

العدد 1



2024



مجلة علمية محكمة تعنى بالفكر المغربي الأندلسي والدراسات التراثية

السنة الأولى العدد الأول ربيع 2024 م / 1445 هـ

ISSN : 3085 - 4601

ملف العدد

دراسات في الفكر المغربي الأندلسي

المشاركون

أحمد شوقي بنين

أحمد إيشرخان	محمد أبلانغ
محمد السهلي	زهير أوعدي
محمد مستقيم	حواذي هباد
محمد الهصباحي	محمد لشقر
عبد الله الرشدي	عباس أرحيلة
عبد الحليم بلغيتي	مراد تدغوت
مصطفى السعيدي	محمد الطبراني

ربيع 2024

روافد التراث



Rāwāfid Al-Torāth

العدد
الأول

Rāwāfid Al-Torāth

A peer-reviewed scientific journal that publishes research related to Maghrib history, civilization, and heritage studies. It is issued under the name of Rawafed Center for Studies and Research in Maghrib Civilization and Mediterranean Heritage.

N°: 1 / Spring 2024



مركز روافد

للدراسات والبحوث في حضارة المغرب وتراث المتوسط
Rawafed Center for Studies and Researches
in Maghreb Civilization and Mediterranean Heritage



FONDATION FAHARIS
Pour Les Services Du Livre



مركز روافد

للدراسات والبحوث في حضارة المغرب وتراث المتوسط
Rawafed Center for Studies and Researches
in Maghreb Civilization and Mediterranean Heritage



مجلة علمية محكمة تعنى بالفكر
المغربي الأندلسي والدراسات التراثية





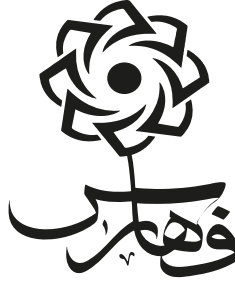
Rawafed-Torath

المدير المسؤول : أ. د. عزيز أبو شرع
الإيداع القانوني : 2024PE0021
العدد : الأول: ربيع 2024
البريد الإلكتروني : rawafedtorath@gmail.com
الهاتف : 0021 2667835198

الإخراج والتنفيذ والطباعة



© جميع الحقوق محفوظة



مؤسسة فهارس لخدمات الكتاب
Fondation Faharis Pour Les Services Du Livre

204، عمارة الجامعة، تجزئة معمورة،

قرب كلية الحقوق - سلا

Fondation.faharis@gmail.com

00212659711065

هيئة التحرير

رئيس التحرير: أ. د. عزيز أبوشرع

أعضاء الهيئة

- المغرب د. مصطفى السعيدي
- ألمانيا د. مراد تدغوت
- المغرب د. محمد نجيب بنبين
- المغرب د. محمد مستقيم
- المغرب د. مولاي عبد الصمد الكلموسي
- تركيا دة. خير النساء ككليك
- المغرب د. عبد القادر بقشى
- المغرب د. لحسن الموزن
- المغرب د. مصطفى أزرياح

مدير التحرير:

د. المختار شاكر

اللجنة العلمية الاستشارية

- أ. د. أحمد شوقي بنبين - المغرب
- أ. د. إدريس الفاسي الفهري - المغرب
- أ. د. إبراهيم شيوخ - تونس
- أ. د. محمد المصباحي - المغرب
- أ. د. مصطفى الشابي - المغرب
- أ. د. جمال علال البختي - المغرب
- أ. د. جعفر بن الحاج السلمي - المغرب
- أ. د. عبد الحكيم الأنيس - الإمارات
- أ. د. عبد الرزاق وورقية - المغرب
- أ. د. عبد الحميد مذكور - مصر
- أ. د. أحمد إيشرخان - المغرب
- أ. د. المهدي السعيدي - المغرب
- أ. د. حسن مجيد العبيدي - العراق
- أ. د. أحمد شحلان - المغرب
- أ. د. محمد لشقر - المغرب
- أ. د. محمد لفريخي - المغرب
- أ. دة. اليمنى طريف الخولي - مصر
- أ. د. عبد المجيد الصغير - المغرب
- أ. د. عبد الله الرشدي - المغرب
- أ. د. عبد الله المنيف - السعودية
- أ. د. البشير التهالي - المغرب
- أ. د. محمد أبلاغ - المغرب
- Dr. JASMINE -Germany - المغرب
- Dr. Jules Janssens: -Belgium - المغرب
- Dr. Delfina Serranos: -Spain - المغرب
- Dr. Endress Gerhard -Germany - المغرب

قواعد النشر بالمجلة

تقبل المجلة الدراسات والبحوث التي تنتمي لمجالها المعرفي، والتي تلتزم بالموضوعية والصرامة العلمية، وفق قواعد النشر التالية:

1. أن يكون البحث في تخصص المجلة.
2. أن يراعي الضوابط العلمية المتعارف عليها من توثيق للنصوص وتخريجها، وذكر للمصادر والمراجع في نهاية البحث.
3. أن يكتب بإحدى اللغات التالية: العربية، أو الإنجليزية، أو الفرنسية مع السلامة اللغوية.
4. أن يكون مبتكرا لم يسبق نشره، أو تقديمه لجهة أخرى، وغير مستل من رسالة جامعية أو كتاب.
5. إذا كان البحث مخطوطا، فينبغي على الباحث إرسال نسخ من المخطوط المعتمد من أجل تيسير التصحيح والمقابلة.
6. أن تتضمن الصفحة الأولى للبحث عنوان الباحث واسمه ودرجته العلمية، والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها، وبريده الإلكتروني، وأسماء المشرفين والمؤسسة الداعمة لبحثه العلمي إن وجدوا، وسيرة ذاتية مختصرة للباحث، وملخصا لا يتعدى 200 كلمة باللغتين العربية والإنجليزية، مع إرفاقه بما لا يقل عن ست كلمات مفاتيح دالة.
7. ألا تقل عدد صفحات البحث عن 15 صفحة وألا تزيد عن 20.
8. تنشر البحوث العلمية بعد تحكيمها من قبل اللجنة العلمية للمجلة.
9. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة أو ضمن كتاب بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى لغات أخرى.
10. ترسل البحوث إلى المجلة عبر البريد الإلكتروني التالي:

rawafedorath@gmail.com

تعبير المقالات عن آراء أصحابها فقط.

المحتوى

9..... افتتاحية.....

♦ تراثيات

آليات ضبط نسخة المؤلف

13..... أحمد شوقي بنين.....

الجاحظ روح سارية في العصور

21..... عباس أرحيلة.....

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء بالغرب الإسلامي: التلقي والتداول

31..... زهير أوعدي.....

من وسائل الكشف عن المخطوطات الغفل

45..... محمد الطبراني.....

♦ دراسات إسلامية

قراءة في تاريخ علم التفسير في المغرب خلال عهد الدولة السعودية:

محاولة في فهم عوامل النُدرة وأسباب الإقلال من التأليف فيه

65..... عبد الحلیم بلغيّتي.....

حكمة الفقهاء في تدير المَاء بواحة تافيلالت من خلال التراث النوازلي: نازلة «الأدوية

الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي» للفقیه التهامي بن عبد الله الحسني

93..... السهلي محمد.....

♦ دراسات فلسفية

معالم فلسفة الخيال في الفلسفة العربية الإسلامية

109..... محمد المصباحي.....

الإمام المجذوب: المتصوف الفيلسوف

127..... حمادي هباد.....

- لغة ابن رشد: نحو استئناف النظر في دعاوى القلق العباري
مصطفى السعيدى.....149
- أنطولوجيا الرياضيات في مغرب القرن 8 هـ/ 14 م
محمد أبلأغ.....191
- Al-Ghazâlî et le Kalam**
Mohammed Lachkar.....233

♦ دراسات لغوية وأدبية

- الإرث النحوي المرابطي في زمن الوحدة المغربية الأندلسية:
دراسة في أسئلة التأليف النحوي وخصائصه المعرفية والمنهجية
عبد الله الرشدي.....237

♦ ترجمات

- من العربية إلى العبرية: حركة الترجمة العبرية وتأثير ابن رشد على الفكر اليهودي في
العصور الوسطى
ترجمة: محمد مستقيم.....267
- الألوان في المخطوطات العربية في الأندلس : دة. تيريزا إسبيخو أرياس جامعة
غرناطة
ترجمة: مراد تدغوت.....287

♦ تحقيقات

- «إفشاء القواعد المذهبية والأقوال المرضية في إبطال النحلة العليلشية التي
أشاعها الملحد في الأقطار المغربية» للقاضي محمد العربي بُردُلَّة: تمهيد لأشهرفتوى
نجا كاتهما وأصيب بالنقمة ساردها والشهود عليها
أحمد إيشْرخان.....301

الافتتاحية

الشمس

افتتاحية

أ.د. عزيز أبوشرع *

رئيس التحرير

يتضمن هذا السفر الذي بين أيدينا أقوالاً وتعايير، حتى لو كانت بلغة عالمة، فهي تتكلم لساناً واحداً، على اختلاف الألسن والعبارات، لغة التراث العربي العازف على أوتار التاريخ والتليد والحاكي عن أمجاد ماضٍ مجيد، وليس الشأن هنا الانجرار إلى لغة الاجترار، بقدر ما نصبوا إلى إغراء الأفتدة والعقول المؤمنة بهذا التراث وذلك التاريخ، بأن الخطب جَلُّ وأن الأمر جدُّ، يُسائل ويُراجع ويُطوِّع، إلى الالتفات حقاً وبحق إلى ذلك الأمر والتهمم به حق قدره.

قد يعني هذا القول من بين ما يعني أن العناية ليست مجرد الانتساب أو مجرد الاشتغال، وإنما الإشارة إلى أن العمل الرصين والاشتغال الجاد قد نفتقده في كثير من الأعمال الصادرة عن التراث أو باسم التراث، سواء تحت اسم التراث العربي أو الإسلامي لا نرى في ذلك اختلافاً ولا مشاحة ولا جدال. ليس يغيب عنا ونحن نقلب صفحات تاريخنا وتراثنا سؤال الحداثة والتقليد الذي شغل بال الباحثين والتراثيين منهم والمحدثين، ولكننا نرى أن الأساس الأول واللبنة الأولى تتجلى في إخراج تلك المعارف إخراجاً علمياً موضوعياً وإظهار ما هو تعبير عن عبقرية السلف والعقول المتعاقبة على التفكير في أمور المسلمين عبر تاريخهم وباختلاف التاريخ والجغرافيا سواء كان نظراً صرفاً أو نظراً في النص أو بإزائه، عبقرية تعني تأثيراً وتأثراً ويتجلى فيها الجانب الإنساني الأخاذ لدى مفكري الإسلام من المحدثين إلى المفسرين إلى النحويين إلى الأطباء والفلاسفة، ليس يعنيا أمر التحيز إلى علم أو فئة أو صناعة.

غير أن الأمر المؤكد في هذا الإصدار أن القصد الأول العناية بتراث الجهة الغربية من العالم الإسلامي الواسع، وهي جهة الغرب الإسلامي، التي

لا نريد توصيفها بأكثر من ذلك؛ فتنسج الرقعة أو تضيق بحسب الاعتبارات وبحسب الأبحاث والدراسات.

يريد مركز روافد من خلال نشرة تراثية أصيلة فتح طريق سالك، أو على الأصح تعزيزها، لاستقبال دراسات وأبحاث وتحقيقات تخص ما أنتجه علماء ومفكروا المغرب والأندلس عبر تاريخهم وكذا تقويم الدراسات والأبحاث والنشرات المختصة التي أصدرها باحثون من المشرق أو المغرب أو الغرب أيضا وما يشمل دراسات المستعربين أيا كان اتجاههم من الدراسين لتراث هذا الصقع الإسلامي العريق.

نسعد وننشرف أن يكون كتاب العدد من خيرة المشتغلين بتراثنا اللغوي والفقهية والفلسفي، وكذا من العلماء المبرزين في مناهج الاشتغال على ذلك التراث، ونرجو أن يستمر النهج وتتعزز الرؤية ويكتمل التصور بما يأتي من الأعداد والأسماء والأعلام.

ومن الله المدد.

تراثيات

الشرق

آليات ضبط نسخة المؤلف

د. أحمد شوقي بنين

ملخص:

تدور هذه الورقة حول أربع مصطلحات وهي: «آليات» وأعني بها الوسائل والطرق المحتمل استعمالها في مجال إخراج نص المؤلف، و«ضبط» وهو لفظ تتنازعه معان كثيرة منها ضبط الراوي، وضبط الرواية وضبط الكلمات وضبط الأسماء وضبط سطر وضبط صدر والمقصود به الحفظ، وأعلها ضبط الكتاب والمقصود به إصلاح خلله أو تصحيحه، وغايته القصوى إخراج النص في شكل سليم. ويدخل في هذا المعنى شكل الكلمات بالضبط، وهو عنصر كثيرا ما يهمله المشتغلون بقضايا الكتاب المخطوط. وعلى الرغم من كون هذه المعاني الخاصة بالضبط تدور كلها في فلك الرواية فقد أثرت استخدامه للتعبير عن خدمة نص المؤلف؛ لأن مصطلح «التحقيق» بمفهومه الحديث وما يستوجبه من بنيات وأساليب لا ينبغي تطبيقه على نسخة المؤلف.

الكلمات المفتاح: نسخة المؤلف، الإبرازة، المسودة، تحقيق النصوص، النسخة الأصلية.

Abstract:

This paper revolves around four terms: «mechanisms», which means the means and methods that can be used in the field of producing the author's text, and «tuning», a word that has many meanings, including tuning the narrator, tuning the novel, tuning the words, tuning the names, tuning a line, and tuning a chest, which means memorization, the highest of which is tuning the book, which means fixing its defects or correcting it, with the ultimate goal of producing the text in a proper form. This meaning includes the exact form of words, an element that is often neglected by those involved in manuscript book issues. Despite the fact that these meanings are all related to the novel, I influenced its use to express the service

♦ مدير الخزنة الملكية، الرباط - المغرب.

of the author's text, because the term «investigation» in its modern concept and the structures and methods it entails should not be applied to the author's copy.

Keywords: Author's copy, textual investigation, highlighting, draft, original copy.

قبل الحديث عن آليات وأساليب إخراج وضبط نسخة المؤلف أو تحقيقها كما يقول عامة الباحثين، يجدر بنا أن نحدد المصطلحات الواردة في العنوان؛ لأن تحديد المصطلح يعد أساساً لفهم النصوص فهماً علمياً صحيحاً، وهو الذي يمكن الباحث من إصدار أحكام سليمة، فتحديد المفاهيم وتدقيق معاني الألفاظ أمر أساس قبل الخوض في أي علم من العلوم، لهذا قال أصحاب المنطق الذي هو أساس كل علم: «التعريف قبل التصديق». أربع كلمات جمعت عنوان هذه الورقة، وهي: «آليات» وأعني بها الوسائل والطرق المحتملة استعمالها في مجال إخراج نص المؤلف، و«ضبط» وهو لفظ تتنازع معان كثيرة منها ضبط الراوي، وضبط الرواية وضبط الكلمات وضبط الأسماء وضبط سطر وضبط صدر والمقصود به الحفظ، وأعلاها ضبط الكتاب والمقصود به إصلاح خلله أو تصحيحه، وغايته القصوى إخراج النص في شكل سليم. ويدخل في هذا المعنى شكل الكلمات بالضبط، وهو عنصر كثيراً ما يهمله المشتغلون بقضايا الكتاب المخطوط. وعلى الرغم من كون هذه المعاني الخاصة بالضبط تدور كلها في فلك الرواية فقد أثرت استخدامه للتعبير عن خدمة نص المؤلف؛ لأن مصطلح «التحقيق» بمفهومه الحديث وما يستتبعه من بنيات وأساليب لا ينبغي تطبيقه على نسخة المؤلف. ولفظ «ضبط» كلفظ «نسخة» وغيرهما من المصطلحات المستخدمة في مجال إخراج النصوص ألفاظ حديثة، وقد يكون علم الحديث من بين المصادر إن لم يكن المصدر الأساس الذي استوحاه المشتغلون بالتراث المخطوط في اختيار الألفاظ التي يعبرون بها في تناولهم لقضايا إحياء التراث.

والسبب الذي دعا هؤلاء الباحثين التراثيين إلى توظيف مصطلحات المحدثين واعتماد طرقهم والتمسك بمانهجهم هو حرصهم على التحري في الكتابة والتوثيق في الرواية والضبط في الأخذ والعطاء. ولم يكن توظيفهم لهذه المصطلحات توظيفاً حديثاً صرفاً بل أخضعوها لمقتضيات الممارسة الفيلولوجية التي ترمي إلى توثيق النصوص ونشرها، فتغايرت المضامين من علم الحديث إلى السياق العلمي الجديد. وقد شهد العديد من المصطلحات هذا التغيير، نذكر منها لفظ «الجزء» الذي لم يعد تلكم النسخة التي تشتمل على حديث فأكثر مع تعدد الأسانيد، بل أصبح الجزء يعني قسماً من الكتاب اختلف في حجمه وفي عدد أوراقه.

ولم ينحصر التوثيق¹ في صيانة المصنف والدقة في النقل والبعد عن العبث والتحريف والتزوير، بل أصبح يعني عند الموثقين المحدثين جمع الوثائق وفهرستها وتصنيفها ووضعها رهن إشارة الباحثين².

(1) - مفهوم الوثيقة في القديم: document - docere.

(2) - اعتراض بعض المكتبيين وعلماء الإنسانيات لكون التوثيق مرتبطاً بالوثيقة، وكون هذا اللفظ مرتبطاً بالبحث التاريخي.

أما لفظ «التحقيق»: فهو الإحكام والإثبات والتصديق عند القاضي عياض وابن حجر والسيوطي وغيرهم، ولكن أصبح اليوم مجموعة من القواعد والأساليب يجب التمسك بها واعتمادها في نشر النصوص.

