ج1، ص. 291.

والكلاب الضارية⁽⁵⁹⁾. ويخرج السلاطين للصيد أثناء سير الحركة، بحيث ينسلون من الساقة مع الخواص والوصفان ويأرسون الطراد لبعض الوقت قبل العودة إلى الموكب، أو أثناء التوقف في المنازل⁽⁶⁰⁾.

وتمثل الحركة فرصة للفرجة والمتعة للساكنة المقيمة في المنزل أو قريبا منه، حيث يجتذب منظر الجيش بلباسه الأبيض وأسلحته المتنوعة وخيوله المزينة ونظامه ولعبه الاستعراضى وغناء جواري السلطان⁽⁶¹⁾ انتباه الجمهور وفضوله، ويضاف إلى هذا حرص المربين على تنظيم حفلات الاستقبال خاصة بالمدن. ويذكر ذلك النميري بمناسبة حلول أبي عنان ببجاية فيقول: «وأشخص من الوزراء والخواص من اعتمل في ترتيب القبائل وحفظ نظام الجحافل»⁽⁶²⁾. وكانوا يلزمون كل أصناف الحرف بالمشاركة فيها فيحضرون وقد «تميز كل صنف من أرباب الصناعات والحرف الموفرة للبضاعات بأعلام فيها صور الآلات التي يستعملونها خصوصا، ويبدون على الأفراد بشعارها ظواهرها ونصوصا، وتوشح جميعهم بالبياض الرائق المزري بأقحوان الحداثق، واحتملوا القسي البديعة الحسن، وتقلدوا السيوف المعتاص وصفها على اللسن»⁽⁶³⁾.

وكان الجمهور يتجاوب مع هذه الاحتفالية في كل مكان تمر به الحركة في المدن والقرى والمغرب وإفريقية والأندلس، وقد وصف النميري ذلك بتفصيل في تلمسان وتازة وطولقة وبسكرة وفاس⁽⁶⁴⁾.

هكذا يكون مرور الموكب مناسبة لتجمع أعداد كبيرة من الناس مرغمين لما يقتضيه بروتوكول الاستقبال (أرباب الحرف وأولياء السلطان) أو مخيرين بدافع الفضول وحب الفرجة؛ وربما، الطعام الذي يعقب الاستقبال. فمرور الحركة

(59) العمري، ج4، ص. 121 وفيض، ص. 194-195 و494.

(60) فيض، ص. 194-195 و494.

(61) نفسه، ص. 265 و496-497.

(62) نفسه، ص. 263.

(63) نفسه، ص. 498.

(64) نفسه، ص. 484 و492 و444 و437 و495-498.

موسم تجتمع فيه كل أشكال اللهو واللعب مما يسوق لصورة السلطان ودولته.
وعلى هذا الشكل تنظم الحركة في صورتها المكتملة في أوج الدولة لكن علينا
أن نتذكر ولا ننسى أنها بدأت بسيطة قبل هذا النضج وأن نستحضر المستويات
الوسيطة لها. فما هي الوظائف التي تؤديها؟

2 - وظيفة الحركة:

1-2 - رمزية الحركة

إن التمعن في تركيب الموكب السلطاني وتنظيمه يكشف أننا أمام اختزال
قوي ومعبر عن كل مكونات الدولة المرينية مذهبيا وسياسيا وإداريا، إنه تلخيص
وتركيز لتصور المرينيين للسلطة.

يتخذ الموكب شكلا هرميا يحتل قمته العلم الأبيض وقاعدته المحلة.

العلم الأبيض شعار الدولة ويسمى أيضا العلم المنصور «وهو أبيض
مكتوب بالذهب نسيجا من الحرير آي من القرآن بدائر طرته وحوله»⁽⁶⁵⁾، ولكن
المصادر لم تحتفظ بأي معلومات حول الآيات المكتوبة عليه⁽⁶⁶⁾. ووجود هذه
الآيات دليل على تمسك الدولة بالقرآن ومن ورائه الإسلام واتخاذها نبراسا ونهجاً
مرشداً. ولو حاولنا أن نفترض بشأن الآيات المكتوبة لاتجهنا إلى إثبات آيات في
التوحيد والتمسك بالرسالة المحمدية.

ويتأكد هذا عند المستوى الثالث حيث القبتان و«لهما غشاءان من الحرير
مذهبان من أبداع ما تراه العين (...) فأما القبة الأولى ففيها مصحف عثمان ابن
عفان (...) أما القبة الأخرى ففيها صحيح البخاري وصحيح مسلم أحسن

(65) العمري، ج 4، ص 133.

(66) لم يجد محمد المنوني أي شيء في شأن ذلك فلم يتطرق للأمر، وورقات عن حضارة المرينيين، مطبعة النجاح
الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص 156.

ما أُلّف في الحديث»⁽⁶⁷⁾. وهذا تعبير صريح عن مذهب الدولة السني ومصدر التشريع عندها. وبتقديم السلطان لهما؛ مع ما يفترض أن يتضمنه العلم الأبيض، يكون كمن يقول للأولياء والأعداء على حد سواء إنني في خدمة الإسلام ومستعد للدفاع عنه وهو الحكم بيني وبينكم. وقد تنبه المعاصرون إلى ذلك فنقل ابن مرزوق نصا للمراكشي ينبه إلى هذه الدلالة عند الموحدين جاء فيه: «إن هذه الراية منذرة بإطلال صاحبها على مقصوده وأنه داع إلى ما يقتضيه الكتاب والسنة فمن أطاعه كان سلما له ومن عصاه حاربه بهذا الجيش الذي هو من حزبه»⁽⁶⁸⁾. ويتقوى الأمر أكثر بالحرص على قراءة حزب من القرآن قبل كل ركوب والتكبير والتهليل أثناء السير ومرافقة القراء والمؤذنين والصلحاء للموكب. إنه موكب التقوى والورع والأحق بأن يتبع ويرضخ لصاحبه الذي يحكم بالشرع ويعمل به. وفي مرتبة رابعة يأتي السلطان وحاشيته التي تكون خلفه ومتأخرة عنه ولا يجاذيه في السير إلا من يطلبه لأمر ما. فهو صاحب السلطة الأول وصاحب القرار في كل شيء أما الآخرون فتبع له ومنفذون لأوامره، وهو أيضا الساهر على حماية الشرع الذي هو أمامه مباشرة.

في المستويين الثاني والخامس نجد الحرس السلطاني بمكوناته المختلفة، فهو يحيط بالسلطان والرموز الدينية على حد سواء وهو الوحيد المسموح له بتقدمهما.

(67) فيض، ص. 225-226. والمصحف الذي يدور الحديث عنه ليس سوى ذاك الذي اعتاد الموحدون حمله في حركاتهم بعدما جلبوه من الأندلس. وقد بقي معهم حتى عام 646هـ عندما انهزم السعيد أمام يغمراسن بتلمسان فنهب معسكره وضاع المصحف، لكن يغمراسن وجده وصانه، وصار موضع تنافس بين المرتضى الموحدي والمستنصر الحفصي والغالب بالله النصري، كل يحاول أخذه منه لكنه ضن به عليهم وتوارثه خلفاؤه. (المسند، ص. 460-461). وتختلف الروايات حول كيفية وصوله إلى المرينيين فابن أبي زرع وابن خلدون يقولان إنه كان هدية من أبي عبد الله ابن الأحمر لأبي يعقوب يوسف المريني عام 692هـ (الأنيس، ص. 383، العبر، ج 7، ص. 286)، والمصادر الأخرى تؤكد أن أبا الحسن أخذه عند دخول تلمسان عام 737هـ وهذه الرواية أرجح لكون أصحابها شهود عيان ومقرين من الطرفين (المسند، ص. 461 والزركشي، تاريخ، ص. 646) إلا أن يكون ابن الأحمر أهدي مصحفا آخر فاختلط الأمر على ابن أبي زرع مع أن في عبارة ابن خلدون (فيما زعموا) ما يرجح ذلك. وضاع مرة ثانية في وقعة طريف وبذل أبو الحسن أموالا طائلة لاستعادته عام 745هـ بعدما ضاعت أغشيته ومزق وشي دفتيه (المسند، ص. 461).

(68) المسند، ص. 462، وهو ينسبه لابن عبد الملك لكنه للمراكشي، المعجب، ص. 69.

وهنا نسجل الهاجس الأمني الذي صار يسيطر على الدولة، وكذلك تقديم القوة العسكرية كوسيلة أولى لتثبيت سلطتها وشرعيتها، وبذلك يكون المذهب الديني في مرتبة ثانية. وهذا يعكس واقع الحال إذ الدولة لم تقم على مذهب محدد كمطلق، ويمكن أن نستنتج ذلك حتى من الزخرفة التي خص بها المصحف والصحيحان؛ غشاء من الحرير وأغشية ودفات مزركشة إن لم تكن موحدية، فلا مجال للمقارنة مع الاحتفاء الموحد بهما.

ويحاول الموكب أن يظهر فخامة الدولة في كل شيء وفي كل لحظة ليطمئن الأولياء ويرعب الأعداء والمتربصين بداية بالعلم الكبير ومرورا بالأعداد الكبيرة من الأعلام التي وصلت إلى مائة في عهد ابن خلدون⁽⁶⁹⁾، وهي «ملونة بالحرير منسوجة بالذهب ما بين كبير وصغير»⁽⁷⁰⁾، ومتعددة الأعراض والألوان بين الأبيض والأخضر والأحمر والأصفر وغيرها من الألوان المتفرعة منمقة بأنواع التطريز والخطوط⁽⁷¹⁾. ويقف أصحابها خلف السلطان وحاشيته. وهي تضفي جمالية على الموكب وترهب المشاهدين بقوة الدولة وفخامة الملك. ولا يقتصر الأمر على هذه الأعلام بل إن لكل قبيلة علمها الذي تجتمع حوله وتعرف به⁽⁷²⁾، ولا ندري هل أدخل ابن خلدون هذه الأعلام في إحصائه أم لا، فإن لم يفعل فعدد الأعلام سيتجاوز عند ذلك المائتين، وإذا أضيفت إليها أعلام أهل الصنائع عند الاستقبال داخل المدن صار العدد أضخم وأكبر. وتحت البنود يقف أصحاب الطبول التي بلغ عددها المائة في عهد أبي الحسن⁽⁷³⁾ ما بين الصغير والكبير، و«ضرب الطبول محفوظ لأهل بيت خاص بهم من أهل مراکش»⁽⁷⁴⁾ مما يقتضي وجود طريقة دقيقة في ضربها ورثت عن الموحدين. وفصل الوزن

(69) العبر، ج 1، ص. 321 و ج 7، ص. 357.

(70) نفسه، ج 1، ص. 321.

(71) فيض، ص. 8-497.

(72) الذخيرة، ص. 130.

(73) العبر، ج 1، ص. 321.

(74) العمري، ج 4، ص. 130.

في شأنها قائلا: «للملك طبالون كثيرون مزودون بطبول نحاس على شكل جفان كبار عريضة من أعلى ضيقة في أسفل مع جلد ممدود على أعلاها. ويحمل كل طبل حصان رحل، ويعادل بثقل موازن لأنه ثقيل جدا (...) يعتبر فقدان طبل من هذه الطبول عارا كبيرا، تدوي هذه الطبول دويا مفزعا، ويسمع دويها من مسافة بعيدة، فترتجف الخيول والرجال منها، وتقرع بعصب الثور»⁽⁷⁵⁾. وتقرع عند ركوب السلطان وعند استعراضه للجيش وعند قرب من المنزل⁽⁷⁶⁾. ويظهر أيضا أنها تضرب وقت القتال. ويؤكد النميري ما ذكره الوزان من قوة تأثيرها عندما يقول عنها: «ألجنة عز نطقت فأنست زئير الأسود الضراغم (...) وملأت القلوب هيبة وروعا (...) وبشرت بالنصر»⁽⁷⁷⁾

ويلحق بهم الزمارون الأتراك والنافخون في الأبواق الذين تتكفل المدن بنفقاتهم، ويستعملون عند الحرب⁽⁷⁸⁾.

ويساهم السلطان في دعم طابع الفخامة من خلال زيه وزري رجاله، ويشتمل على «عمائم طوال رفاق، قليلة العرض من كتان، ويعمل فوقها إحرامات يلفونها على أكتافهم من الجباب، ويتقلدون بالسيوف تقليدا بدويا، والأخفاف في أرجلهم (...) والمهاميز، ولهم المضصات وهي المناطق، ولكنهم لا يشدونها إلا في يوم الحرب أو يوم التمييز (...) وتعمل من فضة، ومنهم من يعملها ذهباً، ومنها ما يبلغ ألفي مثقال»⁽⁷⁹⁾. ويصف ابن مرزوق لباس أبي الحسن فيقول: «ويختص سلطانهم بلبس البرنس الأبيض الرفيع، لا يلبسه ذو سيف سواه»⁽⁸⁰⁾. «وأكثر لباسه في المحافل الأبيض (...) كان يؤثر لباس الأحمر والأخضر (...) يؤثر الأصفر (...) كان يلبس الخبز بعد مفاوضة علماء عصره (...) ويلبس

(75) الوزان، ج1، ص. 288.

(76) المسند، ص. 456 والعمرى، ص. 132-133 وفيض، ص. 455.

(77) فيض، ص. 227.

(78) وفيض، ص. 223 والوزان، ج1، ص. 288.

(79) العمرى، ج4، ص. 130.

(80) نفسه.

خاتم الذهب على عادة الملوك» وبدله بخاتم فضة، و«في يده السكين التي لا يفارقها»⁽⁸¹⁾. هل هناك فخامة أكثر من هذه، ألا يبهر هذا الزي كل من رآه؟

وتساعد هيئة الحرس المرافق في زيادة الهيبة، وتحفل مصادرنا بمجموعة من التفاصيل والدقائق حول مظهره. فالعمري ينقل: «وبين يديه [السلطان] الرجال والسلاح والخيول المجنوبة ببراقع الوشي»⁽⁸²⁾ ويواصل النميري قائلا: «لقواد الترك طبنخالات تحفظ نظامهم الشرقي ومزامير هائلة مما عرفوا الملك المصري، وبأعلى أعلامهم الشعر الذي جعلوه شعارا. ولسائر القواد أيضا زي تميزوا به في العساكر (...) وعلى جميع هؤلاء الأصناف أنواع الأقبية التي حسن لها التمييز، وكاد يقطر منها الذهب الإبريز (...) وفوقها المصفحات من الحلل والأنراق، والأثواب البديعة المجلوبة من أرض الشام وأرض العراق، منسوقة بها المسامير المذهبة (...) والدروع الداودية (...) أما القلانس والشواشي المذهبة والمفضضة فتلك التي باهت الشمس (...) اختص خيول الأجناد الأندلسيين بالبراقع البديعة الجمال المرسل إرسال السجوف على ربات الدلال، وقد جعلت الكواكب الجلاجل سماء (...) فملأت الجو أصوات أجراسها (...) خلف هؤلاء الفوارس (...) جموع الأندلسيين المغاورين المرتجلة قد لبسوا الأقبية المختلفة الألوان وجعلوا فوق رؤوسهم الرتافيل التي هي أبدع من نور البستان واعتقلوا بالعصي الطوال (...) والعدويون اللابسون لأحسن الأثواب (...) بأيديهم القضبان»⁽⁸³⁾.

لباس جميل متناسق مذهب ومفضض وخيول جميلة ومبرقة، وأسلحة مرصعة ألا يبهر كل هذا ويرعب؟

وتكتمل الصورة بالهوادج التي ألف المرينيون استخدامها لحمل الجواري الحسان بالألبسة والحلي الرائقة والأصوات العذبة الناطقة «بذكر أيام الحروب

(81) المسند، ص. 129-130 و186.

(82) مسالك، ج4، ص. 132.

(83) فيض، ص. 223-225.

والملاحم (...). داعيات إلى ركوب الجياد، والكر إلى مآزق الجلال، وسل السيوف الباترة من الأغهاد (...). والمدافعة عن الحريم والذيادة عن الحمى»⁽⁸⁴⁾.

وتكون لكل هذه الرموز قيمة ودور بفضل حضور الجمهور الكبير وعيون وجواسيس الأعداء والمنافسين. وكان هذا المشهد أحيانا كافيا لإخماد ثورات وانحلال عزائم زعمائها. ويجب أن نشير إلى أن النصوص لم تحمل؛ ولو مرة واحدة، ما يعطي الانطباع بتبرك الجمهور بالسلطان، وهذا؛ ربما، يؤكد ضعف الشرعية لدى المرينيين إذ لم ينجحوا في إقناع الرعية بزعامتهم الدينية وحقهم السماوي في الحكم وقداصة شخوصهم.

ويحضر الحركة كل الجهاز الحاكم سلطانا ووزيرا وكاتب سر وشيوخ بني مرين والعرب وقواد الجيش وأصحاب الدواوين والقاضي والعلماء والصلحاء، إنها الدولة كاملة. وفي كل منزل يجتمع السلطان برجاله للتداول في كل الأمور الخاصة بالدولة⁽⁸⁵⁾. وتلعب المراسلة دورا أساسيا في التواصل بين السلطان وباقي المناطق، حيث يتحول المنزل الذي ينزله السلطان إلى مركز للدولة وعاصمة لها منه تنطلق المراسلات وإليه تنتهي⁽⁸⁶⁾، وتلتحق به الوفود من مختلف البقاع للسلام والتهنئة والبيعة في المناسبات⁽⁸⁷⁾، كما يتوجه إليه عمال الجبايات بأموالهم وقد تحدث عنهم ابن خلدون عندما تكلم عن القبض على أتباع المرينيين بقسنطينة بعد هزيمة أبي الحسن بالقيروان حيث قال: «وفيهم عمال المغرب قدموا عند رأس الحول بجباياتهم وحسابهم»⁽⁸⁸⁾.

إن الرموز التي تحملها الحركة تظهر أن دورها جد معقد وأنها وسيلة متنقلة للحكم تسمح بالاقتراب من مواقع الأحداث وتجعل حضور السلطان ممكنا

(84) نفسه، ص. 234.

(85) نفسه، ص. 490 والمسنند، ص. 455-456.

(86) نفسه، ص. 256 و285 و366.

(87) نفسه، ص. 251-253 و256 و381.

(88) العبر، ج 7، ص. 367.

في كل مناطق مملكته، كما تسمح بتبادل الأدوار بين حاضرة الملك وباقي مدن ومناطق البلاد.

2-2 - أعمال الحركات والسلطين

تكاد المصادر تجمع على أن ما يحرك حركات المرينيين دوافع عسكرية وسياسية في المقام الأول إضافة إلى زيارة مقابر الأسلاف بشالة والتي ظهرت مع أبي سعيد عثمان عام 710هـ وكررها أبو عنان عام 758هـ⁽⁸⁹⁾، لكن هذه المحركات تبقى الوجه الظاهر للعملية إذ تخفي دوافع أعمق؛ وربما، حتى السلطين وأهل العصر لم يدركوها ولا تكتشف إلا من خلال الرموز المعروضة أعلاه وأعمال السلطين خلالها.

إن تتبع خط الحركات حسب تطور الدولة يعطينا الصورة التالية:

- قبل 674هـ: فاس ↔ الرباط ↔ مراكش ↔ الرباط ↔ فاس ↔ تلمسان ↔ فاس.
- (674هـ-692هـ): فاس ↔ الرباط ↔ مراكش ↔ الرباط ↔ فاس ↔ قصر المجاز ↔ الأندلس ↔ قصر المجاز ↔ فاس ↔ تلمسان ↔ فاس.
- الثلث الأول من ق8هـ: فاس ↔ الرباط ↔ مراكش ↔ الرباط ↔ فاس ↔ تلمسان ↔ فاس
- بعد ضم إفريقية: فاس ↔ الرباط ↔ مراكش ↔ الرباط ↔ فاس ↔ تلمسان ↔ إفريقية ↔ تلمسان ↔ فاس.

(89) نفسه، ج7، ص.320 و العمري، ج4، ص.136 وفيض، ص.194.

كانت بساطته، إنه مجال متحرك مع حركة السلطان الذي يشكل القطب ومركز الجاذبية في الدولة، فكل العناصر تعيد نظامها بسرعة لتساير تنقله.

إذن فضعف وسائل الاتصال والقوة العسكرية الدائمة للتحكم في الهوامش يعوض بحضور السلاطين المادي والمعنوي عبر تحركاتهم الدائمة والمستنزفة. فهي تحركات لازمة وضرورية وكل سلطان فشل في الحفاظ على استمرارها لا يعمر طويلا في الحكم.

وتعمل الحركة أيضا على تحديد مجال آخر، وهو حدود سلطات عمال السلطان ومثليه، فهو يعمل على كبح جماحهم وميلهم إلى الاستبداد بالأمر والاستفراد بها دونه. فهذا أبو الحسن في زيارة له إلى مراکش يستجيب لشكايات السكان ضد متولي الأحباس فيحاسبه بشدة، لكن ثبوت عدله جعله ينصفه⁽⁹⁰⁾. ولما زار طنجة وجهت إليه شكايات مفحشة في حق القاضي أبي محمد بن الملق فأمر بإسكات العامة⁽⁹¹⁾، وإذا كان مصدرنا لا يخبرنا بمآله فالمؤكد أنه حوسب. وفي زيارته لشالة عام 758هـ حقق أبو عنان في أحوال قاضيهما البجائي لميله عن الحق ورفع مظالمه⁽⁹²⁾. وفي ميلة أنصف الشيخ على بن ثابت من قائدها⁽⁹³⁾. فكما يلاحظ فهذه الأعمال تتكرر في كل مكان من أرض الدولة مما يؤكد الرغبة في التحكم في هؤلاء الممثلين لسلطته وإنصاف المظلومين. ولم تسلم القبائل العربية المتجبرة بإفريقية من سطوة السلاطين، فأبو عنان يقيم «البريح» بزوال كل كلفها الضريبية المتعلقة بالحفارة والحماية⁽⁹⁴⁾، بل أكثر من ذلك فرض عليها أداء ضرائبها المتأخرة لأربع سنوات بعد الحساب الدقيق⁽⁹⁵⁾.

(90) المسند، ص. 311-312.

(91) نفسه، ص. 306-307.

(92) فيض، ص. 201.

(93) نفسه، ص. 286.

(94) نفسه، ص. 282.

(95) نفسه، ص. 403، 465.

وتحظى العامة في الحركات بعناية تهدف إلى دغدغة مشاعرها وكسب ودها وضمان ولائها، فإضافة إلى أعمال الإنصاف من العمال والقضاة وولاية الأحباس والقبائل العربية المتسلطة، كانت تحظى بالهبات والصدقات ويفسح لها المجال لتقترب من السلاطين وتكلمهم دون حواجز أو وسائط، ويحتفظ النميري بمجموعة من الأعمال التي قام بها أبو عنان عند دخوله قسنطينة عام 758هـ ومنها:

- الصدقات على الفقراء والمساكين.
 - إجراء مرتبات لفقراء يرتبون في مساجدها.
 - تخصيص كسوة سنوية لشيخو المساجد.
 - ختان أولاد الضعفاء كل يوم عاشوراء ومدهم بإحسان.
 - منح الفقراء أضحيات العيد.
 - إقامة أفراح المولد النبوي.
 - أداء ديون المعسرین المسجونين والأموات.
 - تخصيص جرايات للسجناء الفقراء.
- وضمن ذلك ظهيرا قرئ بالمسجد الجامع بحضور عامة الناس.

إن الحركة تثبتت لسلطة السلاطين على مجاهم الترابي والسياسي والإداري وتصحيح للأوضاع في الأقاليم وتوزيع لبعض اهتمام السلاطين عليها، لذلك نجد العامة تفرح بخبرها عكس الولاية والأعداء الذين يتوجسون منها ويخافون عواقبها.

خاتمة

نجحت الحركة المرينية في أن تحقق لنفسها صورة خاصة على صعيدي التنظيم والوظيفة رمزيا وعمليا. وقد تمكنت من الزيادة من مظاهر الفخامة على النموذج السابق من ناحية الرموز والأدوات المستعملة، كما نجحت في احتواء المجال الترابي والسياسي والإداري للدولة بقمع العداء وإسكاتهم وكبح جماح العمال والإداريين وكسب ولاء وود الرعية بما تمارسه من قضاء للمظالم وحسبة وإحسان وأعمال بر. ومن خلال تتبع مكوناتها بدا واضحا أنها كانت عالة على النموذج الموحد الذي أخذت منه الكثير من العناصر وكذلك طريقة تنظيمها وترتيبها، لكنها انفتحت أيضا على تجارب أخرى ومنها التجربة المصرية والشامية والعراقية وكذلك الإرث التاريخي لبني مرين وتقاليد العرب في شمال إفريقيا. وهي في هذه الحال تثبت أنها تدخل في إطار الاستمرارية التي عرفها الغرب الإسلامي بداية بالأمويين بالأندلس ومرورا بالموحدين ووصولاً إلى الحفصيين.

مدينة شنقيط حاضرة العلم وحافظة التراث

خديجة بنت لداعه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية -
جامعة انواكشوط

تعد مدينة شنقيط رمز المصابرة والصمود، وعنوانا للتضحية وبذل الجهود وآية الاجتهاد في اكتساب المعارف والعلوم، فقد كانت العاصمة الثقافية للبلاد، إذ يؤمها من حولها من أهل القرى وتأوي إليها أفئدة راغبي العلم وقلوب صفوة التجار من مختلف المناطق والآفاق، فكانت بذلك قبلة الطلاب وكعبة العلوم ومسلك التجارة ومنطلق ركب الحجيج ومنتهى قصد استكمال المعارف والدروس، الأمر الذي هياها لأن تصبح علما على القطر الموريتاني بأكمله فتوفر لها من الشهرة وانتشار السمعة والصيت ما لم يتوفر لنظيراتها من المدن والقرى، فعرفت نوعا من الذيوع والسيرورة بين العالمين، فطفق كثير من أبناء هذا الوطن يعتمدون اسم هذه المدينة (شنقيط) ويصدرون عنه في كثير من عناوين مؤلفاتهم الثقافية وفي ندواتهم العلمية، وفي ألقاب جامعاتهم الأهلية وحتى في جهودهم الإعلامية وترويجاتهم التجارية إلى غير ذلك، فماذا عن هذه المدينة موقعا ومناخا ونشأة وتاريخا ومعرفة وإبداعا؟ وما أبرز جهود القوم في احتضان العلم وصيانة التراث؟ ومن هم أبرز أئمتها وأعلامها، وكيف استطاعت هذه المدينة أن تنظم المعارف والعلوم وتشرب نحوها الأعناق وتمتد إليها العيون في نهج مبارك غير مذمم ولا ملوم؟

أولاً: المدينة، التسمية والنشأة والمناخ

وفي هذا الجانب سنعرض لأمر من بينها مناقشة التسمية وإثر ذلك نعمل على وضع المدينة في سياقها التاريخي والجغرافي.

1 - المدينة:

- التسمية وهيمنة التلفظ:

يحسن بنا في هذا المقام أن نتبع دلالة كلمة شنقيط بدقة حتى نحدد المقصود منها، والذي راج لدى الرعيل الأول من مؤرخي السلف هو أن شنقيط أو شنكيط لفظ مركب، وهو يعني عيون الخيل باللغة الأزرية، وهنالك تأويل آخر ينطلق من مرجعية اللغة ذاتها، لكنه يقول إن الكلمة عندهم تعني عيون الجبل، وهو منطلق من فرضية أن الذين وضعوا الكلمة غير الذين شرحوها، إلا أن لغة الأزرين هي التي بقيت لها السيادة حتى بعد الفتح، ودلالة الكلمة فيها إما عيون الجبل أو عيون الخيل.⁽¹⁾

فالتفسير الشعبي يذهب إلى أن تركيب الكلمة هو من كيط بمعنى تل أو ربوة أو خيل وشن بمعنى عيون، وهذا التوجه أضعفه بعض الباحثين وقلل من قيمته

وكلمة شنقيط تكتب مرة بالجيم (شنجيط) ومرة بالكاف الفارسية (شنكيط) ومرة بالقاف (شنقيط).

ويبدو أن السكان المحليين في عامتهم ينطقون شنكيط بالكاف الفارسية وفي كتاباتهم العلمية ومراسلاتهم الرسمية يكتبون شنجيط بالجيم.

وقد يكون مرد ذلك إلى ما شاع من نطق عامي لكلمة شنكيط قلباً للقاف ذات الأصل العربي أو المغرب قافاً حسانية، إذ من المحتمل أن الاسم أصلاً

(1) الثقافة الشنقيطية (مقاربة نسقية)، : محمد الأمين بن النافي أطروحة دكتوراه من جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، 2007، 2008، ص 64.

الشقيط بدل شنقيط وإنما أحدثت النون الواقعة بين الشين والقاف بعد ذلك على السنة العوام.

والمعني بناء على هذا الافتراض الذي يلتمس للكلمة أصولا عربية فصيحة؛ بلاد الشقيط الذي هو ضرب من الأواني الخزفية المعروفة في العامة الحسانية ب : «لكدور» لانتشار صناعتها في البلاد، فلما آنس أبناء المنطقة كثرة هذا النوع من الأواني سموها به المدينة، خاصة أن الأواني ظلت الوسيلة الوحيدة للطبخ وتخزين الجواهر النفيسة منذ زمن بعيد⁽²⁾.

وفي تاج العروس ما يدل على أن الشقيط كان كثير الاستعمال لدى العرب «الشقيط كأمر أهمله الجوهرى والصاغانى، وقال ابن الأثير هي الجرار من الخزف يجعل فيها الماء أو الفخار عامة، قاله الفراء»⁽³⁾.

وقد جاء في حديث ضمضم : رأيت أبا هريرة يشرب من ماء الشقيط⁽⁴⁾ رواه بعضهم بالسين المهملة وهو تصحيف كما في اللسان.

وفيه أيضا: ما يدل على استعمال شنقيط بالقاف من طرف المشاركة فيما بعد ألف للهجرة، فقد أورد الزبيدي مستدركا على صاحب القاموس: شنقيط بالكسر: «مدينة من أعمال السوس الأقصى بالمغرب»⁽⁵⁾، والمعروف أن الزبيدي ولد سنة 1145، وتوفي سنة 1205 هـ غير أن أحد الباحثين يستبعد أن يكون أصل كلمة شنقيط عربيا، محتجا بأن السائد في صياغة أسماء الأماكن في منطقة الغرب الإسلامي إنما هو استخدام أعلام المكان مركبة تركيبا إضافيا بين اسم يدل على معنى معين وآخر يدل على المكان، ويرى بعض الدارسين الإسبان أن ذلك الأسلوب في التسمية هو الذي أدى إلى أن يطلق العرب اسم (مجريط) التي

(2) شغالي بن أحمد محمود: كتاب التعارف (مخطوط).

(3) تاج العروس بشرح القاموس : الزبيدي . مادة شقط والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير .

(4) مصدر سابق

(5) بحثت عن هذا الحديث ولم أقف عليه.

ستصبح لاحقا مدريد، فهي مركبة أصلا من مجرى الذي هو اسم مكان من جرى الماء إذا سال وإيط التي تعني مكان، فالمعني مكان جري الماء

كما احتج أيضا بأن الرواية الشعبية تذكر رابية كيط فتتفق مع الرواية المكتوبة للتل أو الرابية التي كان محمد قل قد أقام عليها عريشه، وهو الموقع الذي سينطلق منه تأسيس مدينة شنقيط، ثم إن الرغبة الجارحة في التعريب هي وحدها التي تثبت تحويل الكاف البربرية في المكاتب المحلية إلى جيم رغم المحافظة في النطق على ذلك الكاف.

ويخلص هذا الباحث إلى أن كلمة شنقيط من أصل أزييري بغض النظر عن تركيبها، وقد عربت بالتكليف مع ما رؤي أنه أقرب إلى النطق والخط العربيين مما لا يثير إشكالا صوتيا ولا خطيا.

ومما يشفع لهذا التعريب تزامنه مع التعرب الكاسح الذي عرفته المنطقة إثر مجيء بني حسان ومع البواكير الأولى لنهضة البلاد الثقافية، فأصبحت لفظة شنقيط رمزا عربيا إسلاميا وحازت شهرة واسعة وذاع اسمها لدى الصفوة المشرقية مما سوغ إطلاق الاسم دالا على سائر هذه البلاد.⁽⁶⁾

لذلك انتهى بعضهم إلى أن هذه التسمية في المنطلق «خارجية لكن قبلها أهل البلد عن طيب خاطر».⁽⁷⁾

ثانيا المدينة موقع ومناخ:

تقع مدينة شنقيط وسط الهضبة التي عرفت قديما « بجبل آدرار » بين دائرتي العرض 20 و 21 شمالا وخطي الطول 12 و 13 غربا وعلى ارتفاع 500م عن مستوى سطح البحر وبارتفاع 274 متر عن مدينة أطار، وهي تتوسط ما يعرف ب « ظهر آدرار » لأن تلا على شكل أخدود يقسم المنطقة من الشرق إلى الغرب، فما كان

(6) الثقافة الشنقيطية، (م. س) ص 64.

(7) الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، أحمد بن الحسن، الطبعة الأولى 1995م، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. ص: 22.

شمالى التل يدعى (الباطن) لأنه الأسفل وما كان جنوبيه يدعى (الظهر) لأنه هو الأعلى.⁽⁸⁾

ويحد هضبة آدرار من الشرق عرق وران الذي هو امتداد كثبان تاودن، وحافة الهضبة الغربية مطلّة على سهول « أمساكة » وفيها أرض مستوية نسبيا ويتميز شبه المنطقتين (الظهر - والباطن) من حيث الحرارة وطبيعة التربة و(الظهر أفضل تربة وألطف جوا)⁽⁹⁾.

وتتلقى هذه المنطقة نصيبا كبيرا من أشعة الشمس حيث تصلها عموديا مرتين في السنة وقد أدى ذلك إلى خلو السماء من السحب في أغلب الأوقات وإلى ضعف في كثافة الغطاء النباتي وشح في المياه فيما عدى الواحات والأودية وقرب الآكام والرّبي⁽¹⁰⁾.

ومن المعلوم أن الأمطار في منطقة آدرار تسقط أساسا في فصل الخريف وبكميات قليلة لا تتجاوز 100 مم سنويا، والغطاء النباتي هزيل والتربة تتسم بالطابع الصحراوي، ولأن الانحدار شديد في بعض الجهات والغطاء الرملي كثيف ومتحرك كانت الأمطار هي الأساس في توفر المياه⁽¹¹⁾.

ومما يؤثر في تضاؤل التساقطات المطرية وجود تيار كناريا البارد الذي يمر بالشواطئ الشرقية للأطلس فتزداد نسبة التصحر، إذ من المعلوم أن المياه الباردة لا تتبخر وإنما تساعد على وجود الضباب على الساحل وسيادة الجفاف في الداخل⁽¹²⁾.

(8) الثقافة الشقيطية، (م. س) ص 64.

(9) نفس المرجع السابق، ص 65.

(10) سيد محمد بن محمد الأمين: الظاهرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حياة المرابطين، المدرسة العليا للأساتذة 1983-1984 ص 9.

(11) محمد ولد الشيخ ولد عبد القادر: المشكلات الأساسية لواحات آدرار الموريتانية ص 6.

(12) نفس المرجع السابق والصفحة السابقة.

واستجابة لهذا الواقع المناخي فإن المواقع السكنية عموما توجد على جنبات الأودية والأحواض التي تعتبر مواتية للنشاط البشري على نحو ملحوظ حتى حالا لبعض وصف آدرار بأنه القلب النابض لبلاد شنقيط، إذ به الآن معالم أثرية تدل على تعاقب مجموعات بشرية مثل البافور والصنهاجين.⁽¹³⁾

وأكثر من ذلك شكل آدرار منطقة تلاق بين سكان البلاد الشماليين والجنوبيين لملاءمته النشاط الرعوي، حيث الإرتفاع النسبي عن مستوى سطح البحر، فكان منطقة جذب لمنمي الإبل الفارين في بعض الفصول من المناطق المنخفضة التي يكثر بها البعوض ومختلف الحشرات، وقد كان تميز الإنتاج الزراعي القائم على غراسة النخيل منذ القديم عامل جذب للسكان في فصل الصيف حين تنضج التمور، وبما أن آدرار تحيط به باقي أقسام البلاد من جهاته الأربعة فإن الموقع لعب دورا رئيسيا وهو ما أهله للإفتتاح على الخارج وجعل منه ممر وملتقى كل القوافل، فمكن ذلك من تدعيم الدور البارز الذي لعبه تجاريا وثقافيا في عهد ما بعد تدهور أوداغست وكمبي صالح، ذلك التدهور الذي يتبعه تحول في طريق القوافل من الشرق نحو الغرب فأصبحت تمر بمدن آدرار (شنقيط وودان في اتجاه تشيت وولاتة).⁽¹⁴⁾

ثالثا المدينة نشأة وتاريخها:

يبدو أن الظروف المناخية المذكورة سابقا كانت مواتية للوجود البشري منذ آلاف السنين، فقد أكدت الأبحاث الأركيولوجية أن أجناسا بشرية كانت تقيم بهذه المنطقة، فقد أكتشفت دلائل على تطور بشري في منطقة «الظهر» «والسن» و«تشت» ذات الطبيعة الصحراوية في الوقت الراهن مما يؤكد وجود وسط بئوي في العصور السحيقة مغايرا لحالته اليوم.⁽¹⁵⁾

(13) محمد ولد الشيخ ولد عبد القادر: المشكلات الأساسية لواحات آدرار الموريتانية، ص 67.

(14) نفس المرجع السابق، ص 68.

(15) سيلفي وآخرون: الاستيطان القديم والبيئة في الجنوب الشرقي في مدينة تجكجة (آفريجييت) مجلة الوسيط العدد 2 1988 ص 90.

وعرفت هذه المنطقة سلالات بشرية عديدة تشمل السوانك وبافور والبربر، وهم من حيث المعتقد أقرب إلى الفطرة حتى كان الفتح الإسلامي وفي سياقه تأسست مدينة شنقيط القديمة في أواسط القرن الثاني من الهجرة النبوية المباركة وذلك سنة 160هـ على مسافة ثلاث كلمترات شرقي موقعها الحالي، وكانت تسمى آبير ولا يستبعد أن يكون تصغيرا لكلمة بئر مع السابقة البربرية القائمة مقام أداة التعريف (أ) ذلك أن التقاليد المروية أجمعت على أنها هي أقدم ما بني من الخواضر في هذه البلاد، وليست الآثار المكتوبة محليا بمختلفة حول ذلك عن المرويات، ويطرد وصف المدينة في العرف المحلي بأنها شنقيط الأولى، وقد بات من المؤكد أن بين آبير وشنقيط ترابطا وثيقا في الامتداد البشري وفي العلاقة بين أحداثها التاريخية وفي التواصل المكاني.

ومن ثم جاءت شنقيط تجاوزا لآبير وبديلا عنها وتلففت تراثها، ولكنها ضمنت لها الاستمرار ومنحت لها الاسم فأصبحتا شنقيط الأولى وشنقيط الثانية. ويذكر أن أول ما بني في هذه البلاد هو آبير إذ بنيت عام «قص» بحساب الجمل على طريقهم في تسجيل الأحداث أي عام 160هـ وهو شنقيط الأولى التي خرجت منها قبائل البيضان كلها.

قال أحد الشعراء

شنقيط الأولى قد بُني في عام قص والثاني في عام ضخ قد ينتقص⁽¹⁶⁾

ويرى بعض المؤرخين أن شنقيط الأولى أسست على التقوى من أول يوم، فلم تحيء حملة عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيد بن عقبة بن نافع هذه البلاد في طريقه إلى غانا وكمبي صالح سنة 127هـ إلا والإسلام قد اكتمل بعد ميلاده بها اكتمالا وإن كان قد بدأ بمستوى الاعتقاد واستمر فاترا إلى عهد المرابطين.⁽¹⁷⁾

(16) مذهب المقاصد: أحمد بن حَبَّث، وفي قوله «قص» إشارة إلى تاريخ تأسيس آبير عام 160هـ وفي قوله «ضح» إشارة إلى تاريخ تأسيس مدينة شنقيط عام 660هـ

(17) عباس الجراري، ثقافة الصحراء، ص 8.

أما شنقيط الحالية فقد أسست بعد الأولى بخمسمائة سنة بالضبط، وتقول الرواية الشفوية أن مؤسسيها رجال ثلاثة يسمى أحدهم محمد قلى، وكان يتعبد في ذلك المكان حيث اتصل به رجل من أهل آبير اسمه يحيى، ثم ثالث اسمه أعمر. فقد اتفق الثلاثة بعد لقائهم على الإقامة في هذه الضاحية للتعبد والتعلم وتنظيم شؤون الحياة وذلك سنة 660هـ - 1262م.

ومما يلفت النظر هنا التشابه الشديد بين قصة بناء شنقيط وقصة إنشاء دولة المرابطين إذ انتبذ عبد الله بن ياسين مكانا منعزلا أقام فيه رباطه المشهور للتعبد والتعلم، ثم ما لبث أن أصبح مهذا لأول دولة موريتانية، فكذلك كان مقام محمد قلى ورفيقه على تل «قيط» وأنشأوا مدينة مالبثت أن صارت علما على البلاد بأكملها.⁽¹⁸⁾

وقد تشكلت الذاكرة الجماعية لسكان شنقيط مؤكدة يمنها مصرحة أنها مؤسسة على أمور منها فرادة مدينتهم بما حباها الله به من بركة ونماء لأنها طفقت تنمو بمعدل سنوي غريب على حساب مدينة آبير فلم تزل عمارة شنقيط تربو وعمارة آبير تضمحل إلى أن صار كأمس الدابر ولم يبق به داع ولا مجيب، وابتداء عمارة شنقيط إلى زوال عمارة آبير أربعون سنة.⁽¹⁹⁾

وأخذت المدينة تزدهر علميا وثقافيا فتعددت بساحاتها المآذن وتنوعت المكتبات والمحاضر، فقد تحدث ابن الأمين في وسيطه عن مساجد المدينة قائلا: وكان في شنقيط أحد عشر مسجدا بالمسجد العتيق العامر اليوم وله اليوم نيف وأربعمائة سنة.⁽²⁰⁾

(18) سيد أحمد بن الدي «مدينة شنقيط والماضي»، مجلة الشعاع، العدد 1، 1983 ص 70.

(19) سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم: صحيحة النقل في علوية إدوعل وبكرية محمد قلى (مخطوط).

(20) الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، لأحمد بن الأمين الشنقيطي، مؤسسة الخانجي بمصر، الطبعة الثانية 1378هـ - 1958م ص 426.

رابعة المدينة: التربية والثقافة والعلوم

وستتناول في هذا المحور ثلاث مستويات تشمل المناهج والمقررات والمؤلفين والمؤلفات والمساجد والمكتبات:

I - المناهج والمقررات

إن المقررات في مدينة شنقيط وما جاورها تسعى إلى تكوين الطفل تكويناً ثقافياً شاملاً، فغالبا ما يبدأون بترتيل القرآن وفي علومه يدرسون الشاطبية لأبي القاسم الشاطبي في القراءات السبع والدرر اللوامع على مقرئ الإمام نافع لابن بري ورسالة الشوشاوي في القراءات، وفي الحديث موطأ الإمام مالك والصحاح الستة (البخاري، مسلم، ابن ماجه، الترمذي وأبا داود والنسائي)، وفي العقيدة مقدمة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر ومقدمة رسالة ابن أبي زيد وإضاءة الدجنة لأحمد المقرئ.