أما «نسخة»: فلفظ حديثي عرفته العربية كما عرفته لغات سامية أخرى كالآرامية والسريانية والنبطية، وتعني عند القدماء من حيث التأثيل والأصل: نقل الشيء من مكان إلى مكان آخر، فهي الوسيلة المثلى عندهم لنقل النصوص الإسلامية. أما عند المحدثين فهي ما اشتمل على حديث فأكثر وينتظمها إسناد واحد. وأطلق عليها كذلك الكتاب أو السفر¹. وتسمى اليوم الإبرازة كما جاء عند كثير من المستشرقين خصوصاً المستشرق الألماني برجسترايسر (Bergraesster).

كان القدماء يخرجون كتبهم في إبرازات مختلفة، بمعنى أنهم يبرزون، أي يظهرون كتبهم في نسخ مختلفة من حيث الزيادة والنقصان أو الحذف والتغيير أو غير ذلك مما تدعو إليه الإملاءات المختلفة لمصنفاتهم. يقول ابن إسحاق النديم في شأن كتاب الجماهرة لابن دريد: «وآخر ما صحَّ من النُّسخ، نسخة أبي الفتح عُبيدُ الله ابن أحمد النُّحوي، لأنَّهُ كَتَبَهَا من عدَّة نسخ وقرأها عليه»².

وذكر ياقوت الحموي أن الجاحظ أخرج كتاب «البيان والتبيين» في نسختين اثنتين أي إبرازتين، والعبارة نفسها نقلت عن ابن عربي الحاتمي الذي أبرز كتابه «الفتوحات المكية» في نسختين اثنتين.

ومن المحدثين من استعمل لفظ التأليف للتعبير عن النسخة بمعنى الإبرازة، كما صنع المستشرق الفرنسي كلود كاين (Claude Caen) بالنسبة إلى كتاب «المنهاج في أحكام خراج مصر» لأبي الحسين علي المخزومي المتوفى عام (585هـ)، فقال: «إن هناك تأليفين أي نسختين أو إبرازتين لهذا الكتاب».

بعد هذا المدخل الخاص بدراسة المصطلح نرى الآن كيف كان القدماء ينجزون هذه النسخة التي تكتب بخط أيديهم أو تنسخ بيراغعه تلامذتهم، وما هي مراحل إنجازها؟ ثم ما هي الأسماء التي أطلقت على نسخة المؤلف؟.

يبدو أن إنجاز هذه النسخة قد يمر بمراحل أربع: كان سلفنا الصالح يدون ما يأخذونه عن الشيوخ وما يلقنونه من أفواه العلماء على جذاذات وينسخون فيها المقتبسات من

(1) - جاء في ظهر نسخة من كتاب «إعراب القرآن» للزجاج: «هذا السفر من كتاب إعراب القرآن» أي أن هذه النسخة اقترح رمضان عبد التواب رحمه الله النسخة يفتح النون للكتاب المطبوع (exemplaire) لتقتصر النسخة بالضَّم على الكتاب المخطوط.

(2) - النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ت. أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م - لندن - ج. 1، ص. 180. ص. وهي الدستور.

الكتب التي يقرؤها، وقد سمي البعض هذه المدونات «تعليقات» كما جاء في «فقه اللغة» الثعالبي: «وجدته في تعليقاتي عن الخوارزمي»¹، وسماها البعض مسودات كابن خلكان الذي ذكر في وفياته أنه كان يرتبها بشكل معين، فكانت جزءاً من المسودة الأولى لكتابه الوحيد «وفيات الأعيان»².

إن هذه التقييدات التي تمثل المرحلة الأولى من مراحل إنجاز نسخة المؤلف قد يتم تدوينها وجمعها وترتيبها وتصحيحها فتكون المسودة التي هي المرحلة الثانية. وقد وصلنا عدد كبير من المؤلفات في صورة مسودة كلياً أو جزئياً. ذكر ابن إسحاق النديم أن ابن دريد (321هـ) وضع كتاب «أدب الكاتب» على مثال ابن قتيبة ولم يجرده من المسودة³، وذكر القسطلاني (923هـ) أن كتاب «اللامع الصحيح» لشمس الدين البرماوي لم يبيض إلا بعد موته، أما «كشف الظنون» لحاجي خليفة فقد تركه مؤلفه في شكل مسودة⁴، وبيضه حتى حرف الدال، وتم تبييض ما بقى منه بعد وفاته. وأطلق بعضهم اللفظ الفارسي «دستور»⁵ على مسودة المؤلف الخاصة به وليست العامة.

وتأتي في المرحلة الثالثة المبيضة التي أخلاها المؤلف من اضطراب المسودة وتشطبياتها وهذبها وارتضاها كتاباً لعامة الناس. أما المرحلة الرابعة فهي: الإملاء العلني بحضور المؤلف، والغاية منه السماح بتخريج نسخ من النسخة الأصلية بعد فحصها وتمحيصها من قبل صاحبها. ويكون المؤلف بذاك قد سمعها وقرنت عليه فأجازها. يقول المستشرق الدانماركي بدرسن Pedersen (ت. 1976م). «ربما يمكن العثور على أصل هذا الإجراء المجهد في الطريقة التي كان ينقل بها القرآن. فعندما كان الشاب يحفظ القرآن كله كان من الشائع أن يقرأه أمام عالم

-
- (1) - الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: خالد فهمي، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م - القاهرة، ج. 2، ص. 378.
- (2) - أبو العباس، أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، الطبعة الأولى، 1972م - بيروت- ج. 1، ص.ص. 19-20-21.
- (3) - النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ج. ص. 180.
- (4) - بعضهم لا ينقل المسودة بحذافيرها بل يعدل عن بعض الفقرات، أو يقفز عن بعض التراجم، أو يهمل بعض التقاييد والمقتبسات التي لا يرى ضرورة لتبييضها، محمد بن جعفر الكتاني لم ينقل في الطبعة الحجرية التي هي بمثابة المبيضة كل ما في مسودته.
- (5) - النسخة الدستور هي: كذلك النسخة النموذج أي؛ الأصل الوحيد الذي تعود إليه آخر الأمر كل النسخ الخطية، كنسخة «الكتاب» للمبرد.

بالقرآن¹ من مستوى رفيع ليتأكد بأنه تعلم النص بالشكل الصحيح، وكانت تتبع الطريقة نفسها في الكتب الأخرى².

أسماء نسخة المؤلف:

قيل لها النسخة الأم، أو النسخة الأصل، النسخة المنسوبة، الأصل الصحيح، النسخة الشيخة، أصل الأصل، النسخة الأصلية، النسخة العالية³، جعلها برجسترايسر أقدم نسخة من نسخ المخطوط، سواء كانت بخط المؤلف أو أصلاً انبثقت منه كل النسخ المعروفة للكتاب المخطوط. (archetype)، وسماها كلود كاين (C.cahen) بالتأليف كما سبق ذكره.

ضبط نسخة المؤلف

أول سؤال يتبادر إلى الذهن هو التالي: هل يجوز -اعتباراً للمنهج العلمي الحديث- تحقيق نسخة المؤلف؟ قبل الجواب عن هذا السؤال في محاولة لإبراز العناصر الضرورية لتناول هذه النسخة يجب توثيق هذه النسخة وتأكيد نسبتها إلى صاحبها، وهناك مجموعة من قرائن الاستدلال عليها تشير إليها من بينها كون النسخة بخط المؤلف، وهذا يستوجب أمرين: أولاهما إذا كان خط المؤلف معروفاً، ثانيهما إذا أكد عالم عارف، إذا نص المؤلف على أن المخطوط بخطه، أو هناك جمل للدعاء مع حياته، وتكون جمل الدعاء خلوا من الترحم والمغفرة.

◆ خلو النسخة من ذكر الناسخ في الكولوفون وتاريخ الفراغ من النسخ.

◆ يؤكد أحد أبنائه أو حفده أو تلامذته أن النسخة بخط المؤلف.

وعندنا في التراث العربي المخطوط مئات المخطوطات بخط مؤلفيها لا يتسع المقام السرد عناوين بعضها⁴.

◆ التعلل برسم الإسناد لابن غازي، والإنجاد في أبواب الجهاد لابن المناصف

كلاهما بخط المؤلف.

◆ ومن دلائل نسخة المؤلف كثرة الضرب وقوله: الفقير إلى الله، وقوله: وافق

الفراغ من تأليفه يوم كذا قاله وكتبه فلان (المؤلف) إلخ.

◆ التقديم والتأخير.

كما جاء في نظم الدرر السنية للزين العراقي 806 م.

◆ تعدد قيود الختام في الكتاب الواحد.

(1) - جعل الخليفة الرشيد ابنه الملمون يقرأ القرآن على الكسائي، وكان هذا الأخير يجلس أثناء الدرس منحني الرأس، وعندما يرتكب المأمون خطأ كان يرفع رأسه ويصحح الشاب خطأه. معجم الأدباء، ج. 1، ص. 62.

(2) - بيدرسن، يوهنس، الكتاب العربي منذ نشأته حتى عصر الطباعة.

(3) - مصطلح حديثي، العالية عند رجال الحديث تلكم النسخة ذات الإسناد العالي، وكذلك النسخة الدستور

(4) - اشغل عدد كبير من الباحثين المحدثين بجمع خطوط العلماء وذلك من خلال النسخ المنسوبة إلى أصحابها وتأكد أنها بخطهم.

◆ عندما يزيد المؤلف في الكتاب يختمه بقيد ختام آخر.

الوقف

◆ وقف المؤلف على نفسه وذريته وأعقابهم.

◆ تقييد المؤلف لتاريخ فراغه من كل باب أو بطرة نسخته، وهذه لا تقع عادة

في أغراض النسخ.

فجواباً عن السؤال المطروح المتعلق بتحقيق نسخة المؤلف بحسب المنهج الحديث. جاء في تعريف التحقيق لدى علماء الغرب والشرق وهو تعريف غربي صرف: «إنه محاولة لإيجاد شكل قريب من نص المؤلف». تأكد لدى علماء الغرب أنهم لم يصلوا إلى نص المؤلف قطعاً مهما كانت المناهج والطرق؛ لأن هذا التراث لم يصل إلا عن طريق وسائل وسائط وشواهد كتبت في العصر الوسيط، وغاية علماء الفلولوجيا هو الوصول لا إلى نسخة المؤلف ولكن إلى (l'archetype)، أي النسخة العالية الوسيطية التي انطلقت منها كل النسخ المتداولة¹، لنضرب مثالا من التراث العربي لتوضيح الفكرة. كتاب سيبويه، «قرآن النحو» الذي لم تصلنا نسخته الأصلية، قد وصلنا عن طريق عدد من النسخ قاربت اليوم التسعين. إنَّ النسخة العالية أو الأصل أو الدستور لمعظم هذه النسخ، باستثناء نسخة مكتبة أمبروزيانا بمدينة ميلانو بإيطاليا، انحدرت من نسخة المبرد (385 هـ) التي هي أقدم شاهد على نص سيبويه والتي ضاعت بدورها، وغاية المحققين لنص الكتاب لا الوصول إلى النسخة الأصلية ولكن إلى شكل قريب من نسخة المبرد التي انطلقت منها النسخ الموجودة.

وخلاصة القول فإنه لا يجوز استعمال لفظ «تحقيق» مع وجود نسخة للمؤلف، اعتباراً للمنهج الحديث الذي يُبنى على عدم وجود هذه النسخة، ويقوم على ما يسمى بتاريخ النص وهو دراسة نسخ المخطوط بحثاً عما يسمى بالنسخة المعتمدة التي تعتمد أساساً للمقابلة بين النسخ، وهو عنصر أساس في هذه العملية. وقد نسمي تناول نسخة المؤلف تحقيقاً إذا استعمل لفظ «تحقيق» بمعنى الإحكام والإثبات والتصديق كما كان الأمر عند القدماء كالقاضي عياض وابن الصلاح وابن حجر وغيرهم.

فالغاية من العناية بنسخة المؤلف هي القراءة الصحيحة للنص؛ لأن القدماء كانوا أشد حرصاً على النص الصحيح والتمسك به وقراءته قراءة صحيحة. و«القراءة الصحيحة» هو المصطلح الذي كان متداولاً عند أصحاب القراءات وجعلوه معياراً للتقويم والتوثيق. كان علماء القراءات يعرفون اللغة والنحو والبلاغة، فيقرؤون النص قراءة نحوية وبلاغية، وليست قراءة نقدية حدسية تتجاوز القراءة اللغوية إلى مسّ نسخة المؤلف

(1) - يؤكد علماء الغرب أن هناك فارقاً زمنياً أقله خمسة قرون بين نص المؤلف وأقدم نص للكتاب تحتفظ به خزائن الكتب في الغرب.

بإصلاح أو تعديل كأن يستبدلوا لفظاً بلفظ يرون أنه هو الأصح، أو يملؤون بياضاً تركه المؤلف، أو يقترح في الحاشية رواية غير رواية النص يرون أنها الرواية الصحيحة. وخالصة القول إن المنهج السليم الذي يستحب تطبيقه في التعامل مع نسخة المؤلف في عملية الإخراج والضبط هو القراءة الصحيحة اقتداءً بعلماء القراءات، وهو أقصى ما ينشده الباحث إزاء هذا النص.

ما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الرجل الذي يريد أن يخرج نسخة المؤلف، وما هي الثقافة التي ينبغي أن يتحلى بها؟ وما هي الآليات العلمية والكوديكولوجية التي ينبغي أن يتسلح بها لتوثيق نسخة المؤلف؟

عنصران أساسان يجب توفرهما في هذا الباحث هو التكوين اللغوي والفهم إضافة إلى موهبة وعبقرية خاصة. لا بد لهذا الرجل من أن يكون بصيراً بالعربية، عارفاً للنحو، متضلعا من التراث، عالماً بأنماط التعبير عند القدماء، ملمّاً بالتطور الذي عرفته هذه اللغة عبر القرون، خبيراً بأساليبها، مدركاً لسياق الكلام؛ لأن الجهل بهذه العناصر قد يجعل الباحث ضحية التزوير والتزييف، أو ما اصطلح بالتحرف المعكوس فيعتبر النسخة أصلية وهي مزيفة، إن ظاهرة التزوير عامة في كل أنواع التراث خاصة في التراث العربي، يروي القفطي في كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» أن ابن سينا (428هـ) صنع ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد، والثاني على طريقة صاحب بن عباد، والثالث على طريقة الصابي، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها لتجوز على أحد الأعيان من معاصريه. لذلك وعلى الرغم من وجود قرائن تثبت أصالة النسخة كاسم المؤلف وتاريخ النسخ وغيرها، فلا بد من إخضاع النسخة للبحث الكوديكولوجي الذي يؤكد هذه القرائن، فدراسة الورق ومواد الكتابة، والنظر في الخط، والبحث في التملكات والوقفات، وتحديد زمن الترقيم بالتعقيب أو غيرها كالتصفيح أو الكراسة قد تسعف للباحث في توثيق نسخة المؤلف ونسبتها إلى صاحبها¹.

إن العناية بنسخة المؤلف والحرص على ضبطها وإبرازها لا يُعدُّ تحقيقاً بالمفهوم الحديث الذي يُبنى أساساً على مجموعة من الأساليب يتقدمها تاريخ النص. ولا يُطلق لفظ التحقيق إلا على هذا المنهج الذي يعد أسلم طريقة، بل الطريقة الوحيدة للتثبت من صحة نص غائبٍ من حيثُ نسخته حاضر من خلال مجموعة من النسخ التي سماها الفيلولوجيون الغربيون، (La tradition manuscrite) وقد اصطلحنا عليها بلفظ **النُسَخِيَّة** أي النسخ المتعددة للنص الواحد، تخضع للدراسة المخطوطية والمقابلة فيما بينها للوصول إلى شكل قريب من نص المؤلف.

(1) - نسخة المؤلف في التراث العربي هي تلكم النسخة التي خرجت من براعة المؤلف أو أملاها أو وقعها أو أقرها.

الجاحظ روح سارية في العصور

عباس أرحيلة*

♦♦♦

ملخص:

هذا المقال يسلط الضوء على تأثير وأهمية الجاحظ (255هـ) في الثقافة العربية الإسلامية عبر العصور. يُشير صاحبه إلى أن الجاحظ بقي رمزاً بارزاً وروحاً حية تنعكس تأثيراته في النفوس والعقول عبر العصور، باعتباره شخصية متميزة لا يمكن وصفها بالكامل كما قال ياقوت الحموي (626هـ)، مما يُظهر عظّمته وتفردّه.

كما يُبرز المقال العديد من جوانب الإبداع في آثار الجاحظ وتأثيرها الواسع في مختلف المجالات الفكرية والثقافية. إذ في زمانه كان الطلاب يتطلعون للقاء الجاحظ كمصدر للعلم والحكمة، وكانت مكانته كبيرة بين العلماء والحكماء. باختصار، يُظهر المقال الأثر الكبير للجاحظ في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وأهميته كشخصية مؤثرة وفكرية مبدعة عبر العصور.

الكلمات المفتاح: الجاحظ - النهضة - الثقافة - التأليف - البيان - الأدب.

Abstract:

This article highlights the influence and importance of Al-Jahiz (255AH) in Arab-Islamic culture through the ages. It points out that Al-Jahiz remained a prominent symbol and a living soul whose influences are reflected in souls and minds throughout the ages, as a distinct personality that cannot be fully described, as Yaqut al-Hamawi (626AH) said, which shows his greatness and uniqueness.

The article also highlights the many aspects of creativity in Al-Jahiz's works and their wide impact in various intellectual and cultural fields. In his time, students looked forward to meeting Al-Jahiz as a source of knowledge and wisdom, and his status was great among scholars and sages.

In short, the article shows the great impact of Al-Jahiz in the history of Arab-Islamic culture and his importance as an influential and creative intellectual figure throughout the ages.

*أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض - المغرب.

Keywords: Al-Jahiz - Renaissance - Culture - Authorship - Manifesto - Literature.