أما في الفقه فيعتمدون على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ومختصر الشيخ خليل بشرح الخطاب وحاشية الدسوقي على الدردير، ويبدأون في العادة بمختصر الأخضري وابن عاشر لتكون شروح مختصر خليل هي وتحفة الحكام لابن عاصم خطوة بعد ذلك في التعمق.

وفي النحو يدرسون مختصر أجروم وملحة الإعراب وألفية ابن مالك بشرح ابن عقيل ومؤلفات ابن هشام، وفي الصرف لامية الأفعال إلى جانب قسم الصرف من ألفية ابن مالك، وفي الأدب يدرسون دواوين الشعراء الستة الجاهليين والمعلقات السبع ولامية العرب للشنفرى وقصيدة بانث سعاد لكعب ابن زهير.

وفي اللغة يدرسون مقصورة ابن دريد والمقصود والممدود لابن مالك والشمقمقية وفي الشروح عندهم دواوين أخرى منها شعر الهذليين ودواوين المتنبي وابن زيدون ونحوها، كما يعتنون بالسيرة النبوية الشريفة، وأنساب العرب عناية خاصة، ولهم اهتمام بالمنطق، فيدرسون سلم الأخضري، وفي البلاغة والمعاني

يتداولون ألفية السيوطي ولهم عناية بالعروض والفلك والحساب العددي والرياضيات. هذا هو التعليم في مدينة شنقيط بطرقه ومناهجه على نحو موجز، ولعله المسؤول من ضمن أمور أخرى عن شهرة المدينة التي دوت في الآفاق منذ القرن التاسع الهجري بفعل العلماء وركب الحج السنوي وهو ما سوغ إطلاق اسمها على سائر الأقاليم.⁽²¹⁾

II - المؤلفون والمؤلفات : سنعرض لهما في مستويين أولهما نخصه للمؤلفات وثانيهما نفرده للمؤلفين

1 - المؤلفات :

لعل أول مؤلف تتفق الروايات الشفوية على تسطيره بساحة مدينة شنقيط هو :

- نوازل الطالب محمد بن المختار بن الأعمش (ت 1107هـ) وكانت نوازله مرجعا أساسيا ينقل عنه كل من يؤلف في النوازل.
- مفيد العباد سواء العاكف فيه والباد لأحمد بن البشير (ت 1277هـ).
- موارد النجاح لأحمد بن البشير.
- اتفاق الأئمة في الفقه على المذاهب الأربعة لسيدي محمد بن حبت (ت 1288).
- المباشر عن ابن عاشر لعبد الله بن الحاج حمى الله (ت 1209).
- نظم الأخضري وشرحه : عبد الله بن حمى الله (ت 1209).
- كتاب في الفقه : للشيخ بن حبت المتوفي (1299هـ).
- كاشف الأستار عن زكاة الثمار لأحمد بن حبت (ت 1299).
- نقلة في حكم معادن الأرض وملكيته : للمؤلف السابق.

(21) محمد المنتصر الكتاني : فاس عاصمة الأدارسة ص 118 ط 2 بيروت 1972، راجع كذلك الشعر والشعراء للدكتور محمد المختار بن أباه، ص 33.

- في زكاة الحبس : لأحمد بن حبت (ت 1299هـ).
- شمس الاتفاق على من استعاذ من النفاق: لسيدى محمد بن أحمد بن حبت (ت 1301).
- التماس مخرج شرعي لبعض المعاملات الواقعة على خلاف المذهب المالكي لسيدى محمد بن حبت.
- مهديّة الحيارى إلى حكم من غلب وطنه النصارى لسيدى محمد بن أحمد بن حبت (ت: 1301).
- نازلة من أساءت عليه زوجته وقال لها أمرك بيدك : مجموعة من علماء شنقيط.
- نقلة في توضيح ألغاز ابن الاعمش إلى أهل أطار لسيدى محمد بن أحمد ابن حبت .
- نظم وشرحه في حكم الملح : المؤلف السابق.
- رسالة تتعلق بالإمامة.....
- أجوبة فقهية (لم يكتمل تأليفه.... لنفس المؤلف).
- فتوى فقهية في شأن ما وقع بين أهل شنقيط
- فتاوى سيدى محمد بن حبت.
- كشف الإلباس عن زكاة الثمار والأحباس : المؤلف السابق.
- في حكم الحيض : لسيدى احمد بن إبراهيم الملقب الشيخ بن حامني (ت: 1318).
- نوازل للبشير بن البخاري بن أحمد محمود (ت 1335).
- حكم الزوجة ذات الشروط للبشير بن البخاري بن أحمد محمود (ت 1335).
- الحاوي والجامع للعلم النافع والواقع، لمحمد بن البشير بن البخاري ابن أحمد محمود (ت 1373).

- كشف القناع في من صام أو أفطر بالمذيع : للمؤلف أحمد بن عبد العزيز ابن حامني المتوفي: 1990م.
- رايات النصر السطع على المرهفات القطع : للمؤلف محمد بن عبد الله ابن فال، (ت: 1977م).
- نصيحة الأخوات المؤمنات عن التشبه بالملعنات للمؤلف السابق.

2 - مؤلفات القراءات والتفسير:

- أما مؤلفاتهم في تفسير القرآن وقراءاته فهي:
- سراج المفسرين للطالب محمد أحمد بن الوافي (ت: 1110).
- نظم في القراءات السبع: لعبد الرحمن الإمام (ت 1299).
- شرح نظم القراءات لعبد الرحمن بن الإمام لأحمد بن حبت (ت 1299).
- نقلة في الجيم لسيدى أحمد بن إبراهيم الملقب الشيخ بن حامني، ت 1318هـ.
- نقلة حول تسهيل الهمزة: للشيخ بن حامني:
- ملاحن القراء للشيخ أيضا.
- الياقوت والمرجان لمحمد البشير بن البخاري بن أحمد محمود.
- تعليق على نظم الجكني في الألفات المحذوفة للشيخ بن سيدي بن حبت .
- خلاصة على شواهد البيضاوي: سيدي محمد بن حبت (ت 1288).

3 - مؤلفاتهم في العقيدة :

- شرح إضاءة الدجنة في عقيدة أهل السنة للمقري: شرحها محمد بن المختار بن الأعمش (ت 1107).
- أجوبة في الإيوان: لسيدى أحمد بن إبراهيم الملقب الشيخ بن حامني (ت 1318).

- ربا اللبني على أسماء الله الحسنى: لسيدي محمد بن أحمد بن محمد بن حبت.
- خواص أسماء الله الحسنى: للمؤلف السابق.
- نظم أسماء الله الحسنى لمحمد بن عاشور (لم يتمكن من ضبط وفاته).
- ما ألف في السيرة النبوية:

- شرح نظم التجاني بن بابه: لأحمد بن حبت ت: 1299.
- الآثار النبوية والشئال المصطفوية في السيرة النبوية لسيد محمد بن أحمد بن حبت (ت 1952م).

- التأليف في النحو:

- يعد النحو أحد العلوم الرئيسية في الثقافة الشنقيطية إن لم يكن هو أهم العلوم التي سموها علوم الآلة، ومن أهم ما اعتنى به أهل شنقيط عناية فائقة درسا وتأليفا. ومن أهم مؤلفاتهم النحوية ما يأتي:
- المنن العديدة في شرح الفريدة لجلال الدين السيوطي والشارح هو محمد ابن المختار بن الأعمش (ت 1107هـ).
- المواهب اللدنية على شروح الألفية سيد محمد بن حبت (ت 1288) وهو في ثمانية أجزاء.
- اختصار المواهب اللدنية من تأليف الشيخ بن حبت نجل مؤلف المواهب (ت 1299).
- التأليف في البلاغة والعروض:
- مؤلف مذكور للطالب محمد بن المختار بن الأعمش (ت 1106هـ).
- مؤلف في البيان يذكر لمحمد بن أحمد محمود (ت 1345هـ).

أما في العروض والقوافي فمن مؤلفاتهم:

• الكافي في المهم من العروض والقوافي تأليف سيد محمد بن حبت،
ت 1288 وهو منظومة شرحها الناظم نفسه وحققها اسلم بن بيه.
• تبين الظاهر والخافي على نظم الكافي في علمي العروض والقوافي للمؤلف
السابق.

• شرعة نهوض الجافي على النظم الكافي في علمي العروض والقوافي لحفيد
المؤلف السابق.

• كشف الغموض عن فن القوافي والعروض للمرحوم أحمد بن عبد العزيز
بن حامني 1990.

هذا بالإضافة إلى مؤلفات أخرى عديدة في الصرف وعلوم اللغة والفلك
والمنطق والحساب والتاريخ والأنساب والتصوف وبعض المنوعات الأخرى .

III - المؤلفون:

عرفت شنقيط علماء أجلاء، ففي أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي
عشر وصل شنقيط أحمد الذهبي قادما من تلمسان وهو شريف من سلالة عبد
الله التلمساني الذي ذكر الرهوني وكنون أنه من أشياخ ابن عاصم، ومرفي طريقه
إلى شنقيط بمراكش حيث لقي السلطان مولاي اسماعيل، ثم أقام بشنقيط فترة
يعلم الناس الفقه، وكان أول من درس بها مختصر خليل وترك بها ولدين وعاد إلى
مراكش. وتنتشر سلالته اليوم في موريتانيا.⁽²²⁾

ووصل شنقيط في القرن الحادي عشر شاب شريف ذكره صاحب الوسيط
باسم الشاب الشاطر وبه يعرف في شنقيط المدينة والقطر، يقول ابن الأمين «هو
من العجائب»، وساق طرفا من قصته وما ظهر عليه من خوارق العادات، وقال
إن أهل شنقيط وجدوه بحرا لا ساحل له، فانتخب أربعة منهم يعلمهم، ولما أراد

(22) بلاد شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، ص 73.

السفر قال لهم تركت فيكم المحمدين والعبدلين وابن المختار وهو "ال مختار" يعني به الطالب محمد بن الأعمش، وهو أحد المحمدين أما العبدلان فلم يعين صاحب الوسيط منهما إلا القاضي عبد الله بن الطالب محمد قائد هجرة العلويين من شنقيط إلى بلاد القبلة.⁽²³⁾

يقول صاحب الوسيط: إن هذا الشاب حين أراد الذهاب أخذ معه طلابه وأوصلوه المحيط الأطلسي فوضع مصلاه الجلدي (إيلويش) على ثبج الموج وتوارى عن صاحبه تتعاطاه الأمواج على جهة قصده، وبعد حين وجدوا مكتوبا في الأمتعة التي كانت فوق الجمل الذي كان يحمله وضمنه أبياتا تنوه بأهل شنقيط وتبرز منزلتهم في العلم والعمل والعبادة والتقوى والأبيات هي: ⁽²⁴⁾

بشنقيط سكناهم من أقصى المغارب	رأيت رجالا لم أجد قط مثلهم
تحفهم الأنوار من كل جانب	كراما عظاما خاشعين لرهم
ما دامت الأفلاك بين الكواكب	عليهم سلام الله ما دام مجدهم

وبعد هذا الجيل الأول ظهرت نخب من العلماء كثيرة نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

- الحاج محمد بن أبي هريرة بن المختار بن سيدي أحمد الشرعي بن أبي بكر ابن علي، كان حيا عام ثلاث وسبعين وألف للهجرة (1073هـ - 1663م).

- الفقيه محمد بن أبي بكر بن الهاشمي، الآخذ عن ابن الأعمش، ذو الأجوبة في أحكام مستغرقى الذمم (توفي 1098هـ - 1687م).

- عبد الله بن محمد الحبيب العلوي الشهير بقاضي لبراكنه، الفقيه الآخذ عن الأجهوري في مصر وعن سيد أحمد بن القاسم الحاجي الواداني، أخذ عنه ابن الأعمش، توفي 1103هـ - 1692م.

(23) المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

(24) الثقافة الشنقيطية، مرجع سابق، ص 236.

- الطالب محمد بن المختار بن الأعمش، صاحب المؤلفات العديدة والنوازل الشهيرة ت، 1107هـ - 1696م.

- الطالب محمد أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن الوافي، كان قد تولى القضاء بشنقيط أربعين عاما، توفي 1110هـ - 1698م.

- عبد الله بن أبي بكر بن علي بن الشيخ، العلامة الفقيه النحوي المحدث المؤلف، جمع بين القضاء والإمامة، أخذ عن محمد بن أبي بكر بن الهاشم، وأجازته ابن الأعمش توفي 1122هـ - 1710م.

- الحاج سيدي أحمد بن علي بن الولي سيد الطالب الوافي المتوفى سنة 1125هـ - 1713م.

- سيد عبد الله بن محم بن الفقيه القاضي العلامة الشاعر المعروف بابن رازكه المتوفى سنة 1144هـ، 1732م.

- أحمد المختار بن الطالب محمد بن المختار بن الأعمش المتوفى 1155هـ.

- أحمد بن الخليفة بن أحمد بن الحاج، فقيه محدث نحوي قارئ بالسبع، مكث نحو خمسين سنة يدرس العلم في شنقيط، توفي 1188هـ - 1774م.

- محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، فقيه نحوي لم يتمكن من ضبط وفاته.

- أحمد بن الحاج حمى الله، فقيه نحوي لغوي، له يد طويلة في شتى المعارف، توفي 1193هـ - 1779م.

- الحنثي بن الإمام سماكم، المتوفى 1195هـ - 1781م

- سيدي مالك بن الحاج المختار بن الحاج محمد بن عبد الرحمن بن الحاج المصطفى كان عالم شنقيط يضرب به المثل في الضبط والتحقيق، توفي سنة 1201هـ - 1787م.

- سيدي المختار بن الطالب سيدي أحمد بن محمد بن أحمد الحاج المصطفى قرأ العربية على شيخه أحمد بن الحاج حمى الله في شنقيط، توفي سنة 1205هـ، 1791م.

- عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله الأحمدي، علامة مؤلف في شتى العلوم، توفي 1209هـ - 1795م.

- عبد الله بن الفقيه الطالب أحمد بن الحاج المصطفى الأحمدي الشنجيطي أصولي قارئ فقيه، شاعر مجيد، فائق في علوم العربية، كثير المؤلفات في شتى العلوم، توفي 1209هـ - 1795م.

- بوبه بن أحمد مولود اليونسي، كان من حذاق العلماء بولاته، أخذ عن الطالب جدو بن الشيخ في شنجيط، توفي عشر الثلاثين والمائتين والألف الهجرية.

- الطالب جدو بن الشيخ، الفقيه، لم تتمكن من ضبط وفاته.

- عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله الاحمدي المتوفى 1278هـ؛ 1862م.

خامسا المساجد والمكتبات :

للمسلمين تعلق خاص بالمساجد والكتب لذلك اتفق المؤسسون الأول لمدينة شنجيط على البدء بتأسيس المسجد والاهتمام بشأن الكتب والمكتبات، وذلك ما سنعرض له في ما يأتي:

1 - المساجد:

من المعلوم أن الفقيه محمد قلي قد اضطلع أيام تأسيس المدينة بالأمر الدينية كالإمامة والقضاء في دار قرب المسجد، ولا تزال تلك الدار قائمة وإن آلت إلى أملاك المسجد نفسه.

أما المسجد العتيق بمدينة شنجيط فلا يعرف على وجه التحديد متى بني إلا أنه من المؤكد أنه بني في وقت مبكر من استقرار القوم في حاضرتهم الجديدة، فارتفع الأذان وأقيمت الصلاة ورتل القرآن، ومنذ تلك اللحظة اتخذ القوم منها صارما لإدارة المسجد وتسيير شؤونه.

ويقع المسجد الحالي وسط المدينة التي تبدو شبه أطلال وأرضه وقف تبرع به أحد المحسنين من أبناء المدينة، ويعتمد المسجد على 32 سارية يستعين بها المصلون للإستراحة أثناء قراءة الحزب أو الإستماع للحديث، وسقفه من العيدان، وله ميزاب وفي وسطه مصرف يجمع الماء ويمنعه من التفرق، وتتم إنارته بواسطة نبراس أو ذبال يغرس في الحائط، ويتم تطييبه بأعواد الند، وفيه مكان مخصص للنساء، ويتوفر المسجد على محراب داخلي، وقد تم تجديد بناء المسجد سنة 1378هـ، وأعيد ترميمه وصيانتته من جديد سنة 1429، وله مثذنة نادرة الشكل قد بنيت على قاعدة صلبة، وترتفع المثذنة عشر أمتار، وبداخلها سلم من الحجارة، أما أئمتته فقد بلغ عددهم (32 إماماً) أولهم محمد قلي وآخرهم يسلم بن البح.

ويقوم المسجد في مدينة شنقيط بجهد تثقيفي رائد، فتتم فيه قراءة الحزب وإحياء المولد النبوي بالأمداح النبوية خاصة ديوان الوسائل لابن مهيب وهمزية البوصيري وميميته، كما يتم إحياء شهر رمضان بقراءة صحيح البخاري وكتاب الشفاء للقاضي عياض وصلاة التراويح بالليل وصلاة الجمعة في كل أسبوع، كما تتم سقاية المصلين، وتعد قِرب لهذا الغرض، وللمسجد عامل خاص يقوم بخدمة المصلين، ويدفع له راتب خاص، وتجمع له بعض الصدقات والإعانات من المصلين ومن المحسنين، ومن أبرز المساجد في هذه المدينة.

• المسجد العتيق.

• مسجد محمد عبد الرحمن بن أحمد خليفة، إمامه بلاه بن الطالب .

• مسجد أهل أمبيارك، إمامه إسلم ولد كنكج.

• مسجد أهل محمد صالح، إمامه سيد محمد ولد الحضرامي.

• مسجد أهل سيدي عالي، إمامه محمد الأمين ولد الحضرامي.

• مسجد النخيل، إمامه محفوظ ولد محمد الحاج

• مسجد البئر، إمامه محمد سالم ولد زروق.

• مسجد آبير، إمامه محمد المختار ولد ابن.

- وهناك زوايا تقام فيها الصلوات.
- زاوية الطلبة، إمامها إسلام ولد أحمدان.
 - زاوية أهل الشيخ حماد الله في شرقي المدينة، إمامها محمد ولد أعليّ.
 - زاوية الشيخ حماد الله في حي أنتكمكمت، إمامها محمد ولد آدب.
- وكانت هذه المساجد معززة بعدد من المحاضر الأهلية نذكر من بينها:
- محظرة يسلم بن البح.
 - محظرة مولاي أحمد ولد مولاي.
 - محظرة عبد الله ولد أحمد خليفة.
 - محظرة دادة بنت مولاي البشير.
 - محظرة خديجة بنت الحضرامي.
 - محظرة بنات أحمد ولد البح.
 - محظرة أهل بدي ولد المنير.
 - محظرة فاطمة بنت سيدي بلقاسم.
 - محظرة أم كلثوم بنت الطلبة.
 - محظرة بن بنت خواه.
 - محظرة دد بن منكاش.
 - محظرة محمد ولد محمد صالح.
 - محظرة لاله بنت مولاي البخاري.
 - محظرة الحرش بنت أجديد.
 - محظرة زينب بنت مولاي البخاري.
 - محظرة تابعة لجمعية المستقبل يدرس بها محمد بن الغاظ.

2 - المكتبات:

لقد عرفت مدينة شنقيط بكثرة مكتباتها، فكانت قبلة الباحثين، فبساحتها مكتبات عديدة منها مكتبة أهل حبت، وهي أغناها ومكتبة الشرفاء ومكتبات أخرى غاية في الجودة والإتقان وتنوع المصادر وتعدد المخطوطات النادرة، لذلك لا غنى للباحثين عن التوجه إلى هذه المدينة التاريخية الحافلة بالكتب والمكتبات.

ومن أهم هذه المكتبات ما يأتي:

- مكتبة أهل حبت، وهي من أثرى المكتبات
- مكتبة أهل عبد الحميد
- مكتبة أهل أحمد محمود
- مكتبة أهل لداعه
- مكتبة أهل أحمد شريف
- مكتبة أهل الشيخ ولد حامن
- مكتبة أهل محمد الولي
- مكتبة أهل الخرشي
- مكتبة أهل البشير
- مكتبة أهل السبت
- مكتبة محمد المختار ولد الديد
- مكتبة عبد الرحيم ولد الحنشي
- مكتبة محمد عبد الرحيم ولد الطلبة
- مكتبة أب ولد أحمد محمود
- مكتبة محمد عبد الرحمن ولد أحمد خليفة
- مكتبة أهل محمد المختار ولد بد
- مكتبة أهل بهي

• مكتبة محمد المصطفى ولد الحضرامي

• مكتبة أحمد بن ونان

سادسا المدينة : التقاليد والآداب والفنون

وفي هذا الجانب نتعرض لثلاث مستويات من الأنشطة الثقافية لهذه المدينة تشمل ما يأتي:

1 - التقاليد والعادات

لأبناء هذه المدينة تقاليدهم الخاصة، ففي الأعياد مثلا يخرجون للصلاة ضحى ويحضر الكل من الرجال والنساء والصغار والكبار حتى ليبدو محفلا بهيجا، وهي تؤدي خارج المسجد والأحياء في براح محاذ للأحياء السكنية، وبعد ذلك يتسامح الناس ويأخذون ذبح الأضاحي، أما الواجبات الاجتماعية فمنها استحباب أن يقتاد الرجل أضحاه لأصهاره، فيرسل الرجل إلى أهل زوجته، كما يرسل الأهل إلى بعولة بناتهم، كما ينبغي إرسال ملابس جديدة إلى الأصهار من المستحب أن تكون الأنشطة الإنتاجية شبه متوقفة خصوصا الأسفار، فالرجال المتزوجون يلزمون بالحضور في الأعياد كما يعظمون ليلة عاشوراء ويسمون لها ليلة «توسع» لأنهم يوسعون فيها على العيال والأهالي، وكذلك ليلة منتصف من شعبان، وفي الجمعات يكثرون من التعبد، ففي الصباح يقبلون على الهيلة والإستغفار وتلاوة القرآن.

ومن العادات المعمول بها عندهم أن الصبي منهم لما يختم القرآن الكريم يحتفون به احتفاء يخول تلاميذ الكتاب أن يطوفوا بالأحياء طوافا يحصلون خلاله على بعض الهبات والهدايا تكريما للعلم ولطلابه، وربما قدمت لهم اختبارات بين يدي تلك الهبات، وربما حرم الطالب إذا لم يتمكن من الإجابة. وتحلى النساء بصنوف من الحلي متعددة الأشكال والمواد، فمنها ما يجمل به الشعر وهو أساسا صفائر وتراصيع متنوعة، ويضفر شعر الرأس مقسما نصفين هما الذؤابة والغدائر، وفي الأذان تجعل الأقراط المصوغة من الذهب، وكانوا يتخذون

السواك من أراك وأثل ومن جريد الأشاء، وتبدو نظرهم إلى الجمال غير بعيدة عن نظرة العرب الأول في العهد الجاهلي، فيفضلون بياض البشرة وسواد الشعر واسترساله وامتداد القامة وإشراق المحيا ولمي الشفاه وتفلجها، وبهم ميل كذلك إلى الضخامة في الجسوم، وفي هذا السياق راجت لديهم ظاهرة التسمين وهي المعروفة عندهم بـ «التبلاح».

وفي جانب الأخلاق كانوا يمتدحون النساء بالخفر والإحتشام وغض الطرف وفتور الجفون وملازمة البيوت.

وقد ألفوا من الأغذية وجبتين أساسيتين هما العشاء والغداء، ويتنوعون في صناعة الأطعمة والوجبات تنوعا كبيرا، أما الشراب فأغلبه حليب أو رائب أو أقط، وقد يحلى الرائب والأقط بالسكر لتخفيف حموضتهما، وينقعون الصمغ العربي والتمر الهندي للشراب والدواء.

ولعل من أكثر المشروبات صلة بوجدانهم وأقواها نظرة بالتمتع هو الشاي، فقد داخل حياتهم أيما مداخلة وانعكست ممارسات السلوك المتعلقة بشربه على أنشطتهم حتى ارتبط عندهم بأدبيات مخصوصة، وكانوا يحرصون على اقتنائه بأي ثمن فأوان خلو الوفاض والانفاض يقدمون شراءه على اقتناء بُلغ الزاد، إذ لا بد منه في الصباح بديئا أو مسبوقا بحساء أو لبن أو مديق، كما يفضل أن يكون عقبة لكل طعام، وشاي الصباح يسمونه «أتاي» وفي الأصيل يسمونه «الذهبي»، وقد ألف فيه سيد محمد بن حبت كتابا سماه مفرج الفتى في شرب الأتاي، وهو نظم يتناول الشاي من حيث الحكم الشرعي والأدوات والشرب وأوقات الشراب والآداب والظروف.⁽²⁵⁾

2 - الآداب والأشعار

ولقد عرفت الحركة الأدبية بهذه المدينة رواجا كبيرا وبرز بساحتها شعراء كثر من بينهم على سبيل المثال سيد عبد الله بن رازكه الذي يعد أبرز رواد الشعر

(25) مفرج الفتى في كل ذكر في شرب الأتاي : سيد محمد بن حبت (مخطوط).

الفصيح في البلاد الموريتانية، كما نجد الشاعر أحمد بن عبد العزيز.⁽²⁶⁾

شنقيط ته وافتخر بالعلم والأدب مذ كنت أم القرى لقطرنا العربي
قطرسا فسا رفع العلوم به دنت له أعين من أعين الشهب⁽²⁷⁾
ويقول فيها شغالي بن أحمد محمود⁽²⁸⁾

أنت يا شنقيط حقا يشهد التاريخ فجر
كل حمد فوق هذه الأر ض من ثديك در
كان قبل اليوم طيا فيك وهو اليوم نشر
جيلك الماضي تولى يوم ولي وهو بر

ويقول محمد الحنشي بن محمد صالح⁽²⁹⁾

أشجيطنا يا بلاد الصراح وأم الرجال ومهد الكفاح
تواري الظلام وجاء الصباح فبشرى النجاح وكل النجاح

ونختم هذه النماذج بأبيات لمحمد عبد الله بن محمد المختار بن محمد يحيى
الولائي ينوه ضمنها بشنقيط ويذكر منازل أهله بالخوض يقول:⁽³⁰⁾

بشنجيط من زهر المنى روض سقاه ولي البشر نرجه غـض
به التقطت ما تشتهي يد الصبا وماغب عن أرجائها الطرب المحض
فيه ظباء كالغصون تمايسا وأعينها نجل بأجانها خفض
وفتيان صدق لا يمل صداقهم لهم في مجال الشعر مذ زمن خوض
ولكن منى نفس المقيم والذي يروم أخو العلياء في دهره الخوض
وما زال قلبي حافظا لعهوده بشنجيط فما مر قط ولا عوض

(26) شاعر مجيد مارس التدريس له ديوان شعري (ت 1990).

(27) الثقافة الشنقيطية، مقارنة نسقية، ص 352.

(28) إبراهيم بن محمد محمود الملقب (شغالي)، تلقى تكوينه الأول بالمحضرة ثم التحق بسلك التعليم، كان متمكنا من العربية واسع الإطلاع على الآداب ذا ملكة شعرية رفيعة له ديوان شعري (ت 1993).

(29) الثقافة الشنقيطية، ص 353.

(30) من مخطوط لمحمد بن عبد الله الولائي بالخوض، يوجد بحوزتنا.

خاتمة:

وصفوة القول إن لفظ «شنقيط» في الأصل علم على مدينة بالشمال الموريتاني غير أنه شاع واتسع حتى صار عنوانا على البلد كله والقطر أجمعه، فصارت بذلك تحمل بعدا حضاريا وعمقا تاريخيا، فهذا اللفظ مشحون بلهب الفتح والجهاد، مشبع بدفء المعرفة والعلوم، فهي مركز من مراكز الإشعاع العلمي لحمت فيه الثقافة العربية الإسلامية شتات الأعراق والأجناس، فتعانقت بساحتها الحضرات والمحاضرات والجامعات الأهلية والجوامع، فاتخذ القوم من هذا اللفظ شعارا، وتحلى ذلك على أديم جملة من المؤلفات من أهمها: «كتاب الوسيط في تراجم أدباء شنقيط»، و«بلاد شنقيط المنارة والرباط»، و«نشأة الشعر الفصيح في بلاد شنقيط»، و«أدب الرحلة في بلاد شنقيط»، ناهيك عن حضورها المكثف على مستوى المدارس والجامعات والمراكز التجارية والقنوات الإعلامية والمؤسسات الثقافية والبحوث العلمية.

لائحة المصادر والمراجع

- الاستيطان القديم والبيئة في الجنوب الشرقي في مدينة تجمجة (أقرنجيت)، سيلفي وآخرون، مجلة الوسيط العدد 2 1988.
- بلاد شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، تونس 1987.
- تاج العروس بشرح القاموس، الزبيدي .
- الثقافة الشنقيطية (مقارنة نسقية)، محمد الأمين بن الناتي، أطروحة دكتوراه من جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، 2007، 2008.
- ثقافة الصحراء، عباس الجراري.
- الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، أحمدو بن الحسن، الطبعة الأولى 1995م، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.
- الشعر والشعراء في موريتانيا للدكتور محمد المختار بن اباه، 1987 تونس.
- صحيحة النقل في علوية إدوعل وبكرية محمد قلي (مخطوط)، سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم.
- الظاهرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حياة المرابطين، سيد محمد بن محمد الأمين، المدرسة العليا للأساتذة 1983-1984.
- فاس عاصمة الأدارسة، محمد المنتصر الكتاني، ط2 بيروت 1972.
- كتاب التعارف، (مخطوط)، شغالي بن أحمد محمود.
- من مخطوط لمحمد بن عبد الله الولاتي، يوجد بحوزتنا.
- مذهب المقاصد، (مخطوط)، أحمد بن حَبْت.
- المشكلات الأساسية لواحات آدرار الموريتانية، محمد ولد الشيخ ولد عبد القادر.
- مفرج الفتى في كل ذكر في شرب الأتاي، سيد محمد بن حبت (مخطوط).
- مقال بقلم سيد أحمد بن الذي تحت عنوان مدينة شنقيط والماضي، مجلة الشعاع، العدد 1، 1983.
- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م.
- الوسيط في تراجم أدباء شنقيط لأحمد بن الأمين الشنقيطي، مؤسسة الخانجي بمصر، الطبعة الثانية 1378هـ - 1958م.

المخطوطات والوثائق الأمازيغية

المكتوبة بالحرف العربي⁽¹⁾

في بلدان المغرب وسيوة بمصر

عمر أفا

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الرباط

مقدمة

نتناول خلال هذا الموضوع عناصره : I- مكان المخطوط، II - أساليب الأداء، III- أنواع الخطوط

عرف تطور تاريخ كتابة اللغة الأمازيغية استعمال الحروف الثلاثة: العربية واللاتينية وحروف تيفيناغ⁽²⁾.

ونقدم هنا ما يختص بالمخطوطات الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي في إطاره التاريخي كواقع حصل فيه إنجاز أرصدة هائلة من المخطوطات والوثائق الأمازيغية التي تزخر بها الخزانات المغربية الخاصة والعامة. وخزانات بلدان

(1) ألقى هذا العرض في ندوة نظمها جامعة برادو بفرنسا، وذلك بمركز جاك بيرك بالرباط، بمشاركة معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، ومؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، بتاريخ : 29/10/2013 م.

(2) هذا الجانب من تاريخ الحروف الثلاثة واستعمالها في كتابة اللغة الأمازيغية تناولته كتابات عديدة من بينها: محمد الأوراعي التعدد اللغوي، انعكاساته على النسيج الاجتماعي، منشورات كلية الآداب، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، 2002 وقد اختزل الموضوع في نسخة إلكترونية بإيجاز الأستاذ جمال بندهان بعنوان: اللغة والكتابة ورهانات الهوية بتاريخ 21/08/2010.

المخطوطات والوثائق الأمازيغية

المكتوبة بالحرف العربي⁽¹⁾

في بلدان المغرب وسيرة بمصر

عمر أفا

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الرباط

مقدمة

نتناول خلال هذا الموضوع عناصره : I- مكان المخطوط، II - أساليب الأداء، III- أنواع الخطوط

عرف تطور تاريخ كتابة اللغة الأمازيغية استعمال الحروف الثلاثة: العربية واللاتينية وحروف تيفيناغ⁽²⁾.

ونقدم هنا ما يختص بالمخطوطات الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي في إطاره التاريخي كواقع حصل فيه إنجاز أرصدة هائلة من المخطوطات والوثائق الأمازيغية التي تزرع بها الخزانات المغربية الخاصة والعامة. وخزانات بلدان

(1) ألقى هذا العرض في ندوة نظمتها جامعة برادو بفرنسا، وذلك بمركز جاك برك بالرباط، بمشاركة معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، ومؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، بتاريخ : 2013 /10 /29 م.

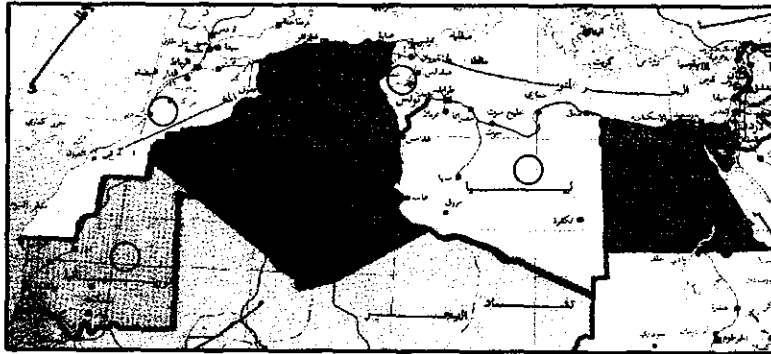
(2) هذا الجانب من تاريخ الحروف الثلاثة واستعمالها في كتابة اللغة الأمازيغية تناولته كتابات عديدة من بينها: محمد الأوراعي التعدد اللغوي، انعكاساته على النسيج الاجتماعي، منشورات كلية الآداب، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، 2002 وقد اختزل الموضوع في نسخة إلكترونية بإيجاز الأستاذ جمال بندحان بعنوان: اللغة والكتابة ورهانات الهوية بتاريخ 2010 /08 /21.

المغرب⁽³⁾، وما زال هذا المخطوط ينجز بالحرف العربي، منذ وصوله الحرف العربي الى الغرب الإسلامي حتى اليوم، سواء في المدارس العتيقة والجوامع حيث يتم إنجاز مختلف العلوم تأليفاً وترجمة وتفسيراً، أو في مجالات أخرى على مستوى الأفراد والجماعات، حيث ينجز الإبداع الشعري والادبي والغنائي في الوقت الراهن.

وبما أن هذه الأرصدة تكون أوعية للذاكرة، تحتزن عناصر من الهوية الحضارية والتاريخية للأمازيغ، فلا يمكن بحال من الأحوال إحداث قطيعة بشأن هذه العناصر مهما كانت قيمة الحروف المستعملة الأخرى، فهذه المخطوطات إذن هي وسيلة لإبلاغ تجربة هذه الذاكرة إلى أجيالنا في المستقبل⁽⁴⁾.

I - مكان المخطوط الأمازيغي

لقد حددنا مواقع وجود أرصدة هذه المخطوطات والوثائق فوجدنا أنها تشمل مساحة شاسعة تمتد على الرقعة الجغرافية في كل بلدان المغرب: (في المغرب والجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا)، إضافة إلى واحة سيوة بغرب جمهورية مصر، وهذا ما يتضح على الخريطة التالية :

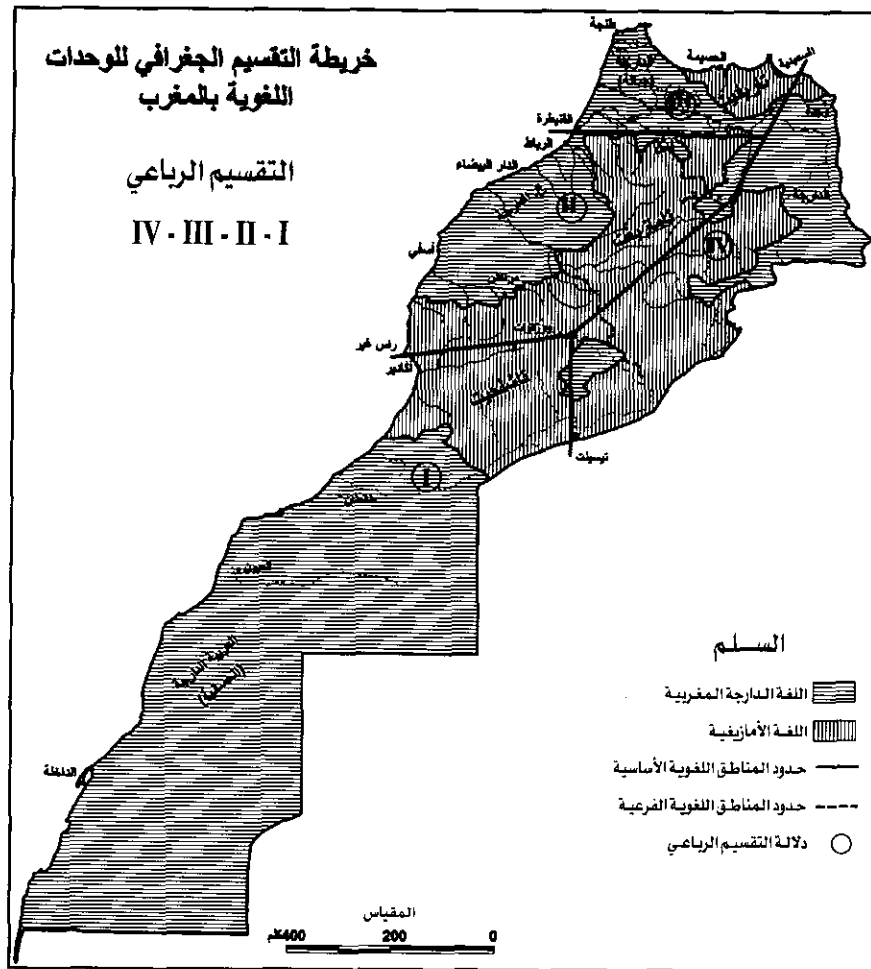


خريطة البلدان التي توجد فيها المخطوطات الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي
○ المغرب - الجزائر - تونس - ليبيا - موريتانيا - سيوة

(3) حددنا خريطة وجود أرصدة المخطوطات والوثائق الأمازيغية في هذا العرض في ستة بلدان (انظر الخريطة) وحسب ما اطلعنا عليه بدون أن نعززه بإحصاء، يمكن ترتيب كميات المخطوطات في هذه البلدان الستة من الأكثر إلى الأقل كما يلي : أكثرها في المغرب، ثم الجزائر، فتونس، فليبيا، وسيوة بمصر، ثم في موريتانيا وهي أقلها.

(4) بوكوس أحمد مسار اللغة الأمازيغية : الرهانات والإستراتيجيات، مطبعة طوب بريس، الرباط 2010، ص 149.

هذا وقد انطلقنا لدراسة هذا الموضوع مما توفر لدينا من رصيد هام من المخطوطات والوثائق الأمازيغية جمعناها من مختلف الخزانات المغربية بمنطقة سوس والأطلس الصغير والصحراء، وذلك في إطار قيامنا بإنجاز فهرس عام لهذه المخطوطات والوثائق الأمازيغية أسميناه «الدليل الجذاذي»⁽⁵⁾، وكنا قد قسمنا خريطة المغرب، بصده، تقسيماً رباعياً لهذا الغرض، وقد أنجزنا فعلاً قسمه الأول (I) عن منطقة سوس والأطلس الصغير والصحراء كما في الخريطة التالية:



(5) عمر أفاء، الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2014

وإن الضرورة تدعو بإلحاح إلى جمع وفهرسة وتحليل هذا الصنف من المخطوطات والوثائق، في مجموع رقعته الجغرافية: في المغرب وغيره من البلدان المذكورة، نظراً لما يتوفر عليه من حمولات ومضامين علمية ومعرفية وما يحتزنه من ذاكرة حضارية تبلور حضوراً تاريخياً يمتد بإضاءته إلى عصرنا الحاضر، ونظراً لما يهدد هذا الرصيد من الكوارث الطبيعية ومن العوامل البشرية، كالإتلاف والنهب والتسرب لاحتصانها، فكثير من المخطوطات الأمازيغية إختفت تماماً من مكتباتها الأصلية، ثم استقرت اليوم في مكتبات بلدان أجنبية⁽⁶⁾.

II – أساليب الأداء لأصوات اللغة الأمازيغية ومعانيها بالحرف العربي.

الهدف الأساسي من الكتابة هو الحصول على النطق السليم للكلمات بالصوت الذي يتضمن كامل عناصر الاداء، وبالاخص: المعجم والنحو والصرف.

ولقد طوّع فقهاء سوس الحرف العربي والمضمون اللغوي الذي مزّغوه من العربية لصالح كتابة اللغة الأمازيغية بالتأليف والابداع فيها في شتى المعارف والعلوم والفنون : في الفقه والتاريخ والطب والفلك والرياضيات والشعر وترجمة كثير من كتبها، كما طوّعها كُتّاب الأمازيغية في جهات المغرب بالخصوص وفي مجموع بلدان المغارب على العموم.

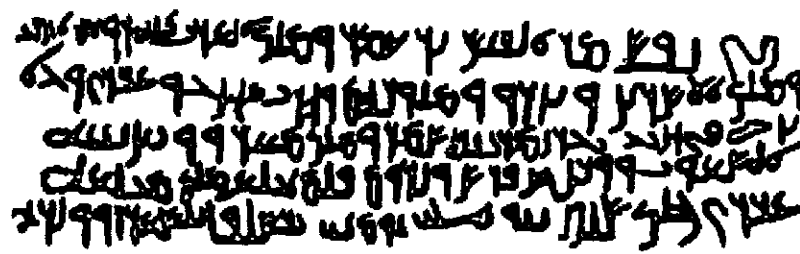
ولما كانت الثقافة الأمازيغية ثقافة شفوية، تحفظ⁽⁷⁾ في الصدور في الغالب، فإن قيمة النص الأمازيغي تكمن في ذاته وليس في كتابته، ولذلك تساهل كتاب الأمازيغية في كتابة النص في صورة تتصل فيها حروف الكلمة ولا يهتمون بفصلها

(6) أغلب المخطوطات الأمازيغية التي تسربت إلى الدول الأجنبية توجد الآن في مكتبات عديدة : وبالاخص في المكتبة الوطنية بباريس وإكس أن بروفانسي في فرنسا، ومكتبة جامعة ليدن بهولندا، ومكتبات في الخليج العربي وجهات أخرى. ونسوق مثالا واحداً من بين أدلة هذه المكتبات. عن مكتبة إكس أن بروفانس. Nico van den boogert, Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fonds roux, aix-en-provence 1995.

(7) أغلب النصوص الأمازيغية تُنظم شعراً حتى يسهل تداولها حفظاً دون حاجة إلى كتابتها وقراءتها، ويكفي أحياناً تعليم ما يسمى (تگومّانين : هجاء الحروف) ليقوم من تعلمها بتحفيظ الآخرين الامثال والأهازيج بل وتحفيظ الكتب الفقهية، من المؤلفات الطويلة أمثال كتاب أوزال المترجمة وغيرها.

في كتابة الجملة حسب معناها، والتّمييز بين الإسم وبين الفعل والحرف والضمير، فمارسوا وصل الحروف بشكلها، مع الاعتناء وهذا الوصل كان معتاداً في بعض مراحل كتابة اللغة النبطية التي هي أصل اللغة العربية القديمة، كما نلاحظ في هذا النص النبطي.

اتّصال الحروف النبطية - أصل لاتصال الحروف العربية
في أداء الكتابات الأمازيغية



نقش النمارة المؤرخ سنة ٣٢٨ م مكتوب بالنبطية
وهو شاهد قبر الشاعر امرئ القيس بن عمرو

وقد صنف كتاب الأمازيغية الحروف العربية الأصلية للكتابة الأمازيغية إلى أربعة أقسام :

أ - حروف يستغنى عنها وهي ثلاثة حروف كلها حروف معجمة، وهي :
الشاء والذال والظاد.

ب - الحروف الصامتة (الساكنة) (Consonnes) وهي ستة وعشرون حرفاً.
(الألفبائية).

ج - الحروف الصائتة (Voyelles) التي تسهل خروج نطق الحروف الساكنة ضمن الكلمة، فعبروا عنها بحركات الشكل التي تسمى بالأمازيغية (تيدباكين) :
فالفتحة يقابلها : الألف، والضممة يقابلها : الواو، والكسرة يقابلها : الياء، والشدة

يقابلها : شين مهملة، وعند البعض يكرر الحرف المشدد للدلالة على التضعيف، وهذا الإستعمال قليل.

كما تصرفوا في موقع الهمزة، بين وضعها قبل الألف والواو والياء، أو فوق الألف والواو والياء.

د - الحروف الزائدة بإضافة التنقيط أو الشرطة حيث أضافوا ثلاث نقط فوق الحرف أو أسفله أو شرطة فوقه، أهم الحروف الزائدة:

• الجيم المفخمة للتفريق مثلا بين الكلمتين الأمازيغيتين كلمة إيجّا = وهي بالجيم المخففة تعني الرائحة المعطرة، اما كلمة إيجّا = بالجيم المفخمة فتعني الرائحة الكريهة.

• وكذلك الزاي المفخمة للتفريق مثلا بين الكلمتين ئزي : بالزاي المخففة بمعنى الذباب، وئزي : بالزاي المفخمة بمعنى حويصلة الصفرء (المراة)

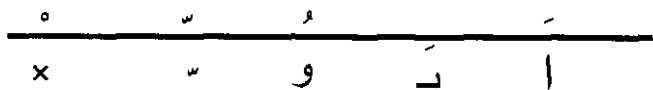
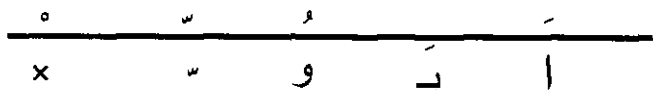
ولكذلك فقد عوضوا أحيانا الزاي المفخمة بصاد منقطة في مثل مدينة أصيلة و ينصق بالصاد المفخمة على حين أن اصله الزاي لأن النسبة الصحيحة لمن سكن مدينة أصيلة هي الزيلاشي

• الكاف المعطشة مثل الجيم المصرية للتفريق بين الكلمتين الأمازيغيتين ثَكْنًا ذَوَا أَكَال، بمعنى: السموات والأرض.

وهذا جدول ببعض الحروف العربية الزائدة بإضافة نقط أو حركات. حسب المستعمل منها في الحواشيب.

نوع الحرف	الحروف العادية	الحروف الزائدة
الجيم المفخمة	جـ	چـ
الزاي المفخمة	ز	ژ
الكاف المعطشة	كـ	كّـ

هكذا فمن الجانب التاريخي تطور أداء الكتابة الأمازيغية في أربعة أساليب حتى استقرت على تنميط الحرف العربي وتأهيله لكتابة كثير من الإنجازات، كما يتضح في اللوحة التالية :

الحروف العربية : الساكنة والصالكة في أساليب الأداء الكتابي الأمازيغي	
أمثلة : أنيسمك احتجن اداسعف لبري	محمداو برهيم ءسس اوزلي
الشكل : 	يقابله : 
1- إَنْيْسْمَكْ إَحْتَجَنْ اَدَاسِغْفُ لُبْرِي	مُحَمَّدَاو بَرَهِيمْ أَسْسْ أَوْزَلِي
2- عَيْنَا عَيْسْمَكْ عِيْحَتَاجَانْ ءَدَاسِيسْ عِيغْفُو لِبَارِي	مُوْحَامْدْ ءُو بَرَاهِيمْ ءُوسُوسْ ءَاوْ زَالِي
3- نَنَاسْمَكْ نَحْتَاَجَانْ أَدَاسْ نَعْفُو لِبَارِي	مُوْحَامْدْ وَ بَرَاهِيمْ وَسُوسْ أَوْزَالِي
4 - نُنَا نُسْمَكْ نَحْتَاَجَانْ اَدَاسْ نَعْفُو لِبَارِي	مُوْحَامْدْ وَ بَرَاهِيمْ وَسُوسْ أَوْزَالِي

وفي هذه اللوحة تظهر الأساليب الأربعة وهي :

1 - أسلوب النص المشكول : ب (الفتحة والكسرة والضمة والشدة والسكون) وهو الذي كتب به الفقهاء والطلبة في المدارس العتيقة أهم كتب التراث الأمازيغي، في مختلف العلوم والمعارف والفنون، فأنتجوا رصيذا هائلا من المخطوطات والوثائق في هذه اللغة.

2 - أسلوب الكتابة اعتمادا على الصوائت الحرفية (ا - و - ي) والشدة و السكون والهمزة قبل (ء، ءو، عي) ويمكن تسميته (أسلوب أرأثن) الذي كتبت

به الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي⁽⁸⁾ وكتب به كثير من المؤلفين إنجازاً أمازيغياً كثيراً منذ منتصف الستينات و السبعينات.

3 - أسلوب متطور باستعمال الصوائت وكتابة الهمزة فوق الصوائت وأفصح عن هذا الأسلوب محمد شفيق في أول معجمه وفي كتاب : أربع وأربعون درساً في الأمازيغية⁽⁹⁾ كما كتب به كتّاب آخرون.

4 - أسلوب تنميط الحروف العربية بالاستفادة من تجربة شفيق وضبط الفصل بين الاسم والفعل والحرف وكتابة الشدة وحذف السكون، وهو أسلوب الكتابة المعمول به اليوم، وقد صدرت به منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وتبناه الكثيرون من الكتاب حالياً.

وهكذا يمكن تتبع كرونولوجية تطور هذه الأساليب بناء على النصوص المكتوبة ابتداءً من ستينيات القرن العشرين إلى الآن سواء في المغرب أو في الجزائر على الخصوص وبقلة في بلدان المغرب الأخرى، وقد أوضحنا في العرض الجوانب المهمة لهذه الأساليب، واكتفينا بها دون الإهتمام بالتفاصيل. ونسوق نماذج من المخطوطات الأمازيغية التي تبرز مدى استمرار هذه الأساليب الكتابية منذ أن حملتها الطلائع الأولى للفتح الإسلامي إلى المغرب حتى اليوم.

(8) تأسست الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في الرباط بتاريخ 10 نونبر 1967.
- أنظر: أخياط إبراهيم، النهضة الأمازيغية كما عشت ميلادها وتطورها، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2012، ص، 34.

(9) شفيق محمد، أربعة وأربعون درساً في اللغة الأمازيغية، النشر العربي الإفريقي، الرباط 1991 م.
- شفيق محمد، المعجم العربي الأمازيغي، طبع بالرباط في ثلاثة أجزاء سنوات : 1990 و 1996 و 2000 م مجموع صفحاتها 1673 صفحة.

لا مفتخر العقل فهو النقص عن الشئ وليثبت له العمل في غير
 التخليع بعد التخليع والشرف الجماليات وتسمى التخليعيات
 ايضا غير الشريك في التوحيد ثم الوجوديات خصوصاً
 سبع الحياء والعلم والارادة والفردية والسمع والبصر والكلام
 وبقاء الصفات الوجوديات صفات الرحمة والخلق والبقاء والوجود
 ثمانية اربعة اربعة العلم انهم من نفسهم انهم من نفسهم
 بلغة الشئمة: تلغين او كذا مفعول بان يكتفى به في لغز
 كذا نية شئ كذا من شئ كذا في شئ كذا في شئ كذا في شئ
 توشيت ايمضع او غير شئ انهم من شئ كذا في شئ كذا في شئ
 ولقد عرفت اولاً في شئ كذا في شئ كذا في شئ كذا في شئ
 التفسير من الشئ العالم العلامة السيد محمد سعيد المرعشي النجفي
 نقلت من خط العمدة العلامة السيد محمد سعيد المرعشي النجفي

سورة

الفاتحة

ترجمة معاني القرآن (سورة الفاتحة)

المؤلف: محمد بن سعيد المرعشي (ت 1678)

خط المسند

الشَّيْطَانُ فَمِنْهُمُ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ
 آمِنْ آمِينَ يَا نَبِيَّنا يَنْحَضِرُنْ غَمًّا عَظِيمًا
 رُبَّ نَارٍ نَسْتَأْذِنُ فَنُفِثَ بِهَا وَنَحْنُ مُعْرِضُونَ
 أَفَنُكْفِلُهَا يَبْحَثُونَ فَمَنْ يَضِلْ فَلْيَضِلْ
 وَسَمِعْنَا تَعَازُيَنا نَبِيَّنا أَشْوَخَسْنَا مِنْ أَجْلِ
 نَعْمَتِكَ يَا إِسْكَانَ أَرْضِ نَبِيَّتِنَا عَلَّكَ تَب
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْقَائِمُ
 بِأَمْرِنَا كَرَامَتِكَ يَا يَوْجِيئَنَا نَجْمَ تَحْدِيكِ
 أَمْتِنِي وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَرْبِي عَلَى
 عِبَادَةِ الْغَيْبِ أَصْغَى عَلَى يَدِ كَاتِبِهِ الْمَذْنُوبِ الْبَرَّاجِ
 عَجُوزًا مَدِيدًا وَأَوْخَرُ رِجْلِ النَّبِيِّ عَامِ ثَمَانِي وَ
 سِتُونَ وَمِائَةٍ وَالْبَعْضُ مِنْ عِبِيدِ اللَّهِ بِحَقِّ
 سَيِّدَانَةِ الْعَالَمِ أِبْرَاهِيمَ رَحِمَهُ اللَّهُ
 بِرَأْسِهِ الْفَوْزُ بِهِ يَكْمُلُ الْعَمَلُ
 خَاصَّةً لَمْ يَكُنْ



كتاب أوزال (بحر الدموع)
المؤلف: محمد بن علي أوزال (ت 1750) نسخة الخزانة الحسينية
خط المسوط و المسند

[illegible]

ترجمة كتاب: الامير المصري في الفقه المالكي
المترجم: الحاج علي بن احمد الدرقاوي (ت 1910)
خط المسند

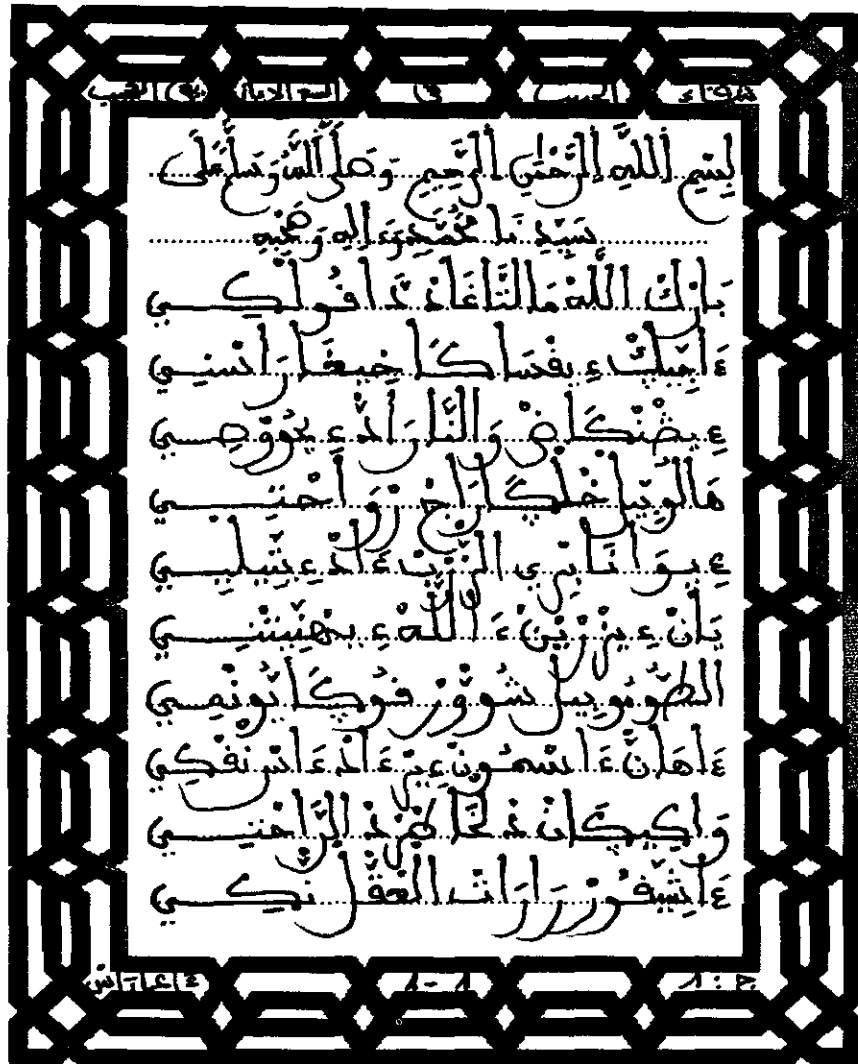
نَبِيْلُ جُفُسِ نِيَحَ

لُبَّ لِرُورِ

١. لَعِ ارْتِ اَتِيُوْخْلُوْ اَمِيْ اَيْلَ وَوَلْ اَوَلِ اَلِ
 عَمَرُ رِبِّ اَوَلِ نَتِيْ اَيْتُ رِبِّ. ٢. لَعِ ارْتِ اَتِيُوْخْلُوْ
 اَمِيْ اَيْلَ نَتِيْ عَمَرُ رِبِّ. ٣. كَلَّ مَيْلِ نَتِيْ اَيْسَلْ
 اَزِ اَلِ اَمِيْ نَعِ غَيْلِ اَلِ بَلَا سَلْفُ رِبِّ. ٤. نَتِيْ
 اَمْتَلْ تَعَرْتْ تَعَرْتِ تِكْ تَقَوْتْ نَمَكْ. ٥. تَقَوْتِ
 اَرْتِ شَعُوْ غَيْلِ وَلِيْ تِلْسْ ارْتِ غَيْلِ. ٦. اَتِيْ
 يُوْرُ كَرِيْرْتِ رِبِّ اَسْمَشِ يَحِيَا. ٧. نَتِيْ يَشْكُ
 اَيْكْ اَيْكْ تِكْ تَقَوْتِ فَكْ كَلْ اَمِيْ مُشْ
 جُفُسِش. ٨. اَرْتِ نَتِيْ اَيْكْ تَقَوْتِ وَلِيْ يَشْكُ
 اَيْكْ تِكْ تَقَوْتِ. ٩. تَقَوْتِ اَيْكْ تَقَوْتِ اَحْفَفْ

ترجمة انجيل يوحنا، طبع بانجلترا (بدون تاريخ)

بدعم من الجمعية البريطانية الاجنبية لبيع كتب المسيح Par : Billing et Fils Ltd
خط المبسوط

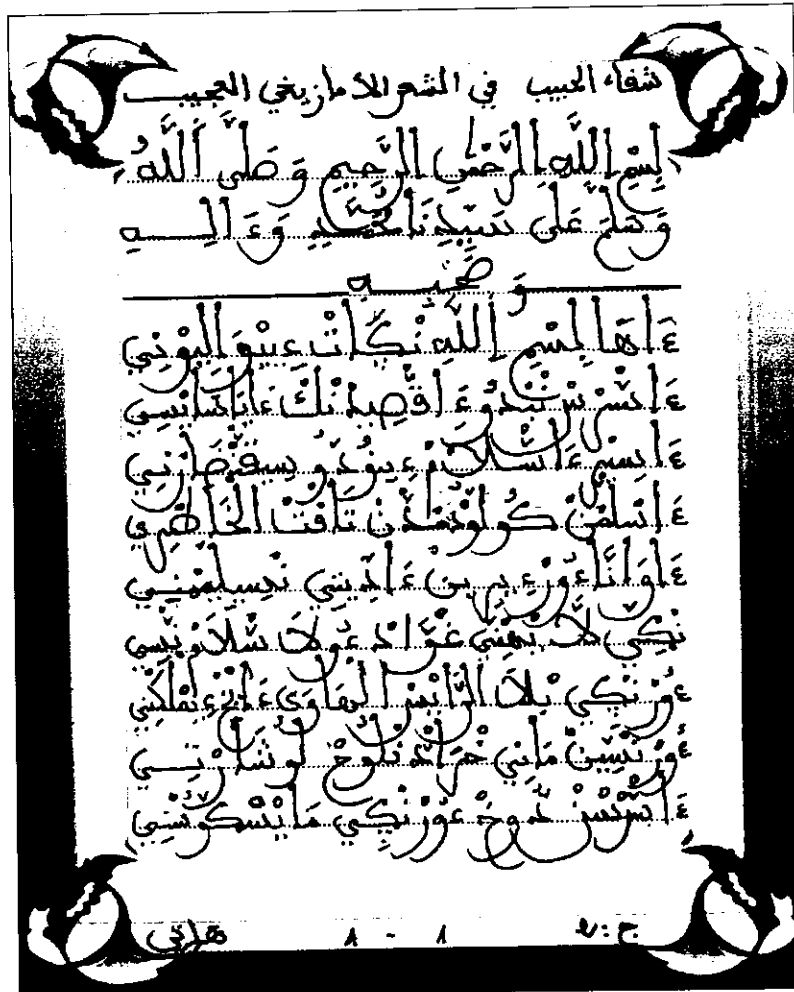


الجزء 1

من ديوان : شفاء الحبيب في الشعر الأمازيغي العجيب

المؤلف الحاج أحمد بن محمد احماني (ت 2009)

خط المبسوط المليح



من ديوان : شفاء الحبيب في الشعر الأمازيغي العجيب
المؤلف الحاج أحمد بن محمد احماشي (ت 2009)
خط المبسوط المليح

III - أنواع الخطوط العربية المستعملة في كتابة المخطوط الأمازيغي

عندما تتبعنا خطوط مجموعات وافرة من المخطوطات الأمازيغية ووثائقها، تبين لنا مدى اكتفاء المغاربة باستعمال نوعين من الخطوط المغربية - غالباً - من أصل خمسة خطوط التي كتب بها المغاربة وثقافتهم وحضارتهم وقد ألمنا بدراستها في كتاب خاص عن الخط المغربي⁽¹⁰⁾.

فالخط الأول المعتمد في المخطوطات الأمازيغية هو الخط المبسوط سواء منه المبسوط التعليمي أو الفني وهو خط المصاحف، كتبت به الأمازيغية لوضوحه. وقد وضع المغاربة قواعده مؤخرًا فانتشرت منه أنواع يدوية وأخرى مبتكرة ضمن برامج الرقمنة على الحاسوب.

والخط الثاني هو خط المسند، هذا الخط هو سليل خط المجوهر وهو أغلب الخطوط التي كتبت بها الأمازيغية لأنه سريع.

وقد اخترنا ستة نماذج قديمة وحديثة أدرجنا منها ضمن هذا المقال:

1- نموذج: ترجمة معاني سورة الفاتحة من القرآن للفقيه محمد بن سعيد المرغني السوسي توفي سنة 1678م ولم يترجم المغاربة غيرها، قبل القرن العشرين، وهو من الخط المسند الذي استعمله المغاربة الأمازيغ لتسجيل أغلب العلوم والمعارف وغيرها من الإبداعات.

2- نموذج من كتاب أوزال في الفقه والإرشاد لمحمد بن علي أوزال كتبه 1755 م بالمبسوط.

3- نموذج من ترجمة كتاب الأمير المصري للشيخ علي الدرقاوي، (ت 1910م) بخط المسند.

4- نموذج ترجمة إنجيل ماتا بالأمازيغية طبع في بريطانيا بلندن بالخط المبسوط بدون تاريخ لعله طبع في أربعينيات القرن العشرين.

(10) أفا عمر، المغراوي، الخط المغربي، تاريخ وواقع وآفاق منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2007 م.

5-6- نموذج من خط المبسوط حديث جدا وهو عبارة عن ديوان للشاعر أحماتي في جزئين مازج فيها بين المخطوط والمطبوع.

وهذه النماذج الأمازيغية جميعها كتبت بالحرف العربي تعطي دلالة على مدى استمرار الكتابة بهذا الحرف إلى اليوم.

الخاتمة

إن الأرصاد الهائلة من المخطوطات والوثائق الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي لم يتم الكشف عنها في مجملها بعد، سواء منها التي توجد في مكتبات رقعته الجغرافية أو التي توجد في مكتبات أخرى أجنبية، فهذه الأرصاد تشكل دعامة كبرى لبناء فكر وأعد لدى فئة واسعة من الباحثين الشباب، في مستقبل يجمع بين الأصالة والحداثة، ويعزز الهوية الكونية للإنسان.

ولقد استفدنا من قراءة كتاب فرانسو ديروش : المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي⁽¹¹⁾ أن العرب لم يتأخروا عن ممارسة علم الباليوغرافيا ودراسة الخطوط *** ولكنهم مارسوا جوانب كثيرة من هذا العلم فأحرزوا خبرة فائقة في تدبير شؤون الخط والكتاب والمكتبات نذكر علماً واحداً منهم با كبار العلامة محمد المنوني كما نؤكد التنويه بغيره وهم كثيرون.

وفي مجال المخطوطات الأمازيغية نؤكد إن آفاق المستقبل إنما تنفتح أمام الباحثين انطلاقاً من استمرار البحث والتنقيب في الداخل والخارج والكشف عن رصيد هذا المخطوط وفهرسته والتعريف به ونشره ثم دراسته وتحليله وتوظيفه، مما يؤدي إلى مزيد من بناء جانب كبير من الحضارة الإنسانية وتقدمها.

(11) ديروش، فرانسوا، المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، ترجمة أيمن فؤاد السيد، منشورات الفرقان، لندن، 2010 الطبعة 2.

ظاهرة الزائدة النبطية في الخطوط المغربية

عامر عبد الله الجميلي

كلية الآثار - جامعة الموصل - العراق

ملخص البحث:

تتناول هذه الدراسة استمرارية وحضور ظاهرة كتابية اصيلة ورسم وتقليد املائي نبطي - آرامي انتقل إلى الكتابة العربية ومنها بطبيعة الحال الخطوط المغربية التي رسخت واستمرت بهابأنواعها المعروفة قديمها وحديثها في حين اضمحلت ثم اختفت في النهاية من بقية الخطوط العربية إلا ما ندر!

وهي دراسة تدرج ضمن سلسلة من الدراسات التي تتناول وتعالج ظواهر ورسوم الخط المغربي واشكاله وتسلط الضوء عليه.

والزائدة النبطية كما اصطلح عليها الباحثون المختصون بالنقوش هي عبارة عن ذنب وزيادات سفلية تصحب الالف المختمة نازلة عن مستوى خط الكتابة والتسطيح⁽¹⁾، وهذا الشكل متصل ويتميز بهبوطه عن مستوى القائمة، أي انه يرتبط بما قبله من حروف، لا من نهايته السفلية كما هو مألوف، بل من حوالي

(1) ابراهيم جمعة، دراسة في تطور الكتابات الكوفية على الاحجار في مصر في القرون الخمسة الاولى للهجرة مع دراسة مقارنة لهذه الكتابات في بقاع اخرى من العالم الاسلامي، دار الفكر العربي، في القاهرة، 1969، ص 147.

متنصفه⁽²⁾ وهو بمثابة الاساس والوتد والطنب الراسخ والضارب والثابت في خط استواء الكتابة، وله أشكالٌ وصورٌ مختلفة يأتي بها، فأما يأتي بشكل عمود صغير نازل، او تشعيرة عمودية صغيرة، او بهيئة عقدة دائرية، او بهيئة موجية لولبية وغيرها.

وتلك الظاهرة «نبطية» معروفة الاصل والتأصيل ولعل خير شاهد عليها هو ما نلاحظه في كلمة (انا) في نقش (حوران) وهو نقش عثر عليه احد المستشرقين عام 1864 في منطقة (حوران اللجأ) في المنطقة الشمالية من جبل الدروز جنوبي سوريا، على كتابة مدونة باليونانية والعربية على حجر موضوع فوق (اسكفة⁽³⁾) (باب كنيسة)، وهو مؤرخ بسنة 463 (من تقويم بصرى = 568 م)، وهذه كلمات النص مكتوبة بحروف كتابتنا:

«انا شر حبل بر ظلمو بنيت ذا المرطول

سنة 463 بعد مفسد

خيبر

بعم

والقراءة الكاملة للنص هي: أنا شر حبل بن ظالم، بنيتُ ذا المرطول (الكنيسة) سنة 568م، بعد مفسد خيبر بعم. ومفسد خيبر قد يشير إلى غزوة قام بها الحارث بن ابي شمر احد بني غسان، لخيبر، على ما يذهب اليه بعض الدارسين⁽⁴⁾ (انظر شكل 1).

(2) الجبوري، سهيلة ياسين: اصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الاموي، رسالة ماجستير ساعدت جامعة بغداد على نشرها، مطبعة الاديب البغدادية، 1977، ص 120

(3) الاسكفة او الساكف: هي العتبة او جلسة الباب العليا او الشباك في الاسفل. ينظر: عيسى احمد محمد، والطوخي محمود محمد: مصطلحات الفن الاسلامي - معجم مشروح مصور مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية بإسطنبول، 1994، ص 174

(4) المزيحي، مشلح بن كميخو الطائش، علي احمد: دراسة في نشأة الخط العربي وتطوره، جامعة الملك سعود، الرياض، 2007، ص 50 - 52.

ومهما يكن من امر فإن معظم الباحثين في اللغات السامية يتفقون على ان (النبط) او (الانباط) هم عرب وقعوا تحت تأثير الثقافة والحضارة الآرامية فجاء خطهم آرامياً⁽⁵⁾.

وحذت الكتابة السريانية حذو الكتابة النبطية فيما له علاقة بهذه الظاهرة، وهما منحدرتين بالأساس من القلم الآرامي، حيث نجد ان هذا التقليد الكتابي راسخ في الانواع الثلاثة من الخطوط التي كتب بها السريان وهي (الخط السطرنجيلي) والشرقي (النسطوري) والغربي (اليعقوبي) ويكاد النوع الاخير الاوفر حظا في التزام هذا التقليد وهذا الرسم، نحو المقاطع والكلمات الاتية :

ح	=	با	ح	=	جا	س	=	حا	ط	ا	=	كا	ا	=	لا
ح	=	الأب	ا	=	الأم	ح	=	جبا (الخراج)	ح	=	الأكليل				
ح	=	الكف	ح	=	النملة	ح	=	السيف	ح	=	الفيل	ح	=	القافلة	

وغيرها (شكل 2).⁽⁶⁾

وبعد انتقال بعض رسوم واشكال الخط النبطي الى الخط والكتابة العربية وتبنيه من قبل العرب وتطويرهم له في الفترة التي سبقت الاسلام وما بعدها نجد ان تلك التأثيرات النبطية والزيادات السفلى في ألفات النص تظهر هنا وهناك، حيث اصطبغت الكثير من النصوص والكتابات العربية بها⁽⁷⁾، وهذه الظاهرة قد تسربت هي الاخرى الى الخطوط ومنها الحجازية (المكية والمدنية) وفيما بعد الى الخطوط الكوفية، حيث عثر الباحثون على العديد من النقوش العربية الكوفية من

(5) بعلبكي، رمزي: الكتابة العربية والسامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1988، ص 122.

(6) اغناطيوس يعقوب الثالث: البراهين الحسية على تقارص السريانية والعربية، دمشق، 1969، ص 75-113.

ينظر كذلك: الياس بيطار: أثر الخط النبطي والسرياني في نشوء الخط العربي وتطوره، دمشق.

(7) الفجر، محمد فهد عبد الله، تطور الكتابات والنقوش في الحجاز منذ فجر الاسلام حتى منتصف القرن

السابع الهجري، تهامة، الطبعة الاولى، جدة، 1984، ص 164.

العصرين الاموي والعباسي وهي تزخر بهذه الظاهرة ومن نماذج هذه الظاهرة في العصر الاموي كتابة على قطعة من الرخام اكتشفت في قصر الخليفة هشام بن عبد الملك بـ (خربة المفجر) قرب القدس أنظر (الشكل 3)، وكذلك في كلمة (مصائب) الكلمة الثالثة من السطر الثاني في شاهد قبر عثر عليه في مدينة (اسوان) في مصر مؤرخ سنة (71 هـ / 690 م) انظر (شكل 4)، وفي كلمة العمامة في الشريط الكتابي المطرز على عمامة (سموئيل بن موسى) والمؤرخة سنة (88 هـ / 706 م) انظر (شكل 5) وفي كلمات متعددة من برديات (هشام بن عمر) المؤرخة سنة (91 هـ / 709 م) كما في الكلمات: (فإن، هشام، جالياً، فإذا، جاءك، أما، جاليتة)⁽⁸⁾ انظر (شكل 6) كما ظهرت ايضاً على بعض المسكوكات الاسلامية الاموية المضروبة على الطراز البيزنطي⁽⁹⁾ وكما وصلتنا نماذج من العصر العباسي على الحجارة (شكل 7)، حيث لوحظ هذا الضرب من اشكال الزائدة النبطية التي تقترن وتسبق حرف الالف المتصل بعدها في كثير من الكلمات وفي مواد متباينة.

ويبدو ان هذه الزائدة لم تحصر بالكتابات الموزونة (الكوفية) وسواها من الكتابات القاسية والمزوّاة، لكن يبدو ان حتى الكتابات اللينة مثل الخطوط المنسوبة كخطوط الثلث والنسخ وغيرها كما في خط الثلث على قاعدة علي بن هلال المعروف بـ (ابن البواب) البغدادي الذي شاعت طريقته وقاعدته في كافة بقاع العالم الاسلامي شرقها وغربها (انظر الشكل 8، 9، 10) كما دخلت هذه الظاهرة بنطاق ضيق في خط النسخ العثماني في حالة المد فقط وبحالات محدودة انظر (الشكل 11).

واذا ما انتقلنا إلى الخطوط المغربية موضوع الدراسة فإننا نلاحظ ان هذه الظاهرة قد ظهرت بشكل لافت للنظر، ولنا ان نبدأ بالخطوط الكوفية سواء في شبه الجزيرة الايبيرية (الاندلس) أو في (عُدوة المغرب) أو حتيفي شمال افريقيا (القيروان)، التي وصلنا منها مصحفاً اصطلح عليه الباحثون بـ (مصحف

(8) ادولف غروهمان: اوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، ترجمة حسن ابراهيم حسن، مراجعة: عبد الحميد حسن، 6 اسفار (القاهرة: 1934 - 1974)

(9) Walker, J. : A catalogue of the arab - Byzantine and post-Reform Umayyad coins, p . cii.

الحاضنة) الذي كتبه (علي بن احمد الوراق) لـ (فاطمة) حاضنة الامير (ابي منادباديس) ثالث امراء بني زيري الصنهاجي من القيروان من عام 410 هـ/1020م، وحبسته على الجامع الاعظم بالقيروان، حيث نرصد العديد من رسوم هذه الظاهرة في كلمات الآيات التي خط بها هذا النوع من الخطوط الكوفية، حيث التزم الكاتب بها في كل صفحات المصحف انظر (الشكل 12)، كما نلمسها ايضا في عنوان كتاب (الزكاة الاول) من (كتاب المدونة) رواية سحنون بن سعيد التنوخي القيرواني انظر (الشكل 13) كما وصلنا مصحف مغربي من القرن الخامس الهجري حوى نوع اخر من الخط القيرواني لكن بشكل خاص ومغاير نسبيا لرسوم حروف مصحف الحاضنة، وتكون فيه شكل الزائدة النبطية بهيئة موجية او لولبية متمايلة (شكل 14)، ومن المعروف ان الخط الكوفي القيرواني اصل في خط كوفي القرن الخامس الهجري في المشرق الاسلامي، ومنها ما وصلنا قبل هذه الفترة وبعدها، كمصحف (ابي بكر الغزنوي) في مطلع القرن الخامس الهجري، وكذلك ترك لنا الخطاط (عثمان ابن الحسين الوراق الغزنوي) مصحفا بخط كوفي مشرقى مؤرخ في عام 484 هـ/1092م وهو محفوظ في مكتبة (طوب قابي) في اسطنبول انظر (شكل 15).

واستمرت التأثيرات النبطية والزيادات السفلى كذلك في خطوط الاندلسيين على كتابات العماير الدينية والدينية كالجوامع والقصور وكذلك على شواهد القبور ومضروبة على المسكوكات الاسلامية (شكل 16) التي ضربت في مدن وحواضر الاندلس كما نرصدها كذلك في مخطوطات الاندلس والمغرب الاقصى سواء في المصاحف أو في المخطوطات الادبية واللغوية والطبية وغيرها، كما وصلتنا من العصر المرابطي (448-541 هـ) العديد من الشواهد النقشية على العماير والمخطوطات وهي تزخر بهذه الظاهرة كما في تلك الاشرطة الكتابية الكوفية في محراب وسقف قبة واكتاف جامع القرويين في مدينة فاس المؤرخة (245هـ/859م) (شكل 17)، كما استمر حضور هذه الظاهرة في الشواهد والنقوش العائدة إلى فترة الموحدين (541-668 هـ) كما نلاحظه على

الشريط الكوفي في (باب اكناف) بمراكش (شكل 18) وكذلك على أحد ابواب مدينة الرباط من القرن (6 هـ / 12 م) (شكل 19)، ومن الفترة ذاتها وصلتنا كتابة كوفية تأسيسية من (باب الرواح) في مدينة الرباط، نلاحظ هذه الظاهرة كذلك في الخط الكوفي الاندلسي كذلك كما في شعار دولة (بني نصر) و(رنكها) - شعارها - الشهير (ولا غالب الا الله) حيث ينزل عمود في مقطع (غا) إلى ادنى مستوى كتابة السطر انظر (شكل 20). وغيرها من الخطوط الكوفية والثلاثية والنسخية المنقوشة على جدران قصور بني نصر في قصائد من نظم شعراء البلاط كـ (أبن جياب) وتلميذه (لسان الدين بن الخطيب) وتلميذه (أبن زمرك) و (أبن فركون)، ونعرف اليوم ان القصائد المخطوطة في قصر الحمراء هي لـ (أبن فركون) مما يشير اليه ديوانه⁽¹⁰⁾.

وقد احتفظت الخطوط اللينة المغربية كخطي (المغربي المبسوط) و(المجوهر) وحتى (الزماني) بهذه الظاهرة التي رسخت في كتاباتهم إلى يومنا هذا انظر (الاشكال 21)، والزيادة في الخط المغربي المبسوط تشبه تلك الزيادات العمودية في بقية الخطوط والكتابات، اما في الخط المغربي المجوهر فتتفرد بشكلها الذي يكون بهيئة عقدة او خثرة الحبر الذي يخلف نقطة دائرية او بيضوية⁽¹¹⁾ (شكل 22)، ويبدو ان محورها اراد الامعان في توضيحها والوقوف عليها، لذا جرت يده وكأنه يرسم ترويساً لها من الاسفل، لا من الهامة وطوال الحروف ونهايتها وعراقاتها ومفاصلها فقط، واقتصرت الزائدة النبطية وحضورها في خطي المغربي المبسوط والمجوهر في ختام وقاعدة الالف المختتم الذي يسبق حروف (الباء واخواتها الاربع ت، ث، ن، ي) و (الجيم واختيها ح، خ) و (السين واختيها ش) و (الصاد واختيها ض) و (الطاء واختيها ظ) و (العين واختيها غ) و (والفاء واختيها ق)

(10) انتونيو فرنانديز - بويرتاس: فن الخط العربي في الاندلس، ترجمة مريم عبد الباقي، ضمن موسوعة

الحضارة العربية في الاندلس، ج2، تحرير: د. سلمى الخضراء الجيوسي، ص943

(11) هوداس: محاولة في الخط المغربي، تعريب عبد المجيد التركي، مجلة حوليات، الجامعة التونسية، العدد 3،

1966، ص 205

و (الكاف) و (اللام) فقط في الخط المجوهر و (الميم)، بمعنى آخر ظهرت مع الحروف القابلة للوصل ولم تظهر مع الحروف المقطوعة.

اما اذا ما انتقلنا إلى عصر الدولة المرينية (668-869 هـ) فاننا نلاحظ وجود هذه الظاهرة في نقوشهم الكتابية بالخط الكوفي وخط الثلث المغربي فأنا نلمس حضور هذه الظاهرة واستمراريتها حيث نرصد نماذج حاضرة لهذه الظاهرة، كما في الاشرطة الكتابية المنفذة على الحجارة والفسيفساء الخزفية المعروفة بـ (الزليج) والجبس المنقوش (الجفصين) والخشب المنقوش في (مدرسة العطارين) التي امر ببنائها السلطان المريني (ابو سعيد عثمان) الواقعة شمال جامع القرويين في فاس في الفترة ما بين 30 شعبان من عام 723 هـ الموافق 1323م حتى 725 هـ/ 1325م انظر (شكل 23)، ولم نرصد من فترة (الدولة الوطاسية) (1547-1420م) اي شواهد لهذه الظاهرة، ويعزى لقلة النماذج التي وصلتنا مع ضعف في ادائها الخطي. ومن فترة (الدولة السعدية) (956-1022 هـ) استمر حضور هذه الظاهرة، حيث وصلنا شريط كتابي كوفي في واجهة محراب مسجد (مولاي اليزيد) بجوار (قبور السعديين) في مدينة مراكش المؤرخ بسنة 1575م (شكل 24)، ويبدو استمرار حضور هذه الظاهرة حتى القرن الحادي عشر الهجري حيث ترصدها في العصر العلوي (1070 هـ إلى يومنا هذا) كما في الاشرطة الكتابية المنفذة على الزليج في (مدرسة الشراطين) التي أسسها المولى الرشيد العلوي بتاريخ (1080 هـ) (شكل 25). كما نرصد من هذا العهد كذلك هذه الظاهرة في شريط كوفي قرآني في (مسجد الديوان) الذي أسسه (المولى سليمان) بتاريخ (1206 هـ). وكذلك وصلنا مصحف مخطوط من العصر العلوي، كتب بنوع سمج وسميك من الخط المغربي المبسوط، لكنه لا يخلو من الجمال والطرافة في اشكال رسومه للخطاط ابن القاسم القندوسي، المتوفى عام 1861م، حيث يكون شكل الزائدة النبطية فيه بشكل مشعر يتجه الى جهة اليمين (شكل 26)، كما وصلنا نصب تذكاري من (باب تامسنا) من العهد العلوي من نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ربما كان اخر ظهور للزائدة النبطية في الكتابات اللينة الثلثية (شكل 27).

لكن بعد ذلك نلاحظ اختفاء الذنب والزائدة هذه، ويبدو ان اختفاءها هو نوعٌ من تحرر هذا النوع (الثلاث المغربي) من الخطوط المغربية من (القيود النبطية)، ومن قبيل (لزوم ما لا يلزم) اذا صح التعبير، كما نراها ونرصدها في خطوط واشرة الخطاطين المغاربة من تلك الفترة والمعاصرين كذلك في اعمال جهابذة الخط المغربي اليوم، مثل شيخ الخطاطين المغاربة الاستاذ (محمد المعلمين) (انظر الشكل 28).

مصادر منتخبة ذات صلة بالدراسة

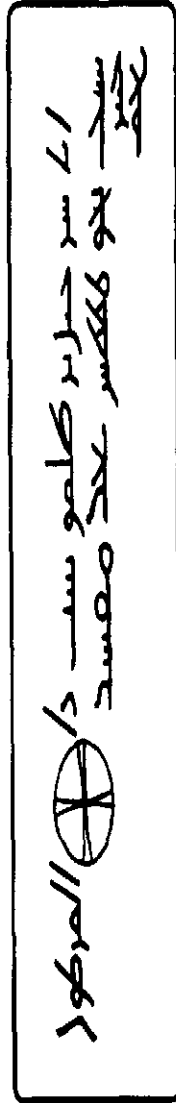
- ابراهيم جمعة، دراسة في تطور الكتابات الكوفية على الاحجار في مصر في القرون الخمسة الاولى للهجرة مع دراسة مقارنة لهذه الكتابات في بقاع اخرى من العالم الاسلامي، دار الفكر العربي، في القاهرة، 1969.
- ادولف غروهمان: اوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، ترجمة حسن ابراهيم حسن. مراجعة: عبد الحميد حسن، 6 اسفار (القاهرة: 1934 - 1974).
- الجبوري، سهيلة ياسين: اصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الاموي، رسالة ماجستير ساعدت جامعة بغداد على نشرها، مطبعة الاديب البغدادية، 1977.
- الجمعة، احمد قاسم: الاثار الرخامية في الموصل خلال العهدين الاتابكي والايلاخاني، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، 1975.
- زبيس، سليمان مصطفى: ديوان النقائش العربية الموجودة في المملكة التونسية، مطبعة سابي، تونس، 1955 - 1960.
- الشقيري، فتيحة: جوانب من التطور التاريخي للخط المغربي، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة 1990.
- عمر أفا ومحمد المغراوي: الخط المغربي: تاريخ وواقع وآفاق، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 2007.
- عيسى، احمد محمد والطوخي، محمود محمد: مصطلحات الفن الاسلامي - معجم مشروح مصور، مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية بأسطنبول، 1994.
- الفعر، محمد فهد عبد الله، تطور الكتابات والنقوش في الحجاز منذ فجر الاسلام حتى منتصف القرن السابع الهجري، تهامة، الطبعة الاولى، جدة، 1984.
- مایسة محمود داؤد: الكتابات العربية على الآثار الإسلامية منذ القرن الأول حتى أواخر القرن الثاني عشر للهجرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1991.
- المرنیخی، مشلح بن كميخو الطائش، علي احمد: دراسة في نشأة الخط العربي وتطوره، جامعة الملك سعود، الرياض، 2007، ص 50 - 52.
- مصطفى أوغوردorman: فن الخط، ترجمة صالح سعداوي، ط1، مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول، 1990.
- هوداس: محاولة في الخط المغربي، تعريب عبد المجيد التركي، مجلة حوليات، الجامعة التونسية، العدد 3، سنة 1966.