تمهيد:

بالرغم من كل ما كُتِبَ عن الجاحظ منذ عصر النهضة العربيّة إلى اليوم؛ فإنه لا يمكن لأحد أن يقول إلا ما قاله ياقوت الحمويّ في بداية تعريفه بالجاحظ: «شاع ذكره، وعلاً قدره، واستغنى عن الوصف»⁽¹⁾.

ظل الجاحظ روحاً ساريةً ترددتْ أصداؤها في النفوس والعقول، على امتداد تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، واتضح أن سر خلوده في الذاكرة الثقافيّة للأمة؛ أن تحقّق فيه ما يتمناه كل عالم أو مثقف في التاريخ، على حد قول أبي حيان التوحيديّ فيه: «إنّ مذهب الجاحظ مُدبّرٌ بأشياء لا تلتقي عند كلِّ إنسان، ولا تجتمع في صدر كلِّ أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق للكتابة والمنافسة والبلوغ؛ وهذه مفاتيح قلّما يملكها واحدٌ، وسواها مغالِقٌ؛ قلّما ينفكُّ منها واحد»⁽²⁾.

كما اتّضح سر خلوده في تحقّق معالم الإبداع في آثاره، وما حظيت به من انتشار في الآفاق؛ فالتقت عنده كثير من الميول، وتعلقت به كثير من النفوس، ففي زمانه أصبح طالب العلم يشرفُ عند ملوك الأندلس بقاء الجاحظ⁽³⁾، واعتبر ثالث ثلاثة تُحسد عليهم هذه الأمة، إلى جانب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والحسن البصريّ، وثالث ثلاثة أحرص الناس على العلم إلى جانب كل من الفتح بن خاقان، وإسماعيل بن إسحاق القاضي⁽⁴⁾، وثالث ثلاثة كبار المثقفين عند أبي حيان التوحيديّ، كما سنرى

1 - فَرَضَ الجاحظُ نفسه على العصور

عن شهرته في زمنه وانتشارها في الآفاق؛ تكفي الإشارة الآتية: «قيل لأبي هفّان: لم لا تهجو الجاحظ، وقد ندّد بك، وأخذ بمُحَنِّقِكَ؟ فقال: أمثلي يُخدع عن عقله. والله لو وضع رسالة في أرنبَةٍ لأنفيّ لَمَا أمسّت إلا بالصيّن شهرَةً. ولو قلتُ فيه ألف بيت، لَمَا طنَّ منها بيتٌ في ألف سنة»⁽⁵⁾.

(1) - الحمويّ، ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1993م - بيروت - ج. 5، ص. 2101.

(2) - التوحيديّ، أبو حيان، عليّ بن محمد، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين - أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، د.ت. ج. 1، ص. 66.

(3) - النديم، محمّد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: عليّ يوسف طویل، وضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1996م، - بيروت - ص. 291. / معجم الأدباء، ج. 5، ص. 2117.

(4) - الفهرست، ص. 291.

(5) - معجم الأدباء، ج. 5، ص. 2114.

وعن اتساع معرفته وتنوعها تكفي الإشارة إلى جواب أبي العيناء - محمد بن القاسم الأخباري، حين سئل عما كان الجاحظ يُحسن؟ «فقال: ليت شعري أي شيء كان الجاحظ لا يُحسن؟»⁽¹⁾.

وعن امتداد حضوره في الزمن المعرفي، قال د. طه الحاجري (1908 - 1994) إن الجاحظ «ظل معروفاً - على وجه ما - في خلال العصور المختلفة، وظل مصدراً ينهل منه، ويصدر عنه كثير من الأدباء، حتى في أحلك تلك العصور ظلمة، وأبعدها عن الروح الأدبية الصحيحة، كما كان الأمر في أثناء الحكم العثماني في البلاد العربية»⁽²⁾. وقال أستاذ الأجيال في المغرب الحديث د. أمجد الطرابلسي، رحمه الله تعالى، (1916 - 2001): إن الجاحظ «استطاع بأسلوبه الدافئ الحيّ الوثاب؛ أن يجعل آثاره تنبض حياةً على مرّ العصور»⁽³⁾.

وذهب د. شوقي ضيف (1910 - 2005)، إلى أن الجاحظ هو الكاتب الوحيد الذي فرض نفسه على عصره والعصور التالية، خلال تاريخنا الثقافي⁽⁴⁾. ويرى ميشال عاصي (1927 - ...) أن الجاحظ «يختصر العبقريّة العربية في الفكر والأدب والإبداع»⁽⁵⁾.

وظل أثره بارزاً في ثقافة العرب عامة، ولا يختلف اثنان في حضور نزعتة الإنسانيّة فيما بقي بين أيدينا من كتبه ورسائله وأخباره، وظلّت مدرسته البيانيّة مُشعّة، حاملة لواء البيان، وظلت الحاجة تدعو إلى العودة إلى آثاره والاستفادة من طبيعتها. فطريقته في التآليف أصبحت راسخة في مناهج التآليف عند العرب، فهذا محمد بن إسحاق النديم (380هـ) يقول عن ابن خلد الرّامهرمزيّ (الحسن بن عبد الرحمن 360هـ) إنه كان «حسن التآليف مليح التّصنيف، يسلك طريقة الجاحظ، ويقول عن الأمديّ (الحسن بن بشر 371هـ) إنه كان «مليح التّصنيف، جيد التآليف، متعاطياً مذهب الجاحظ»⁽⁶⁾. وقال ياقوت عن أبي حيان التوحيديّ (414هـ): «كان جاحظياً يسلك في تصانيفه مسلكه، ويشتهي أن يتّظّم في سلكه»⁽⁷⁾.

- (1) - الحصري الفيرواني، إبراهيم بن عليّ، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، الطبعة الثانية، 1953م - بيروت - ص. 204.
- (2) - الحاجري، طه، الجاحظ حياته وأثاره، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1969م - القاهرة - ص. 63.
- (3) - الطرابلسي، أمجد، نظرة تاريخيّة في حركة التآليف عند العرب في اللغة والأدب، دار قرطبة للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، 1986م - الدار البيضاء - ص. 137.
- (4) - ضيف، شوقي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1972م - مصر - ص. 610.
- (5) - عاصي، ميشال، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1974م - بيروت - ص. 5.
- (6) - الفهرست، ص. 249.
- (7) - معجم الأدباء، ج. 5، ص. 1924.

وظل الجاحظ نُسخةً فريدةً في تاريخ الثقافة العربيّة، سعى المحققون أن يعثروا على نُسخةٍ ثانيةٍ لها، فما وقّفوا على شيء، منذ كان البحث عن الكتاب المخطوط في التراث العربيّ. وقد وجدوا مَنْ حاول أن يتشبهَ به أسلوباً ومنهجاً، ولكن عند المقارنة، اختفت المماثلة، فقيل: هيهات!

2 - كان دائرة معارف سادت في الزمن

ذكر حسن السنديّ أن آثار الجاحظ كانت بمثابة دائرة معارف كان هو الواضع لما تضمّنته من معارف؛ إذ لم يترك علماً لم يصنّف فيه. وعندما تقرّأه تحسب أنه هو الواضع لذلك العلم، وأنه تميّز فيه بسعة الاطلاع والتبحّر في المعارف. ومما قاله في إثبات مكانته وحضوره الدائر في مسار الثقافة العربيّة: «سيد كُتّاب العربيّة بلا منازع، وشيخ أديب العرب بلا مدافع... وأنه كان على مناقب قلمًا جراه فيها غيره من أهل العلم والأدب، وأرباب الحكمة والفلسفة. فقد سمّت به همته، وعلت به معارفه إلى أن صار من مفاخر الإسلام، بل من محاسن العربيّة الذين يتنافس أعلام الرجال بالانتساب إليهم»⁽¹⁾. وقال عن استمرار التعلق به: «ولعله لم يُعرف كاتب في العربيّة لاقت مؤلفاته من واسع الشهرة، وفائق الذيوع، ما لاقت كتب الجاحظ، على كثرتها وتنوع المقاصد والأغراض فيها. ومن المعروف أنه كان كلما وضع كتاباً أو رسالةً تهافت الناس على كُتّبها ونسخها وتداولها بينهم... وقلمًا سقط له كتاب في بلد أو في مصر؛ إلا أقبل الناس على دراسته»⁽²⁾.

وقال: «ما من أحد جاء بعد الجاحظ، وحاول الكتاب أو التأليف؛ إلا وكان أكثر مادته التي يعتمد عليها إنما هي كُتّب الجاحظ»⁽³⁾. وقال أيضاً: «وهل كان العالم الإسلاميّ بسائر أقطاره ونواحيه؛ إلا جامعةً يُلقى فيها الجاحظ دروسه وثقافته على طلابها بواسطة مؤلفاته»⁽⁴⁾.

وعن موسوعية الجاحظ أشير إلى رسالته (التربيع والتدوير) وهي في هجاء أحمد بن عبد الوهاب أثناء مناظرته له. ومن أجل تعجيزه والسخرية من علمه؛ طرح عليه مائة مسألة، مما كان يعد آنذاك من المعضلات العلمية في حقول المعرفة؛ فراح يحيل عن كل مسألة إلى كتاب من كتبه.

(1) - السنديّ، حسن، أدب الجاحظ، المطبعة الرحمانية، الطبعة الأولى، 1350هـ / 1931م - القاهرة - ص. 61، من تحقيقات السنديّ: البيان والتبيين في ثلاث مجلدات: 1927 - 1933م.

(2) - نفسه، ص. 73.

(3) - نفسه، ص. 56.

(4) - نفسه، ص. 198.

وعن أثر كتاب (البيان والتبيين) مثلاً، يقول عبد السلام هارون: «ويمكنني أن أقول في ثقة: إنه ليس يوجد أديب نابه في العربية لم يسمع بهذا الكتاب، أو لم يُفد منه، وقلما تجد أدبياً من المحدثين لم يتمرّس بما فيه من أدب»⁽¹⁾.
ويقول د. محمود محمد الطنّاحي (1935 - 1999): «وقراءة الجاحظ، إذا أُخذت بحقها؛ قادت إلى المكتبة العربية كلّها، بفضونها وعلومها المختلفة؛ إذ كان الجاحظ كثير الإلمام بالعلوم العربية، لا يكاد يشذ عنه منها شيء»⁽²⁾.

3 - كان واحداً ممن تُحسدُ عليه الأمة العربية

قرأ ياقوت الحمويّ (626هـ)، بخط أبي حيان التوحيديّ (414هـ)؛ ما جاء في كتابه عن (تقريظ الجاحظ)، حين قال ثابت بن قرّة (388هـ) - رواية عن جماعة من الصابئين -: ما أحسدُ هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس؛ قاصداً عمر بن الخطاب، والحسن البصريّ، والجاحظ. ومما قال عن الجاحظ: «خطيبُ المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومِدْرُهُ المتقدمين والمتأخّرين، إن تكلم حَكَى سَحْبَان في البلاغة، وإن ناظر ضارع النظام في الجدل... حبيب القلوب، ومَرَاخُ الأرواح، وشيخُ الأدب، ولسانُ العرب، كتبه رياضُ زاهرة، ورسائله أفنانٌ مثمرة... الخلفاء تعرفه، والأمراء تصفه وتنادمه، والعلماء تأخذُ عنه، والخاصة تسلّم له، والعامّة تُحبه، جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النثر والنظم، وبين الذكاء والفهم. طال عمره، وفشت حكمته، وظهرت خلّته، ووطئ الرجال عقبه، وتهادوا أدبه، وافتخروا بالانتساب إليه، ونجحوا بالافتداء به، لقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب»⁽³⁾.

وعلق ياقوت عمّا قاله ثابت بن قرّة عن الجاحظ، فقال: «هذا قول ثابت، وهو قول صابئ لا يرى للإسلام حرمةً، ولا للمسلمين حقاً؛ قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاة عليها من الحول، ونفس لا لطخ بها من التقليد، وعقل ما تخبل بالعصبية... ويختم كلامه بأبي عثمان ويصفه بما يابى الطاعن عليه أن يكون له شيء منه، ويغضب إذا ادّعي ذلك له، وإنه لموفر عليه؛ هل هذا إلا الجهل الذي يُرحم المبتلى به؟»⁽⁴⁾.

وجعله أبو حيان في كتابه: (تقريظ الجاحظ) ثالث ثلاثة وقال: «والذي أقوله، وأعتقده، وأخذ به، وأستهام عليه؛ أني لم أجد في جميع من تقدّم ومن تأخّر ثلاثة،

(1) - الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، الطبعة الرابعة، 1909 -

1988م - بيروت، د. ت - مقدمة التحقيق، ج. 1، ص. 14.

(2) - مقالات العلامة محمود محمد الطنّاحي صفحات في التراث والترجم واللغة والأدب، ج. 1، ص. 261.

(3) - معجم الأدباء، ج. 5، ص. 213 - 214، نقلا عن كتاب تقريظ الجاحظ لأبي حيان التوحيدي، وهو كتاب لم يصل إلينا.

(4) - نفسه، ج. 5، ص. 214.

لو اجتمع الثقلان على تقريرهم، ومدحهم، ونشر فضائلهم في أخلاقهم وعلمهم ومصنفاتهم ورسائلهم؛ مدى الدنيا، إلى أن يأذن الله بزوالها؛ لما بلغوا آخر ما يستحق كل واحد منهم: أحدهم هذا الشيخ الذي أنشأنا له هذه الرسالة، وبسببه تجشمتنا هذه الكلفة؛ أعني أبا عثمان عمرو بن بحر، والثاني أبو حنيفة أحمد بن داود الديبوري؛ فإنه من نوادر الرجال، جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب، له في كل فن ساق وقدم، ورؤاء وحكم... والثالث أبو زيد أحمد بن سهل البلخي؛ فإنه لم يتقدم له شبيهه في العصر الأول، ولا يُظن أن يوجد له نظير في مستأنف الدهر⁽¹⁾.

4 - وعن صداه في الأندلس، وصدّي كتبه فيها:

قيل إن أحد الأندلسيين يُعرف بسلام بن زيدان، كان قد رحل إلى المشرق، وتلمذ للجاحظ مدة عشرين سنة، وقد سئل - وهو في آخر عمره - عن سبب اجتماعه بأبي عثمان؛ فقال: «كان طالب العلم بالمشرق يشرفُ عند ملوك الأندلس؛ بقاء أبي عثمان الجاحظ. وقد وقع لأحدهم بالأندلس رسالة (التربيع والتدوير)، وكتاب (البيان والتبيين): فبلغ الرجل الصُّكَّاءَ - عنان السماء - بهذين الكتابين»⁽²⁾. وأحد الأندلسيين، وهو عبد الله بن حمّود الزبيدي، رحل إلى المشرق، ولم يعد إلى الأندلس؛ «كان إذا سمع كلام الجاحظ تخدّر وتسدّر عجباً به. وكان يقول: قد رُضيتُ في الجنة بكتب الجاحظ عوضاً عن نعيمها»⁽³⁾.

5 - وعن كتاب يُنادى عليه لحظة الوقوف بعرفات، ورد عند ياقوت أن ابن الإخشاد، أعياه البحث عن كتاب: (الفرق بين النبي والمتبي) للجاحظ، وأنه لما دخل إلى مكة حاجاً أقام منادياً بعرفات، والناس حضور من الآفاق؛ على اختلاف بلدانهم وتنازع أوطانهم، وتباين قبائلهم وأجناسهم من المشرق إلى المغرب، وهو المنظر الذي لا يشبهه منظر. ونادى المنادي: «رَحِمَ اللهُ من دلنا على كتاب (الفرق بين النبي والمتبي) للجاحظ على أي وجه كان». فقل إنه طاف المنادي في ترابيع عرفات وعاد بالخيبة. وقال ابن الإخشاد: «عَجِبَ الناس مني، ولم يعرفوا هذا الكتاب، ولا اعترفوا به. وإنما أردتُ بهذا أن أُبلغ نفسي عذرَها». وعلّق ياقوت على هذا بقوله: «وحسبك بها فضيلةً لأبي عثمان أن يكون ابن الإخشاد وهو من هو في معرفة علوم الحكمة، وهو رأس عظيم من رؤوس المعتزلة، يُستهام بكتب الجاحظ حتى ينادي عليها بعرفات

(1) - معجم الأدباء، ج. 1، ص. 259.

(2) - نفسه، ج. 5، ص. 2117.

(3) - نفسه، ج. 5، ص. 1517. تخدّر: فقد إحساسه، وكأنه حُقن بالبنج، وتسدّر: تحيّر وتاه.

والبيت الحرام. وهذا الكتاب موجود في أيدي الناس اليوم، لا تخلو خزانه منه، ولقد رأيت أنا منه نحو مائة نسخة أو أكثر!⁽¹⁾

6 - ظل النموذج للمثقف المنفتح بصورة فعّالة وإيجابية على كل فكر وافد

لقد رسم الجاحظ بمواقفه وآثاره ملامح مثقف متميز من القرن الثالث للهجرة؛ يفتح بصورة فعّالة وإيجابية على الثقافات الوافدة على المناخ الإسلامي العربي، وينماز بمتابعة ما يجري في الساحة الثقافية من حوله، وبالإسهام فيما يخوض فيه الناس من قضايا فكرية؛ خاصة أنه عاصر تشييد بيت الحكمة، وعاش كثيراً من التراجمة، وتفاعل مع كثير من الثقافات الوافدة، إلى جانب شيوع مظاهر الحضارة الفارسية في المدن العباسية.