• الياس بيطار، اثر الخط النبطي والسرياني في نشوء الخط العربي وتطوره، دمشق.
يوسف ذنون: الكتابة وفن الخط العربي، النشأة والتطور، دار النوادر، الطبعة الاولى،
دمشق، 2012.

- Levi- Provencal, E., **Inscriptions Arabesd’Espagne**, Texte et Planches
(Leyde, Paris, 1931).
- Walker, J. : **A catalogue of the arab – Byzantine and post-Reform Umayyad
coins**, p . cii.

الاشكال

وأرقام النماذج الخطية



نقش حوران اللجا

مؤرخ سنة ٥٦٨ م بالعربية كتابة ولغة

شكل رقم (١)

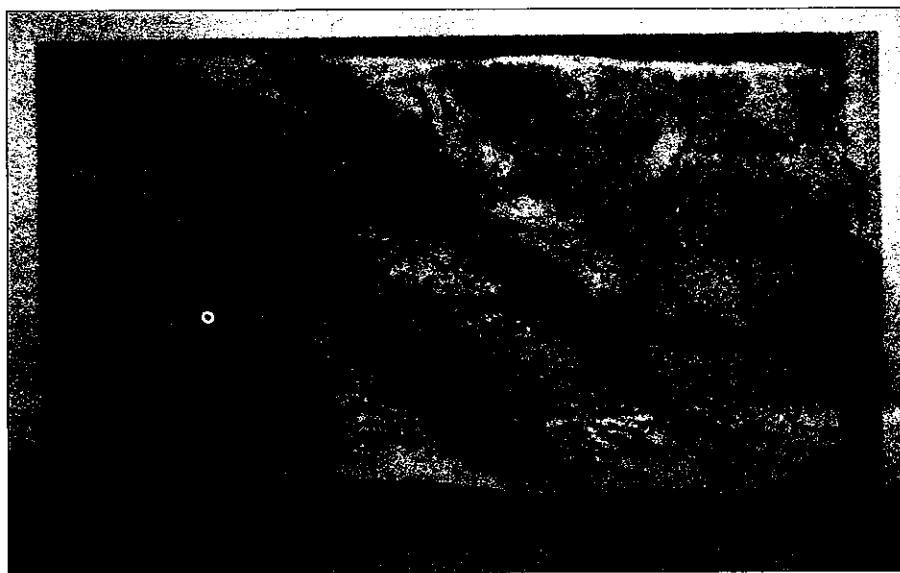
نقش حوران اللجا مؤرخ سنة 568 م بالعربية كتابة ولغة، وتظهر فيه الزائدة النبطية في كلمة (أنا)

ها = با ح = جا س = حا ط = طا ه = كا ل = لا

ا = ا ح = الأب ط = الأم ح = جبا (الخراج) ح = الأكليل
 م = الكف ب = النملة م = السف ه = الفيل م = القاطنة

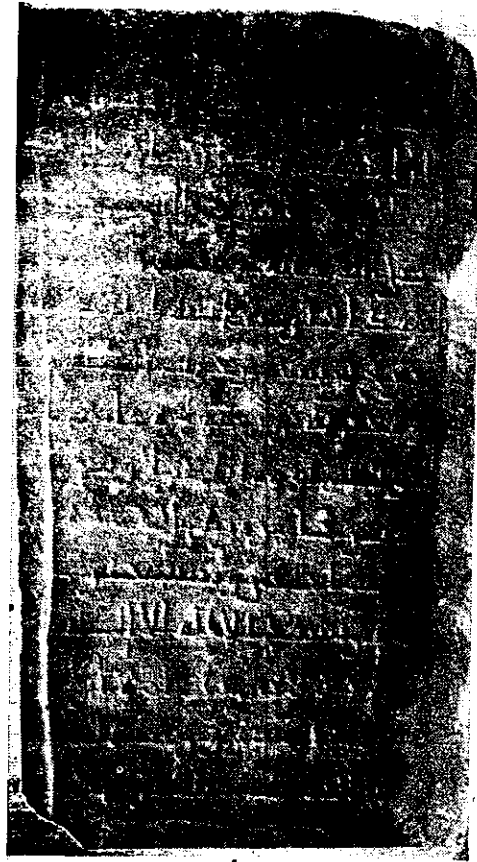
شكل رقم (2)

نماذج من الكتابة السريانية (بالخط السرياني الغربي) - السرطا - والتي اخذت منها الكتابة العربية
 ظاهرة الزائدة النبطية

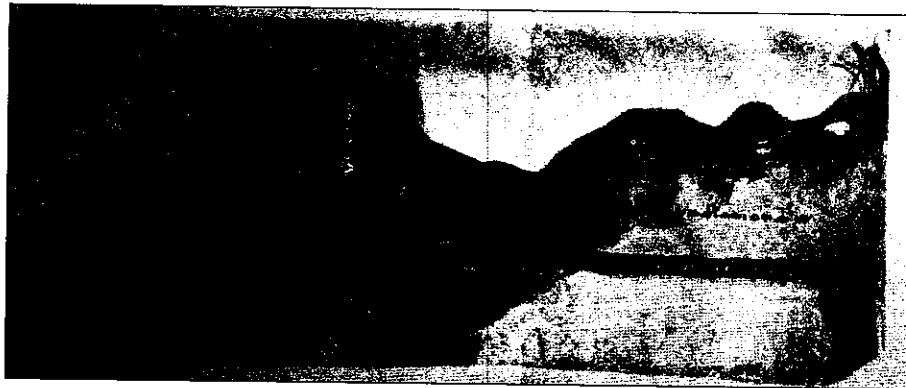


شكل رقم (3)

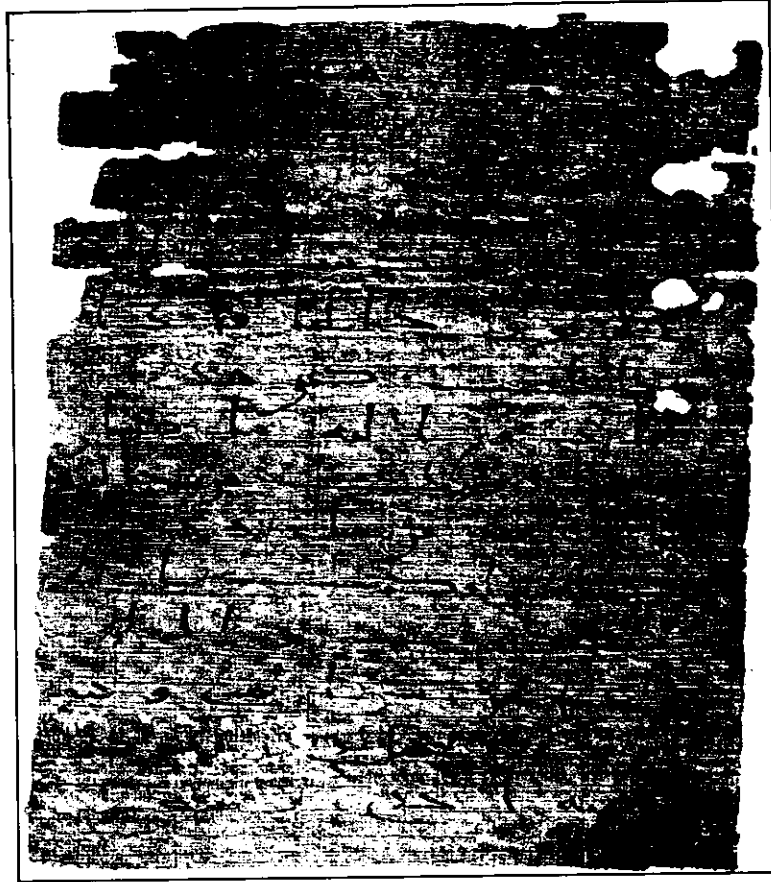
كتابة على قطعة من الرخام اكتشفت في قصر المفجر، من فترة الخليفة الاموي هشام بن عبد الملك



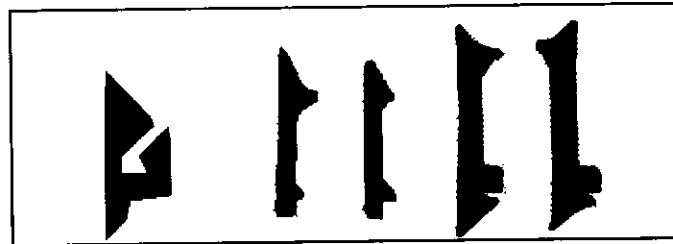
شكل رقم (4)
شاهد قبر مؤرخ بسنة 71 هـ من مدينة أسوان



شكل رقم (5)
شريط كتابي مطرز على عمامة سموئيل بن موسي مؤرخ بسنة 88 هـ / 706 م



شكل رقم (6)
بردية هشام بن عمر المؤرخة 91 هـ
كتابة على برديات من العصر الاموي من مصر

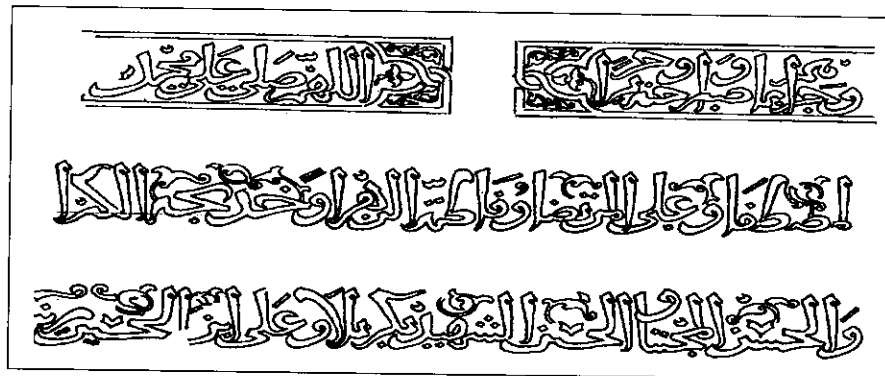


شكل رقم (7)
تحليل لأبجديات مستخلصة من نقوش الحجارة من مصر من القرون الثلاثة الاولى الهجرية، تظهر
فيه الزائدة النبطية عن: ابراهيم جمعة، المصدر السابق



شكل رقم (8)

نموذج لخاتمة مصحف الخطاط علي بن هلال المعروف بـ (ابن البواب البغدادي) وتظهر فيه الزائدة النبطية



شكل رقم (9)

أشرطة كتابية من خط الثلث القديم على قاعدة ابن البواب من مدينة الموصل شمالي العراق من العهدين الاتابكيو الايلخاني تتجلى فيها ظاهرة الزائدة النبطية



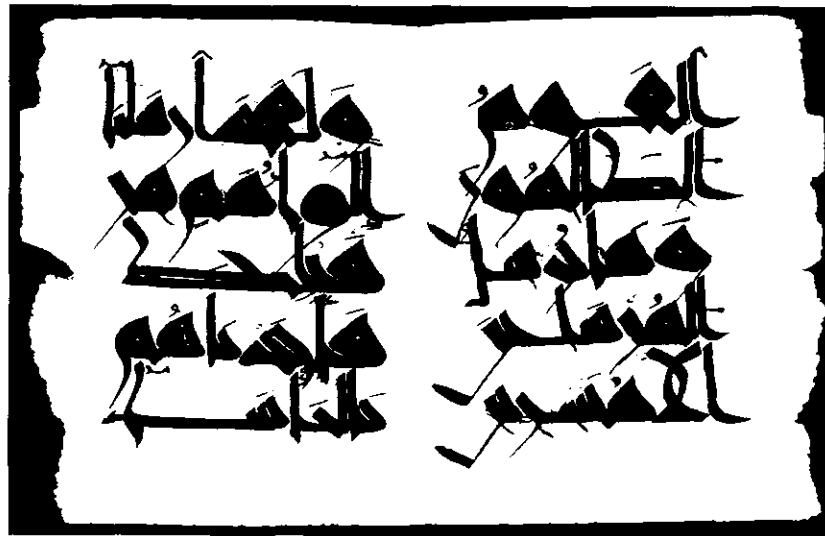
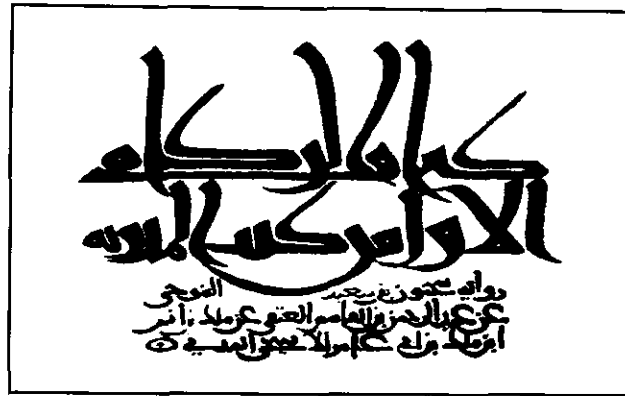
نموذج من خط الثلث القديم من مصر يعود للسلطان المملوكي الملك الاشرف قايتباي، وتظهر فيها الزائدة النبطية

فَلَيْتَ الَّذِي بَنَى وَبَيْنَكَ عَامِرٌ
وَبَنَى وَبَيْنَ الْعَالَمِينَ خَرَابٌ

مَنْ اسْتَعَانَ بِغَيْرِ اللَّهِ ذَلَّ

مَنْ أَجْلَكَ أُمِّي أَحْتَرَمُ كُلَّ النَّسَاءِ

نماذج لخط النسخ على القاعدة العثمانية وتظهر فيه الزائدة النبطية في حالة المد فقط



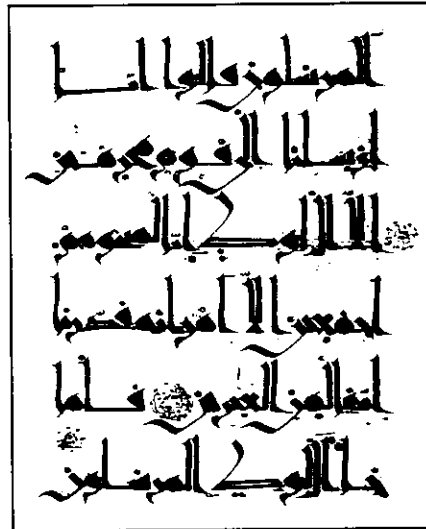
شكل رقم (12 - 13)

نماذج من الخط الكوفي القيرواني من مصحف الحاضنة كتبه علي بن احمد الوراق، وعنوان كتاب (الزكاة الاولى) من كتاب المدونة رواية سحنون ابن سعيد التبوخي وتظهر فيه الزائدة النبطية



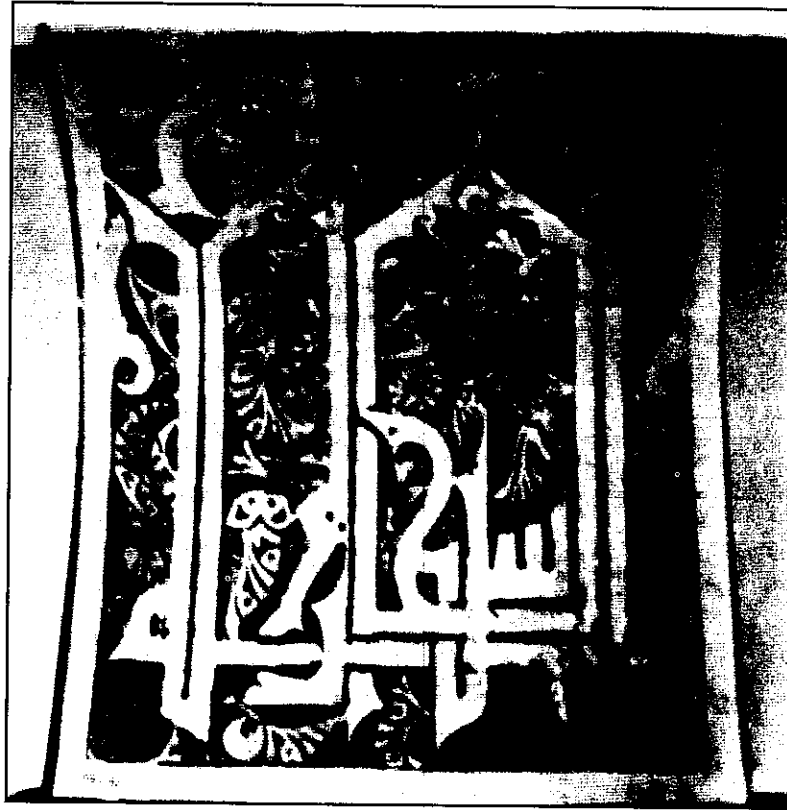
شكل رقم (14)

نماذج من خط كوفي القرن الخامس الهجري المشرقي (البديع) للخطاط عثمان ابن الحسين الوراق الغزنوي، وتظهر في حروفه الزائدة النبطية



شكل رقم (15)

مصحف فريد بالكوفي القيرواني المغربي من القرن الخامس الهجري



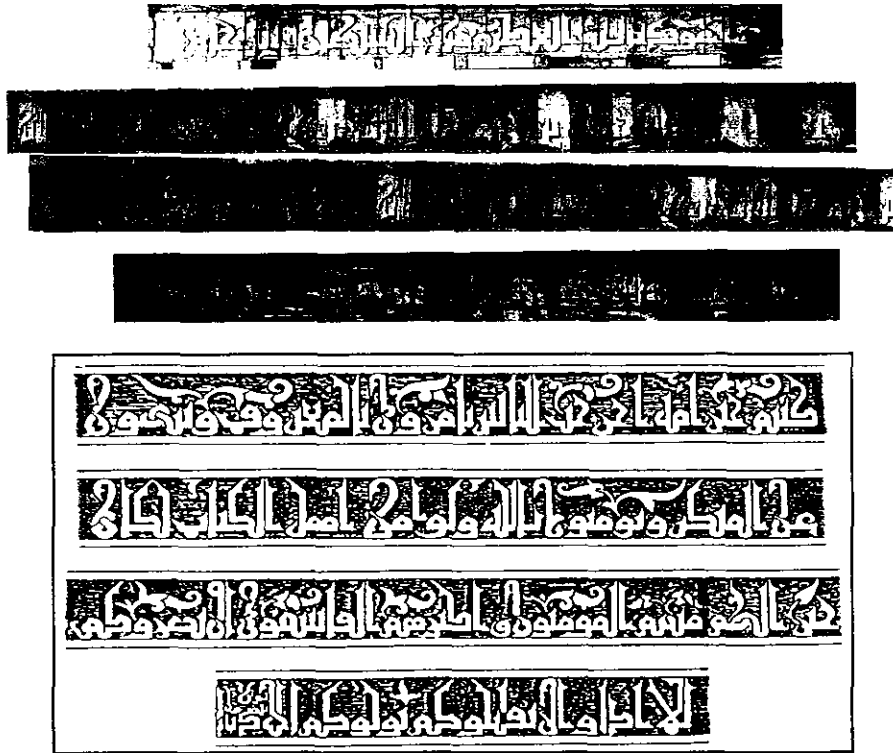
شكل رقم (16)

اشرطة كتابية كوفية من العهد المرابطي على سقف واكتاف جامع القرويين من مدينة فاس



شكل رقم (17)

مسكوكة (درهم فضي) حفصي على الطراز الموحدى نصُّها: "الله ربنا محمد رسولنا المهدي امامنا"
يظهر عليها الزائدة النبطية



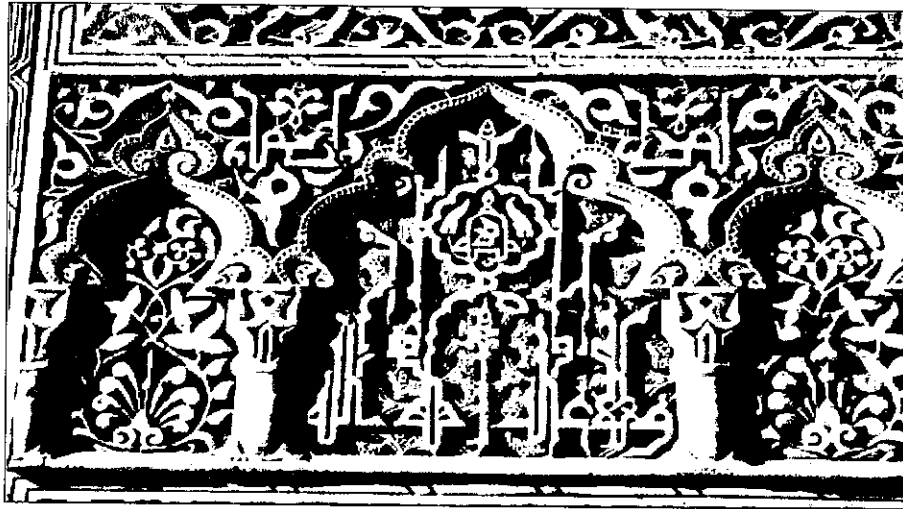
شكل (18)

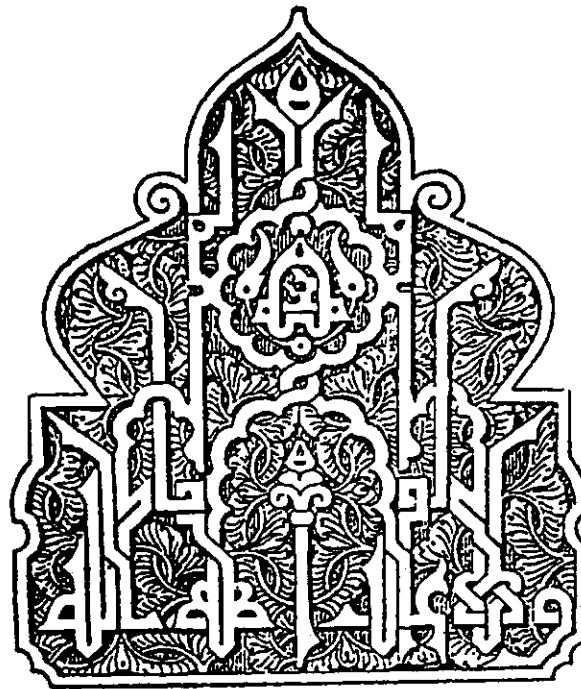
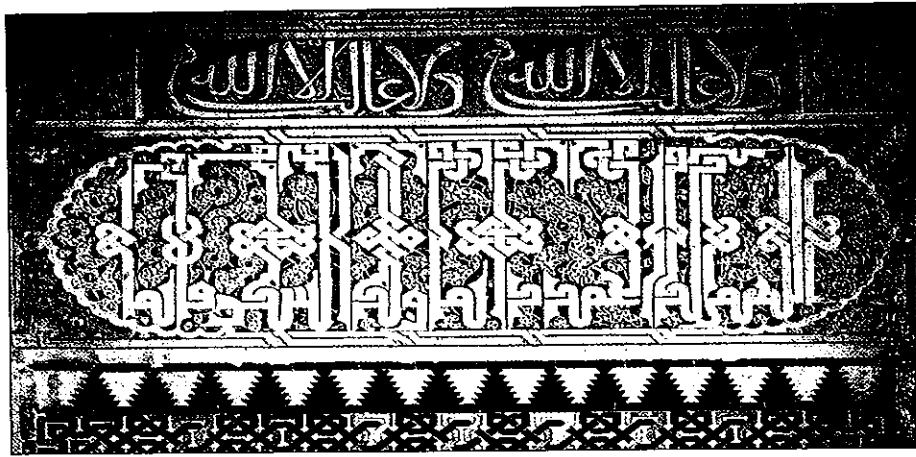
اشرطة كوفية من ابواب مدينة مراكش من فترة الموحدين



شكل (19)

خط كوفي من احد ابواب الرباط





شكل رقم (20)
نماذج من الخط الكوفي المصفور الاندلسي من قصر الحمراء وتظهر فيه الزائدة
النبطية في مقطع (غالب)

بَا حَا سَا صَا لَهَا عَا فَا كَا مَا هَا
مُسْتَحَافَاكَ لَا يَعْلَمُ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا

اللَّهُمَّ اغْتِنِ رِقَابَنَا مِنَ النَّارِ



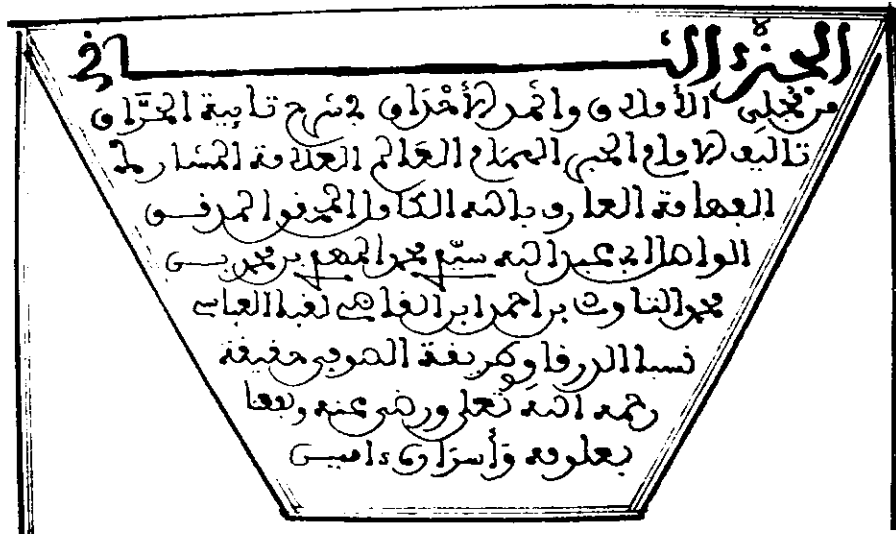
شكل رقم (21)

نماذج من الخط المغربي المبسوط وتظهر فيه الزائدة النبطية بأشكال متنوعة



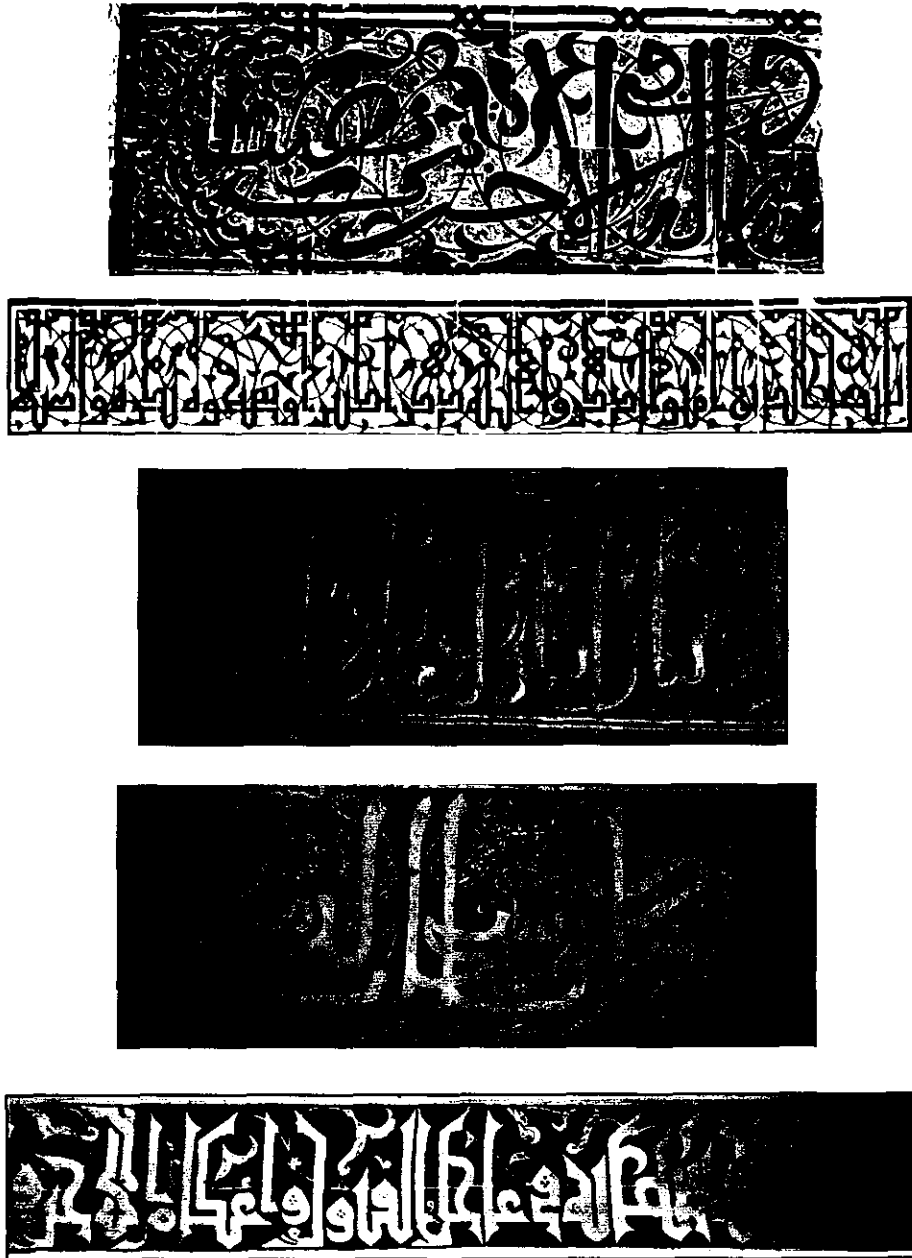
شكل رقم (22)

مصحف للخطاط القندوسي من العصر العلوي



شكل رقم (23)

نموذج من الخط المجوهر تظهر فيه الزائدة النبطية



شكل رقم (24)

نماذج من الخطوط الكوفية والثلث القديم منقوش على مدرسة العطارين بمدينة فاس من عهد السلطان المريني أبو سعيد عثمان من القرن الثامن الهجري وتظهر على حروفه الزائدة النبطية



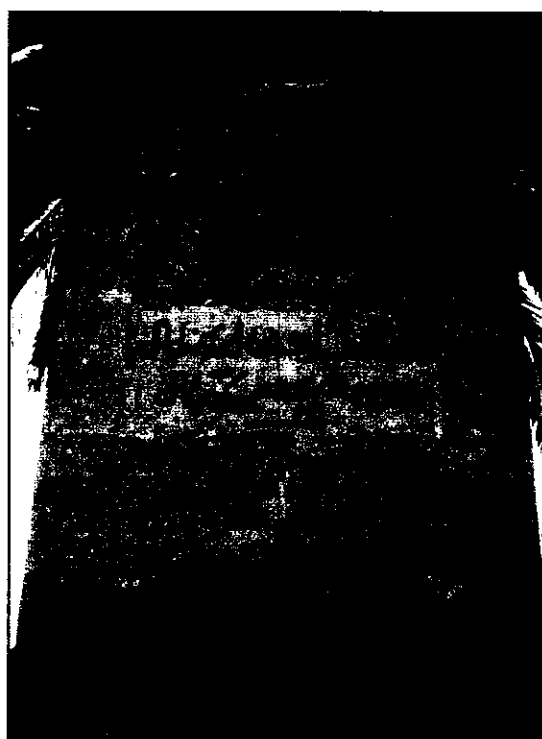
شكل (25)

شريط كوفي من العهد السعدي على واجهة محراب مسجد (مولاي اليزيد)
بجوار قبور السعديين في مراکش

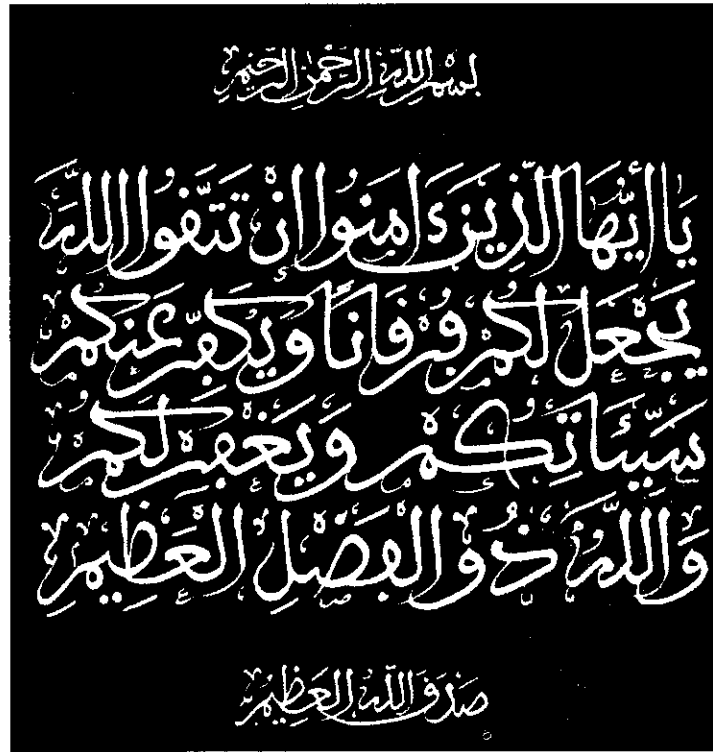




شكل رقم (26)
كتابة على العمود الايمن لمحراب مدرسة الشراطين



شكل رقم (27)
ثلث مغربي من باب تامسنا بالرباط من العهد العلوي ربما كان يمثل اخر ظهور
للزائدة النبطية في المغرب



شكل رقم (28)
نماذج لخط الثلث المغربي الحديث للخطاط المغربي الكبير (محمد المعلمين) وفيه
تختفي الزائدة النبطية ولا تظهر

الخط المجوهر والخط الديواني

بين الاستدقاق والتجليل

دراسة تاريخية - فنية

محمد عبد الحفيظ خبطة الحسني
خطاط، وباحث في تاريخ الخط - فاس

إن الخط المغربي كمنتوج تراثي - حضاري، يعبر عن هوية مغربية ضاربة أطنابها في القدم، ولقد قطع أشواطاً بعيدة على أثر الإنبعث الجديد الذي عرفه مؤخراً هذا الخط بالاعلان عن المبادرة السامية لجائزة محمد السادس لفن الخط المغربي سنة 2008م، وحتى لا يكون كلامنا هذا على عواهنه، نشير إلى أمثلة رائدة قام بها أحد الخطاطين المغاربة؛ ألا وهو الخطاط حميد الخربوشي، أبي إلا أن يستلهم خطوات هذه المبادرة، التي استهدف من وراء طموحاته توسيع دائرة المهتمين بالخط المغربي في سائر بلدان العالم العربي والإسلامي، وذلك بعدما نفّض الغبار عن جوانب من هذا التراث، واستخرج منه قلماً جديداً، سماه: «المجوهر الجليل»، لكن ماذا عن هذه التسمية؟ ثم ماذا عن دلالاتها الفنية وتأصيلاتها المفاهيمية بل وجذورها التاريخية؟ وإلى أي حد تتلاءم وتتناسب هذه التسمية مع مقومات الخط المغربي واستعمالاته التاريخية والوظيفية التي تعلق معظمها - تاريخياً - بمفهوم: «السيادة» المتعلق بدوره - وظيفياً - بالدواوين السلطانية في المغرب وتقاليدها؟ وإن كانت تسمية: «المجوهر» معلومة لدى الخاص والعام، فماذا عن تسمية: «الجليل»، التي اختارها الخطاط الخربوشي كإضافة فنية تتعلق بحجم الخط،

عوض تسمية: «الجلي» التي جرت العادة باستعمالها في نفس الغرض من طرف المشاركة في خطوطهم؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه من خلال ربط الحاضر بالماضي، فهما ومقارنة ومقاربة.

1 - تسمية الجليل من خلال المصادر المشرقية والمغربية:

إن أول من أمر بتج ليل الخط العربي، هو سيدنا علي كرم الله تعالى وجهه، حيث كان ينهى عن كتابة المصاحف بالخط الدقيق، ويدعو إلى كتابتها بالخط الجليل، وفي هذا الشأن يروي عبيد الله بن سليمان العبدى عن أبي حكيمة أنه قال: «كنا نكتب المصاحف بالكوفة فيمر علينا علي عليه السلام ونحن نكتب، فيقوم فيقول: أَجِلَّ قَلَمِكَ. قال: فقططت منه ثم كتبت. فقال: هكذا نوروا ما نور الله عز وجل. وعن أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: الخط علامة، فكلما كان أبين كان أحسن»⁽¹⁾.

ولعل هذا الاتجاه الذي سلكه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، هو ما حمل العلماء من بعده على استكراه الخط الدقيق والمملغوز، فقد ذهب بعضهم إلى أنه: «لا ينبغي للطالب أن يكتب خطأ دقيقاً إلا في حال العذر، مثل أن يكون فقيراً لا يجد من الكاغد سعة، أو يكون مسافراً فيدقق خطه ليخفف حمل كتابه، وأكثر الرحالين يجتمع في حاله الصفتان اللتان يقوم بهما له العذر في تدقيق الخط»⁽²⁾.

وتجمع المصادر التاريخية على أن أصل الخطوط العربية برمتها مردها إلى «الجليل» وهو الجليل الشامي الذي استخرجه قطبة المحرر من الخط الحجازي خلال العصر الأموي، وتحديدًا في عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان الأموي (86 - 96 هـ / 705 - 715 م)⁽³⁾، والجليل هو أحد الأقلام الأربعة التي أطلق عليها

(1) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت، ج/ 1، ص: 260 - 261.

(2) نفس المصدر، ج/ 1، ص: 261.

(3) ابن النديم (محمد بن إسحاق البغدادي)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1997م، ص: 18.

قطبة «الأقلام الموزونة»⁽⁴⁾، وقد تحدث ابن النديم عن تطور هذا الخط إلى حدود سنة: 438هـ/1046م، حيث أشار إلى أن الأقلام الأربعة وهي «قلم الجليل وقلم الطومار .. وقلم النصف .. وقلم الثلث»⁽⁵⁾، «اشتق بعضها من بعض»⁽⁶⁾، و«مخرج هذه الأربعة الأقلام [كلها] من القلم الجليل وهو أبو الأقلام»⁽⁷⁾. ويشير أيضا إلى أن «قلم الجليل يدق صلب الكاتب [كان] يكتب به عن الخلفاء إلى ملوك الأرض في الطوامير [جمع طومار وهي الصحف]»⁽⁸⁾.

ومن خلال استقراءنا لهذه الشهادة المصدرية، يتضح لنا - بما لا يدع مجالا للشك - أن القلم الجليل ليس صنفا من الخطوط، بل هو قلم له حجم معين كان يقاس بشعر «البرذون» وهو نوع من الخيول الأعجمية⁽⁹⁾، ومن هنا أتت تسمية الأقلام الموزونة التي كانت توزن بعدد الشعرات التي تقاس بها قطعة القلم، وكان أضخمها على الإطلاق قلم الطومار الذي بلغ حجم قطته 24 شعرة⁽¹⁰⁾، فكانت تسميات الأقلام الأخرى ترتبط بنسبة وزنها من وزن قلم الطومار كقلم النصف (12 شعرة) وقلم الثلث (8 شعرات). وهكذا.. وفي هذا المعنى يقول القلقشندي: كل «الأقلام منسوبة من نسبة قلم الطومار في المساحة، وذلك أن قلم الطومار الذي هو أجل الأقلام مساحة، عرضه أربع وعشرون شعرة من شعر البرذون.. وقلم الثلث منه بمقدار ثلثه وهو ثمان شعرات، وقلم النصف بمقدار نصفه وهو

(4) نفس المصدر والصفحة.

(5) نفس المصدر، ص: 19.

(6) نفس المصدر، ص: 18.

(7) نفس المصدر، ص: 19.

(8) نفس المصدر، ص: 18.

(9) يُطلق على غير العربي من الخيل والبغال، من الفصيلة الخيلية، عظيم الخَلقة، غليظ الأعضاء، قوي الأرجل، عظيم الخوافر.

- أنظر: ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1414هـ، ج/13، ص: 51.

(10) يذكر ابن النديم أن هذا القلم هو أضخم الأقلام الموزونة التي «لا يقوى عليه أحد إلا بالتعليم الشديد». أنظر: الفهرست، ص: 18.

اثنتا عشرة شعرة، وقلم الثلثين بمقدار ثلثيه وهو ثمان عشرة شعرة⁽¹¹⁾. ولكون الطومار كان هو أصل الأقلام، وجدنا بعض المراجع تضيفه كقلم له حجم معين، إلى خط له تسميته التي تميزه كنوع، ومن ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - الطومار المحقق الذي كتب به علي بن هلال بن البواب⁽¹²⁾، ومعنى ذلك أن المحقق إذا تم تحليله وهو خط جليل أصلاً؛ سمي بالطومار المحقق. وقس على هذا..

وفي هذا الشأن يشير بعض الباحثين إلى أن أصناف الخط الموزون التي كانت شائعة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى - في واقع الأمر - لا تعدو أن تكون سوى خط واحد، بالنظر إلى عرض القلم الذي كانت تكتب به، إذ كان قلماً ذا قِطْعَة موحدة مبسوطة، أما تنوع التسميات، فإنها لا تدل على اختلاف جوهري بين تلك الخطوط، فهي لم تكن أنواعاً بالمعنى المعروف، ولكن استخرجوا منها الثقيل والخفيف. ولذلك كانت الخطوط تسمى: «أقلاماً»، حيث تنسب إلى القلم الذي كتبت به من حيث صغر قطعه أو كبرها⁽¹³⁾.

ولم تستعمل المصادر التاريخية كلمة: «خط» إلا من خلال بعض الأصناف والأنواع التي ابتكرها صاحب كتاب: «تحفة الوامق»؛ إسحق بن إبراهيم البربري (أو اليزيدي) الملقب بـ: «الأحول المحرر»⁽¹⁴⁾، بدلاً من كلمة: «قلم» التي كانت

(11) القلقشندي (أحمد بن علي)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: يوسف علي طويل، نشر دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: 1987م، ج/ 3، ص: 53.

(12) فضائي (حبيب الله)، أطلس الخط والخطوط، ترجمة: محمد التونسي، مكتبة دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية: 2002م، ص: 239.

(13) دنون (يوسف)، قديم وجديد في أصل الخط العربي وتطوره في عصوره المختلفة، مجلة المورد، من إصدار دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد: 1986م، ص: 13.