7 - والسرُّ كلُّ السرِّ كامنٌ في تراث الجاحظ

يكفي هنا أن نقرأ ما أورده ياقوت الحموي (626هـ) - وهو أحد الخبراء بالمكتبة العربية، العارفين بما سطرته عقول الرجال في مناحي كثيرة من تراث - ؛ مما رواه المرزباني (384هـ) من قول أبي بكر أحمد بن علي عن كُتُب الجاحظ: «كان أبو عثمان الجاحظ من أصحاب النظام، وكان واسع العلم بالكلام، كثير التبحُّر فيه، شديد الضبط لحدوده، ومن أعلم الناس به وبغيره من علوم الدين والدنيا. وله كتب كثيرة مشهورة جليلة في نُصْرَةِ الدِّين، وفي حكاية مذهب المخالفين، والآداب والأخلاق... وإذا تدبَّر العاقل المميِّز أمرَ كُتُبِه؛ علم أنه ليس في تلقيح العقول، وشحد الأذهان، ومعرفة أصول الكلام وجواهره، وإيصال خلاف الإسلام، ومذاهب الاعتزال إلى القلوب؛ كُتُبٌ تُشبهها. والجاحظ عظيم القدر في المعتزلة، وغير المعتزلة من العلماء الذين يعرفون الرجال ويميِّزون الأمور»⁽²⁾. وقد قال ابن العميد (360هـ) الملقب بالجاحظ الثاني؛ لتوسُّعه في العلوم العقلية والنقلية: «كُتُب الجاحظ تعلم العقل أولاً، والآدب ثانياً»، وقد قيل إن إعجابه وتعصبه له كان من جهة علمه وتفكيره لا من جهة أسلوبه في الإنشاء؛ لأن ابن العميد خالف الجاحظ في أسلوبه، وصنع لنفسه طريقة عرف بها⁽³⁾. وقد كان ابن العميد أكتب أهل عصره. ويقول أبو حيان التوحيدي عن ابن العميد: «سمعتُ ابن الجمل يقول: سمعتُ ابن ثوابة يقول: أول من أفسد الكلام أبو الفضل؛ لأنه تخيلَ مذهبَ الجاحظ، وظنَّ أنه إن تبعه لحقه، وإن تلاه أدركه؛ فوقع بعيداً عن الجاحظ، قريباً من نفسه»⁽⁴⁾.

(1) - معجم الأدباء، ج. 5، ص. ص. 2115 - 2116.

(2) - نفسه، ج. 5، ص. 2102.

(3) - مردم بك، خليل، ابن العميد، مطبعة الاعتدال، الطبعة الأولى، 1931م - دمشق - ص. 36.

(4) - الإمتاع والمؤانسة، ج. 1، ص. 66.

8 - وكان حاضراً في انطلاقة النهضة العربية الحديثة

لاحظ د. طه الحاجري أنه منذ اتجهت الأنظار إلى إحياء الآثار العربية القديمة في النهضة العربية الحديثة، أخذ الجاحظ مكانه في هذه النهضة : «فالاتجاه إلى استحياء الجاحظ بنشر بعض آثاره؛ صدر أول ما صدر عن روح النهضة المصرية الحديثة، وحركة الإحياء الأدبي التي كانت مظهراً من مظاهرها»⁽¹⁾.

أما المستشرق الفرنسي شارل بيلا - Charles Pellat - (1914 - 1992)، فيدعو الباحثين أن يُعولوا في أبحاثهم على آثار الجاحظ، ويقول: «على جميع الباحثين أن يُعولوا عليه، ويرجعوا إليه عندما يشرعون في دراسة موضوع من الموضوعات، مهما كان جنسه وشكله، حتى قلتُ مرة: إنني لو دُعيتُ إلى القول في تربية النحل، أو تحديد النسل، لما استغنيتُ عن الاعتماد عليه، والإشادة بذكره، لقد فهمتهم آنذاك الشخص الفريد والكاتب الفذ؛ ليس إلا صديقي العزيز أبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ»⁽²⁾.

أختم هذه الكلمة بقول أبي حيان التوحيدي (414هـ)، في كلام الجاحظ: «إنك لا تجد مثله؛ وإن رأيت ما رأيت رجلاً أسبق في ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطاً، ولا أمدً نفساً، ولا أقوى منةً. إذا جاء بيأته؛ خجل وجهُ البليغ المشهور، وكلُّ لسان المُسْحَنَفِرِ الصبور، وانتفخ سحر العارم الجسور؛ ومتى رأيت ديباجة كلامه؛ رأيت حوكاً كثير الوشي؛ قليل الصنعة، بعيد التكلف، حلو الحلبي، مليح العطل، له سلاسة كسلاسة الماء، ورقة كرقعة الهواء، وحلاوة كحلاوة الناطل، وعزة كعزة كليب وأثل.

فسبحان من سحر له البيان وعلمه، وسلّم في يده قصب الرهان وقدمه، مع الاتساع العجيب، والاستعارة الصائبة، والكتابة الثابتة، والتصريح المغني، والتعريض المنبهي، والمعنى الجيد، واللفظ المفحّم، والطلاوة الظاهرة، والحلاوة الحاضرة؛ إن جدّ لم يسبق، وإن هزل لم يلحق، وإن قال لم يعارض، وإن سكت لم يُعَرَضَ له»⁽³⁾.

(1) - الجاحظ حياته وأثاره، ص. 7.

(2) - بيلا، شارل، الرسالة الهزلية من أبي عثمان إلى أبي الوليد، ضمن (الكتاب) مجلة شهرية يصدرها اتحاد المؤلفين والكتاب العراقيين، عدد خاص بالذكرى الألفية لميلاد ابن زيدون، العددان: 11 - 12، السنة التاسعة، تشرين الثاني - كانون الأول 1975م، ص. 126.

(3) - البصائر والذخائر، ص. 191.

المصادر والمراجع:

- ◆ ابن العميد، خليل مردم بك، ط. 1، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1931.
- ◆ أدب الجاحظ، حسن السندي، ط. 1، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1350هـ / 1931.
- ◆ الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد 414هـ)، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين - أحمد الزين: ط. 1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- ◆ البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي (414هـ)، تحقيق: وداد القاضي - ط. 1، دار صادر، بيروت، 1984.
- ◆ البيان والتبيين، الجاحظ (عمرو بن بحر 255هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون (1909 - 1988م)، ط. 4، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- ◆ الجاحظ حياته وآثاره، طه الحاجري (1908 - 1994)، ط. 2، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
- ◆ جمع الجواهر في الملح والنوادر، أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ ألحصري القيرواني (453هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط. 2، دار الجيل، بيروت، 1953.
- ◆ الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط. 2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1965م.
- ◆ رسائل الجاحظ، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، ط. 1، دار الجيل، بيروت، 1991.
- ◆ الرسالة الهزلية من أبي عثمان إلى أبي الوليد، شارل بيلا، ضمن: (الكتاب): مجلة شهرية يصدرها اتحاد المؤلفين والكتاب العراقيين، عدد خاص بالذكرى الألفية لميلاد ابن زيدون، العددان: 11 - 12، السنة التاسعة، تشرين الثاني - كانون الأول 1975.
- ◆ العصر العباسي الثاني، شوقي ضيف، ط. 2، دار المعارف، مصر، 1972.
- ◆ الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم (380هـ)، تحقيق: علي يوسف طویل، وضع فهرسه: أحمد شمس الدين، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
- ◆ معجم الأدباء، ياقوت الحموي (626هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- ◆ مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ميشال عاصي، ط. 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1974.
- ◆ مقالات العلامة الدكتور محمود محمد الطنّاحي صفحات في التراث والتراجم واللغة والأدب، ط. 1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1422هـ / 2002م.
- ◆ ملامح من السياق الحضاري للسيرة النبوية عند الجاحظ، عباس أحمد أرحيلة، ط. 1، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2017م / 1438هـ، الإصدار: 142.
- ◆ منقولات الجاحظ عن أرسطو في كتاب الحيوان، نصوص ودراسة، ودیعة طه النجم، ط. 1، الكويت، منشورات معهد المخطوطات العربية، 1985م.
- ◆ النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، محمد الصغير بناني، ط. 1، دار الحدّثة، بيروت، 1986م.
- ◆ نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب، أمجد الطرابلسي (1916 - 2001)، ط. 5، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1986.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء بالغرب الإسلامي التلقي والتداول

زهير أوعدي

♦♦♦

تحت إشراف الأستاذ عزيز أبوشرع**

ملخص:

تختص هذه الورقة في الكشف عن وجه من وجوه العناية بالكتاب في الحضارة الإسلامية، باعتباره المصدر الأساس للحياة الدينية والعلمية والثقافية والاجتماعية، وذلك بتتبع حركة عناية علماء الغرب الإسلامي بكتاب «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نعيم الأصبهاني (ت. 430هـ)، بدءاً بأخذه عن صاحبه وذلك ببيان من كان لهم لقاء من علماء الغرب الإسلامي بأبي نعيم - وروايته واختصاره ونظمه، وعقد الكراسي العلمية لقراءته وختمه، إلى تحبيسه ووقفه على الخزائن العامة والخاصة. الكلمات المفتاح: حلية الأولياء، المغرب، الأندلس، أبو نعيم الأصبهاني.

Abstract:

The focus of this paper is to explore a facet of the important standing the Islamic Civilization has devoted to books and book-making as a mainstay of religious, intellectual, cultural and social life. To this end, it explores the manifestations of the keen interest of the scholars of the Muslim West (Maghreb and Medieval Muslim Spain) in Hilyatu al-awliya wa tabaqatu al-asfiya (The Beauty of the Righteous and Ranks of the Elite) by Abu Naim al-Asbahani (d. 430 AH), starting with its reception from the author by those among them who actually met with Abu Naim – first through the various oral, abbreviated and verse versions they produced of the book, then by the scholarly chairs they devoted to studying it, and finally by donating the book as an inalienable endowment to public and private treasuries.

Keywords: Hilyatu al-awliya, Morocco, Andalus, Abu Naim al-Asbahani.

* طالب باحث بسلك الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة ابن طفيل

** أستاذ الفكر الإسلامي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة ابن طفيل

إنّ الكتاب هو المصدر الأساس للحياة الدينية والعلمية والثقافية والاجتماعية منذ عرف الناس الكتاب، وظل هذا معمولاً به عند الأمم الحضارية إلى يوم الناس هذا. وكمال هذا المصدر لا يتم إلا بالحفاظ عليه نصّاً، من جهة التأليف والشرح والتعقيب وما يسمى بعبقريّة التأليف؛ أي اتصال النص بشكل محوري، وهو اعتماد المؤلف مصدراً محوراً، يهتم به ويتخذ منه أصلاً لكتابه الجديد، على شكل تلخيص، أو تهذيب، أو تذييل، أو استدراك، أو معارضة، أو محاكمة... إلخ!

ومن جهة أخرى ما يتعلق بتداوله؛ أي روايته وتقييد السماعات بأنواعها المعروفة عند أهل التحصيل والدراية، والإجازة التي تبين مدى حركية الكتاب داخل النسق المعرفي الذي يندرج تحته، وذلك للحفاظ على هذا النص من التحريف والزيف، وتمييز صحيحه من سقيمه. لهذا عقد علماء المسلمين باب الرحلة في طلب العلم عموماً والحديث على وجه خاص، وذلك لتلقي الكتب من أصحابها وأخذ الإجازة فيها.

وقد شكلت الرحلة في طلب العلم أبرز معلم أسهم بشكل كبير في تناقل الكتب ورحلتها من بلدٍ إلى أقطار مختلفة من العالم الإسلامي، فليس عجباً أن نجد هذا الكم الزاخر من المخطوطات لمؤلف واحد في أمصار مختلفة، ومن الكتب التي كان لها النصيب الكبير في هذا الباب، كتاب: «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نعيم الأصبهاني المتوفى عام 430هـ، ويعد هذا الكتاب واحداً من أهم تواليف الحافظ أبي نعيم، وأحد أهم المؤلفات في صنف التراجم والطبقات، وكل من أتى بعده عالية عليه. وقد أقبل العلماء على «الحلية» لما فيه من نفائس وذخائر علمية جليّة، سواء في تراجم الرجال، وحفظ جانب من تاريخ الأمة وأمجاد رجالها من العلماء والصلحاء وغيرهم ممن عُرفوا بالتقوى والورع، كما احتوى الكتاب على أحاديث قدسية ونبوية مرفوعة، أو موقوفة، أو مقطوعة مروية بأسانيد، من طرق تفرد بها أصحابها، والتي قلما توجد مسندة إلا في كتاب حلية الأولياء.

كما احتوى الكتاب على تراجم بعض رواة الحديث، راعى فيها أبو نعيم عناصر الترجمة الشاملة والمفيدة لرجال الإسناد، من ذكر لنسب الراوي، حتى لا يختلط بغيره من الرواة ممن يتشابه في الاسم، وكذا ما يُعرف به الراوي من الصفات، وتزكية العلماء له؛ أي هل هو أهل للأخذ عنه، وهل تتوفر فيه شروط الرواية من العدالة والضبط، كما يذكر شيوخ الرواة وتلامذتهم.

(1) - نهان، كمال عرفات، عبقرية التأليف العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1436هـ-2015م - الكويت- ص. 23.

حظي هذا الكتاب من لدن العلماء عموماً ومن علماء الغرب الإسلامي خصوصاً بعناية كبيرة، بدءاً بأخذه عن صاحبه، وروايته واختصاره ونظمه، وعقد الكراسي العلمية لقراءته وختمه، إلى تحييسه ووقفه على الخزائن العامة.

دخول حلية الأولياء إلى الأندلس:

تعد شخصية أبي عمرو عثمان السفاقي [444-386هـ، 1052-995م]، المشهور ب: ابن الضابط، عمود الخيمة وحجر الدست في هذا الباب؛ إذ كان من التلاميذ المباشرين لأبي نعيم. قال الحميدي: «محدث، رحل إلى العراق وغيرها بعيد العشرين وأربع مئة، وأسرع في رحلته، وعرف كثيراً من أخبار البلاد التي دخلها، ومن فيها من أهل الرواية والعلم، سمع الكثير وكتب، وانصرف مسرعاً، ووصل إلينا بالمغرب سنة ست وثلاثين، وسمع منه بالأندلس رجال في أقطارها.

حدث عن أبي نعيم الأصبهاني، وعن جماعة عدة من البلاد التي دخلها، وكان فاضلاً عاقلاً يفهم»¹.

وكانت له رحلة إلى أصبهان، أخذ عن علمائها ومحدثيها، وروى عن أبي نعيم، وهو من أجل شيوخه.

قال أبو القاسم ابن بشكوال -الذي عدّه من الغرباء-: «قدم الأندلس وأسمع الناس بها بعد أن تجول بالمشرق وأخذ عن علمائها ومحدثيها، روى عن أبي نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ، وهو أجلّ من لقيه من شيوخه، وقال: صحبتته بأصبهان وكتبت عنه نحو مئة ألف حديث بخطي، وقال: لم ألق مثله في العلم والعمل»².

كانت له فهرسة لأشياخه والكتب التي يرويها، وأجاز فيها علماء الأندلس، وممن له إجازة في هذه الفهرسة القاضي عياض اليجصبي، وذلك بطريقة غير مباشرة؛ أي عن طريق تلميذ أبي عمرو، وهو أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب بن محسن الجذامي، بقية المشيخة بقرطبة وأكبر مسنديهم³.

قال القاضي عياض: «وأجازني-رحمه الله- جميع رواياته من ذلك: ما جمعته فهرسة أبيه وفهرسة أبي عمر ابن عبد البر وفهرسة أبي محمد مكّي وفهرسة السفاقي عنهم وغير

(1) - الحميدي، محمد، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م - تونس - ص. ص. 442/443.

(2) - ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2010م - تونس - ج. ص. 22.

(3) - بن موسى، عياض، الغنية، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1402هـ/1982م - بيروت - ص. 162.

ذلك¹، والغالب على الظن أن والده -محمد بن عتاب بن محسن، مولى عبد الملك بن سليمان الجذامي (ت. 462هـ)²- هو الذي استجاز له هذه الفهارس التي يرويها عنه القاضي عياض. وأبو عمرو السفاقي كانت له رواية لـ «حلية الأولياء» لأبي نعيم، وسُمعت عليه بدمشق قبل رجوعه إلى الأندلس. قال ابن عساكر في تاريخ دمشق حينما ترجم للمحسن بن الحسن ابن القاضي، قال: «سَمِعَ كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم من عثمان بن أبي بكر السفاقي»³.

فهذا ما يثبت سماع أبي عمرو للحلية، ثم نقلها إلى الأندلس وأسمع بها جميع مروياته خاصة قرطبة، وذكرت فيمن ذكرت أنه أخذ عنه: عبد الرحمن بن عتاب الجذامي، وأجاز هذا الأخير مجموعة من العلماء في جميع مرويات السفاقي بما في ذلك «الحلية»، القاضي عياض المشار إليه سابقا، وكذلك ابن خیر الإشبلي، إذ عقد في فهرسته باباً سماه: وهذا باب يفيدك، إتباع الرواية من جهة الإجازة، قال ابن خیر: «توَالَيْفَ الحَافِظِ أَبِي نَعِيمٍ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصْبَهَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ حَدَّثَنِي بِهَا الشَّيْخُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَتَابٍ رَحِمَهُ اللَّهُ - عَنْ أَبِي عَمْرٍو عُثْمَانَ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَمُودِ السَّفَاقِيِّ، عَنْ أَبِي نَعِيمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ»⁴.

فهذه النصوص تدل دلالة واضحة على أن الحلية دخلت الأندلس واعتنى بها العلماء رواية وإجازة، وذلك كله عن طريق أبي عمرو عثمان السفاقي. وأما عن غير طريقه فقد وقفنا على عدة إجازات منها:

- إجازة محمد بن إبراهيم الغساني، أبوبكر، من أهل ألمرية (536هـ)، أجازه أبو علي الصدفي في رواية حلية الأولياء، وهذا مما يفيد أن أبا علي له رواية وسند «للحلية» قطعاً، فما كان للغساني أن يرويها من طريقه إذا لم يكن له فيها سند ورواية، يثبت ذلك ما نص عليه ابن الأبار في «المعجم»، حينما ذكر إجازته؛ أي الصدفي، للغساني، قال: «وأجاز له أبو علي الصدفي، وقد حدث في برنامجه عنه من روايته -جامع الترمذي- ومعجم ابن قانع- و-تاريخ أبي بكر الخطيب- و-حلية الأولياء- لأبي نعيم و-رياضة المتعلمين- له، و-أدب الصحبة- للسلمي»⁵.

(1) - الغنية، ص. 163.

(2) - أنظر: ابن بشكوال، خلف، الصلة، ج. 2، ص. 177-174، بن موسى، عياض، ترتيب المدارك، للقاضي عياض، تحقيق: سعيد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1403هـ/1983م-المغرب- ج. 8، ص. 131-134.

(3) - ابن عساكر، علي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمري، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م -بيروت- ج. 57، ص. 87.

(4) - الإشبلي، ابن خیر، فهرسة، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009م-تونس- ص. 539.

(5) - ابن الأبار، محمد، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011م-تونس- ص. 168، الصلة، ج. 2، ص. 221.

- إجازة أبي ذر مصعب الخشني الجياني (604هـ)، ذكر في برنامجه ما نصه: «كتاب الحلية لأبي نعيم، رحمه الله، كتب إلي الشيخ الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد السلفي الأصبهاني، نزيل الإسكندرية، رحمه الله، يخبرني به، قال: أخبرنا أبو المظفر محمد بن أحمد بن سعيد القاساني، عن مؤلفه، سوى أجزاء يسيرة من أثنائه فانتنتي. قال أبو طاهر: وأجازه لي عليه»¹.

ومن أوجه حضور الحلية بالأندلس أيضاً، قراءتها بالجوامع، حيث كان للحلية مجلس قراءة وسماع بجامع مالقة، ذكر ذلك ابن عبد الملك في كتابه «الذيل والتكملة» في معرض ترجمته لأبي بكر بن عتيق الأنصاري المالقي، وقال ما نصه: «كان أبو بكر هذا قاعداً في ظل شجرة بصحن جامع مالقة، وقارئ يقرأ كتاب «الحلية» لأبي نعيم على الناس يسمعون إياه»².

كما حظي كتاب حلية الأولياء بعناية أخرى من لدن علماء الأندلس تتمثل في الاختصار والتهديب، من ذلك:

- «البغية في اختصار كتاب الحلية» لمحي الدين بن العربي الحاتمي الصوفي، هكذا ذكره ابن العربي في كتابه: «الفهرست والإجازة»، وأورده في باب سماه: «فصل في أسماء الكتب التي بأيدي الناس اليوم، مما ينسب إلينا»، وقال ما نصه: «وكتاب البغية في اختصار كتاب الحلية لأبي نعيم الحافظ، مثل ذلك، وضعته في حقي نفسي»³.

وذكر هذا الكتاب له كذلك عبد الحي الكتاني في معرض حديثه عن ترجمة ابن العربي وسرد مؤلفاته، وذكره كذلك عثمان يحيي في رسالة الدكتوراه التي أعدها حول مؤلفات ابن العربي⁴.

- وممن اختصر الحلية كذلك من الأندلسيين: أبو الحسن عبيد الله بن محمد بن عبد الله بن فتوح النفزي، من أهل شاطبة (ت. 642هـ)، ذكر له هذا الاختصار أبو العباس الغبريني⁵.

(1) - الخشني، مصعب، جزيء من برنامج أبي ذر مصعب الخشني الجياني، تحقيق: عبد العزيز الساوري، دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى، 1440هـ/2019م، طنجة- ص. 209.

(2) - ابن عبد الملك، محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: محمد بن شريفة وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2012م - تونس- ج. 3، ص. 97.

(3) - ابن العربي، محي الدين، الفهرست والإجازة، تحقيق: بكري علاء الدين، دار الشيخ الأكبر، الطبعة الأولى، 1442هـ/2020م - دمشق- ص. 84.

(4) - الكتاني، عبد الحي، فهرس الفهارس والأنبات ومعجم المعاجم والمشيوخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1402هـ/1982م - بيروت- ج. 1، ص. 318/ يحيى، عثمان، مؤلفات ابن عربي، تعريب: أحمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 2001م - مصر- ص. 220.

(5) - الغبريني، أبو العباس، عنوان الدراية فمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نوبهض، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1979م - بيروت- ص. 193.

ومن أوجه العناية كذلك بهذا الكتاب، نظم رجاله في قالب شعري على وزن من أوزان الأبحر الشعرية، من ذلك:

- منظومة في رجال حلية الأولياء، لمحمد بن جابر الأندلسي المكناسي (ت. 793هـ)، توجد منها نسخة بالخزانة الأحمدية بتونس، تحت رقم: 5633، مطلعها:

يقول راجي رحمة الكريم والفوز بالرضوان والنعيم

ناظمه محمد ابن جابر مستشفعا بالسادة الأكابر

وهي نسخة من نسخ علي بن محمد القلعي (ت. 1177هـ)، بخط مغربي، توجد ضمن مجموع.

وتوجد له نسخة أخرى بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط، ضمن مجموع، من الصفحة 448_478، مسطرته: 27، مقياسه: 220-320، بخط مشرقى جميل، كمل نظمه في 793هـ.²

◆ حلية الأولياء بالمغرب

لا يختلف حال كتاب «الحلية» بالمغرب عن حاله بالأندلس، وذلك أنّ هذا القطر من العالم الإسلامي، في أغلب مراحل التاريخ، كان تحت حكم سياسي واحد، مما مكنه من نوع من التمازج في أغلب المجالات، بما في ذلك العلمي والمعرفي، فكان للحلية من العناية بالمغرب ما كان لها بالأندلس، حتى إنّ هذا القطر كان يجمع تحت مسمى واحد وهو «الغرب الإسلامي».

فمن بين المصادر التي حازت قصب السبق في ذكر مظهر من مظاهر العناية بهذا الكتاب في مراكش، كتاب: «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة» لابن رُشيد السبتي، المعروفة اختصاراً بـ «رحلة ابن رشيد»، فذكر عن أبي يعقوب ابن عقاب أنه سمع «الحلية» لأبي نعيم بمراكش بين يدي أبي البركات عمر بن مودود بن عمر الفارسي، ولازمه إلى أن توفي، وأبو يعقوب هذا أجاز ابن رشيد في مجموعة من الكتب من بينها: «حلية الأولياء»، ذكرها في إجازته التي أثبتتها بنصها في رحلته، كما استجاز له أولاده: أبا القاسم محمد، وأم السعد عائشة، وأم المجد أمة الله، ولجماعة من أصحابه، وكتب له الإجازة بخطه³. إذا، فهذا شاهد يدل على حضور كتاب «حلية الأولياء» في المشهد العلمي بحاضرة مراكش.

(1) - منصور، عبد الحفيظ، فهرس مخطوطات المكتبة الأحمدية بتونس - خزانة جامع الزيتونة، دار الفتح للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1388هـ/1969م - بيروت - ص. 447.

(2) - الكتاني، محمد، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، الخزانة العامة للكتب والوثائق، الطبعة الأولى، 1997م - الرباط - ج. 5، ص. 98.

(3) - ابن رشيد، محمد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، تحقيق: =

أما مدينة فاس فقد شكلت طفرة نوعية في خدمة كتاب الحلية، إذ نالت الحظ الوافر من الكراسي العلمية التي كانت تعقد في كل جنبات القرويين وخارج جامع القرويين، وقد كانت هذه الكراسي تشاهد على مختلف الأشكال، يدرس عليها العديد من العلماء، حيث يلقي على الطلبة والناس عموماً، دروساً تتعلق بأمور الدين والشريعة، وهذه الدروس تبتدئ بعد الفجر بقليل إلى ساعات من شروق الشمس¹، وهناك مجالس أخرى تكون قبل صلاة العصر وبعدها، وكان يختار لهذه المجالس قارئ حسن الصوت، جيد القراءة، فكان يُقرأ أول النهار من كتاب «تفسير القرآن» للثعلبي، و«الحلية» لأبي نعيم، يقول الجزنائي:

«وأما قراءة الكتب لإسماع الناس بعد الفراغ من قراءة حزب الصبح فإن بعض أئمة الجامع في أول إيالة بني مرين -أعزهم الله- كان كثيراً ما يُقرأ بين يدي أول النهار: «تفسير القرآن» للثعلبي، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم، وذلك من جهة خاصة، وكان له قارئ محسن مجيد لذلك، فيحضر له بعض الناس، وكانوا يجلسون فيه متفرقين حلقة حلقة، وربما يأخذون في أمور الدنيا إلى أن يطلع النهار فينصرفون، فأشار هذا الإمام على القارئ أن يتصدر قرب المحراب في الوقت المذكور، ويقرأ هناك من هذه الكتب فصولاً لإسماع الناس، فاجتمع إليه سائر من كان يجلس به، وانتفع الناس بذلك كثيراً، وربما يجتمع في المجلس آلاف من الناس، وذلك في سنة إحدى وخمسين وستمائة، وأعلم بذلك من كان إذ ذاك من خلفائهم، فاستحسنه، وأجرى للقارئ جارية، ثم بعد ذلك زيد في قراءة الكتب، قراءة «الإحياء» لأبي حامد الغزالي، وفي إيالة مولانا المتوكل أبي عنان- رحمه الله- أمر بزيادة كتاب: «الشفاء» للقاضي عياض، فاستمر العمل على ذلك حتى الآن². فهذا نص حفيظ يبين عناية الدول المتعاقبة على المغرب عامة وفاس خصوصاً، بكراسي إسماع الكتب، فيبدأ ب«تفسير القرآن» للثعلبي، وكتابتنا «حلية الأولياء» لأبي نعيم، ثم أضيفت إليهما كتب أخرى، ومن بين الكراسي التي كانت تقرأ وتسمع بها «الحلية» بالقرويين وخارج القرويين نذكر:

◆ كرسى المحراب:

كانت أول إشارة لهذا الكرسي هو ما ورد في كتاب «جنى زهرة الآس» في النص المذكور سابقاً، وبحسب الجزنائي يرجع تاريخ إنشاء هذا الكرسي إلى سنة إحدى وخمسين

=محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار التونسية، الطبعة الأولى، 1402هـ/1982م - تونس- ص. 313-309.
 (1) - الوزان، الحسن، وصف إفريقيًا، تعريب: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1983م - بيروت- ج. 1، ص. 224.
 (2) - الجزنائي، علي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، 1411هـ/1991م - الرباط- ص. 81-80/ بن القاضي، أحمد، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بفاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الطبعة الأولى، -الرباط- 1973م، ص. 74.

وست مائة (651هـ)، وكان هناك إقبال شديد على هذا الكرسي، وكانت تدرس به «الحلية»، وكتاب «الإحياء» للغزالي، و«الشفاء» للقاضي عياض، الذي أمر بزيادته أبو عنان الحكم وقد توالى على هذا الكرسي عدد من العلماء والفهاء مثل: أبو زيد عبد الرحمن الوراق، كما وليه في أول القرن الثاني عشر بعض الأشراف الصقليين، ثم بقي هذا الكرسي بيد عقب الشيخ العراقي الفاسي.

وخصص لهذا الكرسي مجموعة من الجرايات والأوقاف، وقد تضمنت هذه الجوات الوقفية لوائح المحبسات التي وهبت لهذا الكرسي¹.

◆ كرسي ظهر الصومعة:

هو كرسي من أهم الكراسي العلمية، ويقال له أيضا «كرسي ما بين الشماعين وباب الموثقين».

ومن أقدم من درّس بهذا الكرسي: ابن جامع الأنصاري الجباني (ت. 546هـ)²، والواقع أن هذا الكرسي كان محل تعاقب العلماء؛ لأنه كان كرسيًا للتفسير أحيانا ولفقه أحيانا وللسير والوعظ تارة.

خصصت أوقاف ليدرس عليه صحيح الإمام البخاري، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، وحلية الأولياء لأبي نعيم، والشفاء للقاضي عياض، والاكتفاء للكلاعي، والحكم العطائية، وغيرها من سائر الكتب الموقوفة على كرسي المحراب³، إذ يشترك هذا الكرسي مع كرسي المحراب في الكتب التي تقرأ عليه وكذلك الأوقاف المخصصة له.

ومن الأوقاف المخصصة لكتاب «الحلية» نذكر: مصرية شرقي الجامع، تجاور فندق التجار، ودار الوضوء للنساء، وبعض الحمامات التي كانت تابعة لهذا الكرسي الهام⁴.

◆ كرسي ظهر الخصة:

كان هذا الكرسي عن يمين الطالع للمسجد من باب العمدة أول باب الجهة الشرقية الجنوبية، وذلك بحسب ما تفيد حوالة ترجع إلى عهد السلطان المولى إسماعيل، وهو من

(1) - الكتاني، عبد الحي، ماضي القرويين ومستقبلها، تحقيق: عبد المجيد بوكاري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م - بيروت- ص. 69/ التازي، عبد الهادي، جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس، عبد الهادي التازي، دار نشر المعرفة، الطبعة الثانية، 2000م - بيروت- ج. 2، ص. 371-372.

(2) - محمد بن أحمد بن إبراهيم، من أهل جيان، ويعرف بالبغدادي لطول سكنه إياها، يكنى أبا عبد الله، روى عن أبي علي الغساني، وأبي محمد بن عتاب، تحدث عنه أبو عبد الله النميري، نزل بفاس عام أربعة وأربعين وخمس مائة (544هـ)، أقرأ وأسمع بها، وكان ذلك بغربي جامع القرويين، ولا يعدو أن يكون هو الذي يسمع كتاب الحلية، ذلك لأن بن عتاب له رواية للحلية، فيكون بذلك يروى الحلية من طريق ابن عتاب عن أبي عمرو السفاقي، عن أبي نعيم، وتوفي ابن جامع سنة: (546هـ)، أنظر: الذيل والتكملة، ج. 3، ص. 492-493، التكملة لكتاب الصلة، ج. 2، ص. 394.

(3) - ماضي القرويين ومستقبلها، ص. 68، تاريخ القرويين المسجد والجامعة، ج. 2، ص. 371-372.

(4) - تاريخ القرويين المسجد والجامعة، ج. 2، ص. 376-378.

الكراسي المهمة، ومن أبرز من درس فيه: ابن نموي الفاسي (614هـ) والرحالة ابن رشيد السبتي، والأقرب أنه هو الذي كان يسمع «الحلية» بهذا الكرسي، نظرا لسماعه المتقدم. وقد تعددت المواد التي كانت موقوفة على هذا الكرسي، وصدر هذه الكتب هو «الرسالة الفقهية» لابن أبي زيد القيرواني بعد صلاة الصبح من كل يوم، و «حلية الأولياء» لأبي نعيم قبل صلاة العصر وبعدها من كل يوم، وغيرها من الكتب¹.

◆ كرسي البلاط الثاني:

وهو على مقربة من خصة العين القديمة قبالتها بينهما وبين العنزة، وهذا الكرسي كان موقوفاً على كتاب «الحلية» لا يقرأ فيه غيره، وذلك قبل صلاة العصر وبعدها². فهذه هي الكراسي التي كانت تقرأ وتسمع بها «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نعيم داخل جامع القرويين. أما خارج الجامع فنذكر:

◆ كرسي مسجد زقاق الماء:

يقول الأستاذ عبد الهادي التازي -نقل بتصرف-: «وهذا الكرسي من أقدم الكراسي بمدينة فاس...ومما عرف من اختصاص الكرسي التدريس والتوريق معا، وقد نصت الحوالات على كتاب «الشفاء» للقاضي عياض، وقد بقي من محتويات الخزانة العلمية التي كانت بهذا المسجد لفائدة الكرسي كتاب: «حلية الأولياء» الأصبهاني...كما تقول الحوالة العبد الرحمانية»³.

◆ كرسي مسجد وادي رشاشة:

يقع هذا الكرسي في مركز مكتظ بالبيوت، والأصل أنه للتوريق، ولكن الحوالة ذكرت أنه كانت فيه مخطوطات للحلية وغيرها من المخطوطات، مما يفيد أنه كانت تدرس به «الحلية» كذلك⁴.

فهذه أغلب الكراسي التي كانت تقرأ وتسمع بها الحلية بفاس، إلى جانب الكراسي العلمية لقيت حلية الأولياء عناية خاصة من علماء فاس، رواية ونظما واختصارا، من ذلك: - رواية أبي عبد الله محمد الصغير الفاسي لكتاب «الحلية» من طريق السيوطي، عن أبي مقبل، عن الصالح، عن ابن البخاري، عن أبي جعفر محمد بن أحمد بن نصر الحداد، عن أبي نعيم⁵.

(1) - تاريخ القرويين المسجد والجامعة، ج. 2، ص. ص. 378-379.

(2) - نفسه، ج. 2، ص. 381،

(3) - تاريخ القرويين، ج. 2، ص. 394.

(4) - تاريخ القرويين، ج. 2، ص. 401.

(5) - الصغير، عبد الله، المنح البادية في الأسانيد العالية والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية، تحقيق: محمد الصقلي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 2005م - المغرب- ج. 1، ص. 220.

- نظم الشيخ رضوان الفاسي «للحلية» على ما ذكر صاحب «سلوة الأنفاس» وأعانه على نظمه إبراهيم بن أبي شامة¹.

- نظم عبد الرحمن بن إدريس العراقي، المسمى «نظم الحلية»².

- اختصار الحلية لابن إدريس العراقي الفاسي³.

ومن عناية علماء المغرب عموماً بالحلية غير علماء فاس نذكر:

◆ الرواية والسماع

- رواية أبي زيد عبد الرحمن التمنارتي «للحلية» من طريق الإمام أبي زكرياء، عن أبي العباس، عن أبي المكارم زين العابدين، عن والده أبي الحسن البكري، عن القاضي زكرياء الأنصاري⁴.

سماع أبي حسين التمكروتي «للحلية» من شيخه أبي العباس⁵.

◆ التهذيب والاختصار:

- اختصار «حلية الأولياء» لأبي عبد النفزي⁶.