(14) إن النقلة الأهم بين نقلة قطبة المحرر ونقطة ابن مقلة فيما يتعلق بـ: «الخط الموزون»، هي التي تمت على يد الأحول المحرر، أستاذ ابن مقلة و تلميذ إبراهيم السجزي أو الشجري الذي اشتهر في القرن الثاني الهجري، قام بترتيب الأقلام الثقيل بدءاً من الطومار، ثم الثلثين والسجلات، فالعهد والموامرات ثم الأمانات والديباج، فالدمج والمرصع، ثم قلم النساخ. وينسب إليه اختراع خفيف النصف وخفيف الثلث، والمسلسل، وغبار الحلية، وخط المواامرات، وخط القصص والحوائج. وقد استخدمت المصادر التاريخية - وأبرزها الفهرست لابن النديم - كلمة: «خط» بدءاً من بعض الأنواع التي ابتكرها بدلاً من

سائدة للدلالة على تسميات لقياسات مختلفة من الأقلام تتناسب استخداماتها مع أحجام الأوراق المستعملة للكتابة، وذلك تبعاً لأهميتها الإدارية، وطبيعة النصوص المستعملة في تحريرها⁽¹⁵⁾، والأحول هذا هو تلميذ إبراهيم الشجري (أو السجزي). (ظهر في بغداد سنة: 200هـ/815م)⁽¹⁶⁾. الذي انتهت إليه مدرسة كل من «الضحاك بن عجلان الشامي» (أول خطاط في الدولة العباسية)، و«إسحاق ابن حماد» من بعده (12 قلماً)⁽¹⁷⁾، وقد أكمل هذان الخطاطان العباسيان ما بدأه قطبة المحرر (4 أقلام) في صدر الدولة الأموية فيما يتعلق باشتقاق الأقلام بعضها من بعض⁽¹⁸⁾.

كلمة: «قلم» التي كانت سائدة للدلالة على تسميات لقياسات مختلفة من الأقلام تتناسب استخداماتها وقطوع الورق. وتنسب إلى قلم الطومار.

- بهنسي (عفيف)، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، مكتبة لبنان ناشرون، طبعة: 1995م، ص: 4 - 5.

(15) يقول ابن النديم: «... ظهر رجل يعرف بالأحول المحرر .. عارف بمعاني الخط وأشكاله فتكلم على رسومه وقوانينه وجعله أنواعاً».

- الفهرست، ص: 19 - 20.

و يقول ياقوت الحموي: «وكان أول من تكلم على رسوم الخط وقوانينه وجعله أنواعاً رجل يعرف بالأحول المحرر».

- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي)، معجم الأدياء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1993م، ج/2، ص: 617.

(16) بهنسي، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، ص: 4 - 5 - 79.

(17) ذاعت شهرة الخطاط (الضحاك بن عجلان) في خلافة أبي العباس السفاح (750 - 754)، والخطاط (إسحاق بن حماد) في خلافتي: أبي جعفر المنصور (754 - 775) والمهدي حتى بلغ الخط في عهدهما أحد عشر نوعاً.

أنظر:

- شوحان (أحمد)، رحلة الخط العربي من المسند إلى الحديث، من منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2001م، ص: 30.

(18) ذاعت شهرة الخطاط (الضحاك بن عجلان) في خلافة أبي العباس السفاح (750 - 754)، والخطاط (إسحاق بن حماد) في خلافتي: أبي جعفر المنصور (754 - 775) والمهدي (775 - 754) حتى بلغ الخط في عهدهما أحد عشر نوعاً.

أنظر:

- شوحان، رحلة الخط العربي من المسند إلى الحديث، ص: 30.

وعلى يد الأحول تتلمذ ابن مقلة (272 - 328هـ / 886 - 939م) الذي وضع لنا «الخط المنسوب» ليحل نهائياً محل «الخط الموزون»⁽¹⁹⁾. فانتقل الجليل - تبعاً لذلك - من الخط الموزون إلى الخط المنسوب كتنوع خطي يتعلق بحجم القلم، فكان لكل خط من الخطوط الستة التي هندسها ابن مقلة، وهي: «الثلاث، والريحان، والتوقيع، والمحقق، والنسخ (البديع)⁽²⁰⁾ والرقاع»⁽²¹⁾، دقيقتها وجليها.

وقد عرف الجليل في المصادر التاريخية بعدة مسميات، ففضلاً عن تسميته بالقلم الجليل، عرف أيضاً بالجلي، والغليظ، وأحياناً بالطومار، ولا شك أن تسميته بالطومار يحيلنا على نوع الاستخدامات الإدارية التي كان يخصص لها هذا القلم، وفي هذا الشأن يشير أحمد رضا - وهو من المتأخرين - في رسالة الخط إلى أن «قلم الطومار» هو الذي كان يسمى في أيام بني أمية «القلم الجليل الشامي»⁽²²⁾، وقد اتفق معه في هذا الطرح الباحثة العراقي يوسف ذنون⁽²³⁾، بل إن القلقشندي المتوفى سنة: 821هـ / 1418م، قد سبقها في هذا الأمر، حيث ربط بين التوقيعات السلطانية خلال العصر المملوكي في مصر وقلم الطومار، ويستنبط ذلك من قوله: «..فإن أراد الخليفة نجاز الأمر.. [حُملت رسالته] إلى

(19) بهنسي، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، ص: 4 - 5.

(20) هناك من النقاد من يرى أن البديع ليس هو النسخ، وعلى رأس هؤلاء الخطاط، والباحث يوسف ذنون الذي يعارض نظرية التسمية المتبادلة بين البديع والنسخ، أيًا كان اتجاهها، جملة وتفصيلاً، ونبه غير ما مرة، على أن نظرية إطلاق تسمية الخط البديع على خط النسخ لا أساس لها من الصحة، فما هي إلا استنتاج خاطئ وقع فيه أحمد رضا، ولأنه من الذين كتبوا عن الخط في وقت مبكر من العصر الحديث، فقد تابعه من جاء بعده دونها تدقيق لما كتب.

أنظر:

- يوسف ذنون، قديم وجديد في أصل الخط العربي وتطوره في عصوره المختلفة، ص: 16.

- حنش (إدهام محمد)، الخط العربي في الوثائق العثمانية، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 1998م، ص: 110.

(21) أرسلان (علي آلب)، الخط العربي عند الأتراك، ترجمة: سهيل صابان، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة الثالثة والثلاثون، 2007م، ص: 215 - 219.

(22) رضا (أحمد)، رسالة الخط، مطبعة العرفان، صيدا، 1914م، ص: 47.

(23) ابن النديم، الفهرست، ص: 18.

- يوسف ذنون، قديم وجديد في أصل الخط العربي وتطوره في عصوره المختلفة، ص: 13.

صاحب ديوان المجلس فيوقع عليها بالقلم الجليل، ويخلي موضع العلامة، ثم تعاد إلى الخليفة فيكتب في موضع العلامة: يعتمد. وتثبت في الدواوين بعد ذلك»⁽²⁴⁾. وفي موضع آخر، يذكر أن «ما كان يكتب به الخلفاء أسماءهم في الزمن القديم وبه يكتب الملوك أسماءهم الآن [يقصد العصر المملوكي المزامن لعصر المرينيين في المغرب] [هو] قلم الطومار وهو القلم الجليل الذي لا قلم فوقه»⁽²⁵⁾.

وإذا كان مصطلح: «الجليل» قد ظهر على يد «قطبة المحرر» كما مر بنا⁽²⁶⁾، فإن استعماله قد انتشر بشكل كبير خلال عصر الدولة العباسية، حيث أوضح يطلق على الكتابات ذات المسافات الكبيرة⁽²⁷⁾. أما مصطلح: «الجلي» فقد عرف لأول مرة - حسب ما توصلت إليه - عند ياقوت الحموي، الذي سماه: «القلم الجلي»⁽²⁸⁾، وقد ميز بعض الباحثين بين مصطلح: «الجلي» و«الجليل» حيث جعلوا الثاني أثقل من الأول⁽²⁹⁾. وهو الذي اصطلح على تسميته بعض الخطاطين المعاصرين بـ: «جليل الجليل» أو «الجلي المشيع»، ولا شك أن تسمية: «الجلي» التي أطلقها الأتراك خلال عصر الدولة العثمانية، على الخطوط التي تكتب بقطة عريضة، لتمييزها عن الخطوط الدقيقة، هي تسمية عربية من جذر عربي، ومن هذا الجذر العربي أتت - عند الأتراك - تسمية: «الثلاث الجلي» و«الديواني الجلي» وهكذا...

بل الأكثر من ذلك كله، هو أن التسمية الصحيحة والصريحة للخطوط الموجودة الرائقة التي تكتب بالقطعة العريضة - بدون أدنى شك - هي تسمية: «الجليل» وليس «الجلي» الذي لا يعدو أن يكون سوى تحجيم خطي ارتبط مدلوله بالتمييز والتوضيح في علم المخطوط، لتجنب السقوط والتصحيف، أي: توضيح

(24) القلقشندي، صبح الأعشى، ج/3، ص: 564.

(25) نفس المصدر، ج/6، ص: 186.

(26) ابن النديم، الفهرست، ص: 18.

(27) بهنسي، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، ص: 27 - 28. وأيضا: ص: 31 - 32.

(28) الحموي، معجم الأدباء، ج/3، ص: 1106 - 1107.

(29) بهنسي، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، ص: 27 - 28. وأيضا: ص: 31 - 32.

الحروف لرفع اللبس عن القارئ والمتلقي، وفي لسان العرب، ورد أن «الجلي» هو: «البَيِّنُ الواضِحُ»⁽³⁰⁾. «وَأَمْرٌ جَلِيٌّ: وَاضِحٌ؛ تَقُولُ: أَجَلُ لِي هَذَا الْأَمْرُ أَي: أَوْضَحَهُ.. والجلاء، بِالْفَتْحِ وَالْمَدِّ: الْأَمْرُ الْجَلِيُّ، وَتَقُولُ مِنْهُ: جَلَا لِي الْخَبْرُ أَي: وَضَحَ»⁽³¹⁾. أما «الجليل».. لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْعَظِيمِ. وَالْجُلَى: الْأَمْرُ الْعَظِيمُ، وَجَمَعُهَا جُلُلٌ مِثْلُ كَبْرَى وَكَبَرٌ»⁽³²⁾.

وعليه، فمصطلح: «جلي» ارتبط - تحديدا - بأعمال النساخة - خلال العصور الوسطى - التي كانت شبه سجينة للخطوط الدقيقة بسبب ارتفاع تكلفة الرقوق والأوراق المستعملة في أعمال الكتابة والتدوين.. بخلاف مصطلح: «جليل» الذي ارتبط بجليل الأمور وعظيمها، كالمكاتبات الرسمية والأوامر السلطانية التي تتعلق بسيادة الدولة، والتي استنبط منها مفهوم اللوحة، الذي يحيل على قوة الدولة وسيادتها، كما نلاحظه مثلا من خلال اللوحات الكتابية العثمانية التي استخرجت معظم عناصرها من المكاتبات السلطانية، وعلى رأسها الطغراء⁽³³⁾ - على سبيل المثال لا الحصر - وذلك لتخليد ذكر الدولة واستعراض سطوتها.. وحتى تؤكد هذا الأمر بشاهدة التاريخي الذي يرتبط بالتقاليد السلطانية العربية، نشير إلى أن القلقشندي، خصص فصلا في كتابه: «صبح الأعشى»، ربط من خلاله بين الطغراوات والتوقيعات السلطانية خلال العصر المملوكي في مصر، والقلم الجليل الذي عبر عنه بـ: «الثلاث الجليل»⁽³⁴⁾.

(30) ابن منظور، لسان العرب، ج/ 14، ص: 150.

(31) ابن منظور، لسان العرب، ج/ 14، ص: 150.

(32) نفس المصدر، ج/ 11، ص: 118.

(33) عن الطغراء؛ أنظر: خبطة (محمد عبد الحفيظ)، المصاحف والكتب المخطوطة في المغرب خلال العصرين المريني والسعدي. مساهمة في دراسة أصناف الخط المغربي وأقلامه، أطروحة جامعية غير منشورة، كلية الآداب - سايس. فاس 2010 - 2011، مبحث: «الطغراء: جذورها التاريخية وتطورها خلال العصر السعدي»، ج/ 2، صص: 492 - 567.

وقد فصلنا فيها من خلال كتاب ضخم حول الطغراوات والأختام السلطانية في المغرب سوف يرى النور بمشيئة الله، وهو تحت عنوان: «الطغراء والأختام السلطانية وعلاقتها بإشكالية السيادة بين المغرب السعدي وتركيا العثمانية دراسة تاريخية - فنية، وتشریح علمي - تعليمي». رقم إيداعه القانوني: 978 - 9954 - 32 - 949 - 8 ردمك: 2013MO4032

(34) القلقشندي، صبح الأعشى، ج/ 13، ص: 169.

وكما نلاحظ ذلك، فإن القلقشندي - وهو من أفقه فقهاء الخط بالمشرق - استعمل تسمية: «جليل» بدل: «جلي» عند حديثه عن الثلث - المشرقي المستعمل في المكاتبات السلطانية المملوكية، ولتعزيز هذا الدليل بدليل آخر من وجهة أخرى، حاولت تتبع تسمية: «جلي» في المصادر التاريخية - العربية التي أتت بعد ياقوت الحموي - الذي أسلفنا أنه أول من ذكر مصطلح: «جلي» حسب ما توصلنا إليه - فوجدت المحبي المتوفى سنة: 1111هـ/ 1699م، قد سماه في القرن الثاني عشر الهجري: «بالخط الواضح المبين»⁽³⁵⁾. وسماه أيضا: «بالخط الجلي القويم»⁽³⁶⁾. وفي موضع آخر، ربط الجلاء في الخطوط بخط الثلث - المشرقي، فسماه: «الخط الثلث الجلي»⁽³⁷⁾. وفي تعريفه لابن أحمد بن منصور بن محب الدين الدمشقي الحنفي، أشار ابن الغزي المتوفى سنة: 1167هـ/ 1754م، إلى أن هذا العالم المحقق كان: «صاحب الخط الجلي الذي ملأ به هوامش الكتب وظهور الدفاتر»⁽³⁸⁾. وهذا معناه أن الجلي كان يرتبط بنسخ المخطوطات - وتحديدًا المخطوطات المعنى بها - أكثر من ارتباطه باللوحة وإخراجها الفني بصريح هذا النص ومقتضاه، وبناء عليه، يمكن القول أن تسمية: «الجليل» التي اختارها الخطاط الخربوشي كانت اختيارا صائبا بشواهد المصدرية، في حين أن تسمية: «جلي» التي استعملها العثمانيون للتمييز بين الدقيق وغيره، نهيب بإعادة النظر فيها، وفتح نقاش علمي حولها.

وفي المغرب - الذي هو موطن الشاهد عندنا - عرف التجليل منذ غابر العصور، وغالبا ما كان يعبر عنه في عدة مصادر مغربية (بل وحتى المشرقية منها) بمصطلح: «التغليظ»، ويعتبر ابن الأحمر المتوفى سنة: 807هـ/ 1405م، من أبرز المؤرخين الذين أكدوا لنا أن المغاربة كانوا يستعملون منذ العصر

(35) المحبي (محمد أمين بن فضل الله)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، د.ت، ج/4، ص: 349.

(36) نفس المصدر، ج/4، ص: 349.

(37) نفس المصدر، ج/4، ص: 367.

(38) ابن الغزي (شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن)، ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1990م، ج/4، ص: 135.

المرابطي في دواوينهم السلطانية الـ: «قلم غليظ القطة»⁽³⁹⁾. وهذا يستنبط منه أن الخط المغربي عموما لم يكتب بالقلم المدب وحده، كما يعتقد بعض الخطاطين المعاصرين، بل كان يكتب أيضا - وتحديدًا الجليل منه - بالقلم المقطوط «غليظ القطة». الذي يحيلنا مباشرة على ظاهرة التجليل في الخطوط المغربية.

وفي حديثه عن التجليل، استعمل المقرئ المتوفى سنة: 1041هـ/ 1631م، عبارتين اثنتين لهما نفس المعنى المفاهيمي والمؤدى الجمالي: «خط غليظ» و «قلم غليظ»، وذكر أن هذا النوع من الخطوط كان يستعمل في الدواوين السلطانية لدولة الموحدين بالمغرب⁽⁴⁰⁾. ولا شك أنه كان يروم من وراء استعماله لكلمتي: «خط» و «قلم» التعبير عن معنى واحد، هو: «التجليل والتغليظ»، ولا شك أيضا أن هذا الاستعمال يدل بشكل ضمني، على جواز تجليل كافة الخطوط المغربية بما في ذلك الخط المجوهر، الذي ظل إلى عهد قريب حبيس الأقلام الدقيقة المدببة، إلى أن جلله الخطاط حميد الخربوشي فانتقل به من طوره الوظيفي - التحريري (الوثائق) إلى طوره الأدائي والجمالي (اللوحة). وانتقل أيضا بموازاة مع ذلك من استعمال القلم المدب، إلى استعمال القلم المقطوط، في التعاطي مع هذا الخط السلطاني.

والجدير بالذكر أن القلم الجليل/ الغليظ، كان يستعمل في مجموع دول شمال إفريقيا منذ العصر الوسيط، بصرف النظر عن نوع الخطوط التي كان يتم تجليلها في بلدان الغرب الاسلامي (أو المغرب كما يسميه البعض)، والتي كانت تختلف حتما من قطر إلى قطر، ومن صقع إلى صقع، فهذا ابن خلدون المتوفى سنة: 808هـ/ 1406م، يتحدث لنا عن استعمال «القلم الغليظ» في تونس الحفصية⁽⁴¹⁾.

(39) ابن الأحرر (أبو الوليد)، مستودع العلامة ومستبدع العلامة، تحقيق: محمد التركي التونسي ومحمد بن تاويت التطواني، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، بمساهمة المركز الجامعي للبحث العلمي، المطبعة المهدية، تطوان، 1964م، صص: 20 - 22

(40) المقرئ (أحمد بن محمد)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى: 1997م، ج/ 4، ص: 171.

(41) ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، التعريف

أما ابن الأحمر فيتحدث لنا في نفس الفترة تقريبا عن استعمال نفس القلم عند الزينانيين في الجزائر⁽⁴²⁾. والمرينيين في المغرب، الذي كان يعهد به عندهم إلى صاحب العلامات السلطانية (وهي التوقيعات). ومن جلال هذا القلم أن يطلق على الموكل به في المغرب المريني: «صاحب القلم الأعلى» حسب ابن الأحمر⁽⁴³⁾. و«رئيس الكتاب» حسب ابن خلدون⁽⁴⁴⁾، و«إمام الكتبة» حسب ابن مرزوق⁽⁴⁵⁾. ومن شدة ارتباط هذا القلم أيضا بالتوقيعات والعلامات السلطانية التي كانت تنفذ بها أوامر السلطان، في مجموع شمال إفريقيا خلال العصر الوسيط، نجده قد سمي في مصر المملوكية بـ: «قلم العلامة»⁽⁴⁶⁾، و«قلم التوقيع»⁽⁴⁷⁾. كما يشير إلى ذلك أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي المتوفى سنة: 874هـ/ 1469م، في: «النجوم الزاهرة».

من خلال هذه الإشارات المصدرية إذن، يمكن القول أن المقصود بالقلم الغليظ في المغرب هو القلم الجليل في المشرق يقينا لا ظنا، ولأن لكل رأي شاهده، فإن موطن الشاهد عندنا هاهنا هو استعمال تسمية القلم الغليظ في المصادر المشرقية أيضا للدلالة على القلم الجليل في موطن واحد، وفعل واحد، تواترته المصادر

بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2004م، ص: 65.

أنظر أيضا لنفس المؤلف: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية: 1988م، ج/ 7، ص: 532.

(42) ابن الأحمر، مستودع العلامة ومستبدع العلامة، ص: 24.

(43) نفس المصدر، ص: 25.

(44) أنظر ذلك على سبيل المثال عند ترجمة ابن خلدون لعبد المهيمن «صاحب العلامة» في عهد السلطانين المرينيين؛ أبي سعيد وابنه أبي الحسن. أنظر: ابن خلدون، العرب، ج/ 7، ص: 523.

أنظر أيضا: التعريف

بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص: 55.

(45) ابن مرزوق (محمد)، المسند الصحيح الحسن، في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق: ماريا بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص: 264.

(46) يوسف بن تغري بردي (أبو المحاسن جمال الدين الظاهري الحنفي)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر. د. ت. ج/ 14، ص: 171.

(47) نفس المصدر، ج/ 14، ص: 482.

المشرقية، ألا وهو رسم الطغراء السلطانية منذ العصر السلجوقي⁽⁴⁸⁾، وهو نفس الغرض الذي خصص له هذا القلم في المغرب، إذ أن المقصود بالعلامة السلطانية في المغرب هو الطغراء في المشرق، بدليل أن ابن خلدون قد أشار إلى ذلك تصريحاً لا تلميحاً، ويؤخذ ذلك من خلال تعريفه بالحسين بن علي الطغرائي صاحب «لامية العجم»⁽⁴⁹⁾، الذي استوزره السلاجقة لرسم طغراواتهم، حيث يقول عنه: «وكان أبو المؤيد محمد بن أبي إسماعيل الحسين بن علي الأصبهاني يكتب للملك محمود، ويرسم الطغري وهي العلامة على مراسيمه»⁽⁵⁰⁾.

ومن خلال تعريف المصادر المشرقية بنفس الشاعر، تعرضت لذكر الطغراء عرضاً، انطلاقاً من شرحها للقبه الذي عرف به ألا وهو: «الطغرائي»، فذكرت كلها أن الطغراء كانت تكتب بالقلم الجليل، لكن تسمية هذا القلم اختلفت من

(48) عن السلاجقة، أنظر:

- فريد بك (محمد بن أحمد فريد باشا)، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1981م، صص: 61 - 68
- الصلابي (علي محمد)، الدولة العثمانية - عَوَامِلُ النُهْوضِ وأسباب السُّقُوط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، الطبعة الأولى: 2001م، صص: 28 - 42
- أمين (حسين)، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، منشورات المكتبة الأهلية، مطبعة الإرشاد، 1965م، ص: 333.

أنظر أيضاً:

- قائم مقامي (جهانگیر)، توقيع و طغرا و تطور آنها در تداول دیوانی، مرکز تحقیقات، ص: 248.
- (49) العمید فخر الکتاب؛ أبو إسماعیل الحسین بن علی بن محمد بن عبد الصمد الملقب: «مؤید الدین» الأصفهانی، المعروف بـ: «الطغرائي». شاعر، من الوزراء الکتاب. کان يُنعت بالأستاذ. ولد بأصفهان سنة: 455هـ/ 1063م، وهو سلیل أسرة عربية الأصل من أحفاد أبي الأسود الدؤلي. أنظر ترجمته عند:

- ابن خلکان (أبو العباس شمس الدین أحمد بن محمد)، وفيات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبعة: 1900م، ج/ 2، ص: 185.
- الذهبي (شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، طبعة: 2006م، ج/ 14، ص: 335.
- الزركلي (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ماي: 2002م، ج/ 2، ص: 246.

(50) ابن خلدون، العبر، ج/ 3، ص: 616.

وقد ذكرها ابن خلدون في موضعين بهذا الاسم (الطغري)، وفي موضع، صرح أن «الطغري» هي: «العلامة».

أنظر: ابن خلدون، العبر، ج/ 3، ص: 616. وكذلك ج/ 5، ص: 58 - 59.

مصدر إلى مصدر، من حيث اللفظ لا من حيث المعنى، مما يدل على أن حقيقة ووظيفته واحدة وإن اختلفت أسماؤه ونعوته.. فمرة عرف بالقلم الغليظ، ومرة عرف بالقلم الجلي، ومرة عرف بالقلم الجليل، فهذا ياقوت الحموي المتوفى سنة: 626هـ/1229م، يقول عن الطغراء: «.. الطغراء .. هي الطرة التي تكتب في أعلى المناشير فوق البسملة بالقلم الجلي»⁽⁵¹⁾.

ويذكر ابن خلكان المتوفى سنة: 681هـ/1282م، أن: «.. الطغري، وهي الطرة.. [كانت] تكتب في أعلى الكتب فوق البسملة بالقلم الغليظ»⁽⁵²⁾.

بينما أكد القلقشندي المتوفى سنة: 821هـ/1418م أنها ترتبط بـ: «الكتب الصادرة عن السلطان [التي ينبغي أن] تكون طويلة الطرة، وتكون [طغراواتها] بقلم جليل غير دقيق..»⁽⁵³⁾. وفي وصفه لـطغراء السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون - يضيف القلقشندي - إلى أنها كانت تكتب «بقلم الثلث الجليل»⁽⁵⁴⁾.

فلا شك إذن أن هذه التسميات كلها تدل على معنى واحد يتجلى في تجليل الحروف وتكبيرها. لتمييزها عن الخطوط الدقيقة، وذلك بحسب الأغراض الإدارية التي اختير لها القلم الجليل أو الجلي أو الغليظ.

لكن الخربوشي، وليميز الجليل في المغرب، وكيفية استعماله، وكذا نوعية الأقلام المعتمدة في مرسومه الخطي، أشار إلى أن المغاربة لما أرادوا تجليل أو تجلية حروفهم، قاموا باستخدام القلم الدقيق، الذي يستعمل عادة في الكتابة الاعتيادية الدقيقة المتعلقة بالتدوين والتحرير، ولم يستخدموا القلم المقطوط المزوى بسنٍ (عريض القطة)، الشيء الذي غيب ظهور خصائص التجويد المعروفة في باقي الخطوط العربية⁽⁵⁵⁾.

(51) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج/3، ص: 1106 - 1107.

(52) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج/2، ص: 190.

(53) القلقشندي، صبح الأعشى، ج/7، ص: 19 - 20.

(54) نفس المصدر، ج/13، ص: 169.

(55) الخربوشي (حميد)، الأقلام المغربية من التدقيق إلى التجليل. الخط المجوهر أنموذجا - نحو مقارنة تأسيسية لقلم المجوهر الجليل، مقال مرقون.

ونحن نتفق معه في هذا التفسير، ونضيف إليه أن مصطلح: «غليظ» لا يدل بالضرورة على مصطلح: «جليل»، نظرا لأن غلظ الحرف قد يدل من حيث التفسير الجمالي على الثخانة التي تثقل الحرف وتفقده رونقه وجماليته، وبمعنى آخر: تكبير الحرف دون الارتقاء به على المستوى الجمالي قد يكسبه حجما كبيرا، لكن يفقده بالمقابل سماته الفنية التفصيلية والتفضيلية، أما التجليل فهو الانتقال من الدقيق إلى الجليل بالحفاظ على روح الخط المختار للكتابة، مع تغيير بعض سماته ومفصلاته وزواياه، وانتقالات مسارات حروفه ومراكز ثقله، التي يفرضها حجم رأس القلم وقطته، التي كلما كبرت، كلما تغيرت - معها - زوايا الخط واستداراته، مما يغير جزئيا بعض سمات الحروف بنقلها من الدقيق إلى الجليل، لأن نسبة حجم سن القلم؛ نسبة طبيعية ومعقولة من نسبة المساحة التي يشغلها كل حرف حسب مقاييسه ونسبه المعتبرة.. وحتى ندرك الدور البارز لحجم سن القلم في قوام الخط وصور حروفه، نشير إلى أننا لو طلبنا - على سبيل الفرض والتقدير - من خطاط محترف أن يكتب لنا خطا دقيقا برأس قلم حجمه ميليمترين، لرأيته يبدع ويمتع في رسم صور الحروف، وماتقتضيه ضرورات تركيبها من إرسال، وتقوير، وتدوير، وإشباع، ورفع، وخفض، وقطع، ووقف، وفرك، وما إلى ذلك من معان فنية، والسر في ذلك راجع إلى كون تلك المعاني تبقى محصورة - بحكم حجم سن القلم - في حدود حركة يده الطبيعية، يمنة ويسارا، علوا وانحدارا، تلك الحركة التي تتحكم فيها - عادة - عضلات الساعد التي تحرك بدورها أصابع اليد وفق إحداثيات وأبعاد معلومة.

لكن لو طلبنا من نفس الخطاط أن يكتب لنا خطا جليلا برأس قلم يبلغ سنتيمترين أو أكثر بنفس النسق، فقد يحدث لديه انخفاض - وربما قصور - في استيفاء تلك المعاني الفنية، لأن حجم سن القلم يفرض عليه إحداثيات وأبعاد جديدة، ربما تفوق مجالات حركة يده الطبيعية، مما يحول دون استيفاء المعاني الفنية المذكورة، وكذا احترام النسب الطبيعية لكل حرف من نسب الحروف الأخرى، وفي هذه النقطة بالذات؛ يكمن السر الدفين، والقاعدة الأصيلة الذهبية التي

تفرض على الخطاط تغيير بعض سمات الحروف وزواياها ومواطنها الانتقالية، ومبرر ذلك - حسب رأيي - يكمن في كون التجليل يتطلب توفر مساحة أكبر، وهذا معناه انتقال الدور التحريكى لأصابع اليد، من عضلات الساعد إلى عضلات العضد، وربما إلى عضلات الكتف التي تحرك اليد كلها في الكتابة.. وقليل هم الخطاطون الذين يجمعون بين مرونة عضلات الساعد التي تحرك الأنامل في الكتابة، وعضلات العضد التي تحرك الساعد في الكتابة أيضا، بدليل أننا نجد كثيرا من الخطاطين يجيدون الخط الدقيق، ولا يجيدون الخط الجليل أو الجلي، وكثير منهم ممن يجيد الخط الجلي ولا يجيد الخط الدقيق، تبعا لمرونة عضلات الساعد أو مرونة عضلات العضد بحسب مجالات اهتمام كل واحد منهم، فالخطاط المعماري مثلا؛ قد لا يستطيع أن يكون خطاطا مصحفيا لتعامله في الكتابة مع أحجام ومساحات لها أبعاد كبيرة، وهنا نفتح قوسا نشير من خلاله إلى أنه كلما كبرت أحجام الحروف، كلما كبرت المساحة التي تشغلها، وكلما كبرت المساحة التي تشغلها، كلما كان هامش الخطأ كبيرا، ذلك الخطأ الذي لا يمكن ملاحظته إلا من طرف أهل الاختصاص، لأنه يذوب أو ينصهر في ضخامة حجم الحرف الذي يكتنزه، إلى درجة تجد معها نسب الفروق الطبيعية بين الحروف تكاد تندثر، كما يمكن تسجيله في الكتابات الجدارية والمعمارية لمدرسة العطارين⁽⁵⁶⁾، وغيرها من المدارس المرينية على سبيل المثال، حيث قد تجد بعض الأحرف المدورة، تختلط فيما بينها كالميم والصاد مثلا، إذ أن الخطاط ولكي يرسم الصاد وفق نسبته الطبيعية من نسبة الميم، يتوجب عليه تحريك يده كاملة، وربما سائر بدنه لرسم محيطها، وهذا مالا يتأتى فعله، لذلك يكون تغيير زوايا الحروف وأوضاعها أمرا لازما عند التجليل.. وليكتمل وجه المقارنة، نؤكد أن الخطاط المصحفي بدوره قد لا يستطيع أن يكون خطاطا معماريا، لتعامله هو الآخر في الكتابة مع أحجام ومساحات لها أبعاد صغيرة، وهنا يكون هامش الخطأ ضيقا، بل إن الخطأ يكون مرفوضا كلما كان الخط دقيقا، وذلك لأن الأحجام الصغيرة

(56) قمت بترميم كتاباتها بين 2005 و 2006، بإيعاز من وكالة إنقاذ مدينة فاس - وبشراكة مع وزارة الثقافة

للحروف والمساحات الضيقة التي تشغلها، تلفظ ذلك الخطأ ولا تحتمله بحكم مساحتها وأبعادها الضيقة، لأنه يؤثر على البنية الجمالية للخط عامة، فيضطرب معه توازن الحروف، وكلما تكرر الخطأ كلما اتجه الخط نحو الرداءة.

2 - الخطاط حميد الخربوشي واستخراجه للمجوهر الجليل (فصل تركيبي):

بعد قراءة المصدرة السابقة، يمكن اعتبار التجربة الخربوشية، اللبنة الأولى في تقعيد الخط المغربي واستكناحه وفق منهج علمي مدروس، ثم تشرح جملة من صوره لدراسة بعض الملامح الفنية للخط الذي أبدعه؛ ألا وهو: الخط المجوهر الجليل الذي يمكن اعتباره إلى حد الآن من أغنى الخطوط - ليس المغربية فحسب - بل حتى الخطوط العربية والإسلامية فيما يتعلق بشراء صوره أفرادا وتركيبا، ثم ابتداء فتوسطا فتطرفا، لذلك لا نستغرب إن اعتبرنا هذا الخط؛ خط الوثائق السلطانية في المغرب بامتياز، شأنه في ذلك، شأن الخط الديواني - العثماني في المشرق، ومعلوم أن الخط الديواني، هو الخط الذي خصص لتحرير الوثائق والفرمانات العثمانية، أو بالأحرى الخط الذي استعمل في ديوان الكتاب لتحرير المراسلات والمكاتبات السلطانية، ولا شك أنه أخذ تسميته من ذلك.

من هذا المنطلق إذن، يمكن اعتبار الخط المجوهر؛ خط الدواوين السلطانية في المغرب منذ العصر المريني إلى يومنا هذا.. أخذ تسميته من ملامحه الفنية (جواهر = مجوهر)، وليس من حيث حقيقته ووظيفته كما كان الشأن بالنسبة للخط الديواني - العثماني (ديوان = ديواني)، والحقيقة الظاهرة؛ هي أن الخط المجوهر - ونظرا لارتباطه بتحرير الوثائق السلطانية ودواوينها في المغرب - يعتبر خطأ ديوانيا - تحريريا من حيث حقيقة استعماله - الوظيفي، وليس من حيث تسميته التاريخية - الفنية، إذ أن مجالات استعماله في المغرب - تقريبا - كمجالات استعمال الخط الديواني في المشرق. وهذا يجعلنا نقارنه بالخط الديواني - العثماني الذي اكتسب تسميته من خلال وظيفته، وبعبارة أخرى هو خط مجوهر يضاهي ويحاكي عقد الجواهر إن عرفناه من منظور جمالي، أما إن عرفناه من منظور

وظيفي، فهو خط ديواني كان يستخدم في تحرير الوثائق والمكاتبات التي تصدر عن الدواوين السلطانية في المغرب. شأنه في ذلك شأن الخط الديواني الذي اتخذه السلاطين العثمانيون خطا رسميا في دواوينهم، وخاصة في تحرير المراسلات والفرمانات السلطانية، وقد اشتق من الديواني العثماني صنف أضخم منه، يكتب بقلم جليل سموه: «الديواني الجلي» أو «جلي ديواني»، بخلاف القلم الجليل للخط المجوهر الذي لم يكن يستعمل إلا في حدود ضيقة، مما حال دون تطوره بالشكل المطلوب مقابل سيادة المجوهر الدقيق⁽⁵⁷⁾.

وهذا ما نلاحظه من خلال نصوص الوثائق السلطانية في المغرب التي كان معظمها محررا بـ: «المجوهر الدقيق»، ولم يستعمل «جليل المجوهر» إلا في بعض المواطن لأغراض تفيد إما التزيين أو التوضيح.. كالإنتقال من معنى إلى معنى كما نلاحظه من خلال كلمات: (الحمد لله.. وبعد.. قال فلان أو علان..). أو عبارات الإفتتاح (البسمة.. الحمدلة.. الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم.. فصل كذا..). أو عبارات الإختتام (التوقيعات.. الإشهادات.. التصحيحات..). (أنظر شكل: 1).

(57) خبطة، المصاحف والكتب المخطوطة في المغرب خلال العصرين المريني والسعدي. مساهمة في دراسة أصناف الخط المغربي وأقلامه، ج/3، ص: 834.



عناوين كتبت بخط مجوهر يميل إلى التجليل، استخرجناها من نسخة مخطوطة لكتاب: «الشفاء في تعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض، يرجع تاريخها إلى عصر الدولة السعدية:
المصدر: متحف والترز، بالتمور، ولاية ميريلاند - الولايات المتحدة الأمريكية - رقم: W.580

شكل: 1

على النقيض من ذلك، وجدنا الخط الديواني يظهر فيه أثر التجليل، بشكل ارتقى به نحو مدارج الكمال، ومعلوم أن العثمانيين قد نجحوا في استخراج هذا الخط من خط التعليق، ثم عملوا على تحسينه بحركات التشكيل حتى ظهر منه الديواني الجلي الذي كانوا يستخدمونه في المكاتبات العثمانية الرسمية ذات المستوى الأرفع منذ القرن السادس عشر الميلادي، وقد وضع أصول هذا الخط بعد اشتقاقه من خط التعليق، الخطاط: «إبراهيم منيف»، في عهد السلطان العثماني: «محمد الثاني» الذي فتح القسطنطينية سنة: 857هـ/ 1453م⁽⁵⁸⁾، ليقبظ ظهر المجن للصليبيين، ويلقب بعدها بـ: «الفتاح»، ثم سيقضي بعد ذلك على الصفويين في إيران (دولة الشاة البيضاء) سنة: 866هـ/ 1462م، حيث أخذ منها كتبة الديوان من فارس إلى

(58) فضائي، أطلس الخط والخطوط، ص: 393.

الأستانة⁽⁵⁹⁾. ليعرف بعدها الخط الديواني بصفة رسمية في تدوين الدواوين في العاصمة الجديدة للدولة العثمانية (القسطنطينية التي أصبحت تسمى: الأستانة ثم إسلامبول ثم إستانبول)، وكان يستعمل هذا الخط في تحرير المراسيم والمناشير والتعيينات (الفرمانات) الصادرة عن الديوان السلطاني، ولهذا سمي بالديواني نسبة إلى وظيفته المرتبطة بذلك الديوان.

وقد قام بتجويد هذا الخط بعد إبراهيم منيف، الوزير الخطاط شهلا أحمد باشا (ت. 1167هـ/ 1753م)، الذي كان معلم الخط في الديوان السلطاني خلال عهد السلطان الخطاط أحمد الثالث (1115 - 1143هـ/ 1841 - 1902م)⁽⁶⁰⁾. وتدرج هذا الخط في مدارج التجويد حتى بلغ قمة جماله حوالي سنة: 1280هـ/ 1863م مع الخطاط: «ممتاز بك»⁽⁶¹⁾. حيث تفرع منه صنفان أو أسلوبان في أواخر الدولة العثمانية، ينسبان إلى القطر الذي تطورا فيه. الأول؛ ويطلق عليه اسم: «الديواني - العثماني»، من باب التمييز، وهو الأصل الذي انتهى تجويده إلى الخطاط: «محمد عزت» المتوفى سنة: 1306هـ/ 1889م. أما الثاني فهو مشتق منه، وقد عرف في أوساط الخطاطين بتسمية: «الديواني - المصري» أو «الغزلاني»، نسبة إلى الخطاط الشهير: «مصطفى غزلان بك» المتوفى سنة: 1356هـ/ 1937م، الذي كان خطاطاً لملك مصر فؤاد الأول (1336 - 1355هـ/ 1917 - 1936م)، ورئيس التوقيع بالديوان الملكي، حيث عرف بإتقانه على نحو أبهر الخطاطين، وقد شاع استخدامه في الديوان الملكي المصري، على يد «محمود شكري باشا» رئيس الديوان الذي كان يجبذ كتابته ويحيده. وذلك قبيل سقوط الملكية في مصر سنة: 1952م.

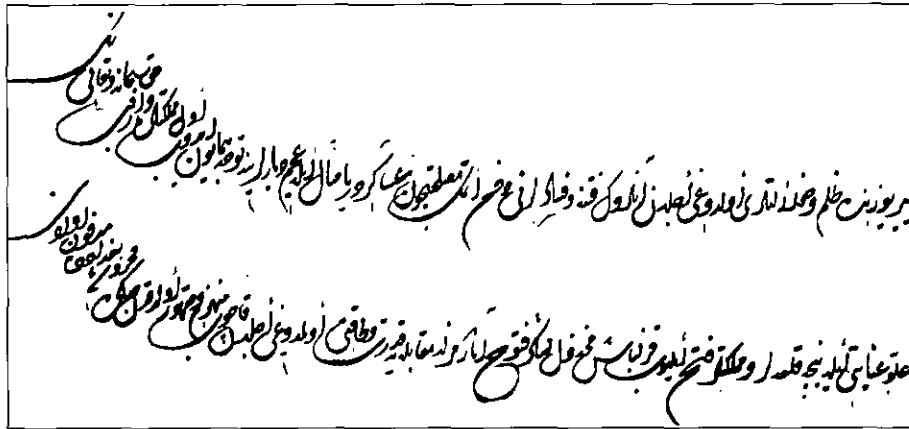
بالإضافة إلى الروايات السابقة، هناك روايات أخرى تذكر أن الخط الديواني تعود جذوره الأولى إلى عهد السلطان العثماني: سليمان القانوني

(59) الدولة العثمانية. تاريخ وحضارة، مجموعة من الأساتذة الجامعيين تحت إشراف: أكمل الدين إحسان أوغلي، نقله إلى العربية: صالح سعداوي، منظمة المؤتمر الإسلامي. مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول (إرسیکا)، الطبعة الثانية: 2010م، ج/ 2، ص: 744.

(60) حنش، الخط العربي في الوثائق العثمانية، ص: 79.

(61) فضائي، أطلس الخط والخطوط، ص: 393.

(967-974هـ/1520-1566م)، الذي ظهر في عهده بشكل رسمي ضمن تسلسل الخطوط المستعملة في تحرير وثائق الدولة ومراسلاتها، وقد لاحظ هذا الأمر، الباحثة العراقي: ناجي زين الدين المصرف، من خلال رسالة أرسلها السلطان العثماني المذكور إلى شارل الخامس (ت. 978هـ/1570م) ملك الامبراطورية الرومانية في سنة: 930هـ/1523م⁽⁶²⁾. ولتأكيد هذا المعطى، رجعنا - بدورنا - إلى رسالة أخرى لنفس السلطان، محفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس، تحت رقم: turc 822. أرسلها قبل وفاته بثلاث سنوات إلى فرانسيس الأول بتاريخ: 12 شعبان 970هـ/6 أبريل 1563م. فوقفنا على الملامح الأولى للخط الديواني الذي يبدو حديث عهد بانبثاقه من خط التعليق، كما يلاحظ ذلك من خلال سمات بعض الأحرف كالنون المتطرفة والأحواض المشتقة منها، والحاء المتطرفة والأقواس المشتقة منها، فضلا عن الكشائد الرابطة بين الحروف إلى غير ذلك.. (أنظر شكل: 2)



مقطع خطي للديواني القديم، مقتبس من رسالة للسلطان العثماني: سليمان القانوني إلى فرانسيس الأول بتاريخ: 12 شعبان 970هـ/6 أبريل 1563م

المصدر: المكتبة الوطنية - باريس، رقم: turc 822

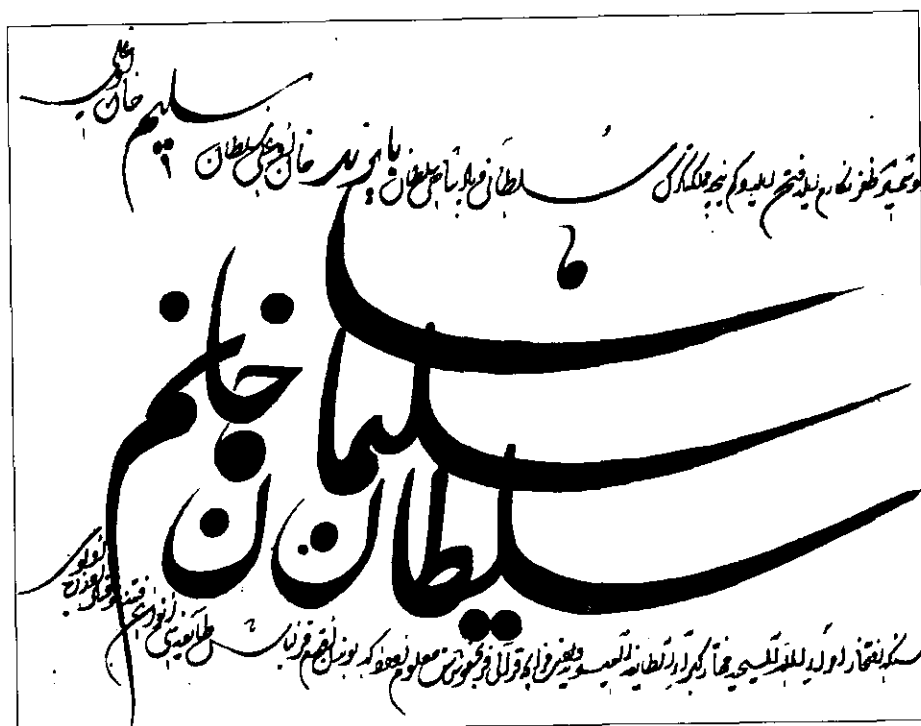
شكل: 2

(62) المصرف (ناجي زين الدين)، مصور الخط العربي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ببغداد، مطبعة الحكومة، بغداد، 1968م ص: 381.