- اختصار «الحلية» لأبي الحسن علي، ذكره عبد الرحمن ابن زيدان في معرض حديثه عن أبي القاسم قاضي الحضرة المراكشية وابنه⁷.

- «المقتضب من حلية الأولياء» من اختصار أبي الحسين عبيد الله بن محمد النفزي، المعروف بابن قابوش، وللقاسم التجيبي صاحب البرنامج سماع من أبي عبد الله ابن صالح وتناول سائر سماعاً⁸.

◆ النظم:

- نظم الحلية لأبي نعيم مع شرحه عليه، كلاهما لأبي العباس أحمد بن عبد القادر التستائوتي الحسني، عدد أبياتها: 600 بيت، أول النظم:

(1) - الكتاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقب من العلماء والصلحاء بفاس، محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م - الدار البيضاء- ج. 2، ص. 148.

(2) - نفسه، ج. 3، ص. 20.

(3) - فهرس الفهارس، ج. 1، ص. 824.

(4) - التمنارتي، عبد الرحمن، الفوائد الجمّة في إسناد علوم الأمة، تحقيق: اليزيد الراضي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م - بيروت- ص. ص. 279-280.

(5) - الناصري، محمد المكي، الروض الزاهر في التعريف بالشيخ ابن حسين وأتباعه السادات الأكابر، محمد المكي الناصري، تحقيق: صالح إبراهيم، دار الأمان، الطبعة الأولى، 1444هـ/2023م - الرباط- ص. ص. 230-231.

(6) - العبدري، محمد، رحلة العبدري، تحقيق: علي كردي، دار سعد الدين، الطبعة الثانية، 1438هـ/2017م، ص. 560.

(7) - بن زيدان، عبد الرحمن، إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تقديم: عبد الهادي التازي، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، 1410هـ/1990م - الرباط- ج. 5، ص. 531.

(8) - التجيبي، القاسم، برنامج التجيبي، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، دار العربية للكتاب، ب. ن- تونس- ص. 285.

بدأت ببسم الله والحمد أرتجي بلوغ مرادي من كريم المبره

وأسأله تيسير نظم مروثق بذكر رجال العلية الأعطرية

وأما أول الشرح:

إنما بدأت ببسم الله تبركا به...ألخ

وتحتفظ بهذه النسخة المكتبة الوطنية بالمملكة المغربية، تحت رقم: 1302د، وتوجد

ضمن مجموع، من الورقة: 115 إلى الورقة: 152، مسطرتها: 34، مقياسها: 260/175.

فرغ من نسخها في شعبان عام 1108هـ، كتبت بخط مغربي جميل¹.

وتحتفظ أيضا خزانة مؤسسة علال الفاسي بالرباط، بنسخة أخرى تحت رقم: 274،

توجد ضمن مجموع: من الصفحة: 255 إلى الصفحة: 333، عدد صفحاتها: 78، مسطرتها:

30، ومقياسها: 30/19، كتبت بخط مغربي جميل².

(1) - فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة، ج. 2، ص. 213-214.

(2) - الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي، ج. 1، ص. 166.

المصادر والمراجع:

- ◆ إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمن بن زيدان، تقديم: عبد الهادي التازي، الرباط: المطبعة الملكية: ط. 2: 1410هـ / 1990م.
- ◆ برنامج التجيبي، القاسم بن يوسف التجيبي، ت. عبد الحفيظ منصور، تونس: الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ النشر.
- ◆ تاريخ مدينة دمشق، أبي القاسم علي الشافعي - ابن عساكر، ت. محب الدين العمري، بيروت: دار الفكر، ط. 1، 1415هـ / 1995م.
- ◆ جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس، عبد الهادي التازي، الرباط: دار نشر المعرفة، ط. 2، 2000م.
- ◆ جنوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، أحمد بن القاضي، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ط. 1، 1973م.
- ◆ جنوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، أبو عبد الله محمد الحميدي، ت. بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1429هـ / 2008م.
- ◆ جزيء من برنامج أبي ذر مصعب الخشني الجياني، ت. عبد العزيز الساوري، طنجة: دار الحديث الكتانية، ط. 1، 1440هـ / 2019م.
- ◆ جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، علي الجزنائي، ت. عبد الوهاب ابن منصور، الرباط: المطبعة الملكية، ط. 2، 1411هـ / 1991م.
- ◆ الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، ت. محمد بنشريفة وآخرون، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 2012م.
- ◆ رحلة العبدري، أبو عبد الله محمد العبدري، ت. علي كردي، دار سعد الدين، ط. 2، 1438هـ / 2017م.
- ◆ الروض الزاهر في التعريف بالشيخ ابن حسين وأتباعه السادات الأكابر، محمد المكي الناصري، ت. صالح إبراهيم، الرباط: دار الأمان، ط. 1، 1444هـ / 2023م.
- ◆ سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، محمد بن جعفر الكتاني، ت. عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط. 1، 1425هـ / 2004م.
- ◆ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، أبو القاسم ابن بشكوال، ت. بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 2010م.
- ◆ عبقرية التأليف العربي، كمال عرفات نيهان، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. 1، 1436هـ / 2015م.

- ◆ **عنوان الدراية فمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، أبو العباس الغبريني،** ت. عادل نويهض، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1979م.
- ◆ **الغنية - فهرست شيوخ القاضي عياض،** ت. ماهر زهير جرار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1402هـ/1982م.
- ◆ **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات،** عبد الحي الكتاني، ت. إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. 2، 1402هـ/1982م.
- ◆ **فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط،** عبد الله الرجراجي و ي. س. علوس، الرباط: الخزانة العامة للكتب والوثائق، ط. 2، 2001م.
- ◆ **فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط،** محمد إبراهيم الكتاني وصالح التادلي، الرباط: الخزانة العامة للكتب والوثائق، ط. 1، 1997م.
- ◆ **الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي،** عبد الرحمن الحريشي، الرباط: مؤسسة علال الفاسي، ط. 1.
- ◆ **فهرس مخطوطات المكتبة الأحمدية بتونس - خزانة جامع الزيتونة،** عبد الحفيظ منصور، بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، ط. 1، 1388هـ/1969م.
- ◆ **فهرسة ابن خير الإشبيلي،** ت. بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 2009م.
- ◆ **الفهرست والإجازة،** محي الدين محمد بن علي ابن العربي، ت. بكري علاء الدين، دمشق: دار الشيخ الأكبر، ط. 1، 1442هـ/2020م.
- ◆ **الفوائد الجمّة في إسناد علوم الأمة،** أبي زيد عبد الرحمن التمنارتي، ت. اليزيد الراضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1428هـ/2007م.
- ◆ **ماضي القرويين ومستقبلها،** محمد عبد الحي الكتاني، ت. عبد المجيد بوكاري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1427هـ/2006م.
- ◆ **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي،** أبو عبد الله محمد بن الأبار، ت. بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 2011م.
- ◆ **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة،** أبو عبد الله محمد بن رشيد الفهري، ت. محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس: الدار التونسية، ط. 1، 1402هـ/1982م.
- ◆ **المنح البادية في الأسانيد العالية والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية،** أبو عبد الله محمد الصغير الفاسي، ت. محمد الصقلي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. 1، 2005م.

من وسائل الكشف عن المخطوطات العُقل

محمد الطبراني *

♦♦♦

ملخص:

من المخطوطات العُقل طائفةٌ تقبع في زوايا النسيان في دهاليز دُور المخطوطات، يتحاشاها المفهرسون لما تُنزفُ من وقتهم وجهدهم، ويراهنا شُداة التحقيق مركبا صعباً وعقبة كؤودا قد لا تُفسي بهم بعدُ بعدُ الشُقة واحتمال المشقة إلى شيء...ولا يفرضُ لها من العناية إلا الخِص العاكفون في محراب التراث، وهؤلاء عُصبةٌ قليلون، وطرائقهم في الكشف عن هاته المخبّات ضرورٌ متباينة، لكنّ منها معالمٌ يأخذون جميعاً بإخذها، وفي هاته الإمامة العجلى، إشاراتٌ إلى بعضها، ممّا يأخذ بيد المتفرّس فيها والنّاظر إليها انتشال عيون الكتب من وهدة الجهالة.

الكلمات المفتاح: المخطوط المجهول - المخطوط المنحول - خوارج النص.

Abstract:

Some manuscripts lie in the corners of oblivion in the corridors of manuscript houses. Catalogers avoid them because they drain their time and effort, and investigators see them as a difficult boat and an insurmountable obstacle that may not lead them to anything after long and hardship... These are few, and their methods of uncovering these caches vary, but some of them are milestones that they all take, and in this brief overview, there are references to some of them, which take the hand of the observer and the beholder to lift the eyes of the books out of the abyss of ignorance.

Keywords: Anonymous manuscripts - Mutilated manuscript - Circulation of Manuscripts.

* أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض، عضو المجلس العلمي الأعلى-المغرب.

وقفة مع المفهوم:

هذا اصطلاح لم نجد من سبقنا إليه، وإنما أخذناه من مجازات العرب؛ فهم يقولون: «أرض غُفل: لا علم بها. وقال الكسائي: هي التي لم تُمطر. وناقاة غُفل: لا سِمة بها»¹، و«الأرض الغُفل، لم تُوطأ وليست بها آثار»².

وقد اكتف هذا المفهوم سوء فهم لم يزيله إلا لماماً عند الخُص من المشتغلين بالتراث، الوعاة بسيمياء حقوله، وغشيه ما يغشى المصطلحات الرثانة من سوء تنزيل أو تأويل.

وأول ما ناب عنه أن سيق سوقاً غير رفيق إلى أن يدل دلالاً مطلقة على كل ما لحقه الخبء من المخطوطات، وليس ذلك بقويم، فإن مخطوطاً مسمى عنوانه مسمى مؤلفه على غاشيته أو قيده ختامه، لا يستقيم خلغ وصف الجهالة عليه، لمجرد أنه ثوى قضياً في خزانه خاصة أو نحوها، غير ممكن من صفحه الأدلاء بمسالك الكتب العارفون بنوادرها... فهذا وإن كان من المطلوب الذي تشرئب إليه الأعناق وتهفو إليه نفوس العالمين، فإنه من قبيل العثور على الضالة المعروفة، واللقطه المنسوبة، وليس له إلى الوصف بالجهالة من سبيل.

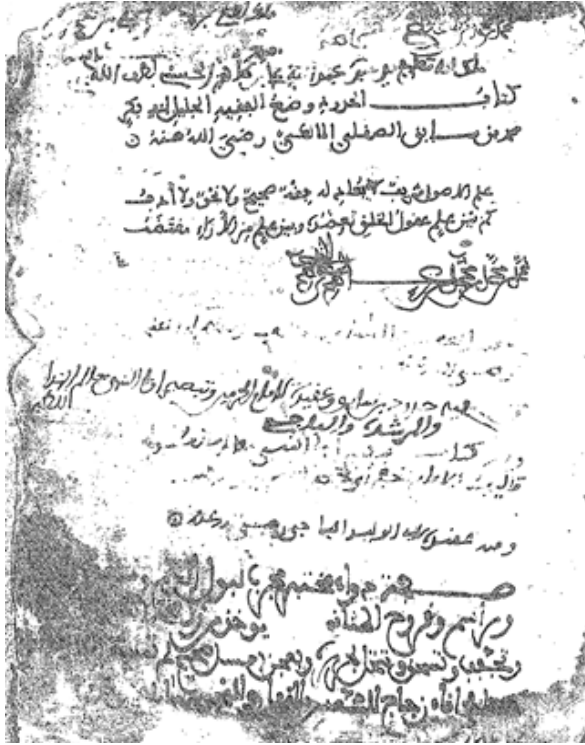
إنما المخطوط المجهول ما لم يقع عليه من سيما التعريف شيء، كأن سقطت ورقة غلافه، أو انمحت ورقة ختمه، وخلا في تضاعيفه من تسمية المؤلف أو تكرار كنيته أو نسبته أو حليته أو وظيفته، وعز معرفته بادي الرأي للمتصفح العجلان.

ومثاله أن كتاب «الحدود الكلامية والفقهية» لابن سابق الصقلي (ت. 493هـ)، يوم خرج إلى الناس، ما كان معلوماً عندهم ولا عرفوه، فقد خلت كتب التراجم من ذكر اسمه، ومن ترجم لصاحبه فقد ذكر أن له تواليف مجملة من غير تفصيل، والكتاب وإن كان بهاته المثابة التي وصفت، فليس يسوغ البتة نماؤه إلى المخطوطات المجهولة، لأنه مسمى معزوف في فهراس المخطوطات، وكل نسخة منه خلا نسختي الإسكوريال³ ونسخة دار الكتب المصرية، تنادي على قارئها بتصريحاً بصاحبها، فيكون تحقيق كتاب ابن سابق إخراجاً له من الخبء، لا تعريفاً به بعد جهالة.

(1) - الحميري، نشوان بين سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1420 هـ/1999م، ج. 8، ص. 4975.

(2) - ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414 هـ - بيروت - ج. 15، ص. 78.

(3) - كانت سقطت الورقة الأولى منها، فعني على الناس معرفة الكتاب، ثم عُث عليها في الدشت.



صفح الورقة الأولى من نسخة الإسكوريال من حدود ابن سابق - من الدشت - ومثله صنيع د. خليل العتية في إخراج كتاب الفرق لقطرب، عثر عليه ضمن مجموع خطي بفيينا، ومثله كتاب المحن لأبي العرب التميمي ساقط مخطوطته الأقدار إلى محققا وهو طريح الفراش، في قصة مائة حكاها ناصية الكتاب، ومع أن «الورقة الأولى قد انطمس فيها العنوان وأغفلت اسم المؤلف، فإن في النص إشارات كثيرة إليه». وما نراه اليوم من صنائع البعض في بعض المواقع، ورفعهم العقيرة بدعاوى الكشف عن مخطوطات مجهولة غير معلومة، فغالبه مما ينضوي تحت ما وصفنا، وأقله مما يندرج تحت الكشف الصريح عن المخطوط المجهول.

ويُنزَلُ منزلة المخطوط المجهول، المخطوط المنحول، وهو الذي عفى ناسخ على آثاره، وركب له عنواناً جديداً، ونسبه مُضارةً لمؤلفه الأصلي لنفسه أو لغيره، ومثاله أن بدار الكتب الوطنية التونسية -رقم: 5046، رصيد الأحمديّة- مخطوطاً عنوانه «إهداء الأمراء في تواريخ الشعراء»، لمؤلف اسمه يوسف بن إبراهيم القرطبي، لكن د. بشار عواد معروف، كشف أن الأمر يتعلق بمجلد من تاريخ إربل لابن المستوفي (ت. 637 هـ)، وقد استدلل لذلك بجملة دلائل منها: أن التراجم 335 كلها لشعراء من أهل إربل أو

(1) - مقدمة تحقيق كتاب المحن، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1427هـ/ 2006م - تونس - ص. 13.

الواردين عليها، زِيداً على عناية الإربلي بذكر شيوخه وأقربائه، وسياقة مدح الشعراء له، ناهيك عن قرائن قاطعة منها وجود خط ابن الشعار الموصلي (ت. 654 هـ) عليها ثم إفادته منها في قلائد الجمال!

والأعجب من هذا أني كشفت أن الناسخ لم ينتحل الكتاب فحسب، بل انتحل عنوانه الزور أيضاً، إن تمحّض أن النسخة التي رآها إسماعيل باشا البغدادي وذكرها في إيضاحه² ولم يعزها لأحد، كتاب مستقل مابين لنسخة تونس وليس فرعاً آخر عنها. **من شرائط الكشف:**

وأما المكنة في هذا المضمرة، فليست يسيرة بحال، ولا دانية من كل رآهم، فَعَسُرُهَا المتحقق، وخطواتها المضنية، وطول المهلة بين طرفي البحث والكشف، وكثرة المعارف اللازمة للخائض في هذا الأمر، وارتفاع دالة احتمال أن ينكشف الغبار عن كتاب معروف مطبوع، أو نسخة أخرى من كتاب موفور النسخ... كل ذلك حادٍ بضيق العطن إلى أن ينفذ يده من هاته السبيل الثقيلة الوطأة، وهي قد تكلفه عناء شديداً ووقتها مديداً ثم يخرج منها صفرَ اليدين. وتفصيل ما مر:

- النقد الداخلي والخارجي:

ونمّثل له بمثالين:

أ- كتاب الاستبصار لابن عبد ربه الحفيد:

كان كتاب الاستبصار معدوداً فيمن لا يعرف صاحبه، وطبع بذلك الاعتبار بتحقيق سعد زغلول عبد الحميد، وكتب على صفحة الغلاف: «لكاتب مراكشي من كتاب القرن السادس الهجري»، ثم انبرى د. بنشريفه لتحقيق الحق في نسبه، فتنزل لذلك بمدارج: 1- تأطيره في التاريخ: وتأتى له ذلك بجملة قرائن منها أنه طرّز باسم أحد أشيخ الموحدين، وأن مؤلفه تحدث عن الصهريجين اللذين أنشأهما عبد المومن الموحدي فقال: «كنا في تلك المدة، نعوم فيهما فلا يكاد القوي منا يقطع الصهريج إلا عن مشقة، وكنا نتفاخر بذلك»³. ثم استقرأ التواريخ المذكورة في الكتاب مقرونة بمجالها، فذكر أن المؤلف كان في الإسكندرية سنة 570 هـ، وشهد أحداثاً وقعت بين 583 هـ و586 هـ، ووصف مواجل قرطاجنة، والآثار الرومانية لتبسا، وعجائب قسنطينة، وكل ذلك فيها على سبيل المعاينة الشخصية، لا على سبيل الحكاية عن الغير.

(1) - عواد، بشار، العثور على مجلد من تاريخ إربل لابن المستوفي (ت ٦٣٧ هـ)، مجلة معهد المخطوطات العربية، 1433هـ/2012م - القاهرة- عدد: 56، ج. 1، ص. 43-7.

(2) - البغدادي، إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، أعادت طبعه بالأوفست، دار إحياء التراث العربي، عن طبعة إستانبول، 1951م، ج. 1، ص. 151.

(3) - بنشريفه، محمد، ابن عبد ربه الحفيد: فصول من سيرة منسية، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992م - بيروت- ص. 163.

تأطيره في المكان: ويبدو ذلك من خلال إشارات كثيرة منها قوله: «إن القراءة المتأنية للكتاب تقودنا...إلى أن مؤلف الكتاب أندلسي عاش في الأندلس قبل أن ينتقل منها إلى خدمة الموحدين، وهذا ما يدل عليه مثلاً قوله عند الحديث عن شجر الهرجان "وثمرته تشبه الإجاص المعروف عندنا بالعبقر"، ولكي أحدد كلمة **عندنا** هذه سألجأ إلى كاتب مغربي هو ابن غازي الذي يقول في **الروض الهتون**. متحدثاً عن فواكه مكناسة الزيتون: فيها أنواع كثيرة من الهلالج المسمى بغرب الأندلس العبقر...وأرى أن كلمة **عندنا** تساوي غرب الأندلس».

تتبع المناقل¹ عنه: **كالأنيس المطرب لابن أبي زرع**، و**جذوة الاقتباس لابن القاضي**، و**جنى زهرة الآس للجزائري**، لكن كلها لم يصرح باسم المؤلف، إلا ما كان **النفحة المسكية في السفارة التركية للتمجروتي**، فإنه عزا إلى ابن عبد ربه مجرداً في تضاعيف الرحلة، فكان أول الخيط القائد لحدس بنشريعة إلى تعيين صاحب **الاستبصار**، فلما قابل بين مواطن التقابل والتقارب، لم يجد تطابقاً وإنما وجد نمطاً من التشابه لعله من تصارييف التمجروتي على عادتهم في أخذ النقول بالتهذيب.

استقرأ ما قاله العلماء في تعيينه وسببه: فساق استنتاجات كل من العلامة محمد الفاسي والعلامة محمد المنوني، ومحقق الكتاب بدوره، ثم كرّ عليها بالنقد والرد. النقد الأسلوبى للنص: وهذا قاده إلى استخلاص أن الكتاب يتألف من طبقتين كلاميتين أو متين ملفقين، الأول للبكري، والثاني للناظر -أي ناظر الأشغال- وهو مؤلف الكتاب. وإذا استقام له الشك في ابن عبد ربه، فقد تتبع كل من يعرف بهاته النسبة في صلوات الأندلسيين، فقرّ أخيراً على أن الكتاب هو محمد بن عبد ربه من كتبة الموحدين الراحلين إلى المشرق، وقد تولى وظائف مختلفة، وجمع أخباره منسوقة وتتبعها بما يشهد لها من الرحلة، حتى إذا ظهر اتساقها وعدم منافضتها تقرر أن اقتراحه ضربة لازب.

ب- **اشتقاق أسماء الله جل وعز للنحاس**:

ونمثل لجملة هاته القرائن بصنيعنا في تحقيق نسبة كتاب اشتقاق أسماء الله جل وعز للنحاس، وهو عارٍ في أصله من التصريح بها لسقوط ورقتي الغلاف وقيد الختام. فمن دلائل تصحيح النسبة:

- **التصريحُ بالكُنية**: فقد تخلّلت «أبو جعفر» كنية النحاس كتاب الاشتقاق تسعاً وعشرين مرة.

- **لوازم النحاس الكتابية**، منها:

- **تقديمُ الجلالة على العزة في تنزيه الله -جلّ وعزّ-**.

- **وبناء لفظ القراءة لما لم يُسمّ فاعله في الأسانيد (قُرئ على فلان...).**

(1) - ابن عبد ربه الحفيد: 163.

- وخذة الشيوخ بين كتاب **الاشتقاق** وما طبع من كتب أبي جعفر (القطع والانتشاف، إعراب القرآن، معاني القرآن...)، وارتفاع أسانيد الكتاب برمتها إلى النحاس، بأنصواء جملة المسمعين في شيوخه.

- ومن تلك القرائن وجود ظواهر تأليفية مشتركة بين بعض من كتبه، كتوارد كتابين له على ضم أنقال طويلة عن مؤلف واحد؛ فمثلاً نقل النحاس في **اشتقاق أسماء الله** بإيعاب جملة أحاديث بلغت ثمانية عشر من كتاب **الذكر** - في الغالب - لأبي بكر الفريابي (ت. 301هـ)، كرر هذا الصنيع البديع في كتاب **القطع والانتشاف**²، فنقل عن المؤلف عنه أحد عشر حديثاً منسوقاً عن حقيقة البسمة وحكمها.

- تشابه أنحاء من كلامه في كتبه؛ من قبيل أنه لا يني يكرّر في كتبه لزوم رعي ما صحّ سنده، وتقرير أن الكلام في كتاب الله بغير علم جناية³، وقوله في الانتشاف⁴ وله ضريب في اشتقاق أسماء الله: «...لأنّ التقديم والتأخير مجاز، ولا يستعمل المجاز إلا بتوقيف أو حجة، ولا حجة في ذلك ولا توقيف، بل التوقيف عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بغير ذلك بما صحّ سنده»⁵.

- إحالته في **الاشتقاق** على كتاب **المعاني**:

ونحن في حل أن نطيل حبل الكلام في التّدليل على أصالة النصّ، فإنّ التّطابق في مواطن بينه وبين معاني القرآن للنحاس مذهب للرّيبة، نافٍ للاهتمام؛ لأنّه يسوقه في مجاري كلامه مجرداً عن شبهة التّقل. وجود نقول عنه بعزو معتبر في كتب التّالين له، ويضيق هذا المقام عن جلب نماذج منه.

فنخلص مما سبق إلى أنّ من القرائن السائرة التي تساعد على الكشف:

- ذكر المؤلف في تضاعيف كتابه لبعض مما يختص به؛ كذكر شيوخه، أو بلده، أو تسمية أحد مؤلفاته.

- تطابق نقول عن مؤلف مسمّى مع ما بيدك من المخطوط السائع.

- المعرفة بأساليب المصنفين، لاختصاص غالبهم بعوائد كتابية تلزمه، وتضيق مساحة اشتراكه فيها مع غيره:

(1) - 31 ظ- 38 و. وقدم لها بالقول: «وهذه أحاديث مستحسنة في الدعاء جيدة الأسانيد، كتبناها عن جعفر بن محمد الفاريابي... فذكرها.

(2) - النحاس، أحمد بن محمد، **القطع والانتشاف**، تحقيق: أحمد خطاب العمر، مطبعة العاني، الطبعة الأولى، 1398هـ/1978م - بغداد- ص. ص. 106-103.

(3) - نفسه، ص. 368.

(4) - نفسه، ص. 299.

(5) - ون أيضاً: 269؛ 323؛ 351؛ 359؛ 389.

ويلزم لمشامة عوائد بعض المؤلفين عكوفاً سابقاً على تصانيفهم واستصحاباً وضع اليد عند النظر فيها على خصيصى يمتازون بها، تكون كالسحنة التي بها تعرف صاحبك. وهل لنا معدى عن إنكار أن بعض العلماء أفلحوا أن يكون بينهم وبين سواهم في مراسم الكتابة بون شاسع، فانفكوا عن التتميط، وهو الخطر المحقق المانع في الغالب من تبيين المجاهيل. ويكفي أن يلم القارئ بكتابات ابن عبد الملك المراكشي في الذيل والتكملة، وابن الباذش في الإقناع في القراءات السبع، ليستدل بيسر على ما يقع بيده من أوضاعهم ولو كانت أوراقاً قليلة، فابن عبد الملك، من القلائل الذين يجمعون الكنى ويثونها في مسارد المشيخة، وهو كذلك ممن يعقب مقطعات الشعر بنقد العروض في الغالب. ومن صنيعه الحوالة في رفع نسب القريب على رؤوم أقاربه، وضبط النسب بالحروف...وله لوازم لا تخفى على القراءة، كقوله في مواطن يلزمها تحقيق: «فاجعله من مباحثك، والله يتولى هداك».

وشغف ابن الباذش بسيبويه، وبالأخص انتزاعات والده أبي الحسن من كلامه، فضمنها في الإقناع، فإن وجدت من كتب القراءة من يدير الكلام على أبيه في أطوائه، ويسوق أنظارا في الكتاب السيبويهي عن والده، فليكن منك صاحبنا على ذكر، فاعله هو، فقد أحصيت له سبعة عشر موضعاً كلها بلفظ: «قال لي أبي رضي الله عنه»، وغالبها حاتم حول سيبويه إن لم يكن التعليل النحوي، أما تسمية أبيه في مجاري الإسناد وسواه مجملاً، فقد وقع 116 مرة!

وبعض الكتب مضممة لا تكاد تجد فيها قرائن هادية، أو تقل فيها إلى القدر الذي لا يُسمن ولا يُعني، فلا بلاغ إلى معرفة المؤلف حينها إلا بالوقوف على نسخة أخرى موفورة النسبة، ومثله ما عراني في نسخة دار الكتب الناصرية من كتاب عدد أي القرآن لشيخ القراء في الأندلس أبي الحسن الأنطاكي، فقد اصطلحت عليها النوب التي تحيق بالمخطوط، فاجتمع فيها البتر والكشط والتحريف، والتخريق والتحويق والتحريق، فانتمى النفع بها وعز تحقيق الكتاب اعتماداً عليها.

(1) - أنظر: فهرس: الإقناع في القراءات السبع، لأبي جعفر أحمد بن علي بن أحمد، ابن الباذش الأنصاري، تحقيق: عبد المجيد قطامش، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1403هـ - مكة المكرمة- ج. 2، ص. 917.



لوحة من نسخة تامكروت من كتاب عدد آي القرآن للأنطاكي



صفحة من نسخة ابن يوسف الوثقى من كتاب عدد آي القرآن للأنطاكي، وكانت في عداد المجهولات

ولولا أنني وقفت عليها، ما استطعت أن أظفر بأصل وثيق من الكتاب غفل عن النسبة في خزانة ابن يوسف، فتلك هي التي عرفنتي بهاته، ومنه نفهم صواب القول الذائع: إن أفضل طريقة لإظهار النسخ المطوية، نشر النسخة المجهولة أو التعريف بها على الأقل.

بل إننا نقول من هاته البابتة أيضاً، إن نشر كتاب واحد لمؤلف لم تجدُ كتبه سبيلها إلى النشر، حادٍ بالعلماء إلى تعرّف بقية كتبه وإن لم تكن منسوبة؛ ومنه أنه حين نشرت كتاب الحدود الكلامية والفقهية لابن سابق الصقلي (ت. 493هـ)، أعلمني الأستاذ الدكتور محمد السليمانى أن من مصوراته كتاباً حفيلاً في الكلام لم يُعز لأحد، ولم يتبين هو حقيقته إلا عندما وقع كتاب ابن سابق بيده.

مثال آخر:

- انتقاص الوافر واقتصاص النافر، ديوان شعر لسريجا بن محمد الملطى المارزبني الشافعي (ت. 787هـ).¹

وليس نسبته ولا تمام تسميته ممّا وقع في النسخة، ولكننا استدللنا على كل ذلك بما بقي في حرد المتن غير بين، لكنّه كان كفيلاً بالكشف:



و 366 و

وهذا الجزء من الديوان الذي وقع الكشف عنه، هو النسخة الوحيدة المعلومة الآن منه. وقد ذكره حاجي خليفة في الكشف²، وبعده إسماعيل البغدادي في الهدية³ وسمّياه «اقتصاص النافر وانتقاص الوافر»، وفيه قلب للسجعة، وعدّه له في أطواء كتابه غير هذا، ما ينيف على 50 تأليفاً.

والظاهر أنه تأليف ضخم، فقد بلغ ما بقي من جزئه الأول المبتور من ناصيته قطعة كبيرة في حوالي 170 ورقة، يبتدئ ترقيمها ب 197، وينتهي عند 366، بخط مشرقى، مغلّظ العناوين وبعض القوافى والأغربة. وأوله:

- (1) - الأذنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، 1417هـ/1997م. - المدينة المنورة، ص. ص. 300-379.
- (2) - خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: أكمل الدين إحسان أوغلي، بشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1443هـ/2021م - لندن- ج. 1، ص. ص. 546-1443.
- (3) - البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين إلى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي، عن طبعة إستانبول، 1951م، ج. 1، ص. 382.

كونوا كالسّمؤال في وفاءٍ على غدر الزّمان يلوخ شطرا
وضاهو الطّيز في تحصيل رزقٍ ولا تخشّونا إذا ما كان نَزْرا
فكم رزقٍ رزقتُ بغير سفي وكم سفي خربتُ جداهُ حضرا
وعصرَ سامنا حقاً جديرَ بنا أن لا نراه لذاك عَصرا
خذوا عني وصيّةً غيرِ غرٍ فإني قد سبّرتُ الدهرَ سبّرا¹

ومع أن الديوان لم يخرج عن أغراض الشعر المعروفة من غزل ومدح وهجاء وحكمة... لكنه أشبه بالكشكول، ففيه قدرٌ من القريض، ونظّم بعض الحكم، ومدحُ الحريري صاحب المقامات²، وأبيات كتبها على ظهر كتاب ابن المرزباني تفضيل الكلاب³، وإيرادُ لبعض الأنظام التعليمية مثل حصره للقوافي في قوله:

إن القوافيَ خمسةٌ متكاوس متراكبٌ متداركٌ متواتر
مترادفٌ فانقُص لكل واحدٍ من خمسةٍ فيها التحركُ ظاهر
والساكنينِ اجمعهُما في آخرٍ لمقيّدٍ وفاك هذا الآخر⁴

و ممّا هو خارجٌ عن مقصود القريض، شرحه لبعض الكلم من قصائده⁵:



358 ظ- 359 و

- (1) - الملطي، سرجيا بن محمد، انتقاصُ الوافر و اقتناصُ النّافر، نسخة خزّانة ابن يوسف بمراكش: و 197 و.
- (2) - انتقاصُ الوافر و اقتناصُ النّافر، نسخة خزّانة ابن يوسف بمراكش: و 255 ظ-256 و.
- (3) - نفسه: و 262 و.
- (4) - نفسه: و 197 ظ.
- (5) - نفسه: و 225 و 226 ظ؛ و 336 و 337 و.

وهو يؤرخ بعض قصائده من قبيل قوله: «وقال يرد جواب بعض أهل العلم في سنة سبع وأربعين في أيام محنته الأولى¹؛ ومثله: «وقال وكتب بها سنة ثنتين وخمسين إلى الفقيه محمود بن جملة خطيب دمشق²، بما كتبه على كتابه نصح الفقيه في شرح التنبية³، ومن بعض قصائد الديوان نفيده أنه كان كاتباً بديوان مدينة آمد، حسبما وقع في رسالة له إلى أخيه⁴. ومن أشعاره الحكمية، ما صدره بالقول: في الصبر على ترك العادة وإنه لمطية السعادة:

ولمّا أراد الدهرُ إلّا افتراقنا ولم يثنه عمّا أراد عتابُ
دَعَوْنَا نفوساً لا تُبالي إذا جرى عليها بأغباء الفراق كتابُ
فدانت بالأسى مطمئنةً بناءً على أن المصائبُ مثابُ⁵

وفي الديوان ما يدلُّ على صاحبه، ففي قصيدةٍ طويلةٍ ينظرُ فيها إلى قصيدة أبي الطيّب: واحرَّ قلباه ممن قلبه شبمٌ كما يظهر، «كتب بها إلى دمشق سنة ستين، يقرُّعُ بها خطيبها، لتعرضه إلى ما لا علم له به، وجهله على⁶ ما صنفه في اعتقاد السلف رضوان الله عليهم»، يقولُ مصرحاً عن اسمه:

أنا سريجا ولي في كلِّ جارحةٍ إذا ذعيتُ إلى نشرِ العلومِ فمُ
بلغتُ في رقةٍ بالجدِّ ما عجزتُ من النحاريرِ عن إدراكه الهممِ
علماً عنانِ عناياتِ الفحولِ به بين الألباءِ في نيلِ المنى علمُ⁷



مقطعٌ حيثُ صرَّحَ الشاعرُ باسمه

- (1) - انتقاصُ الوافر و اقتيناصُ النَّافر: و 271 و.
- (2) - محمود بن محمد بن إبراهيم بن جملة، جمال الدين أبو الفناء المحجي الدمشقي (ت. 764هـ): تصدر بالجامع الأموي، ودرس بالظاهرية.
- تاريخ ابن قاضي شهبة: ج. 3، ص. 137؛ السبكي، عبد الوهاب، طبقات الشافعية، ج. 6، ص. 242.
- (3) - انتقاصُ الوافر و اقتيناصُ النَّافر، و 350 و.
- (4) - نفسه: و 288 و وما بعدها.
- (5) - انتقاصُ الوافر و اقتيناصُ النَّافر: و 199 و.
- (6) - كذا.
- (7) - انتقاصُ الوافر و اقتيناصُ النَّافر: و 323 ظ.

ويقولُ من سينية:

أنتم حبستُم وهذا الفعلُ فغلُكم أما سريجا فقولوا ما الذي حبسنا¹
ومن القصائد ما يدلُّ على غرابة بعض منازعه، كقصيدة أخنى فيها على
المدارس، وأن جدواها في نشر العلم ضعيف؛ ومنها يقول:
وليس مقامُ المرء فيها بنافع وإن قيل هذا الألمعي حبيسها
سألوا حجةَ الإسلام فهو موفِّقٌ أغراه لما نأى عنها حينها²

والمتتبع لهذا الديوان، حقيقٌ أن يظفر منه بمعلوماتٍ تفيدُ في ترجمة محرِّرة
لهذا الرجل؛ فمن ذلك تصديرُه لقصيدة: «وقال وقد دخل جامع نصيبين، فلم ير من
كانوا به مصيبين، وقد كان حفظ به من القرآن الكرريم نحو الربيع، على إمامه علي
بن القوام، وكان يذكر أنه من ذرية ابن بنت الشافعي، ويده نسب»³؛ ومنه قوله في
تقديمه لواحدةٍ من قصائده: «وقال يذكر تركه صناعة الكتابة، كتابة الديوان، وإقبال
همته على الاحتفال بالعلم، والصبر على مَضَضِ الْفَقْرِ، ولَعَطِ الْحَمْقَى»⁴.