ومن خلال نفس الوثيقة يتضح لنا أن الديواني الجلي لم يكن مستعملا، مما يدل بشكل ضمني أنه لم يكن معروفا - آئذ - إلا مانسميه الآن بـ: الديواني، ولذلك فإننا لا نستعمل تسمية: «الديواني الدقيق» أو «الخفي»، إلا عند مقارنته «بالديواني الجلي» أو «الخشن»، بغية تمييزه عنه، وإلا فإن تسمية: «ديواني»، دون إضافة تعريفية، كافية لتمييزه عن غيره بما في ذلك جليه، وهذا يدل بشكل ضمني على أن الدقيق هو الأصل، ومنه استخرج الجلي، الذي لم يعرف - حسب رأيي - إلا في المراحل المتأخرة للدولة العثمانية، ودليلنا في ذلك هو نفس الوثيقة التي نتحدث عنها، والتي عندما أراد محررها تحليل الخط الذي حرره به نص الوثيقة في بعض المواطن التي تقتضي ذلك، ككتابة اسم السلطان لتمييزه وتحييره، استعمل خط التعليق متداخلا مع الخط الديواني (الدقيق)، وهذا يؤكد أمرين اثنين:

الأمر الأول: إن الديواني أصله من التعليق، واستعملهما معا بشكل متداخل، استعمال الدال على المدلول عليه، وكأن الخطاط استعمل في تحرير نص الوثيقة الديواني الدقيق، وعندما أراد تحليله في بعض المواطن استعمل التعليق، فعاد بذلك الإبريز إلى معدنه والدر إلى صدفه.

الأمر الثاني: يدل على أن الديواني الجلي لم يكن معروفا إلى حدود هذا التاريخ بمعناه المتعارف عليه اليوم، لأن التجليل استخدم بالتعليق على نفس الشاكلة التي يستخدم بها جلي الديواني اليوم؛ فراغ فكتلة، ثم فراغ فكتلة، وهكذا دواليك، كما نلاحظه من خلال اسم السلطان سليمان القانوني الذي كتب بحبر أزرق بتعليق جلي نقطه مستديرة، وهي السمة التي ميزت الديواني الجلي بعد ظهوره كما سنرى ذلك (أنظر شكل: 3 وشكل: 4).

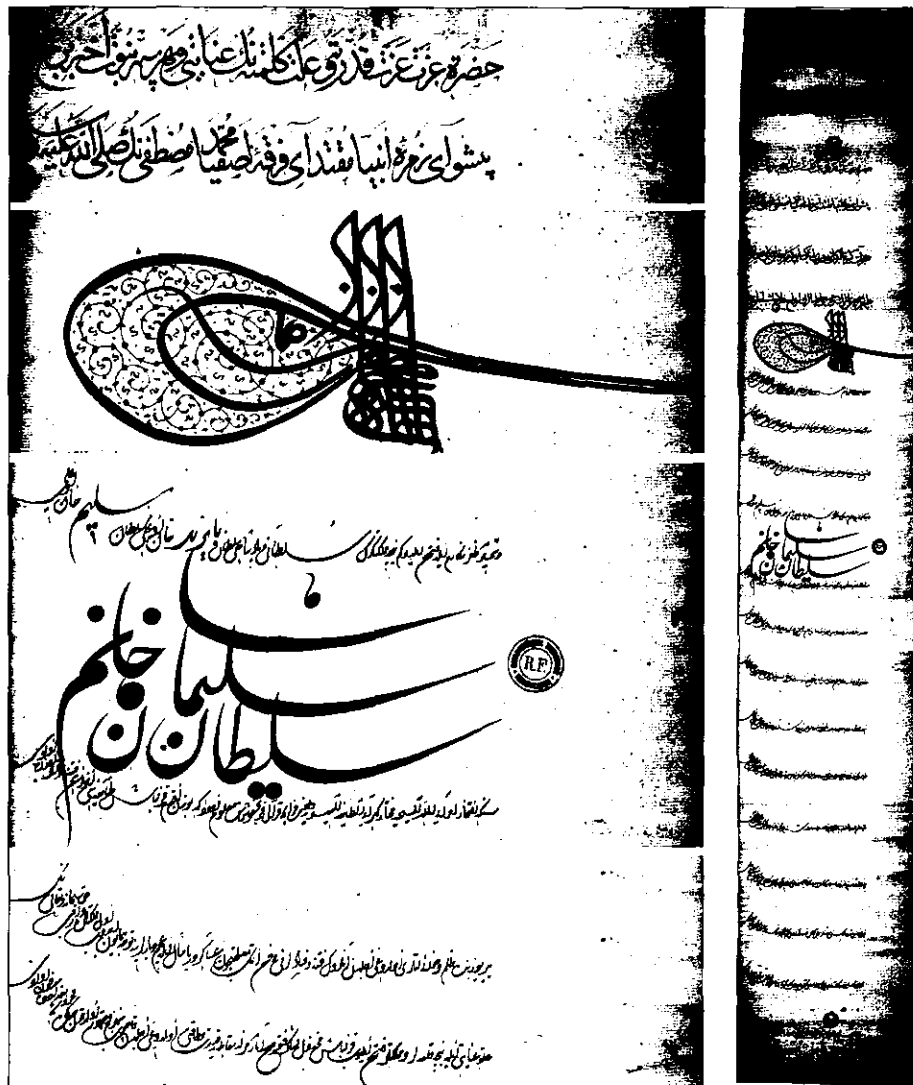


مقطع مقتبس من رسالة للسلطان العثماني: سليمان القانوني إلى فرانسيس الأول بتاريخ:

12 شعبان 970هـ/ 6 أبريل 1563م

المصدر: المكتبة الوطنية - باريس، رقم: turc 822

شكل: 3



رسالة من السلطان العثماني سليمان القانوني إلى فرانسيس الأول بتاريخ:
 12 شعبان 970هـ / 6 أبريل 1563م، وبجانبها بعض المقاطع الكتابية المستخرجة منها
 المصدر: المكتبة الوطنية - باريس، رقم: turc 822

شكل: 4

وفي هذا الشأن يذهب معظم الباحثين إلى أن الديواني الجلي أو الديواني
 الخشن كما يسميه البعض، استخرج من الديواني الدقيق، بينما ذهب البعض إلى

أن العكس هو الصحيح، حيث وضع الديواني الدقيق بعد الديواني الجلي بمدة تقل عن خمسين سنة، بعد أن كان العثمانيون قد هذبوا خطا سموه: «خط المرسوم» أو «جلي الديواني»، اقتبسوه من الخط الذي أدخلت فيه الزخرفة الصينية في بلاد ماوراء النهر بعد الفتح الأموي⁽⁶³⁾، وحسب رأيي، يمكن اعتبار جلي الديواني أو الديواني الجلي، صنفا آخر من الخطوط، بدليل أن بعض الموسوعات المتخصصة في الخط وأصنافه، سمته بـ: «الخط الديواني الزخرفي المنقوط»، لأنه لا يمت إلى الجلي بصلة⁽⁶⁴⁾.

وكيفما كان الحال، فالخط الديواني هو أول خط عثماني مولد إلى جانب خط الرقعة، ووفق إشارة وردت في «مجلة مدرسة تحسين الخطوط الملكية» المصرية⁽⁶⁵⁾، فإن هذا الخط - أي: الديواني - ربما يكون من جملة أقلام حرفت أوضاعها، ومنها أوفي مقدمتها خط: «زلف العروس» المتحدر عن العصر العباسي في عهد الخليفة القادر بالله (381 - 422 هـ / 991 - 1031 م)⁽⁶⁶⁾، والزلف جمع زلفة، وهي ترويسات أو حلقات الألفات واللامات التي تميز الخط الديواني عن غيره من الخطوط. وذهب آخرون - في نفس الاتجاه - إلى أن الخط الديواني مشابه لخط: «العقد المنظوم» الذي كتب به محمد بن حسن الطيبي في جامعته خلال العصر المملوكي⁽⁶⁷⁾. (أنظر شكل: 5).

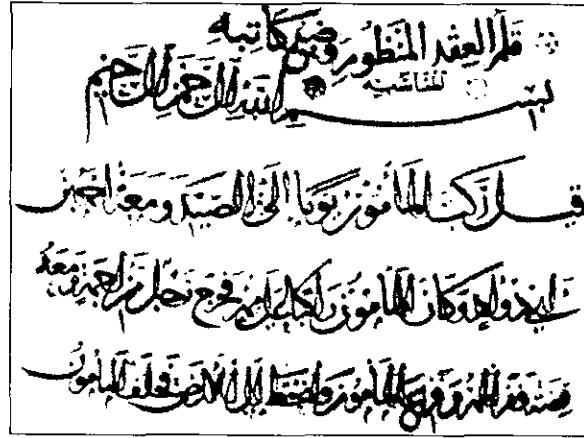
(63) حنش، الخط العربي في الوثائق العثمانية، ص: 80

(64) موسوعة الخط العربي، إعداد القسم الفني بدار الرشيد، مؤسسة الإيمان، بيروت - دار الرشيد، دمشق، د.ت، ص: 85.

(65) «مجلة مدرسة تحسين الخطوط الملكية» المصرية، (العدد الأول: 1943م صص: 33 - 35).

(66) نقلا عن: حنش، الخط العربي في الوثائق العثمانية، ص: 78 - 79

(67) نفس المرجع والصفحة.



قلم العقد المنظوم بخط محمد بن حسن الطيبي (68)

شكل: 5

ومن خلال رجوعنا إلى هذا النوع من الخط عند الطيبي⁽⁶⁹⁾، نكتشف أن تشابهه مع الخط الديواني لا نلاحظه إلا فيما يتعلق بالألفات واللامات، أما باقي الحروف الأخرى فيظهر من سماتها أن هذا الخط من عائلة خط الثلث. وهذا الاستعمال لاحظناه في بعض المخطوطات التي كتب فيها خط الثلث بمنتصبات وقوائم تشبه منتصبات وقوائم الخط الديواني الذي لم يظهر - أصلاً - إلا بعد ذلك بقرن من الزمان، ونؤكد ماقلناه من خلال بسملة استخرجناها من مخطوط؛ تاريخ نسخته سابق على تاريخ استعمال الخط الديواني أو حتى ظهوره في عصر الدولة العثمانية، حيث أن نسخته وافق سنة: 740هـ / 1340م، بخلاف ظهور الدولة العثمانية الذي لم يكن إلا في سنة: 699هـ / 1300م، أما خطها الديواني إن كان ينسب إليها فعلاً - فلم يظهر وكما ذكرنا ذلك آنفاً - إلا في عهد السلطان العثماني: «محمد الفاتح» (854 - 885هـ / 1451 - 1481م) على يد «إبراهيم منيف» (أنظر شكل: 6).

(68) الطيبي (محمد بن حسن)، جامع محاسن كتابة الكتاب ونزهة أولى البصائر والألباب، نشر و تقديم: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1962م، ص: 38.

(69) الطيبي، جامع محاسن كتابة الكتاب، ص: 38.



بسملة بخط الثلث، ألفاتها ولاماتها ديوانية الشكل، مستخرجة من مخطوط: «الأدوية المفردة المستعملة بخواصها وأفعالها المشهورة بها»، لأبي حامد محمد بن علي بن عمر نجيب الدين السمرقندي. تم الفراغ من نسخه في العشر الأخير من رمضان سنة: 740 هـ (مارس 1340 م)، من قبل ناسخه: محمد بن عبد الله الملقب بـ: «الشمس التستري المطيب»

المصدر: المخطوطات الطبية باللغات: العربية والتركية والفارسية.

مركز أبحاث التاريخ الاسلامي - استانبول، رقم: 9 - 378

شكل: 6

وبصرف النظر عما قلناه، فالديواني يبقى خطا عثمانيا قحاً صرفاً - في صورته النهائية التي نراه عليها اليوم على الأقل - إذ كانت له أهمية كبيرة في الدواوين العثمانية، لدرجة ارتبط معها بسيادة الدولة على غرار الطغراء السلطانية، حيث كان يجري تعليمه بنوعيه: الدقيق والجلي، داخل «الديوان الهمايوني»، ولا يجوز استخدامه خارجه لتعلقه بأسرار الدولة، وظل الأمر على ذلك، حتى بلغ ذروة تحسنيه في القرن التاسع عشر، بل وامتد استخدامه بصفة حصرية على «الديوان الهمايوني»، حتى أوائل القرن العشرين⁽⁷⁰⁾. إلى درجة أصبحت معها تسمية الديوان لصيقة بصنفيه، لاقتصار استعمالها عليه، ولأن الديوان كان يعرف بإضافة كلمة: «همايوني»، عرف هذا الخط أيضاً في الأوساط الرسمية بـ: «الخط الهمايوني»، و«الخط المقدس»⁽⁷¹⁾. بل إن خير الدين بربروس (874 - 953 هـ / 1470 - 1546 م)

(70) الدولة العثمانية. تاريخ وحضارة، ج/2، ص: 744 - 745.

(71) فضائي، أطلس الخط والمخطوط، ص: 394.

ينعته في مذكراته باسم: «الخط الهمايوني المبارك»، وهي التسمية التي كان يعرف بها منذ عهد السلطان سليم الأول (918 - 926هـ / 1512 - 1520م)⁽⁷²⁾. ومن قداسة هذا الخط الرسمي عند العثمانيين أن يذكر بربروس - عن نفسه - أنه قبل رسالة سلطانية محررة بخط همايوني سبع مرات، ثم وضعها على رأسه تبركا بها، وذلك فور وصولها إليه من السلطان سليم الأول من استانبول وهو في تونس⁽⁷³⁾. أثناء حملته صحبة أخيه عروج لفتح بلدان شمال إفريقيا التي ستوقف سنة: 920هـ / 1514م. بعد فتحهما للجزائر التي تعد أقصى ولاية عثمانية في غرب المتوسط. ويشير خير الدين بربروس في مذكراته إلى أن رئيس الكتاب عند العثمانيين كان يعرف منذ عهد السلطان المذكور باسم: «رئيس الخط الهمايوني» (HTTI HUMAYUN)⁽⁷⁴⁾. نسبة إلى الديوان الذي كان يعرف أيضا بالديوان الهمايوني، لأنه كان يسهر على سرية الخطوط التي تحرر بها وخاصة الخط الديواني بصنفيه: الخفي (الدقيق) والجلي (الخشن)⁽⁷⁵⁾. حيث جرت العادة بأن يكون الدقيق خال من الزخرفة. والجلي تكثر فيه العلامات الزخرفية والنقط التزينية الصغيرة ملء الفراغات بين الحروف، وقد استمد هذا الخط جماليته من حروفه المستديرة والمتداخلة، لذا يصعب أحيانا التمييز بين الألف واللام فيه إن كانا في بداية الكلمة، وقد يلجأ

(72) مذكرات خير الدين بربروس، ترجمة: د. محمد دراج، شركة الأصالة للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى: 2010م، ص: 68.

(73) نفس المصدر، ص: 68.

(74) نفس المصدر، ص: 66.

(75) يشير حبيب فضائي إلى أن الخط الديواني كان يسمى بالخط الهمايوني والخط المقدس، ويعزى سبب تسميته بالخط المقدس إلى أنه كان خاصا بالكتابات السلطانية، والسلطان [حسب التعريف العثماني] ظل الله على الأرض، وعلى هذا فإنهم قسموا الخط الديواني إلى قسمين: ديواني خفي وديواني جلي، والديواني الخفي يستخدم عادة مهما من التشكيل وعاطلا عن التزين، ونقطة هذا النوع من الديواني والرقعة واحدة، واثنان بصورة مستطيلة، وثلاث نقاط شبيهة بالعدد ثمانية... أما الديواني الجلي فيجاء مشكولا تماما، مع نقاط مضلعة وتزيينات بنقاط دقيقة، بحيث إنهم يملؤون الخط والشكل والنقطة محل الكتابة في الطول والعرض، ولا يمكن أن يظهر جمال هذا النوع الديواني بغير هذا الترتيب، وتتطلب كتابته وقتا طويلا.

فضائي، أطلس الخط والخطوط، ص: 394.

الخطاط إلى ربط الحروف المنفصلة، مثل الراء والواو والألف والذال بالحروف التي تأتي بعدها.

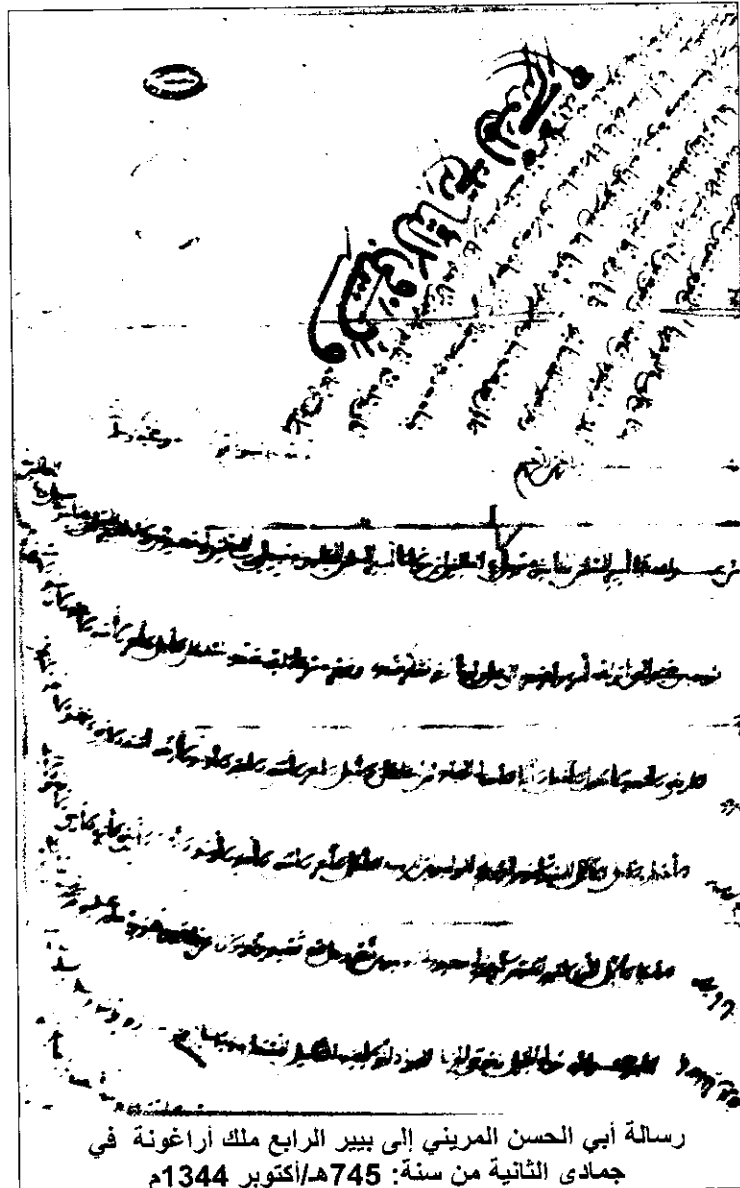
وقد تميز الخط الديواني؛ دقيقه، وجليه - على وجه الخصوص - بظهور تركيبات سفينية، عند تحرير الوثائق السلطانية، حيث يتجه السطر في آخره إلى الأعلى على شكل مقدمة السفينة، مما يفسر كتابة الخط بطريقة متداخلة، ليس كباقي الخطوط، وينتهي السطر منهما مرتفعاً كلما اقترب من النهاية، ولعل ذلك هو السبب في اختيارهما للاستخدام في الأوراق الرسمية، إذ يصعب على الشخص أن يضيف إلى السطر شيئاً يود إضافته، [فضلاً عن إضافة سطر آخر] مما يجعل النص المكتوب آمناً من التحريف والتزوير⁽⁷⁶⁾.

وإذا كان النمط السفيني سمة مميزة للخط الديواني، دقيقه وجليه في تحرير فرمانات العثمانية، التي ورثت ذلك عن فرمانات الفارسية التي تأثر العثمانيون بخطوطها، وبشكلها العام وكذا بنائها الهيكلية، فإن كتابة الخط المجوهر - وفق النمط السفيني - هي قديمة قدم الخط المغربي، ونحن إذ نقول ذلك، لا بد أن نسوق من الشواهد المادية ما يعزز هذا القول، تلك الشواهد التي تجعلنا نذهب إلى أبعد من ذلك، إذ من خلالها نستطيع القول أن الأشكال السفينية والزورقية في الخط المجوهر الذي استعمل في تحرير الوثائق السلطانية المغربية، هي أقدم من تلك التي رأيناها بعد ذلك في الخط الديواني الجلي الذي لم يظهر إلا مع صعود الدولة العثمانية في المشرق، أما في المغرب فقد عثرنا على وثائق سلطانية مرينية حررت بالخط المجوهر، أسطره منضدة وفق نمط تركيبى سفيني، مما يدل على أسبقية المغاربة في هذا التركيب النمطي - السفيني، لكن للأسف، لم يستمر هذا النمط بنفس الشكل في عهد الوطاسيين والسعديين كما سنلاحظه من خلال وثائق هاتين الدولتين.

(76) الدولة العثمانية. تاريخ وحضارة، ج/2، ص: 745.

أما العثمانيون فلم يكونوا يعرفون هذا النمط في وثائقهم، حتى أخذوه من
الفرس، وحتى نؤكد طرحنا هذا، اضطررنا إلى مقارنة أنموذج متأخر للديواني
الدقيق - السفيني بأنموذج مريني يرجع إلى عهد أبي الحسن علي المريني
(731 - 749 هـ / 1331 - 1348 م)، استخرجناه من رسالة أرسلها إلى بيير الرابع
ملك أراغونة في 9 جمادى الثانية 745 هـ / 18 أكتوبر 1344 م⁽⁷⁷⁾، والسبب في هذه
المقارنة غير المتزامنة تاريخياً، راجع بالأساس إلى سقوط الدولة المرينية قبل ظهور
الدولة العثمانية من جهة، ومن جهة أخرى، عدم عثورنا حتى في الوثائق الأولى
للعثمانيين التي جاءت بعد المرينيين على ما يشبه هذا النمط لمقارنته بالأنموذج
المريني المذكور، لذلك نؤكد على وجوب استحضار الفارق الزمني بين
الأنموذجين المقارنين (أنظر شكل: 7 الذين استخرجنا منه الأنموذجين الممثلين
في الشكل: 8).

(77) التازي (عبد الهادي)، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، مطابع فضالة، المحمدية،
1987 م، المجلد السابع، ص: 137.



شكل: 7



بسم الله الرحمن الرحيم
 بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا من خلقه

ما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

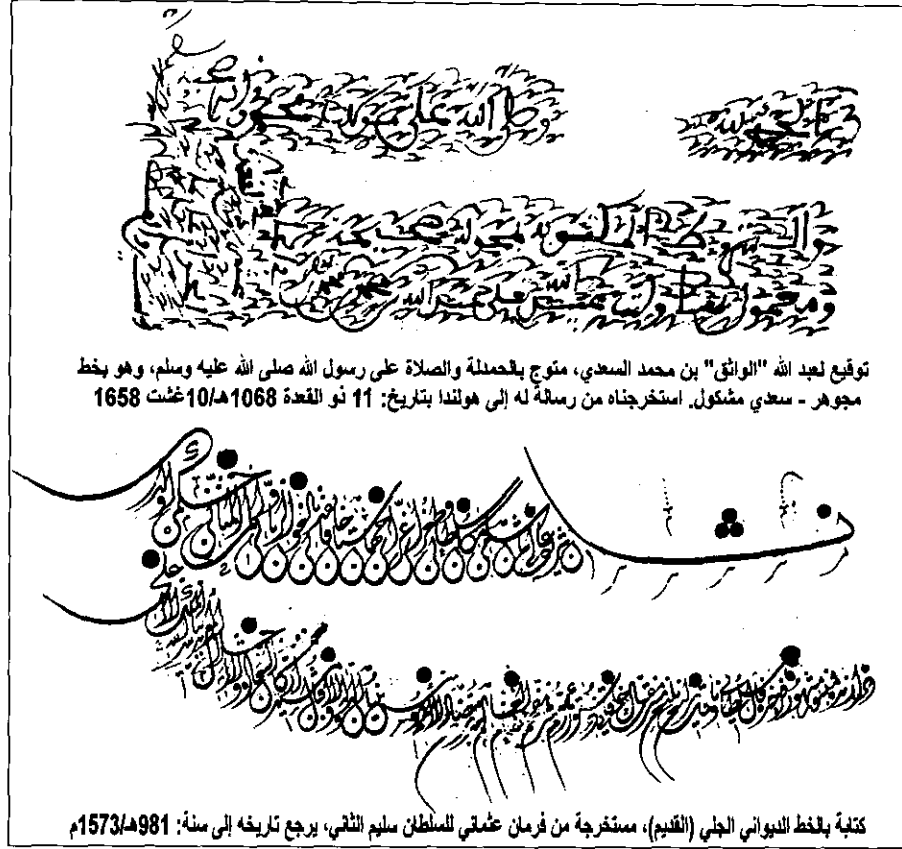
فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فما نريد من الدنيا وما نريد من الآخرة

فرمان للسلطان العثماني: محمد الثاني

(885-854هـ / 1481-1451م)

مشرقي يزامنه، فسوف نكتشف إبداع هذا السلطان في إخراج هذا النوع من الخط
(أنظر شكل: 9)

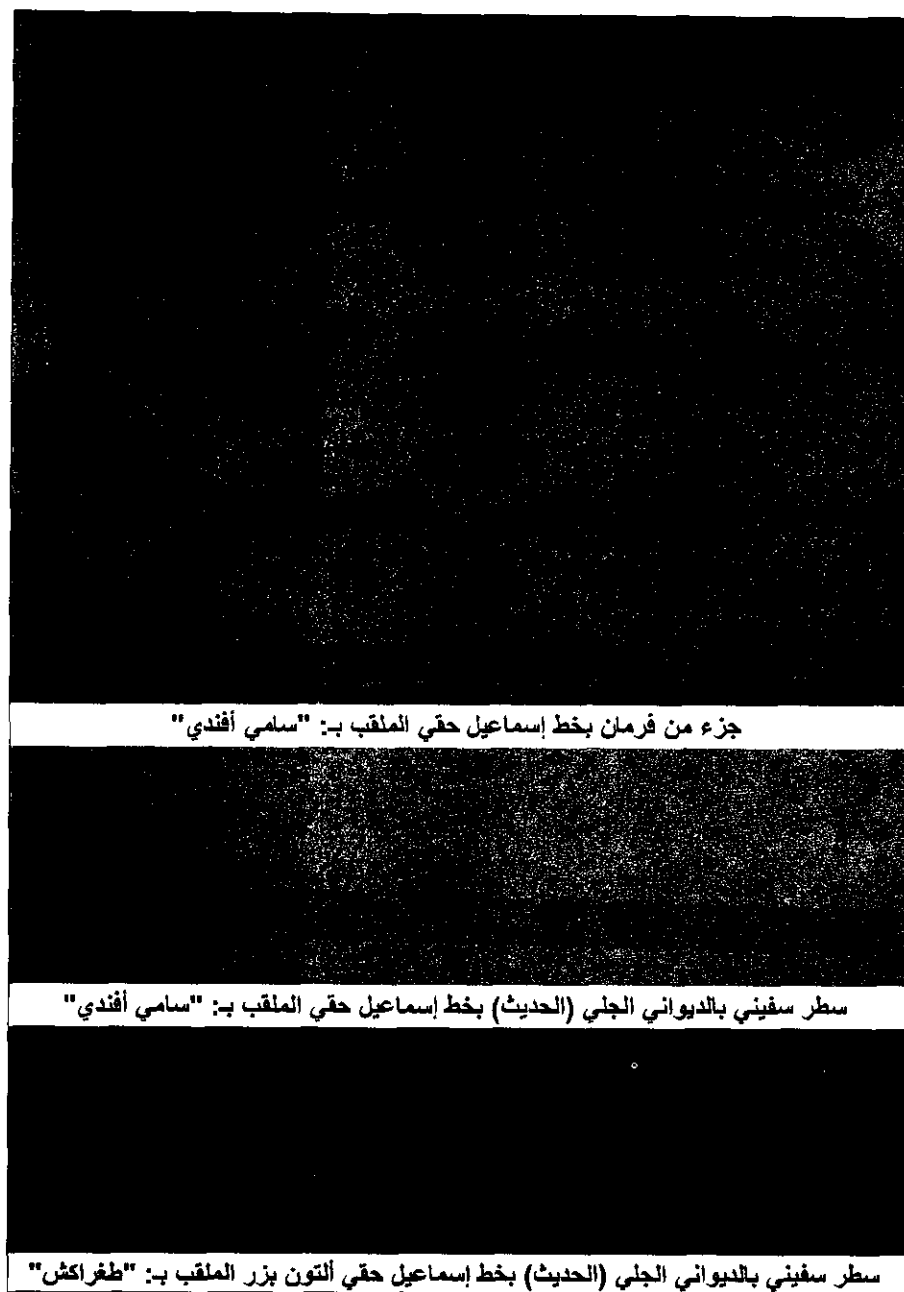


شكل: 9

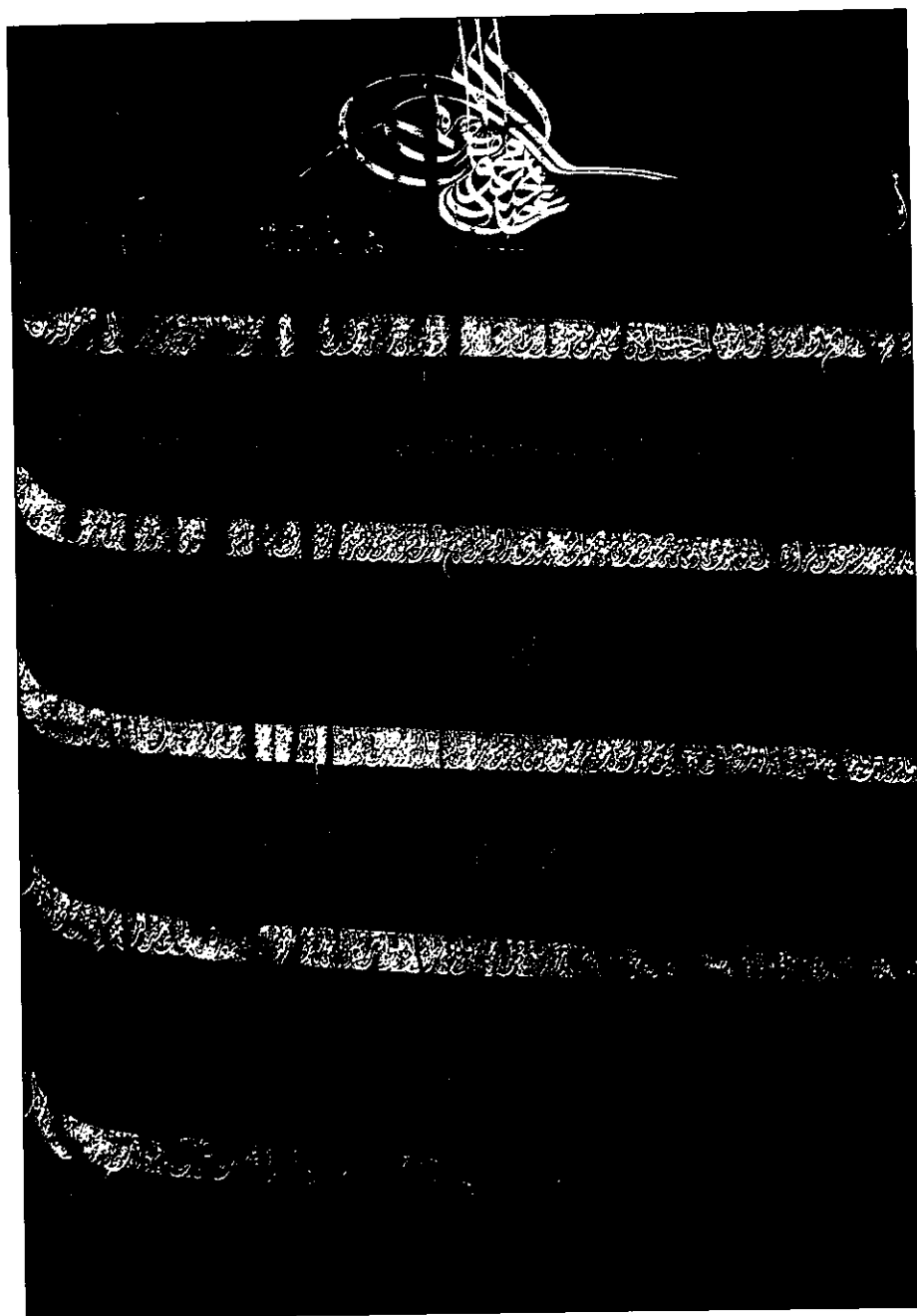
وفي الوقت الذي واصل فيه الخط الديواني المشرقي - العثماني تطوره بسبب
الاستقرار السياسي للدولة العثمانية، توقف - عن ذلك - نظيره المجوهر، بسبب
سقوط الدولة السعدية وقيام الدولة العلوية، على أثر مقتل السلطان السعدي
المذكور (الوائقي)، بعد تاريخ تحريره لرسائله السابقة بما يقارب السنة؛ أي سنة:
1069هـ/1659م. والملاحظ أن المجوهر الدقيق استمر استعماله حتى بعد صعود
الدولة العلوية إلى الحكم، وذلك نظرا لارتباطه بتحرير الوثائق السلطانية،
الشيء الذي ساهم بشكل أو بآخر في تطوره، بخلاف المجوهر الجليل الذي لم

يكن جليلا - أصلا - بالمعنى الصحيح، ورغم ذلك اندثرت رسومه، واندرس
مرسومه، لأنه - وبكل بساطة - يذكر بسيادة السعديين على بلاد المغرب - بحكم
ارتباط استعماله بتوقيعاتهم، ولا سيما رسوماتهم الطغرائية.

أما في الدولة العثمانية، فقد بلغ الخط الديواني الجلي - بصورته
(الحديثة) - ذروته مع كل من إسماعيل حقي الملقب بـ: «سامي أفندي»
(1253-1330هـ/ 1837-1911م)، وسميه إسماعيل حقي ألتون بزر الملقب بـ:
«طغراکش» (1287-1365هـ/ 1870-1946م)، حيث انتقلا به - بعد تجليله -
من مرحلة التدوين والتوثيق (مخطوطات + وثائق)، إلى مرحلة الخلق والإبداع
(لوحة + تعبير فني).. (أنظر شكل: 10 وكذلك شكل: 11 وشكل: 12)

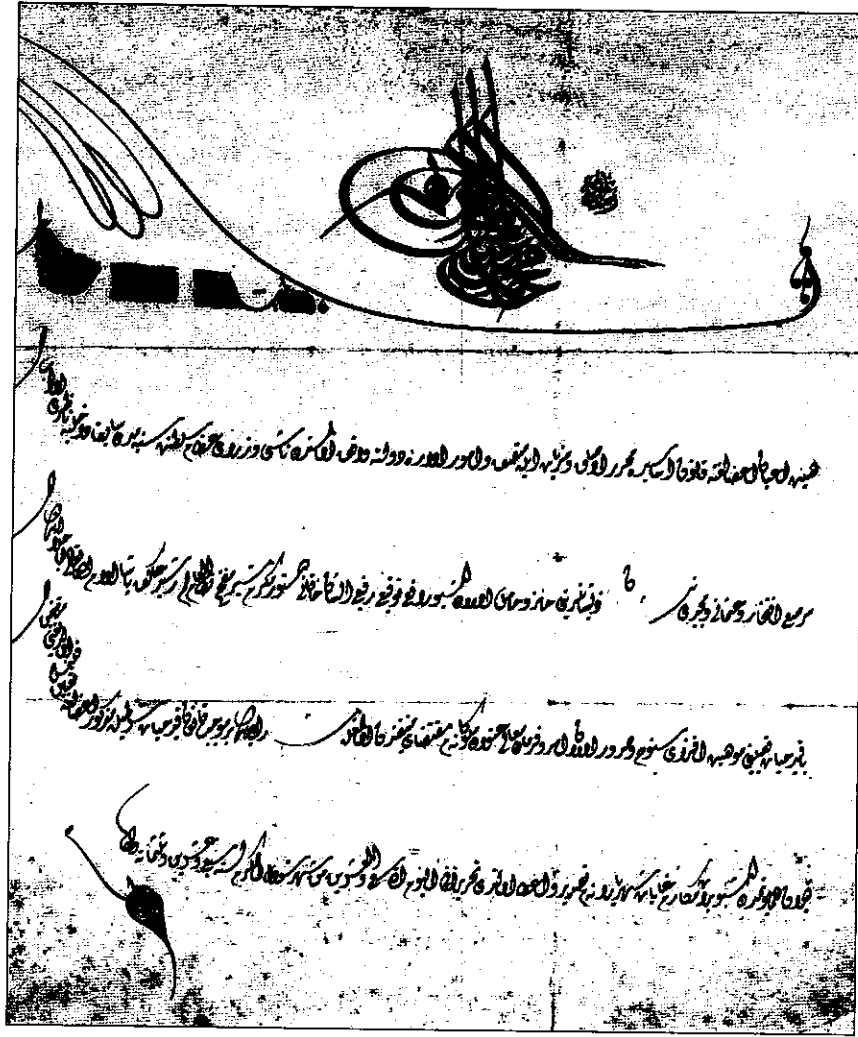


شكل: 10



فرمان بالديواني الجلي للسلطان العثماني عبد المجيد وهو متوج بالطغراء السلطانية،
مؤرخ في سنة: 1277هـ/ 1861م

شكل: 11



فرمان بالديواني الدقيقف للسلطان العثماني محمد الخامس وهو متوج بالطغراء السلطانية،

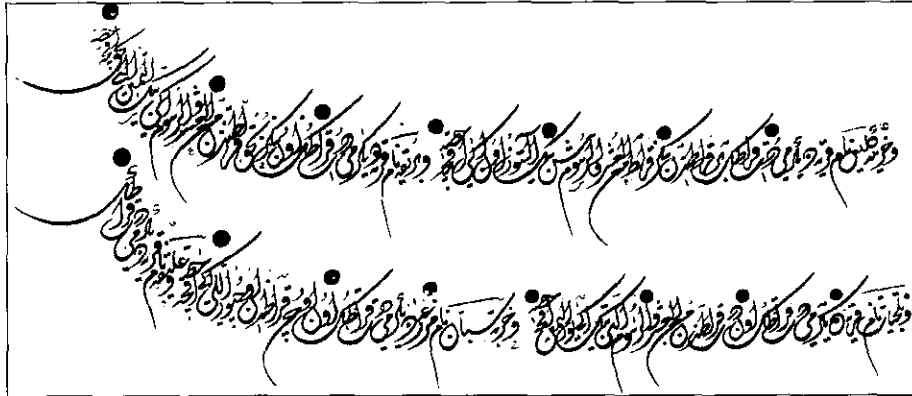
مؤرخ في: 29 شوال 1327هـ/ 13 نوفمبر 1909م

شكل: 12

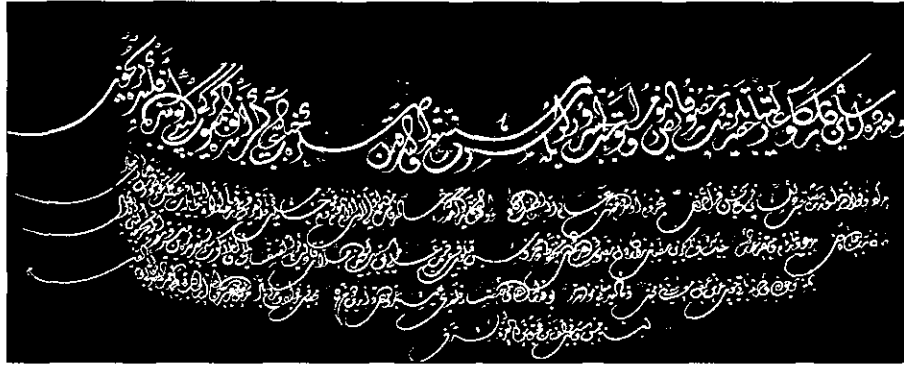
ومن باب إحياء الأثر، قام الخطاط: «حميد الخربوشي»، بإعادة بعث الخط المجوهر، وإكسابه - بعد تجليله - أكثر ما يستطيعه من تجويد وإتقان، حيث تجشم العناء كل العناء في إحيائه بعدما طوره وابتكر أساليبه التركيبية والتراكيبية، بل

وأكسبه طوعية متسلسلة، ليستوعب كافة الأشكال الهندسية، سيما عند تركيب مقاطعه الباليوغرافية.

وكيفما كان الحال، فإننا لا نجد غضاضة في مقارنة النماذج الخربوشية في المجوهر الجليل، بنظيرتها في الديواني الجلي، حيث أن هذا الخط استطاع بفضل الله ثم بجهود مبدعه، أن يتجاوز بإيقاعه المرن وليونته المتناهية، ليونة الديواني الجلي، كما استطاع أن يحاكي برسو حروفه، وقيام زواياه، جلال الكوفي المصحفي القديم، فجمع بذلك بين النقيضين في بوثة واحدة، جمع بين التزوي في مواطن معلومة، واللين في مواقع مرسومة، فجعل منهما وجهين لعملة واحدة.. ولإبراز ذلك، نقترح المقارنة التالية بين الخط المجوهر - الجليل الذي أبدعه الخطاط حميد الخربوشي، والخط الديواني الجلي (القديم) الذي أبدعه العثمانيون، والذي كان خال من النقط التي تستعمل للملئ الفراغات في الديواني الجلي (الحديث)، بينما كان يتميز هو - أي الديواني الجلي القديم - بوضع نقط مستديرة يفوق حجمها حجم الكتابة، وعادة ما كانت ترسم تلك النقط في الفرمانات العثمانية بماء الذهب، حيث تشغل سائر الحيز العلوي للأشرطة الكتابية التي عادة ما كانت تتخذ شكلا سفينيا. (للمقارنة؛ أنظر الأشكال: 13 - 14)

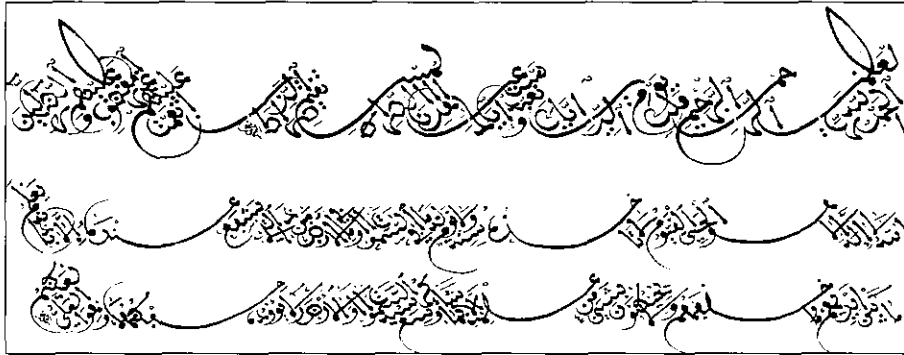


كتابة بالديواني الجلي (القديم)، استخرجناها من فرمان عثمانى يرجع إلى عهد السلطان سليم الثاني. مؤرخ في سنة: 981هـ / 1573م. وهي مرقومة بالخبر الأسود، ومزينة بنقط مستديرة رسمت بماء الذهب، تشغل سائر الحيز العلوي للشريطين الكتابيين



لوحة بالديواني الجلي (القديم) مرقومة بالحبر الأبيض، أشرطتها الكتابية متوجة من اليمين إلى اليسار بنقط مستديرة رسمت باللون الأزرق. يعود تاريخ اللوحة إلى سنة : 1075هـ/ 1664م

المصدر: متحف المتروبوليتان للفنون - نيويورك رقم 1986.216.1
المقارنة بين المجوهر الجليل الذي أبدعه الأستاذ حميد الخربوشي
والديواني الجلي الذي أبدعه العثمانيون في طور النشوء (القرن 17)



عملان للخطاط المغربي المعاصر: حميد الخربوشي، يظهران كيف استطاع أن يبدع قلم المجوهر الجليل (2009)، ويبعثه من جديد، بعد انحصار دور شقيقه الدقيق في أعمال التدوين والتحرير، المتعلقة بالكتب العلمية، والمكاتبات الشخصية، والمراسلات السلطانية

شكل: 14

من خلال ما سبق، نشير إلى أن اعتبار هذه التجربة تجربة مفصلية، أوبالآخرى نقلة نوعية، هو حكم قيمي ثابت له قرائنه التي تعززه، وحججه التي تدعمه، بل هو حكم تم استيفاء شروطه، وانتفاء موانعه، فتجربة الخربوشي اتجهت

بالخط المجوهر نحو فضاءات فنية أكثر تعبيراً، تناولها صاحبها من حيث الفعل الفني والأداء الوظيفي . وإذا كانت أحرف الخطوط المشرقية (الخط المنسوب) خرجت كلها من دائرة قطرها حرف الألف بما يمتلك من جمال وجلال، فضلاً عن خضوعها لقانون التناسب بين «الخط» و«النقطة» و«الدائرة». فإن المجوهر الجليل قد خرجت حروفه من ذات «المعين» بمختلف أشكاله كما ذهب إلى ذلك مبتكر هذا الخط⁽⁷⁹⁾.

خاتمة

ختاماً نستخلص أن هذه التجربة من شأنها أن ترفع من المستوى المعرفي لخطاطينا المغاربة، بل والمشاركة أيضاً؛ وذلك فيما يتعلق باستحضار الصور المعيارية التي تعارف عليها أجدادنا بالتواتر في خطنا المجوهر، وهذا ما ينبو عن القاعدة في الخطوط المشرقية.. ومن شأنها أيضاً، أن تتصدى لكل المحاولات التي قد تشوه ملامح الخط المغربي بكل أصنافه، وتفقده هويته الفنية ومرجعياته التاريخية.. سيما وإن معظم منتوج الخطاطين المغاربة - إلا القليل - يهمل ويتجاهل المنهج العلمي القائم على أساس المقارنة والمقاربة والاستدلال، فضلاً عن المراكمة ثم التحليل والتعليل، مقابل التمسك بالمنهج التعليمي الذي يركز - في الغالب الأعم - على الجانب المهاري المتعلق ببعض المبادرات الفردية لدراسة هندسة الحرف المغربي، من خلال الاعتماد على كفاءة الخطاط في رسم صور الحروف، والنزوع إلى الذاتية والفردانية عند أغلب الخطاطين، دون الاعتماد على الشواهد المادية المتمثلة في المخطوطات والمصاحف والوثائق السلطانية، التي ينبغي اتخاذها كدعامة منهجية وفنية من قبل الخطاطين، للاستئناس بها عند استخراج واستنباط

(79) تم الاعلان عن ابتكار هذا القلم المغربي الجديد عبر الأنترنت خلال شهر مارس من سنة 2013، وذلك من خلال إنشاء صفحة تعليمية خاصة نشرت بها أجود الأعمال والوثائق والقواعد المتعلقة بالموضوع، حيث لاقت نجاحاً كبيراً واستحساناً من قبل كبار الخطاطين في المشرق والمغرب. وقد حصل الشرف أن كنا أول باحث تبنى هذا القلم، راجع الصفحة التالية:

www.facebook.com/groups/kharbouchi

الصور المعيارية - التراثية للحرف المغربي ومركباته، رغبة في استمرارية مزيد من التحسين والابتكار والابداع.

وهنا لا بد أن ننوه بالتجربة الجديدة المجددة للخطاط الخربوشي، لأنها منذ بدايتها وفي أطوارها الجنينية، كانت تستهدف بالأساس دراسة الخط المجوهر خصوصا، والخط المغربي عموما - في إطار حمل الخاص على العام - وذلك من خلال الاعتماد على بعض الشواهد المادية، وعلى رأسها الوثائق السلطانية في المغرب، والتي قام الخطاط بسبر أغوارها، واستقصاء أسرارها، ومقابلتها وضبط توارixها.. ودراسة القرائن والدلالات التاريخية والبنوية المتعلقة بها، في نطاق رؤية نقدية كلية صريحة، وتصور واضح شامل، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، حيث خلص في النهاية إلى وضع بعض المعايير الجمالية والقوانين الهندسية، التي ينبغي لكل خطاط أن يسترشد بها في كتابته للخط المجوهر الجليل وتركيباته وتراكيباته، مستلهما ذلك مما تعارف عليه المغاربة وتوارثوه في كتابة هذا النوع من الخط من جهة، ومعتمدا فيه من جهة أخرى على تصوره الفني البنيوي العميق لهذا النوع من الخط، الذي عكف على دراسته لسنوات عديدة حتى أينع قطافه، وتبلورت صورته، ليقدم لنا في النهاية منتجاً فنياً، يتقاطع فيه ما هو تاريخي - اجتماعي، بما هو حضاري - فني، والأكد أن معاصريه من الخطاطين تسارعوا إليه واستلهموه، وإن الأجيال المقبلة ستحدث عنه - في أبعاده الفنية التاريخية - كمنتوج يعبر عن هويتهم المغربية الأصيلة .

التواصل رهان مطلع الألفية الثالثة

محمد مرزوق

كلية الآداب - الرباط

مقدمة

منذ عدة سنين والتواصل يعني عملية تمرير معلومات، أو إصدار أوامر، من مرسل إلى مرسل إليه. أو يعنى، عندما تكون العلاقة متوازنة، التقاسم أو التفاعل.

نحن اليوم في وضعية مختلفة جداً بفعل العولمة، بحيث لم يعد كافياً مجرد الإخبار أو الإعلام، للوصول إلى التواصل نظراً لوجود كثرة الرسائل وتنوعها، ونظراً لكون المتلقي أصبح يقاوم ويواجه هذه الكثرة وهذا التنوع في الرسائل.

ننتقل من السؤال التالي : ما هي الوضعية أو الشروط التي تتيح أحسن إمكانيات الإخبار أو الإعلام لتحقيق التواصل. فيصادفنا السؤال الثقافي والسياسي، بحيث أصبح العالم صغيراً جداً وشفافاً، وهو ما يطلق عليه «القرية الكونية». والحضور الدائم للإعلام والتواصل يبرز بشدة الاختلافات الثقافية والسياسية والدينية. وتبدو هذه الاختلافات أكثر أهمية من التشابهات. وفي هذا الوقت، يكون التواصل مقابلاً للاختلافات مما يدعو إلى إحضار مسار تفاوضي ملائم هذا المسار يساعدنا على التفاوض في اختلافاتنا وقبولها والتعبير عنها تدريجياً.

1 - هل التواصل مجرد إعلام؟

يذهب المهتمون بمجال التواصل والإعلام إلى أن التواصل هو التحدي الحقيقي للقرن الواحد والعشرين. كيف ذلك؟ إن الوقوف عند الصورة النمطية (stereotype) للإعلام والتواصل، والتأمل فيها، يجعلنا نشجب ونستنكر الأفكار التي تقر وتشدد على كون الإعلام أكثر جدية من التواصل، والتشديد على أن هذا الأخير ينحصر دوره أساسا في التأثير على المتلقي بشتى الوسائل (manipulation) وأحيانا توجيهه.

يبدو جليا أن هذا المنظور أو الرأي الخاطئ يتعارض وواقع الإعلام والتواصل اللذان يوجدان متلازمين معا ولا يفارقان تاريخ تحرر الإنسان وانعتاقه وتطوره. وفي حقيقة الأمر، ساهمت الثورة الإعلامية، منذ ظهورها في القرن التاسع عشر، في التعرف على العالم ومعرفته وفي تنمية روح النقد وتطوير ثقافته. وكان القرن العشرون رائدا في فرض التقدم التكنولوجي. غير أنه إذا كان هذا التطور التكنولوجي قد ساهم، بشكل واسع، في الخروج من التواصل المغلق والضيق والمحدود ومضاعفة الرسائل من جهة، فإنه لم يستطع الرفع من قيمة التواصل من جهة أخرى. وعملية تكثيف إنتاج الرسائل (messages) وتوزيعها، أي عملية الإعلام، جعلت الأعداد التي لا تحصى من المنتوجات المرتبطة بالتقدم التكنولوجي تتطور على حساب التواصل وعلى حساب العلاقة مع الآخر⁽¹⁾.

نتيجة لذلك، فرض الإعلام، خلال القرن العشرين، نفسه بقوة مبرزا بذلك الاتصال الآلي والأوتوماتيكي والاعتماد على ذلك فيه قدر كبير من الخطورة والمجازفة في مجال التواصل.

من هذا المنطلق، نقدم أسئلة متعددة منها: ما سبب الفارق أو الهوة بين التقدم التقني السريع والمعرفة والأنثروبولوجيا الإنسانية؟ لماذا نحن عمالقة على

(1) انظر (Berger 2007)، ص. 123.

مستوى التقنيات في حين نحن أقزام على مستوى التواصل الإنساني؟ نحن غالباً ما نخفق في التواصل، وهذا ما يجعل أحياناً هذا اللفظ غير مرغوب فيه وغير مقبول عند الناس. لعل ذلك راجع لوجود إخفاقات كثيرة في مجال التواصل. أصبح كل ما يرتبط بالتقنيات سهلاً وبسيطاً، وكل ما يرتبط بالإنسان صعباً ومعقداً. وهذا ما جعل الإقرار بسهولة الإعلام وأهميته، واعتبار التواصل مجرد تنميق وتزيين زائف للكلام والصورة... واعتباره تأثيراً وسيطرة (manip) أو «com».

من هنا يبدو أن «الخبر» هو الرسالة (message) و«التواصل» هو العلاقة، أي المرور من الخبر إلى العلاقة. وبالتالي، لا يمكن أن نتصور وجود معلومة دون تواصل. فمن السهل تمرير رسالة عبر الميديا، لكن من الصعب معرفة كيف يستقبل المتلقي هذه الرسالة أو هذا الخبر. هل سيقبله أم سيرفضه.

التواصل أكثر تعقيداً من الإعلام (الإخبار) لأنه يتحمل عناء عملية القيام بطرح السؤال؛ سؤال الآخر. التواصل يُعرّف بكونه تلك العلاقة التي يسعى من خلالها الناس للبحث عن التقاسم والمشاركة والإغراء والإقناع. التواصل أكبر من الإعلام. إنه يشمل الإعلام وأشياء أخرى. لا يمكن تصور إعلام في معزل عن مشروع تواصلي وبناء على ذلك، فإن الإنسان كائن اجتماعي وليس كائناً إعلامياً وإخبارياً. ولهذا السبب، يبقى التطور التكنولوجي غير كاف لتطوير التواصل وتحسينه والارتقاء به. وعلى هذا الأساس، لابد من إخراج مفهوم التواصل من الدائرة التقنية وعدم جعله مسألة تكنولوجية فقط، بل الذهاب إلى أن تطوير إنتاج المعلومات وتوزيعها يبقى دون معنى، اللهم إذا ساهم في البناء والتعايش بين المجتمعات ذات القيم المختلفة. هذا هو المعنى الحقيقي للتواصل. الإعلام ليس هو التواصل. والتواصل ليس مجرد إرسال أو توجيه رسالة إعلامية⁽²⁾.

إن تقديم هذه المفاهيم، المرتبطة بموضوع التواصل والإعلام والعلاقة بينهما، دليل قوي على اعتبار التواصل نوعاً من التحدي الحقيقي الذي يعرفه العالم

(2) انظر (Wolton 2009).

خلال هذا القرن على مستويات متعددة منها السياسية والثقافية والاجتماعية. أليس العالم مطالباً، ودون تأخير، بتنظيم التعايش السلمي بما يحمله من مبادئ كالمساكنة والتسامح والمودة واحترام حرية الآخر، بالرغم من الاختلاف في وجهات النظر المتعددة والمتناقضة، وسعي كل فرد أو مجموعة إلى الحفاظ على الهوية والدفاع عنها والارتباط بها تلقائياً أحياناً وعن قصد أحياناً أخرى؟

2 - في التعايش والتساكن

الفكرة المحورية، لحد الآن، هي فكرة التعايش. ويبدو أن المعطى الأساسي، في هذا المفهوم، يجعلنا نقف عند المكان الذي يتخذه العنصر «المتلقي»، والذي يتميز بالحضور والمشاركة أكثر من السابق، وذلك بفضل التطور المتزايد لتقنيات الاتصال وتكنولوجياه، وخصوصاً الاتصال السمعي البصري، أو الفيديو، عن طريق الإنترنت. وبطبيعة الحال، بفضل الإنترنت أصبح حلم المجتمع المباشر، وبدون وساطات، يفرض نفسه بحدة وبسهولة بالرغم من ذلك من مخاطر. وهنا يظهر بوضوح التعريف السائد الذي وضعه سابقاً باتسون عن الإعلام بأنه الاختلاف الذي يخلق الاختلاف، أو التباين الذي يصنع التباين⁽³⁾. غير أن طبيعة الديمقراطية تتعارض مع إلغاء الوساطات وبهذا المعنى، لا يمكن للإنترنت أن يصبح أول محرك للديمقراطية، لأن شأن السلطة ليس شأن الإعلام فقط، بل هو شأن مرتبط أساساً بالقيم وبالتواصل الإنساني بمعناه الحقيقي⁽⁴⁾.

إذا كان الإنترنت يسهل الولوج إلى المعلومة وبثها وتوزيعها، فإنه يضاعف، في نفس الوقت، من أخطار «الإعلام السيء» ويصيب الإنسان بالبدانة الإعلامية (Infobésité)، الشيء الذي يتطلب معرفة وتعلم تدبير الكم الهائل للمعلومات المتوفرة والمتاحة بغزارة. بعبارة أخرى، إن الرسائل المتوفرة توجه لجمهور واسع، أفراداً مختلفون وغير متجانسين. وهذا، طبعاً، يجعل هؤلاء المتلقين لهذه الرسائل

(3) Bateson. (1971)

(4) المنجرة (2002)، ص 26.

قادرين على ترتيب هذا الكم الهائل من الرسائل وتصنيفها ورفضها أو قبولها.
إن الحلم بالقرية الكونية، هذه القرية التي أصبحت واقعا تقنيا لكنه ليس
كذلك على المستويات الاجتماعية والثقافية والسياسية، جعلنا نكتشف
«برج بابل» من جديد⁽⁵⁾.

وهذا الواقع الجديد يجعلنا نستحضر دور النخبة المشتغلة في مجال الإعلام
والتواصل. والمقصود هنا أساسا رجال ونساء الإعلام أو الصحفيين من جهة،
والأكاديميين والباحثين من جهة ثانية. لا شك أن الصحفي لا يستطيع أن يحتكر
المعلومة خصوصا مع وجود الإنترنت. ومع ذلك، فإن دوره أساسي للتدخل
من أجل التصنيف والترتيب والمراجعة، والتعليق، والحذف، والنقد للمعلومات
التي تتزايد أكثر فأكثر، وذلك من أجل توجيه المتلقي. وهذا الإجراء يساهم في
العملية التواصلية أو التمهيد لها عوض الاكتفاء بالعملية الإعلامية والإخبارية.

إذا كان الفرق بين الإعلام والتواصل يكمن، أساسا، في الفرق الموجود بين
المعلومة/ الرسالة والعلاقة فإن التواصل مسألة تتعلق بالآخر. معلوم أنه ليس
هناك رسالة في غياب مرسل إليه. لا معنى للتواصل دون وجود الطرف الآخر
ووجود الاعتراف المتبادل. إن ديمقراطية وسائل الإعلام أنتجت نوعا من المساواة
لدى المتلقي الذي أصبح بوسعه قبول المعلومة ورفضها والتفاوض حولها. ومن
هنا تظهر الصعوبة والتعقيد. في القرن الماضي كان التواصل نمطيا وتراتيبيا، يقوم
بدور نقل الرسالة وتمريرها وتحويلها دون وجود إمكانية نقاشها من لدن المتلقي.
وفي القرن الحالي، أصبح الجميع متساوين في العملية التواصلية ويناقشون،
وينتقدون، ويتفاوضون وكأن القيود والوساطات لم يعد لها أثر يذكر.

(5) قصة بابل، أو لعنة بابل الشائعة عند اللسانين، مأخوذة من سفر التكوين. وهي أنه بعد الطوفان وصل
بنو البشر من أتباع نوح عليه السلام إلى سهل شنعار، حيث تجمعوا وخططوا لبناء مدينة وبرج تصل
قمته إلى السماء. وهكذا يقتربون من الرب، ويكون لهم اسم ومجد وتشيع بكبريائهم، غير أن مشيئة الرب
خالفت مشروعه، فبابل ألسنتهم، وشتهم في الأرض، فاختلط عليهم الأمر وأصبحوا غير قادرين على
التواصل، وتعذر عليهم تنفيذ مشروعاتهم.

3 - العولمة وانفتاح المتلقي

أدت الوضعية الجديدة للمتلقي إلى تغيير جذري في السيورة التواصلية، وفي نموذج التواصل، نظرا للشرعية التي أصبحت تحظى بها مسألة الغيرية (altérité). وينتج عن هذا الوضع الجديد نوع من المجازفة مع عدم التواصل أو اللاتواصل كأفق، ولجوء «الفرقاء» بالضرورة إلى التفاوض باستمرار ودون توقف. ومن هنا، يبرز التعايش بوصفه رافعة أساسية ترتبط ارتباطا شديدا بالديمقراطية والانفتاح والتفاعل.

والسؤال المطروح بالحاح هو: هل التحوار والاتصال كفيلا بتحقيق التعايش؟ طبعاً هناك اختلاف بين التعايش والاتصال، حيث لا يكفي أن نكون على اتصال عبر الإنترنت ومتجاورين ليحصل التعايش. قد يتطلب الأمر إرادة قوية وفعلاً حقيقياً لأن ذلك يشكل خياراً أكثر مما هو واقع ثابت.

والتفكير في التواصل هو في حد ذاته تفكير في «الاتواصل» أو عدم التواصل. ويؤدي هذا التفكير إلى الإقرار بتلازم الحوار والتفاوض للعلاقات الإنسانية والاجتماعية. وهما جزء من التواصل. هذا الأخير الذي يقل شيئاً فشيئاً كوظيفة تمريرية، ويتعد كثيراً عن التقاسم، ويبقى غالباً تفاوضاً لیتتهي به الأمر ليصبح تعايشاً.

أمام هذا الوضع، نواجه بالضرورة، مسألة الانفتاح والتي لا يمكن تجاهلها، ويستحيل نكرانها، لأن المتلقي أصبح موجوداً أو حاضراً بقوة، ويفرض علينا الاعتراف بموقعه الذي يزداد قوة يوماً بعد يوم. نحن في حاجة، إذن، إلى الجمع بين مسألتين متناقضتين والتوفيق فيما بينهما، وهما الاعتراف بالآخر، بمعنى الاعتراف بالهويات من جهة، ولزوم إرساء قواعد للتعايش بأشكاله المتنوعة وعلى رأسها التعايش الثقافي من جهة أخرى. والتعايش ضروري لكونه السبيل السالك لتجنب عزلة الجماعة وانطوائها على ذاتها مما يساهم في تلافي التباعد والإقصاء. وبعبارة أخرى، يساهم في تلافي اللاتواصل.

وينتج عن هذا الاعتراف قبول تعدد ثقافات المجتمع الواحد والاقتناع، بل الإيمان، بأن الاختلاف والتعدد يشكلان قوة مجتمعية وليساً تهديداً لفئة من طرف مجموعة أخرى. وهذا ما يحصل في العديد من المجتمعات متعددة الثقافات التي تقدم على الخلافات والنزاعات في غياب تعايش منظم والاكتفاء بالانغلاق على الذات.⁽⁶⁾

أي دور يقوم به الإعلام في هذه الحالة؟ قد يكمن الفرق المعياري (normative différence) بين وسائط الإعلام الجماهيري ووسائل الإعلام المجزأة (segmentée). الوسائل الأولى، الجماهيرية، أكثر قابلية لأن تعكس التنوع الموجود في المجتمع مع حرصها على ضمان الهوية القومية التي لا غنى عنها لمواجهة عدم استقرار الأمة ومقاومة كل الوسائل المحرصة على ذلك. والوسائل الإعلامية الثانية، المجزأة، أكثر ملاءمة لتجزئة المجتمعات وتقسيمها إلى مجموعات طائفية ضاربة عرض الحائط مسألة الرابط الاجتماعي والدور الرائد في الحرص على وحدة المجتمع وتماسكه.

دور الإعلام مرتبط بكيفية تنظيمه. ولئن كان تنظيمه غير مستقل، بصفة مطلقة، عن النظرة إلى المجتمع فإن التعارض بين وسائل الإعلام الجماهيري وإنترنت ليس تعارضاً، في حد ذاته، بين وسائط قديمة وأخرى حديثة وإنما هو تعارض بين رؤيتين مختلفتين إلى المجتمع. الأولى تعكس عدم التجانس الاجتماعي مع ضرورة قيام تعايش بين الهوية والجماعة، والثانية تفضي إلى القبول بتجزئة الآخر.

ومسألة التعايش ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفهوم الحديث للديمقراطية الرأي اللازم توخي الحذر منه لكونه يستند، في الواقع، إلى استطلاعات للرأي (sondages) يترتب عنها في نهاية المطاف استنتاج رؤية مبسطة عن المجتمع تعمل على إلغاء الإيديولوجيات وتعقيد التاريخ. ويساهم اللجوء إلى تنعيم الحضور

(6) المنجرة (2000)، ص 27.

الكلي لاستطلاعات الرأي في تعقيد الواقع الذي يستعصي علينا تجاوزه ويساعد على نمو وهم المجتمع المتجانس. وهنا يُعبر كل واحد في نهاية الأمر بنفس اللغة، ويخطو وفق رغبات الآراء المرغوب في تبنيها.

هذه الرؤية التي توفرها الديمقراطية الإلكترونية، بفضل الإنترنت، يستطيع من خلالها المواطن إبداء رأيه ومناقشة الآخر وإبراز قراره بحرية ودون وساطات وبكيفية مباشرة. وحلم المجتمع المباشر، الذي يسعى الإعلام جاهداً إلى تحقيقه، بالصوت والصورة، ودون وسطاء، يدعو إلى التفكير في مهن تشترط مهارات عالية وقدرات كافية في تنظيم التعايش بين الآراء المختلفة ووجهات النظر المتباينة. وغياب هذه القدرة والكفاءة التنظيمية يؤدي بحلم المجتمع المباشر «live» إلى الانزياح ويصبح التحرر والانعقاد المأمول مجرد شعبية وغوغائية.

ومسألة الغيرية (Altérité) تنبه إلى أن الآخر غير مكانته وموقعه في المجتمع تلك المكانة التي كانت منظمة بالأمس وفق وضع تراتبي، أصبحت اليوم في صلب الحداثة. أصبح الآخر حاضراً بعدما كان في الماضي بعيداً ومنفرداً. هذا الوضع الجديد يتطلب وضع إطار تواصل يندمج مع هذا المعطى الذي يسعى فيه الآخر إلى الحفاظ على اختلافه.

وهذا الإطار يتضمن بالضرورة قبول الاختلاف والهوية وتنظيم التعايش داخل فضاء اجتماعي ملائم. وهذا الوضع الجديد يدعو إلى إرساء أسس تديرية جديدة لمسألة الغيرية تقوم على الاعتراف بالآخر والتعايش المتبادل واحترام الحقوق والالتزامات. وعملية التدبير تشترط عنصر الثقة. وهذا المفهوم يتطلب الوقت اللازم لإزاحة الشك المؤدي إلى انطواء الجماعات المختلفة على نفسها، ويتطلب تنظيم التعايش، وبناء الرابط الاجتماعي في إطار المجتمع المحلي والمجتمع الدولي⁽⁷⁾.

(7) (Wolton 2009)، ص. 90.

4 - التعايش ومفهوم التواصل الثقافي

يرتبط مبدأ التعايش، في مفهوم التواصل، بالجانب الثقافي أو الاجتماعي أو ما يسمى حسب اتفاقية اليونسكو بالتواصل الثقافي. وفي تعريف «التواصل الثقافي»، أشارت الاتفاقية في المادة 4 فقرة 8 أنه «يقصد بعبارة التواصل الثقافي وجود ثقافات مختلفة وتفاعلها بشكل متكافئ مع إمكانية توليد أشكال تعبير ثقافي مشترك من خلال الحوار والاحترام المتبادل»⁽⁸⁾.

ليست ظاهرة التعايش محدودة داخل دائرة دولة، أو أمة، فقط بل هي ظاهرة تتوسع بشكل كبير على المستوى الكوني المرتبط بالعمولة. وهنا بالضبط تكمن المفارقة. من جهة، يبرز الجانب الاقتصادي، الذي تنظمه السوق، بمنظورها الواحد المعياري والمعتقل. ومن جهة أخرى، يُطل الجانب الاجتماعي ليفرض بقوة واقع الاختلاف، والهوية، والتنوع الثقافي. هذا الواقع يدعو إلى رسم آفاق التعايش وبناء سبل التواصل الثقافي انطلاقاً من الحوار والاحترام المتبادل والتفاعل بشكل مشترك ومتكافئ.

إدراكاً للمجتمع الدولي بأهمية تنظيم والتنوع الثقافي، على المستوى القومي وعلى المستوى العالمي، فإن مثل هذه الإجراءات التدبيرية تواجه مسألة الهوية. والاعتراف بالهويات يشترط تعزيز الإطار المشترك، المتمثل في التخطيط الأمثل، لتجنب الوقوع في الانطواء الجماعي على الذات، والميول إلى التفرقة والتجزئة داخل المجتمع الصغير، الدولة أو الأمة، أو داخل المجتمع الكوني الذي تفرضه العمولة. وتبقى هذه المسؤولية، بالدرجة الأولى، على عاتق الدولة على الصعيد الوطني وبالدور المنوط بالمنظمات الدولية على الصعيد العالمي. ويبدو أن العمولة تشترط تلازم أدوار كل الدول والمؤسسات الدولية.

ورهان القرن الواحد والعشرين يتجلى في الوصول إلى تحقيق تعايش في ظل نشوء عالم متعدد الأقطاب ومختلف الثقافات. وقد أدت وفرة الإعلام إلى

(8) اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (باريس 20 أكتوبر 2005).

إبراز الاختلافات والتناقضات التي لم تكن بارزة بهذا الشكل في الماضي وبطبيعة الحال، لا يمكن أن نرى العالم من نفس الزاوية وبنفس الرؤية بل هناك تعدد في الرؤى والتفكير. ويتحكم في ذلك تعدد الثقافات والهويات. العالم لا يُرى بنفس الطريقة في نيويورك وبكين، أو دلهي ولندن، أو سيدني وموسكو، أو مكسيكو وشنغهاي أو مراكش وسيول... إلخ.

يقتضي هذا الأمر، وخصوصا طريقة تقديم الأخبار والمعلومات والمادة الإعلامية عن مختلف جهات العالم، الأخذ بعين الاعتبار كل هذه الاختلافات في وجهات النظر والاستقبال أو التلقي وطرق التفكير والتحليل والقبول والرفض.

يرتبط التعايش في مفهومه التواصلي، ارتباطا شديدا بنماذج تنظيمية ذات علاقة بالسياسة أو بالتنمية المستدامة، أو بالصناعة الثقافية، أو بالصناعة الإعلامية. والمسألة هنا تتعلق بالتعددية في رؤية الأشياء وفي وجهات النظر حول العالم. وهذه التعددية ينبغي احترامها نظرا لحاجتها الماسة إلى مبدء مشترك. وهكذا، يتخطى نموذج التعايش العلاقات بين الإعلام والتواصل، ويتعلق بأحد الرهانات المعيارية الكبرى لتنظيم المجتمعات المعاصرة ولتعايشها داخل الأمة⁽⁹⁾.

5 - نموذج اللغة في التعايش

من بين الرهانات المعيارية الكبرى، لتنظيم المجتمعات وتعايشها، اللجوء إلى الدفاع عن كل الفضاءات اللغوية الكبرى على رأسها الإنجليزية والإسبانية والروسية والعربية والفرنسية والبرتغالية. هذه الفضاءات اللغوية، التي تعبر القارات، تسعى جاهدة إلى الحفاظ على التنوع اللغوي، أو التعددية اللغوية، التي تواجه سيطرة اللغة الإنجليزية العالمية المشتركة «Lingua Franca» بوصفها عنصرا أساسيا للتواصل العالمي، وعاملا ضروريا لهذا التواصل في ظل العولمة.

(9) (Wolton 2009)، ص 102.

هناك من يدافع عن الحاجة إلى لغة عالمية مشتركة واحدة، وهي الإنجليزية في مواجهة السياسات الحمائية للغات⁽¹⁰⁾. ويعزى هذا الدفاع إلى كون اللغة غير قارة بل هي متغيرة عارضة، وكذلك الشأن بالنسبة للثقافة التي ترتبط بهذه اللغة. وإن لغات تموت وتتحول وأخرى تولد، وكذلك الثقافات، عكس ما يراه الذين يقرون بثبوت الثقافة. واللجوء إلى لغة مشتركة قرار حر يتخذه الراغبون في الوصول بسرعة وسهولة إلى خزان كبير من المعلومات تحمله اللغة وتتيحها السوق والتجارة بكيفية يسيرة وبكلفة زهيدة.

في مقابل ذلك، يسعى المدافعون عن التنوع اللغوي إلى أن هذا الأخير رهان على تنظيم التعايش. وإذا كانت اللغة الواحدة عبارة عن سيطرة في البداية، فإن التعدد عامل هوية ثقافة وتواصل لا بد من الدفاع عنه في ظل العولمة. وتعد أوروبا مثالا حيا على نموذج التعايش. ولعل توسيع مجال الانضمام إلى فضاء أوروبا، من 6 بلدان إلى 28 بلدا حاليا (وهذا العدد مرشح للارتفاع)، يجسد أكبر نموذج للتعايش في العالم بالرغم من وجود عدة أسباب تفرق بين بلدانها. وهذا التعايش الاقتصادي والسياسي كذلك يتم في مشروع يتضمن المحافظة على هويات الجميع، ويسعى إلى التوفيق بين الهوية والإطار المشترك.

وتم اللجوء إلى توسيع لغات العمل في الاتحاد الأوروبي تلافيا للحرمان من التجريد اللغوي أو التجريد من الحقوق disenfranchisement في حال استعمال اللغة الإنجليزية لغة رسمية وحيدة داخل هيئات الاتحاد الأوروبي. وقد نصت معاهدة الاتحاد الأوروبي على ضرورة احترام التنوع الثقافي واللغوي الغني، والسهر على حماية وتطوير التراث الثقافي الأوروبي⁽¹¹⁾.

وتبني الاتحاد الأوروبي مبادئ التعددية اللغوية دليل على سعي بلدانه إلى تحقيق هدف الاتحاد الرامي، أساسا، إلى تنمية السلم وقيمته وطمأنينة شعوبه

(10) انظر (Jones 2000).

(11) انظر معاهدة الاتحاد الأوروبي، الفصل 3 من النسخة الموحدة (2010).

ودليل كذلك على احترام تنوع أعضائه والمحافظة على الهويات والقيم الثقافية المرتبط بالعناية بالدور الهام للغات الوطنية. هذه العناية تبرز في قيام الاتحاد بترجمة الوثائق الرسمية إلى كل لغات دول الاتحاد باعتبارها لغات عمل رسمية بالرغم مما يتطلبه هذا العمل من ميزانيات إضافية تقدر بملايين الأوروها.

ويضاف إلى التحدي الموجود في الكلفة المالية، أمام التعددية اللغوية الرسمية في الاتحاد الأوروبي، تحد آخر، أكبر أهمية، يتمثل في عدم حرمان جماعات كبيرة من الأوروبيين وممثلهم السياسيين من استعمال لغتهم في أنشطة الاتحاد السياسية. وهذا الحرمان، بطبيعة الحال، قد يجعلهم يعزفون عن هذه الأنشطة.

واللغة قد تكون هي الموضوع الأكثر فورانا على مستوى القارة، وفي مختلف الأزمان. لأن اللغة وحدها، خلافا لمسائل أخرى مرتبطة بالقومية والإثنية، إذ هي أكثر التصاقا بالذات الفردية.⁽¹²⁾

إن شبح عدم التواصل أو اللاتواصل (Incommunication) يعد وقودا ملائما لإشعال نار الخلافات ومساهما في إذكاء التوترات السياسية إن شروط التواصل، بمفهومه الثقافي، عامل هام في المجتمع المتعدد. وإن التحديات الاقتصادية والتواصلية المطروحة على هذا المجتمع المتعدد الثقافة واللغة قد تظهر فيه درجات متفاوتة من الحرمان أو التجريد اللغوي.⁽¹³⁾

وموضوع التعايش وعلاقته بالتواصل ودور اللغة فيه يحيلنا على علاقة اللغة بعولمة الإعلام. وارتباط الإعلام بالتقنية غير كاف لإرساء قواعد التفاهم. وبالرغم من الففرة التقنية الهائلة مع ظهور قناة C.N.N. الأمريكية منذ سنة 1980، والتي كانت مشروعا يرمي إلى توحيد رؤى العالم وإضفاء القيمة على وجهة النظر الغربية على المستوى الكوني، فإن ذلك المشروع لم يحقق التفاهم الأفضل. وساهم بشدة في ظهور قنوات إخبارية جديدة ولاسيما القنوات العربية منها حيث

(12) Breton (1978)

(13) انظر الفاسي الفهري (2013)، ص 264.

أصبحت التعددية تفرض نفسها بقوة. وهكذا يتم الانتقال من نموذج أحادي إلى نموذج تعايشي.⁽¹⁴⁾

6 - ارتباط المعلومات بالمعرفة

يوجد مجتمع المعرفة اليوم، ومنذ عقود خلت، تحت رحمة مجتمع الاتصال والمعلومات والصحافة. وهذا التوقع جعل المعرفة مهمشة. وقد ساهمت الديمقراطية الثقافية، وانتشار التقنيات الجديدة وسيطرتها أو نشوء الإعلام الشعبي، في تهميش مجتمع الثقافة والمعرفة. ولئن كان الأكاديميون والباحثون يتحملون قدرا من المسؤولية، في هذا التهميش، فإن دورهم ضروري أن يبرز بقوة في الوقت الذي غمر فيه الإعلام بانتصاره، على الثقافة والمعرفة، بالسرعة والاختصار والمنافسة واستنزاف الوقت والأشياء. ويبدو أن العالم المنفتح على نفسه، والمتأثر بالجديد والسرعة والسبق الإعلامي، أصبح غير متأسك وذلك في غياب قدر كاف من المعارف أمام التزايد الهائل للأخبار والمعلومات.

وتبقى فائدة المعلومات والأخبار غير ذات أهمية إن لم تكن هناك معارف كافية لتفسيرها وتأويلها التأويل الملائم والصحيح. هناك تأثير قوي للإعلام على المعرفة، وبالمقابل تأثير المعرفة على الإعلام. وليست المشكلة في المعلومات المتوفرة بكثرة وإنما المشكلة ثابتة في المعارف والإيديولوجيات المطلوبة لمعالجتها ووضعها في سياقاتها الحقيقية.

تسعى العولمة إلى تأطير الإعلام، وتنحو العلوم والتقنيات أكثر فأكثر نحو المناقشات السياسية. وعولمة المبادلات، في مجالات المعلومات والمعرفة، تدعو بقوة الإعلاميين والأكاديميين إلى الانتباه للثقافات الأخرى المختلفة لكونها تجسد العلاقات بين الهوية والغيرية موضوع التواصل الثقافي أو التعايش.

ويبدو صعبا فهم التأثير والتأثر الحاصلين بين الإعلام والمعرفة في الوقت الذي يسعى كل من هذين العالمين إلى الابتعاد عن الآخر. فلا شك أن ثورة

(14) انظر Wolton (2009) ص 102

الإعلام ليست في مأمن عن تأثير المعرفة. وإن سرعة الإعلام والبث المباشر يواجهه بضخامة الثقافات المتنوعة وبسماكة المجتمعات المتباينة، وبحجم التاريخ الكبير.

معنى هذا أن إعادة التوازن بين المعلومات والمعارف أمر ضروري. وتتجلى هذه الضرورة، بكل بساطة، في كون المعرفة والإبداع والإعلام كلها تلعب أدوارا اجتماعية وثقافية هامة تساهم في الانفتاح والحركة. وفي مقابل ذلك، تجد مجموعات مهمة من المجتمع، والتي لا تنتمي بالضرورة إلى مؤسسات المجتمع الرسمية، نفسها في وضعية إبداعية هشة تحد من تمكينها من الانخراط في المجتمع بصفة واضحة ووافية.

واضح، إذن، أن المعلومات وحدها غير كافية دون وجودها إلى جانب المعرفة. ومن اللازم الأخذ بعين الاعتبار الإطار الثقافي والإطار الإيديولوجي في كل ذلك. إن الانتباه إلى الجانب الثقافي والإيديولوجي، في مجال تبادل المعلومات والمعارف المعوّلة، يفرض نفسه بشدة على المشتغلين بالتواصل والإعلام، وعلى الأكاديميين أيضا. وهذا الفرض ناتج عن الرهان المطلوب بخصوص تنظيم العلاقات بين الشخص والآخر؛ بين الهوية (Identité) والغيرية (Altérité)، بين التواصل وعدم التواصل. وبعبارة أخرى، تنظيم التعايش الذي هو أساس التواصل بمفهومه الحديث.

ونفس الوضع توجد عليه العلوم والمعارف⁽¹⁵⁾. لم تعد العلوم أقل تأثرا من الإعلام وذلك بسبب المناقشات حول علاقات القوى الأمية والغربية، وبسبب وجهات النظر والآراء المختلفة، والمتناقضة أحيانا، حول العالم التي تؤدي إلى ظهور قوى جديدة. وهذا الواقع أصبح يتعدى مجال العلوم الإنسانية إلى علوم أخرى مثل علوم البيئية، وما يرتبط بها من آثار على المجتمعات، وعلوم الكون والهندسة والطب والاتصالات... إلخ. والعلوم أصبحت أكثر التصاقا بالتواصل، بل ليس هناك علوم بدون تواصل، وبدون انتباه للتنوع الثقافي، في دائرة كونية تقترب فيها العلوم والتقنيات من المجتمع والاقتصاد أكثر فأكثر.

(15) انظر (Wolton 2009)، ص 122.

ولم تعد القطبية الغربية في مجال العلوم والتقنيات كما كانت عليه من قبل ولم تعد العلوم الغربية هي المسيطرة، بل بدأت تصورات أخرى جديدة تخرج للوجود كذلك، مما يفرض تصورات جديدة في الرؤى والتعامل مع مختلف مكونات مجتمع العلوم والتقنيات والمعرفة.

خاتمة

لم يعد التواصل مقتصرًا على عملية تمرير الرسائل، من مرسل يمتلك المعلومة إلى مرسل إليه أو متلقي يسعى بشغف ولوعة شديدين إلى الحصول على هذه المعلومة، بل أصبح التواصل أكبر بكثير من مجرد إخبار أو إعلام.

إذا كانت القضية المحورية خلال القرن الماضي قد ارتبطت أساسًا بالحرية الإعلامية، فإن الرهان الحقيقي للقرن الحالي يتمثل في وضع أسس واستراتيجيات من نوع خاص. أسس تعود إليها مسألة تنظيم نمط الحياة بين مختلف المتصلين المختلفين على مستويات متعددة فالتواصل لا يقوم، كما في السابق، على تبادل الآراء وتقاسم وجهات النظر بين أشخاص متساوين، بل يقوم على تنظيم التعايش بين نظرتين مختلفتين للعالم ومتناقضتين في كثير من الأوقات.

هذا الوضع الجديد للتواصل والإعلام والعلاقة الموجودة بينهما يفرض استحضار نظرية مختلفة عن النظرية التواصلية السابقة.

والتفكير في نظرية التواصل يشترط الابتعاد عن الصورة النمطية للتواصل المختزلة في أنه لا حياة فردية أو جماعية من دون تواصل، وأن الناس يعيشون ليتواصلوا فيما بينهم. وهم يتواصلون إما للتقاسم أو للإغراء أو للإقناع، أو لهذه الأغراض مجتمعة. وهذه الرغبة الحيوية لدى الإنسان سرعان ما تجعله يصطدم بعدم التواصل لأن المتلقي أصبح متغيرًا، ولم يعد يوافق على كل شيء، بل أصبح رافضًا ومقاومًا، وأحيانًا عنيدًا، وأمام هذا الوضع المغمور بعدم التواصل، يتجه الطرفان إلى التفاوض. وعن طريق التفاوض، يسعى الفرقاء، وفي إطار وجهات

النظر المختلفة، إلى إيجاد إطار جديد يقبل هذا الاختلاف ومن خلاله يؤسسون للتعايش.

والتواصل يختلف عن الإعلام/ الإخبار لأنه يعترف بالآخر أو بالغيرية التي لا يمكن غض الطرف عنها. وهو يشكل دعوة إلى التسامح الذي يعد بمثابة الحاجز الواقعي من صدمات صراع الثقافات.

إنه التحدي الحقيقي للتواصل خلال القرن الواحد والعشرين. وهنا تحضر الأدوار الطلائعية التي ينبغي أن يلعبها المشتغلون بمجال الإعلام/ الإخبار والتواصل (من إعلاميين وصحفيين) من جهة، والأكاديميون والجامعيون والباحثون من جهة أخرى.

وتبرز كذلك مسؤوليات هؤلاء المثقفين بخصوص موضوع التواصل مقابل مسؤوليات غيرهم من السياسيين وأصحاب القرار.

ويبقى الدور الأساس هو ذلك الذي يرتبط بمسؤولية المهتمين بمجال التواصل والمجالات الحيوية المرتبطة به. ولعل هذا الدور يتمثل في إرساء قواعد إستراتيجية واضحة الأبعاد وملائمة، على المدى القريب والمتوسط والبعيد، للمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

المراجع

- بيرغر، آرثر آسا. 2007. وسائل الإعلام والمجتمع، وجهة نظر نقدية. ترجمة صالح خليل أبو إصبع. الكويت : عالم المعرفة .
- جوزيف، جون. 2004. اللغة والهوية : قومية، أثنية، دينية، ترجمة عبد النور خراقي. 2007، الكويت : عالم المعرفة.
- الفاسي الفهري، عبد القادر. 2013. السياسة اللغوية في البلاد العربية، بحثا عن بيئة طبيعية، عادلة، ديمقراطية، وناجعة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- المنجرة، المهدي. 2002. حوار التواصل، من أجل مجتمع معرفي عادل. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الثامنة.
- مرزوق، محمد. 2011. التواصل الإداري، النظريات والأسس والمبادئ والتطبيقات. الرباط: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
- اليونسكو، اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، باريس: أكتوبر 2005.
- Bateson, Gregory. 1971. *Naven, traduction Française, la Cérémonie du Naven*, Paris : édition de Minuit.
- Berger, Arthur Asa. 2007. *Media and Society : A Critical Perspective* Lanham, Maryland, USA : Rowman & Littlefield Publishers .
- Berton, Albert. 1978, *Bilingualism : An Economic Approach*. Montreal: C.D. Howe Institute.
- Galenon, Eduardo. 1996. *Vers une société de l'Incommunication?* Le Monde Diplomatique, n° 502, Janvier 1996, p 16.
- Jones, Eric. 2000. *The Case for a Shared World Language*, In Casson Mark et al. eds. *Cultural Factors in Economic Growth* Berlin: Verlag.
- MacLuhan, Marshall, 1965. *Understanding Media: the extensions of Man*. New York: McGrawHill.
- Union Européenne. *Traité sur l'union européenne, Version consolidée*, 2010.
- Wolton, Dominique. 2009. *Informer n'est pas Communiquer*. Paris: C.N.R.S. Editions.

الحق في الوصول إلى المعلومة بين التشريعات الدولية والوطنية

محمد حمودو

باحث وزارة التعليم الرباط

تقديم

يعتبر حق الوصول إلى المعلومة أساس حرية الرأي والتعبير الذي تكفله كل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ويلعب حق الحصول على المعلومات دورا مركزيا في دعم مساءلة صناع القرار وفي قدرة المواطن على مراقبة التدبير الحكومي للشأن العام.

«لقد أصبحت المعلومات، في ظل مجتمع المعرفة، موردا استراتيجيا مهما وقوة دافعة وموجهة للاقتصاد والحكامة الجيدة، حيث يشكل إنتاج المعرفة في عصرنا الحاضر دعامة أساسية للإنتاجية والمنافسة والتنمية. فمجتمع المعرفة يعتمد بشكل كبير على توفير المعلومات وتسهيل تداولها وتوزيعها بشكل موسع»⁽¹⁾.

«إن حق الوصول إلى المعلومة، وحق تلقيها من مظانها الأصلية، ونقلها للغير هو الحق الثاني من حقوق حرية الرأي والتعبير، لأن حق الشخص في اعتناق الآراء والمعلومات والتعبير عنها شيء، وحقه في البحث عنها شيء آخر، في حين أن حقه في تلقيها شيء ثالث. هذه القضايا مجتمعة كل مترابط، وضروري من أجل

(1) اليوم الدراسي حول الحق في الحصول على المعلومات، 21 شتنبر 2013، بالرباط، متاح على موقع www.transparensymaroc.ma visité le 20/06/2014 ترانسبرانسي المغرب :

النهوض بحرية، الرأي والتعبير، باعتبارها أهم موضوعات الجيل الأول لحقوق الإنسان»⁽²⁾.

إن إتاحة حق الحصول على المعلومات يؤكد بجلاء أن الدولة أصبحت تستجيب لمنطق التواصل والتفاعل الايجابي مع المواطن، «ففي النموذج التقليدي المبني على السرية، تبنى دوائر الاتصال بين الإدارة والجمهور على نموذج مفرد الجانب، وبطريقة تكفل سيطرة الإدارة على المجتمع.

أما في النموذج الإداري الشفاف المبني على إتاحة المعلومات، فإن لغة الحوار المبنية على التفاعل والتبادل تصبح القاعدة الأساسية في العلاقة بين الإدارة والجمهور»⁽³⁾.

كما أن تكريس الحق في الحصول على المعلومات على الصعيد الدولي، يجسد في الواقع تحولا عميقا في تصور الدولة ومفهوم المواطنة الفاعلة واليات تدبير الشأن العام. ويستمد هذا الحق أهميته من كونه إحدى السبل الكفيلة بمحاربة الفساد، ذلك أن الولوج إلى المعلومة يتيح للمواطن وللمجتمع المدني مساءلة العمل الحكومي، وإخضاع الإدارة لمبدأ العلانية وإخراجها من مربع العتمة التي يتم داخلها التدبير اليومي للشأن العام لتصبح إدارة شفافة تعمل تحت أنظار المجتمع، حيث لم تعد كيانا منعزلا عنه، بل قطعة منه، لصيقة بهوموم وتقوياته.

إن الحديث عن موضوع الحق في الوصول إلى المعلومة، سيدفعنا في هذه الورقة، إلى مقارنته من خلال المحورين التاليين:

1. البدايات الأولى لحق الوصول إلى المعلومة في المواثيق الدولية؛

2. حق الوصول إلى المعلومة في المغرب.

(2) علي كريمي، حق الوصول إلى المعلومات من خلال القانون الدولي، متاح على موقع المركز المغربي للدراسات والأبحاث في حقوق الإنسان والإعلام : www.maroc.reunis.fr/cmard

(3) عبد الله النملي، الحق في المعلومة: الوجه الآخر لحرية التعبير، جريدة اخبار اليوم الصادرة بتاريخ 17 يونيو 2014، ص13.

أولا: البدايات الأولى لحق الوصول إلى المعلومة في المواثيق الدولية

بعدما أرسى الحرب العالمية الثانية أوزارها، شعرت الدول المنتصرة أنه لا يمكن إرساء الأمن الدولي على أسس متينة إن لم يتم احترام حقوق الإنسان وتعزيز دعائم الديمقراطية على الصعيد العالمي، وهكذا أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم 59 بتاريخ 14 دجنبر 1946، ينص على «أن حرية الإعلام هي حق من حقوق الإنسان الأساسية، وهي المعيار الذي تقاس به جميع الحريات التي تتركس الأمم المتحدة جهودها لها».

وفي ربيع سنة 1948، انعقد بجنيف مؤتمر دولي حول «حرية الإعلام» أثمر بيانه الختامي وثيقة أساسية اعتبرت لمدة طويلة مرجعيته في حرية الإعلام، وتمحورت حول مشاريع اتفاقيات تهم جمع الأنباء وبثها وتأمين حق الدول في التصحيح وحق الرد، علاوة على حرية الإعلام.

وستكون المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر يوم 10 دجنبر 1948 بمثابة المرجعية الأساسية لحرية الرأي والتعبير في الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، وقد نصت هذه المادة على أن «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل في جمع الأنباء والأفكار، وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون التقييد بالحدود الجغرافية».

وفي نفس السياق، وضعت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1953 مشروع اتفاقية دولية حول «حرية الإعلام» وتبنى المجلس الاقتصادي والاجتماعي في سنة 1960 مشروع بيان حول حرية الإعلام، وعرض على الجمعية العامة قصد المصادقة عليه ليكون كدباجة لاتفاقية حرية الإعلام، التي هي قيد الصياغة. ويؤكد البيان أن حرية الإعلام هي المدخل الأساس لباقي الحقوق الأخرى، التي تبقى عديمة الجدوى في حالة حجب المعلومة وعدم الوصول إليها.

والملاحظ «أن هذا الإعلان قد وضع بشكل صريح وواضح أسس حقولوج إلى المعلومة، لكنه مع الأسف لم ير النور، حيث ذهب أدراج الرياح مثله مثل مشروع اتفاقية حرية الإعلام لسنة 1961».⁽⁴⁾

إلى ذلك، صدرت عدة اتفاقيات دولية في نفس المنحنى، مثل العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي نصت مادته 19 على الحق في حرية الرأي والتعبير بنفس الصيغة الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁽⁵⁾، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (المادة 10)⁽⁶⁾، والاتفاقية الأمريكية لسنة 1969 (المادة 13)، والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.⁽⁷⁾

والميثاق العربي لحقوق الإنسان والذي ينص في المادة 32 منه على :

أ- «يضمن هذا الميثاق الحق في الإعلام وحرية الرأي والتعبير، وكذلك الحق في استيقاء الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة، ودونها اعتبار للحدود الجغرافية؛

ب- تمارس هذه الحقوق والحريات في إطار المقومات الأساسية للمجتمع، ولا تخضع إلا للقيود التي يفرضها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم أو حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة».⁽⁸⁾

غير أن هذا الميثاق «لم يطالب الحكومات العربية بإقرار قوانين تتعلق بالحق في الوصول إلى المعلومات وإلغاء أخرى تكرر السرية، بل يضع قيودا على حرية الحصول على المعلومات على أرضية احترام القيم الأساسية للمجتمع، وهذه

(4) علي كريمي، مرجع سابق.

(5) صدر : العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في دجنبر 1966 ودخل حيز التنفيذ في مارس 1976.

(6) الاتفاقية الأوروبية الصادرة سنة 1950.

(7) الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، تمت إجارته من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية في يونيو 1981 بنبروبي- كينيا

(8) اعتمد الميثاق العربي لحقوق الإنسان من قبل القمة العربية 16 التي استضافتها تونس يوم 23 ماي 2004.

القيود تبقى مبهمة وموضوع تفسيرات وقرارات متعددة»⁽⁹⁾.

ومع ذلك، فقد أخذت المنظمات المدنية في العديد من الدول العربية تولي أهمية كبيرة للحق في الوصول إلى المعلومة خلال السنوات الأخيرة، وهو ما أثمر مبادرات تسعى إلى الضغط على حكومات بلدانها من أجل إقرار قوانين في هذا الصدد.

وهكذا، صدر بالأردن قانون ضمان حق الحصول على المعلومات سنة 2007، وباليمن تم إقرار مشروع قانون بشأن الحق في الحصول على المعلومات سنة 2008. وبتونس صدر مرسوم يتعلق بالنفاذ إلى الوثائق الإدارية بتاريخ 31 ماي 2011. وبالمغرب تقدم الفريق الاشتراكي بمجلس النواب بمقترح قانون يرمي إلى ضمان حق الحصول على المعلومات 2014.⁽¹⁰⁾

كما تقدمت وزارة الوظيفة العمومية وتحديث الإدارة بمشروع قانون الحق في الحصول على المعلومات، ونظمت مناظرة وطنية في موضوع: «الحق في الحصول على المعلومات: رافعة للديمقراطية التشاركية».⁽¹¹⁾

إلى ذلك، نصت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد في مادتها العاشرة على ما يلي :

«تتخذ كل دولة طرف، وفقا للمبادئ الأساسية لقانونها الداخلي، ومع مراعاة ضرورة مكافحة الفساد، ما قد يلزم من تدابير لتعزيز الشفافية في إدارتها العمومية، بما في ذلك... اعتماد إجراءات أو لوائح تمكن عامة الناس من الحصول على معلومات عن كيفية تنظيم إدارتها العمومية واشغالها وعمليات

(9) السلمي سعيد، دفاعا عن الحق في الوصول إلى المعلومات في البلدان العربية، (الشبكة العربية لحرية المعلومات، متاح على موقع: www.akhbar.ma

(10) لحد الآن (يونيو 2014) لم يطرح هذا المقترح للمناقشة.

(11) نظمت هذه المناظرة بالرباط يوم 13 يونيو 2013 برئاسة رئيس الحكومة، وحضور رئيسي. غرفتي البرلمان وخبراء من داخل المغرب وخارجه، متاحة على موقع الوزارة المكلفة بالوظيفة العمومية وتحديث الإدارة: www.mmsp.gov.ma. visité le 20/06/2014

اتخاذ القرارات فيها، وعن القرارات والصكوك القانونية التي تهم عامة الناس، مع إيلاء المراعاة الواجبة لصون حرمتهم وبياناتهم الشخصية»⁽¹²⁾.

وعلى صعيد الاتحاد الأوروبي، يمكن الإشارة إلى:

أ- اتفاقية المجلس الأوروبي للحصول على الوثائق العمومية (18 يونيو 2009).

ب- دورية البرلمان والمجلس الأوروبي، حول إعادة استعمال معلومات القطاع العام (17 يونيو 2005).

كما صدرت عن دول أخرى قوانين ومراسيم في فترات متباعدة، تسعى في مجملها إلى جعل حق الوصول إلى المعلومات إحدى رافعات الديمقراطية وحقوق الإنسان. ونذكر على سبيل المثال في هذا الصدد:

- فرنسا: مرسوم حرية الحصول على الوثائق الإدارية وإعادة استعمال المعلومة العمومية، الصادر بتاريخ 17 يوليوز 1978؛

- كندا: قانون الولوج إلى المعلومات، الصادر سنة 1980؛

- المكسيك: القانون الفيدرالي للشفافية والحصول على المعلومات الحكومية العامة، والذي رأى النور عام 2002.

ثانيا: حق الوصول إلى المعلومة في المغرب

بعد الحق في ولوج المعلومة من الخطوات العديدة الواردة في دستور فاتح يوليوز 2011 لدعم المسار الديمقراطي وترسيخ دولة الحق والقانون، حيث ينص الفصل 27 منه على أن «للمواطنين والمواطنات الحق في الحصول على المعلومات الموجودة في حوزة الإدارة العمومية والمؤسسات المنتخبة والهيئات المكلفة بمهام المرفق العام. ولا يمكن تقييد الحق في المعلومة إلا بمقتضى القانون بهدف حماية كل

(12) تمت المصادقة على اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد يوم 9 ماي 2007، ونشرت يوم 17 يناير 2008

ما يتعلق بالدفاع الوطني وحماية أمن الدولة الداخلي والخارجي والحماية الخاصة للأفراد، وكذا الوقاية من المس بالحريات والحقوق الأساسية المنصوص عليها في الدستور وحماية مصادر المعلومات والمجالات التي يحددها القانون بدقة⁽¹³⁾. كما يحتوي الدستور على فصول أخرى تروم دعم الشفافية ونشر المعلومات من قبيل :

- الفصل 28، الذي يكفل حرية الصحافة، وحق التعبير للجميع ونشر الأخبار والأفكار والآراء بكل حرية ومن غير قيود؛

- الفصل 148، الذي يطالب المجلس الأعلى للحسابات بنشر جميع أعمالها بما فيها التقارير الخاصة والمقررات القضائية.

ويعتبر المراقبون أن الفصل 27 من الدستور يعتبر نقلة نوعية في البناء الديمقراطي، وإحدى مقومات الحكم الرشيد، وتجسيدا لقيم الشفافية والمساءلة، من خلال تمكين المواطنين من ولوج المعلومات ومراقبة الأنشطة العمومية.

ومن أجل أجراة هذا الوعد الدستوري، الذي يعكس التزام المغرب بالمواثيق والمعاهدات الدولية، أعدت وزارة الوظيفة العمومية وتحديث الإدارة في إطار لجنة مشتركة بين الوزارات، مشروع قانون الحق في الحصول على المعلومات يتضمن ديباجة وثمانية أبواب⁽¹⁴⁾.

وحسب المذكرة التقديمية لهذا المشروع؛ فقد تم إعداده بناء على دراسة مقارنة لعدد من القوانين الأجنبية والمبادئ والمعايير الدولية في هذا المجال، علاوة على استثمار التوصيات والخلاصات الصادرة عن الندوات والملتقيات الجهوية والدولية التي تم تنظيمها في عدد من الدول.

(13) ظهير شريف رقم 1-11-91 صادر بالجريدة الرسمية عدد 5964 مكرر، 30 يوليوز 2011.

(14) مشروع قانون رقم 13-31 متعلق بالحق في الحصول على المعلومات، متاح على موقع ترانسبرانسي المغرب، مرجع سابق، تمت زيارته يوم 20 يوليوز 2014، كما نشر لمدة 30 يوما بالموقع الإلكتروني للأمانة العامة للحكومة ما بين 26 مارس و 24 أبريل 2013 لفتح المجال لكافة المعنيين لإبداء ملاحظاتهم وتعاليقهم. كما نوقش خلال المجلس الحكومي المنعقد يوم فاتح غشت 2013.

كما ركزت في صياغة مقتضياته ومواده على مبدأ كشف الحد الأقصى من المعلومات ومبدأ النشر الاستباقي للمعلومات.

وفي نفس السياق أعد المجلس الوطني لحقوق الإنسان مذكرة استند في إعدادها «على عدد من العناصر المرجعية والمعيارية الوطنية والدولية ذات العلاقة بالقواعد الموجهة للتنظيم القانوني لحق الحصول على المعلومات»⁽¹⁵⁾.

كما تقدم الفريق الاشتراكي إلى لجنة العدل والتشريع وحقوق الإنسان بمجلس النواب بمقترح قانون يرمي لضمان حق الحصول على المعلومات، يتضمن 6 أقساماً 43 مادة. إلا أنه لم ترمج مناقشة في ظل جدل حول الإشكال القانوني المتعلق بمسطرة وضع مقترحات القوانين.⁽¹⁶⁾

ومن جهته أصدر المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي رأيه حول المعطيات المفتوحة،⁽¹⁷⁾ تضمن جملة من التوصيات من أجل تحرير المعطيات العمومية، وجعلها في خدمة النمو والمعرفة، ذلك، «أن الدول الأكثر تقدماً شهدت، منذ زمن غير بعيد، ميلاد بعد جديد من أبعاد الحق في ولوج المعلومة، بفضل دخول البشرية في العهد الرقمي [...] وفي حالة المغرب، فإن تفعيل الحق في ولوج المعلومة ينبغي له، من الآن فصاعداً، أن يدمج متطلبات وفرص المعطيات المفتوحة، من وجهة نظر سياسية ومؤسسية وتقنية كذلك»⁽¹⁸⁾.

ويفترض نجاح سيناريو المعطيات المفتوحة، حسب المجلس المذكور، في المغرب اجتياز مرحلتين رئيسيتين :

(15) محمد الصبار، الكاتب العام للمجلس الوطني لحقوق الإنسان، من مداخلته في المناظرة الوطنية حول الحق في الحصول على المعلومات، مرجع سابق.

(16) لقد أدى التجاذب بين الحكومة والمعارضة إلى تأجيل مناقشة هذا القانون، وقوانين أخرى، مما انعكس سلباً على وتيرة التشريع وتنزيل مقتضيات الدستور الجديد.

(17) المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، المعطيات المفتوحة، إحالة ذاتية رقم 14/2013، متاح على موقع المجلس: www.cese.ma. visité le 20/06/2014

(18) نفس المرجع.

• مرحلة «التحريك الأولى»، التي تحدد خلالها وتفعيل الإجراءات القانونية والمؤسسية والإجرائية لتحرير المعطيات العمومية؛

• مرحلة ثانية لتطوير نظام بيئي متوازن، تنتظم حوله مبادرة المعطيات المفتوحة.

وفي نفس السياق، يوصي المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، على المستوى الإجرائي «بالحرص على تبسيط المساطر الكفيلة بتغذية بيئة المعطيات المفتوحة، قدر الإمكان، ويدعو من أجل ذلك إلى اتخاذ العديد من الإجراءات، من قبيل إنشاء أرضية تشاركية للمعطيات المفتوحة «cloud open Data» (سحابة المعطيات المفتوحة) تعمل الإدارات والجماعات المحلية، والمرافق العمومية على تغذيتها بشكل حر وميسر»⁽¹⁹⁾.

وفي نفس الاتجاه، أثمرت المناظرة الوطنية حول «الحق في الحصول على المعلومات: رافعة للديمقراطية التشاركية»⁽²⁰⁾ مجموعة من التوصيات والخلاصات، نذكر منها على الخصوص:

- ضرورة اعتماد المرجعية الكونية والدولية والدستورية للحق في الحصول على المعلومات؛

- تحويل الحق في الحصول على المعلومات للأجانب، شأنهم في ذلك شأن المواطنين والمواطنات المغاربة؛

- استقلالية الهيئة المكلفة بضمان الحق في الحصول على المعلومات؛

- مجانية الحصول على المعلومات وتدقيق نطاق الاستثناءات؛

- تعزيز البنيات التحتية الخاصة بالمعلومات، بما في ذلك الاعتناء بالأرشيف وحفظه وحسن دبره اعتبارا لدوره في المحافظة على التاريخ والإرث الحضاري والثقافي لبلادنا.

(19) نفس المرجع.

(20) المناظرة الوطنية حول الحق في الحصول على المعلومات....، مرجع سابق.

غير أن تنفيذ وأجراً هذه التوصيات ومختلف المبادرات الصادرة عن منظمات المجتمع المدني يتطلب أجراً الفصل 27 من الدستور بالمصادقة على قانون يحدد واجبات الدولة وعواقب الامتناع عن تقديم المعلومات.

وهكذا، فإن «المقاربة الأكثر إنتاجية في مجال حقوق الإنسان تركز على تحديد الحق من منظور التزامات السلطات العمومية ووضع جزاءات على إخلالها بهذه الالتزامات.

ومن هذا المنظور، تسعى القوانين المكرسة للحق في الوصول إلى التمييز بين التزام السلطات بتوفير المعلومات والوثائق بناء على طلب من الأفراد الطبيعيين والمعنويين من جهة، والتزامها بتوفير بعض المعلومات الأساسية بدون طلب من جهة ثانية. كما تحدد القوانين الجهات المعنية بالالتزام، ومفهوم الوثيقة الإدارية، وشكل طلبها وتسليمها وتكلفة ذلك».⁽²¹⁾

والجدير بالذكر أن المغرب عرف عددا من المبادرات الرامية إلى تحرير المعلومات، وجعلها في المتناول كإحدى رافعات الحكامة الرشيدة القائمة على التشارك والشفافية. وهكذا أقر المغرب تعديلا لقانون الصحافة والنشر في أكتوبر 2002، نصت مادته الأولى على أن «لمختلف وسائل الإعلام الحق في الوصول إلى مصادر الخبر والحصول على المعلومات مالم تكن هذه المعلومات سرية بمقتضى القانون وتمارس هذه الحريات في إطار مبادئ الدستور وأحكام القانون وأخلاقيات المهنة»⁽²²⁾.

ويتضمن قانون الأرشيف الصادر في 30 نونبر 2007⁽²³⁾ الحق في الوصول إلى الأرشيف، وتنص المادة 16 منه بأنه « يمكن للجمهور أن يطلع بكل حرية

(21) مبررات وأولويات من أجل الحق في الوصول إلى المعلومات في المغرب، متاح على موقع ترانسبرانسي المغرب مرجع سابق.

(22) قانون الصحافة والنشر 03 أكتوبر 2002، متاح على موقع النقابة الوطنية للصحافة المغربية : www.Snpm.Org/document.Php visité le 20/06/2014

(23) أحدثت مؤسسة أرشيف المغرب بمقتضى القانون رقم 99/69 الصادر يوم 30 نونبر 2007.

على الأرشيف العامة عند انصرام أجل ثلاثين سنة من تاريخ إنتاجها، باستثناء الحالات المنصوص عليها في المادة 17 بعده»⁽²⁴⁾

وعلى الرغم من هذه المبادرات والإصلاحات القانونية فإن «مسألة التواصل العمومي بالمغرب عصية على الاستنبات، ليس فقط باستمرار سيادة ثقافة السرية والتعتيم، ولكن أيضا بسبب التردد في استصدار قانون يضمن الحق في المعلومات، ومن خلاله وعبر الحق في الإعلام والاتصال»⁽²⁵⁾.

وخلاصة القول، فإن حرية الولوج إلى المعلومات ليست دائما مطلقة في القانون الدولي، بل محددة بدواعي حماية المعلومات المرتبطة بالمصالح العليا للدولة وأسرارها أو بالحياة الخاصة للأفراد، وهكذا يمكن القول «أن مفهوم أسرار الدولة قد تحتل مختلف التأويلات، وهذا قد يبرر منع الاطلاع عليها من طرف الصحفيين وحتى من طرف المواطنين العاديين. إن المفاهيم من عيار النظام العام والأخلاق العامة وأمن الدولة، هي مفاهيم فضفاضة وأحيانا غامضة، لذلك هي في حاجة إلى تدقيق بشكل مستمر. لأن تركها على هذا النحو الفضفاض قد يؤثر عن القيود المفروضة على الولوج إلى المعلومة»⁽²⁶⁾.

وما ينبغي التأكيد عليه في النهاية هو أنه «لا يوجد أي نظام يعترف بالحق في الوصول إلى المعلومة بشكل مطلق ودون قيود، ولذلك من المفروض البحث عن توازن يحمي حق الحصول على المعلومة، دون إلحاق الضرر بالمصلحة العامة، أو بالمصلحة الخاصة»⁽²⁷⁾.

(24) تشير المادة 17 من القانون إلى الاستثناءات التالية: - أسرار الدفاع الوطني، أمن الدولة أو السلامة العامة أو سلامة الأشخاص، المساطر القضائية والمساطر التمهيدية المتعلقة بها، سريرة الحياة الخاصة.

(25) يحيى اليحياوي، في معوقات التواصل العمومي بالمغرب، مداخلة في ندوة دولية حول التواصل العمومي: التطورات والرهانات، تونس 12-13 أبريل 2007، متاحة أيضا على موقع الكاتب على الأنترنت www.elyahyaoui.org

(26) كريمي علي، حق الوصول إلى المعلومات من خلال القانون الدولي، مرجع سابق.

(27) نفس المرجع.

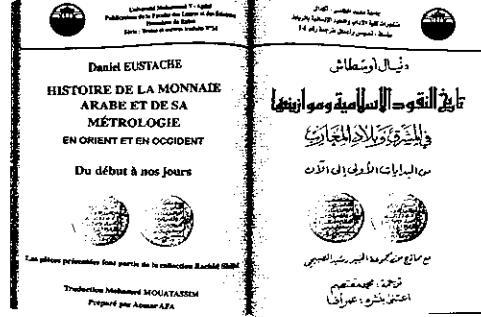
در السلا و عروض بلیغ غرافیه

تاريخ النقود الإسلامية وموازينها

في المشرق وبلاد المغرب من البدايات الأولى إلى الآن
منشورات كلية الآداب - الرباط

عرض الأستاذ الصديق بوعلام
جريدة العلم - الرباط

هذا كتاب طريف غني بالمعلومات الدقيقة عن تاريخ النقود الإسلامية وموازينها في المشرق والمغرب. ولا يخفى ما للبحث في هذا الموضوع من آثار وفوائد تتعلق بتطور البحث في التاريخ العام بقدر ما تتعلق بتدقيق الدراسة حول أقسام متنوعة خاصة من التاريخ الاجتماعي والثقافي والإشاري والرمزي وغيرها



للبلاد الإسلامية المتنوعة الروافد والغنية بالمؤثرات والمكونات المتكاملة.

وقد أحسن الباحث المدقق الأستاذ عمر أفا صنعا باعتناؤه بنشر هذا الكتاب «تاريخ النقود الإسلامية وموازينها في المشرق وبلاد المغرب من البدايات الأولى إلى الآن» وهو من تأليف أحد أكبر خبراء علم المسكوكات الإسلامية المشاهير الفرنسي دنييل أسطاش (1926 - 1991). وقد نقل الكتاب إلى اللغة العربية المترجم الباحث محمد معتصم. ومما يضفي قيمة اضافية على هذا العمل اشتماله

على نماذج من صور المسكوكات من مجموعة الخبير رشيد الصبيحي.

يقول الأستاذ عمر أفا المختص في هذا الميدان التاريخي: «بما أن هذا الكتاب موجه إلى عموم القراء وإلى الباحثين بالخصوص من أجل الوقوف على حقائق من تاريخ صناعة النقود الإسلامية، وفصول من تطور أوضاعها، والكشف عن جوانب من تقنيات إنتاجها ونظام أوزانها، ودلالات أرصدها الكتابية، فإننا نتناول في المقدمة ثلاث نقط مدخلا لتسهيل قراءته.

1 - التعريف بالمؤلف

2 - ترجمة الكتاب إلى العربية

3 - النقود حقلا للبحث في تاريخ الإسلام وتاريخ المغرب.

وتتلخص أهم أعمال المؤلف دانيال اوسطاش : في وضع فهرس عام لمجموعة جوزيف بريط المشهورة وتصنيفها تاريخيا ما بين 1960 و 1961، وأشرف على تأسيس معرض دائم لهذه المجموعة بوكالة بنك المغرب بالدار البيضاء يتضمن 2009 قطعة مختارة من أصل 12000 معروضة حسب التصنيف التاريخي في تسع عشرة واجهة، وقد دشن جلالة الملك الراحل الحسن الثاني هذا المعرض في 30 أبريل 1964 وأبدى اهتماما بالغاً بهذا العمل. وظل يزار حتى نقل إلى المتحف الوطني الجديد ببنك المغرب بالرباط، وقد دشنته صاحب الجلالة محمد السادس بتاريخ 19 / 6 / 2002، وتم توسيعه وتنظيمه وإعادة فتحه أمام الزوار بتاريخ 18 / 5 / 2010م.

أنجز دانيال اسطاش بإشراف بنك المغرب جزءا هاما من مشروع يهدف إلى كتابة موسوعة خاصة بتاريخ النقود بالمغرب اعتمادا على مجموعة البنك وغيرها من المجموعات المشهورة دوليا. فأصدر منها كتاب «الجامع في الدراهم الإدريسية والدراهم المعاصرة لها» في مجلد واحد سنة 1970، وكتاب «الجامع في المسكوكات العلوية» في ثلاثة مجلدات سنة 1984. كما ألف كتابا لتعليم اللغة العربية لغير القارئ العربي. وهو ما يزال مخطوطا بالخزانة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط.

وفي سنة 1970 أنشأ المجلة المغربية للمسكوكات العربية القديمة» عندما عين رئيس قسم المسكوكات القديمة بوزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي (وزارة الثقافة) وقد صدر منها عددان. وكان من بين طموحاته إنشاء معهد خاص لدراسة علم النقود والنميات بالمغرب.

ويضيف الأستاذ عمر أفا مينا دور المترجم في تعريب وتقريب هذا الكتاب : «سلك الأستاذ محمد المعتصم منهجية الترجمة والتحقيق معا فاخترق النص الفرنسي مزوّدًا بمجموعة من المصادر والمراجع العربية والفرنسية التي تناولت تاريخ النقود الإسلامية وتاريخ الأحداث في هذه الفترة الطويلة. وتزود منها للترجمة بالمفاهيم والنصوص والمصطلحات. جمع إلى ذلك حصيلة مما تستلزمه ترجمة هذا الكتاب من الثقافة النقدية. وكونه متخصصا في الترجمة فقد استوعب النص الفرنسي الذي يعتبر نصا شديدا الكثافة قدم فيه المؤلف الخبير في علم المسكوكات دنيال أسطاش عصارة تجربته في ميدان علم النقود والنميات. وأدلى فيه بأقصى ما يمكن من المفاهيم والتقنيات التي تمكن الطالب الباحث من الوصول إلى غاياته في البحث التاريخي عن طريق دراسة النقود. كما تمكن القارئ العادي من فهم مادة الكتاب.

وقد زود المترجم هذا النص بعدد وافر من الهوامش والتعليق، فأغنى هذا الموضوع وجعله مفيدا.

وآخرًا. ذيل المترجم هذا الكتاب بفهرس دقيق من المصطلحات والعبارات التقنية باللغتين العربية والفرنسية، فجاء النص المترجم كأنها هو تأليف مبتكر من أصله.

وقد تفضل السيد رشيد الصبيحي خبير المسكوكات فاختر من مجموعته نماذج زودنا بها الترجمة العربية والنص الأصلي فزاد ذلك كثيرا من قيمة هذا التأليف».

تكمن قيمة هذه الدراسة، فضلا عن المعلومات التاريخية الدقيقة. في كونها تخدم كلا من التاريخ الاقتصادي والمالي، والتاريخ الاجتماعي والعمراني. والتاريخ السياسي والإداري. والتراث الفني وتقنيات المعادن، ولذلك قال الأستاذ عمر أفا: وعن طريق دراسة النقود يمكن كذلك فك كثير من غوامض التاريخ والاقتصاد والسياسة ومجالات حضارية أخرى.

على هذا الأساس يمكن اعتبار النقود حقلا واسعا من حقول البحث والدراسة في كثير من جوانب تاريخ الأمم والدول على وجه العموم وفي تاريخ الدول الإسلامية. ومنها المغرب. على وجه الخصوص.

ويركز الكتاب في صلبه على دراسة التاريخ الإسلامي لما يتميز به من خصوصيات وهو حريص كل الحرص على الاهتمام بالبحث في تاريخ النقود المغربية.

إن دراسة واستجلاء غوامض تاريخ النقود الإسلامية يتطلب الرجوع إلى عدة مصادر ومراجع في مقدمتها تلك المتعلقة بالنقود العربية وموازينها ومقاييسها، وكتب الحديث والفقه والنوازل، وكتب الخراج والحسبة، وكتب التاريخ المتسلسل الأحداث، وكتب الجغرافية وكتب الرحلات.. ومع امتلاك ثقافة دينية وسياسية تفتح على عالم الإسلام بالخصوص، وهو عالم فسيح الأرجاء، ثقافة مبنية على فهم الآيات القرآنية وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والإمام بالمذاهب الإسلامية الكبرى الأربعة وأحوال الممل والنحل ليتمكن الباحث من الاستنباط من خلال العبارات المكتوبة على القطع النقدية. والحكم على انتماء الدول إلى المذاهب والاتجاهات المختلفة شيعية كانت أو سنية أو غيرها، ذلك أن المسكوكات تضرب وفقا للتشريع الإسلامي وطبقا لتعاليم الدين ونصوصه كما بين الأستاذ أفا.

وقد أشار المؤلف في تقديم هذا الكتاب إلى أنه يرمي إلى تقديم موجز في تاريخ النقود العربية وموازينها. من البدايات حتى أيامنا هذه، مع تنويه خاص بالنقود المغربية وموازينها، وعدم إهمال أي جانب أساسي من جوانب هذه القضية.

وخصص الفصل الأول من الكتاب لتفصيل القول في المنهجية التي اتبعها،
بينما أفرد الفصل الثاني لتاريخ النقود عند العرب. والفصل الثالث لتاريخ النقود
عند أهل الأندلس والمغرب. مذيلا عمله بخلاصة هامة.

يقول المؤلف : «أول ما تتطلبه الدراسة المعمقة للنقود العربية هو الإلمام
بالكتابة العربية على المسكوكات. إضافة إلى معرفة جيدة باللغة العربية في العصور
الوسطى، وتشبه هذه الكتابة على المسكوكات النقش الأثري (على الحجر والخشب
والمعادن). لكنها غالبا ما تختلف عنه اختلافات شديدة لها علاقة بظروف العمل
الخاصة بالفنان (والتي تتمثل في النقش الدقيق المقلوب على المعادن). وإذا لم يكن
هذا العلم ينطوي على صعوبات كبرى، فيجوز القول إنه يمكن تعلم الكثير عنه.
مادامت مظاهره متعددة (إذ تختلف الأساليب باختلاف البلدان ودور الضرب
وعهود الحكم والفتاحين). وهكذا نعرف الأشكال المختلفة التي يمكن أن
يضيفها إزميل الفتاح على الحروف العربية (الكوفية أو النسخية أو الهجينة) التي
تؤلف مختلف كتابات النقود»

وللأستاذ عمر أفا إسهامات علمية في هذا المجال نذكر منها : «مسألة النقود
في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر» (منشورات كلية الآداب بأكادير، 1988)
«والنقود المغربية في القرن الثامن عشر، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1993».

في ذمة الله

بسم الله الرحمن الرحيم

فقدت كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط خلال سنة 2014 اثنين من خيرة أساتذتها الأجلاء، وهما الأستاذان توفيق أحمد أگومي بشعبة الجغرافية والأستاذ أحمد بنجلون الأسفي الأستاذ بشعبة اللغة العربية وآدابها، قسم الحصول على دبلوم الترجمة.

وتود مجلة كلية الآداب أن تقوم بنشر تعريف موجز للأستاذين الجليلين ريثما تحرر ترجمتهما المفصلة، التي تنشر لاحقاً، بحول الله، في أحد مجلدات معلمة المغرب.

الأستاذ توفيق أحمد أگومي

1944 - 2014



من الأساتذة المجدين الذين أخلصوا لتخصصهم في مجال الجغرافية الحضرية وله، وفي إطارها، اهتمام بالجانب الإنساني، ومنذ تخرجه من جامعة برنستون الأمريكية كرس كل جهوده لتأدية رسالته التربوية بالجامعة المغربية فساهم في تخرج أفواج من الباحثين بكلية الآداب بالرباط، كما ساهم بأبحاث ودراسات في العديد من دورات التكوين وحلق المحاضرات داخل المغرب وخارجه. مما يعتبر امتداداً لعمله التربوي في التعليم الثانوي وفي مجال التفتيش التربوي.

ولد الأستاذ توفيق أحمد أگومي بمدينة الرباط بتاريخ 4 / 8 / 1944 وبعد استكمال جانب من دراسته انخرط مبكراً في ميدان التربية والتعليم كالآتي :

1966: تاريخ أول توظيف في سلك التعليم وهو في سن الثانية والعشرين من عمره.

1970: الحصول على اللسانس في كلية الآداب بالرباط شعبة الجغرافية.

1974: مفتش المواد الاجتماعية في فاس وتازة ثم في الجديدة وسطات وكذلك في تاونات

1976: أستاذ بالمركز التربوي الجهوي بفاس مع مزاولة التدريس.

1980: الالتحاق بكلية الآداب بالرباط، أستاذاً مساعداً.

1993: الحصول على دكتوراه ph.D في جامعة برينستون الأمريكية.

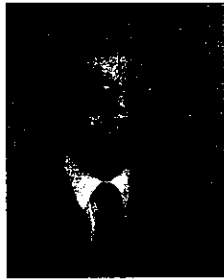
1994: الارتقاء من أستاذ مؤهل إلى أستاذ محاضر بنفس الكلية

ويومئذ تولى رئاسة شعبة الجغرافية إلى سنة 1996، فكرس همته للتدريس والإشراف على البحوث وأستاذاً زائراً للجامعات بأمريكا، وتونس وبيروت وإسبانيا، كما ساهم بمقالات وبحوث ثم نشرها ضمن أعمال مختلف الندوات إلى أن أحيل على التقاعد بتاريخ 4 / 8 / 2009 .

ولقد توفي، رحمه الله، بعد ذلك بخمس سنوات بالرباط، بتاريخ 31 يوليوز سنة 2014 وخلف ابنا واحدا باسم عبد العزيز.

الأستاذ أحمد بنجلون الأسفي:

1932 - 2015



يعتبر الأستاذ أحمد بنجلون الأسفي من رجالات العلم الفاعلين في المجالات التربوية والأدبية والثقافية والفكرية، وإلى دراسته النظامية كان عصامي الثقافة، دؤوب النشاط في أوساط الجمعيات، مع الوفاء لأداء واجبه في وظائفه التي تناقل فيها، وهو مقبل دائماً على تحمل المسؤوليات،

وهو صاحب المبادرة في إطار مهامه بعيداً عن الأضواء، وزادته ثقافته اللغوية المزدوجة والرصينة رسوخاً في أداء أدواره بكامل الاقتدار.

ولد بأسفي بتاريخ 5 / 4 / 1932 وفي صباه جمعت ثقافته التعليمية بين الأصالة والمعاصرة، وبعد استكمال تعليمه انخرط في وظيفة التربية والتعليم فكانت وظائفه، التدريس والإدارة، فدرس في الثانوي في أول عهده في سطات وفي ثانوية مولاي يوسف وعمر الحيام بالرباط ثم انخرط في التعليم الجامعي. ففي سنوات :

1959 - 1966: عين أستاذاً بكلية الآداب بالرباط لتدريس الترجمة في
شعبة اللغة العربية قسم الحصول على الدبلوم النظام
القديم

1966 - 1969: تولى بتسيير شؤون الأساتذة والطلبة بنفس الكلية.
1969 - 1987: عُين كاتباً عاماً لكلية العلوم بالرباط.
1987 - 1992: عُين أستاذاً بالمدرسة الوطنية العليا للإعلاميات والنظم.
1992: أحيل على التقاعد واستمر في العديد من الأنشطة حتى وافاه
أجله بالرباط بتاريخ 1 / 1 / 2015.

لقد كان رحمه الله في سعي دائم وجهد مبذول، إضافة إلى الأداء الأمثل لوظيفته، انخرط في عضوية العديد من الجمعيات، وأنجز تأليف عديدة في القصة والرواية ودراسات وبحوث وحرر كثيراً من مواد معلمة المغرب، إلى ذلك ترجم أعمالاً عديدة من وإلى الفرنسية والعربية، بما فيها ترجمة معاني القرآن الكريم وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإن تخرج بنتيه الاستاذتين جليلة وليلى ومشاركتهما الفعالة في المجتمع لدليل على حزم الرجل وعمق توجهه.

فرحم الله الأستاذين توفيق أحمد أگومي، وأحمد بنجلون الأسفي ورزقهما المقام المحمود آمين.

كلمة شكر

تشكر هيئة التحرير السادة الأساتذة الذين ساهموا في
مراجعة بعض المواد من ملف هذا العدد، وهم الأساتذة:

محمد أديوان إبراهيم إيعزا

بناصر البعزاتي جامع بيضا

البيضاوية بلكمال محمد التويجري

حسن حافظي علوي محمد سديد

أحمد السنوني

اداد
قراق
للطباعة والنشر