ومن قصائده الدالة على ما كان يضطرمُّ في العصر، قصائده في مدح
الصحابة⁵، ومدح عمر رضي الله عنه وراثته، ومدح عثمان رضي الله عنه⁶ وراثته⁷، ومدح
علي رضي الله عنه وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وأبا
عبيدة بن الجراح، وردَّه على شعراء الخوارج، عمران بن حطان وابن أبي مياس وغيرهما،
وقصيدته في هجو النصيرية والتحذير منهم، مع التعرُّض لمخازيهم وردِّ آرائهم:

احذَرِ بَنِي الْبَاطِنِيَّةِ فِرْقَةً رَضِعْتَ ثُدَيَّ اللَّؤْمِ شَرِّ لَثَامِ
هم موزِدُ الْكُفْرِ الَّذِي مَا دُونَهُ فِي الْقُبْحِ كَفَرُ عِبَادَةِ الْأَضْنَامِ
ما سَابَقُوا إِبْلِيسَ إِلَّا غَبَّرُوا فِي وَجْهِهِ وَرَمَوْا الْهَدْيَ بِسِهَامِ
إِنْ يَجْهَلُوا بِي وَيَلْهَمُ فَجَهِلْهُمْ بِي دُونَ مَا جَهِلُوا مِنَ الْإِسْلَامِ
نَبِّذُوا الْأُمُورَ وَالنَّوَاهِيَ كُلَّهَا نَبَذَ السَّفِيهِ مَآثِرَ الْأَعْلَامِ

(1) - انتقاصُ الوافرِ اقتِنَاصُ النَّافِرِ: و 247 و.

(2) - نفسه: و 237 و.

(3) - نفسه: و 242 و.

(4) - نفسه: و 260 ظ.

(5) - نفسه: و 295 و.

(6) - نفسه: و 295 و.

(7) - نفسه: و 295 و.

فَرُوا مِنَ التَّكْلِيفِ حَتَّى لَمْ يَرَوْا لصلَاتِنَا أَثْرًا وَلَا لَصِيَامِ
 وَاسْتَهْجَنُوا سِيرَ الْكِرَامِ وَسِيرَهُمْ لِلَّهِ بَيْنَ سَوَابِغِ الْإِنْعَامِ
 وَرَأَوْا الْإِبَاحَةَ مَذْهَبًا وَتَسَتَّرُوا بَيْنَ الْوَرَى بِمَزَاتِعِ الْأَنْعَامِ¹
 وهي طويلة في 23 بيتا. وقد ثأها بأخرى في ذمهم أيضا².



و 281 و

ومن المثل على السبل التي يسلكها العلماء لتحقيق الحق في معرفة بعض المخطوطات العُقل، أن علامة الجزيرة حمد الجاسر³ ظفر في مكتبة دير الإسكوريال بمخطوط عار من اسم الكتاب واسم مؤلفه، «وقد استرعت اهتمام الشيخ لأن مصنفها أورد نصوصا لغوية عن قدماء علماء اللغة ومقطوعات شعرية لشعراء متقدمين، وأخباراً

(1) - انتقاصُ الوافر وأقتناصُ النَّافر: و 247 ظ 248- ظ.

(2) - نفسه: و 292 و.

(3) - الجاسر، حمد، مخطوطة مجهولة الاسم، لمحمد بن أحمد الأبيوردي، مجلة مجمع اللغة العربية - دمشق - المجلد: 63، ج. 1، ص. 41، ص. 41-22.

وحكماً وأمثالا، قل أن يعنى بها من ليس من جلة العلماء، ومن خلال استقرار النصّ توصل إلى أن مصنفها عاش في شرق البلاد الإسلامية في ق 5 هـ، توصل إلى ذلك من خلال شيوخه الذين أخذ عنهم. وكان مصنف المخطوطة قد ذكر من أجداده إسحاق بن أبي العباس الأموي... كما ذكر من مصنفاته الدرّة الثمينة، والفيصل، وتلو الحماسة، ومنية الأديب، وفي ضوء ما تقدم من حقائق استطاع التوصل إلى مصنف المخطوطة، وهو الشاعر المشهور: محمد بن أحمد الأبيوردي¹.

أرواحنا مدعى مرو على الملوّاح واحتمد الليثاء و
 الملوّاح سيف ثابت زئبق وقال ستعس
 ومن يك لا يما للسيف منكم إنما كان الملوّاح بالمليح
 أة بالدم وهو كالميت زرق سليل المتأب تتعبر
 سيفك ضرب الدم لم يعرض وما تدر في التفاع شيب
 والسفاح سيف حديد بجمل الكلي سر هذا حميد قد اتاكم
 نذر الليل ويضئ قديما سيفه اللامع ما لعلنا
 مقطع من صفح من المخطوطة

ومن وسائل الكشف أيضا: تجميع الأوضاع المخطوطة المتفقة في الموضوع لتيسير سبرها وتقسيمها (صنع مسردٍ حاصر بالمؤلفات في الموضوع الواحد، مخطوطها ومنسوبها): وفائدة ذلك أن بعض المخطوطات التي لم نتعرف على مؤلفيها، ليست مجهولة في حد ذاتها، بل هي معلومة، ولكن حال النسخة التي تآدت إلينا هو الحائل بيننا وبين التحقق بها، كأن يكون أحدهم كشط اسم المؤلف أو سوّده، أو خط على عنوان الكتاب، أو انتجله ناسخ لنفسه، أو نحله لغيره، أو سقطت غاشية العنوان بالبلوى وكثرة التداول وعرو الكتاب عن جلدة تحمي ظهره... فإن استقام لك تجميع هاته النسخ ذات الوحدة الموضوعية، استبان لك بأيسر جهد أن كثيرا منها لم يعد في دائرة الجهالة، وأنه نسخة أخرى من مطبوع مشتهر بضمائم خاصة، أو أصل مخطوط لكتاب لم تكن تعلم نسخته هاته ضمن نسخته المحصورة، أو مختصر جديد من كتاب معلوم، أو كتاب جديد لم يقع الكشف عنه من قبل... وقد جعلنا تراث عمر بن عبد العزيز نصبة للتحقق من عائدة هذا الصنيع، وتتبعناه بحسب وفيات أصحابه في مبحث «المؤلفات في سيرة عمر بن عبد العزيز ومناقبه»، المتضمن في مقدمة تحقيق كتاب سيرة عمر بن عبد العزيز لمؤلف من القرن الثالث للهجرة، وعليه الحوالة للتحقق من جدوى هذا الصنيع².

(1) - هلال، ناجي، توثيق عنوان المخطوط وتحقيق اسم مؤلفه؛ مجلة المورد، المجلد: 21؛ ع. 1؛ 1993م، ص. 43.

(2) - 15-36.

ويكفي للتمثيل أن جزءاً بالمكتبة الوطنية التونسية من 58 ورقة، ضمن مجموع رقم: 7677 [137-195]، فيه «أحاديثُ عمر بن عبد العزيز»؛ كذا سماها ناسخه في قيد الختام؛ تمحّض بعد إعمال السبر والوزان أنه نسخة من سيرة ابن عبد الحكم، نُسخ بخط تونسي سنة 1042هـ، وسقطت أولى أوراقه، أو لم يقع تصوير صفحته الأولى وكل ذلك مُحتمَل. فلم يقع التّهدّي للنسبة، فتبتدئ عند قوله: «ووصفها له، فذهب عاصم فإذا هي جارية من بني هلال»¹، وتنتهي بتمام الكتاب.



صفحة الورقة الأولى من نسخة دار الكتب الوطنية التونسية رقم: 7677

ويميز هاته النسخة أنّها تنتهي بهذه الخاتمة الموهمة التي أضافها الناسخ من كيسه، فدلّست على المفهرس: «تمّت أحاديثُ عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف؛ رحمة الله عليهم ورضوانه، على ما رواه مالك بن أنس وأصحابه، رحمة الله عليهم أجمعين، بعون الله تعالى وتأييده».

(1) - سيرة عمر بن عبد العزيز، لمؤلف من القرن الثالث للهجرة، تحقيق: محمد الطبراني، مركز الملك فيصل، الطبعة الأولى، 2020م -الرياض- ص. 23.

المصادر والمراجع

- ابن عبد ربه الحفيد: **فصول من سيرة منسية**، تأليف: د. محمد بن شريفة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992 م.
- أحاديثُ عمر بن عبد العزيز: المكتبة الوطنية التونسية؛ ضمن مجموع رقم: 7677 [137-195].
- **اشتقاق أسماء الله جل وعز، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس** (ت 338 هـ)، تحقيق: د. محمد الطبراني، ط 1، مركز البحوث والتواصل المعرفي، الرياض، 2019 م.
- **الإقناع في القراءات السبع**، لأبي جعفر أحمد بن علي بن أحمد، ابن الباذش الأنصاري (ت 540 هـ)، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، مكة المكرمة، 1403 هـ.
- **العثور على مجلد من تاريخ إربل لابن المستوفي** (ت. 637 هـ)، د. بشار عواد معروف، مجلة معهد المخطوطات العربية، عدد 56؛ ج 1؛ 2012: [43-7].
- **القطع والانتشاف**، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت 338 هـ)، تحقيق: د. أحمد خطاب العمر، ط 1، مطبعة العاني، بغداد، 1398 هـ / 1978 م.
- **انقصاص الوافر واقتصاص النافر**، لسريجا بن محمد المملطي المارديني الشافعي (ت 787 هـ): نسخة خزانة ابن يوسف بمراكش.
- **إيضاح المكنون**، لإسماعيل باشا البغدادي (ت 1339 هـ)، أعادت طبعه بالأوفست، دار إحياء التراث العربي، عن طبعة إستانبول، 1951 م.
- **تاريخ إربل لابن المستوفي** (ت. 637 هـ): مجلد منه بدار الكتب الوطنية التونسية، رقم: 5046 - رصيد الأحمديّة- وعلى غاشيته عنوان: «إهداء الأمراء في تواريخ الشعراء».
- **توثيق عنوان المخطوط وتحقيق اسم مؤلفه**، لهلال ناجي، المورد مج 21؛ ع 1؛ 1993 م.
- **سيرة عمر بن عبد العزيز**، لمؤلف من القرن الثالث للهجرة، تحقيق: د. محمد الطبراني، ط 1، مركز الملك فيصل، الرياض، 2020 م.
- **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، لنشوان بن سعيد الحميري (ت 573 هـ)، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإيراني، د. يوسف محمد عبد الله، ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1420 هـ / 1999 م.
- **طبقات الشافعية**، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت 771 هـ)، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، ود. محمود الطناحي، القاهرة، 1964-1976 م.
- **طبقات المفسرين**، للأدنه وي (ق 11 هـ)، تحقيق د. سليمان بن صالح الخزي، ط1، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1417 هـ / 1997 م.

- كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار لابن عبد ربه الحفيدة، تحقيق: د. سعد زغلول عبد الحميد، وكتب على صفحة الغلاف: «لكاتب مراكشي من كتاب القرن السادس الهجري»، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985 م.
- كتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي (ت 493 هـ)، تحقيق د. محمد الطبراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008 م.
- كتاب الفرق في اللغة، لمحمد بن المستنير بن أحمد، قُطِرْبُ (ت. 206 هـ)، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، تصوير مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.
- كتاب المحن، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني (ت. 333 هـ)، تحقيق: د. يحيى وهيب الجبوري، ط 3، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1427 هـ / 2006 م.
- كتاب عدد آي القرآن المتفق عليه والمختلف فيه، لأبي الحسن الأنطاكي (ت. 377 هـ)، تحقيق: د. محمد الطبراني، ط 1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2011.
- كشف الظنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، حاجي خليفة (ت 1067 هـ)، تحقيق: د. أكمل الدين إحسان أوغلي، ود. بشار عواد معروف، ط 1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1443 هـ / 2021 م.
- لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي (ت 711 هـ)، ط 3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ.
- مخطوطة مجهولة الاسم، لمحمد بن أحمد الأبيوردي، لحمد الجاسر، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 63، ج 1: ص: 41-22.
- هدية العارفين إلى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي (ت 1339 هـ)، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي، عن طبعة إستانبول، 1951 م.

دراسات إسلامية

الشيخ
الشيخ

قراءة في تاريخ علم التفسير في المغرب خلال عهد

الدولة السعدية

محاولة في فهم عوامل التذرة وأسباب الإقلال من

التأليف فيه

عبد الحليم بلغيتي *

♦♦♦

ملخص:

جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ: قراءة في تاريخ علم التفسير في المغرب خلال عهد الدولة السعدية: محاولة في فهم عوامل التذرة وأسباب الإقلال من التأليف فيه؛ لتكشف عن بعض معالم تاريخ علم التفسير في المغرب الأقصى زمن دولة السعديين، فيما يتعلق خصوصا بأسباب ضعف منسوب التأليف في هذا الفن من العلوم الإسلامية، والمقصود منها في المقام الأول دفع جملة التصورات التي رافقت التراث المغربي التفسيري، ومن أهمها: عدم قدرة العلماء المغاربة على التأليف في علم التفسير، وارتباطهم الشديد بالإنتاج المشرقي أو الأندلسي؛ مع عجزهم عن الانعتاق عن ربة التقليد.

والحقيقة المستنتجة أنّ التفسير لأي القرآن خلال هذه الفترة الزمنية، لم يكن بمعزل عن السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي للدولة؛ بل ولم يكن بمعزل عموما عن تاريخ حركة التفسير في العالم الإسلامي بأكمله، درسا وتديسا وتأليفا، منهجا ومنهجية وطريقة؛ وإن أيّ محاكمة للتراث المغربي زمن السعديين بالقلة أو الكثرة، بالبعث والإحياء، أو بالسكون والتقليد، دون ربط للحكم بضوابط العلة، سيؤدي في كثير من الأحيان إلى قراءات نقدية للتراث التفسيري المغربي ضعيفة وواهية، لا يمكن الاطمئنان حين نقلها وتكرارها.

الكلمات المفتاح: تاريخ التفسير، التأليف في التفسير، الدولة السعدية.

Abstract:

This study unravels some features of the history of interpretation science in Morocco during the reign of the Saadian Sultanate, particularly

♦ باحث في الدراسات القرآنية - المغرب.

with regard to the reasons behind the paucity of authored works in this realm of Islamic sciences. This study aims to dispel illusions encircling the Moroccan interpretative heritage, mainly: the inability of Moroccan scholars to author interpretive works, and their tight attachment to the Levantine or Andalusian publications, along their incapacity to emancipate from the yoke of imitation.

The interpretation of the Quran during this time-span was not aloof from the political, social, economic and cultural context of the sultanate. Generally, it was not immune to the history of the interpretation stream in the Islamic world, be it learnt or taught, or in terms of authoring, approach, and methodology. Any trial of the Moroccan heritage during the rule of the Saadians, for scarcity or abundance, resurrection, and revival, or for remission and imitation, without linking it to the parameters of the cause, will often result in feeble and insubstantial critical readings of the Moroccan interpretative heritage, which cannot be assured to be faithfully transmitted and reproduced.

Keywords: history of interpretive science, interpretive publications, the saadian dynasty.

مقدمة

إنّ من الأعصار التي قلب لها ظهر المَجَن. فلم يُلتفت إليه بالدراسة والتحقيق والوصف والتحليل، ثم الإخراج والنشر: عصرَ الدولة السعدية، رغم ما عرفه هذا العهد - على قصر عمر الدولة الممتد لقرن ونصف من الزمن؛ من: (916هـ)، إلى حدود: (1069هـ) - من تنوع وتميز في الإنتاج التفسيري، مع اختلاف طرق ومنهجيات التعامل معه تصنيفاً وتأليفاً وتدرّيساً.

ومن هنا تظهر أهمية البحث في تاريخ علم تفسير القرآن الكريم في المغرب الأقصى زمن الدولة السعدية؛ ذلك أن المكتبة المغربية بحاجة لتعزيزها بدراسات تفيد بدقة ماجريات هذا العلم، ومتعلقات حركة التأليف فيه، وما رافق ذلك من عوامل وأسباب وظروف؛ كانت في كثير منها عقبة حالت دون زخم إنتاجي في التفسير. إن عدم الاهتمام بتاريخ المغرب الأقصى في التفسير وعلومه، يدفع كل باحث غيور إلى استشكال سبب الجفاء في التعامل مع هذا التراث أخذاً بسبل إيجاده، ثم بالكشف عن مآلته، ثم بتحقيقه، ثم بنشره، وبعد ذلك كله بدراسته وتحليله؛ للخروج بحصائل عنه تُجلي مكامن هوانه، ومواطن جماله، ومظاهر إبداعه؛ ولعل سر عدم الاهتمام راجع إلى جملة من الإشكالات - التي تقتضي إجابات دقيقة عسى أنتصوّر حقيقة حركية

التفسير بالمغرب الأقصى- المساوقة لتاريخ تراث المغاربة في التفسير عموماً، وخلال عصر الدولة السعودية بالخصوص؛ ويمكن إجمال متفرقاتها فيما يلي:

◆ هل العلماء المغاربة غير قادرين على إنتاج صناعة تفسيرية تضاهي ما ألفوه في الفقه، والقراءات، والنوازل؟

◆ لماذا عرّف الإنتاج التفسيري المغربي ندرة كبيرة، مع صعوبة الوصول إلى مظان ذلك النادر القليل، أو ضياعه وفقدانه؛ مما لا يسعف البحث إلى إيجادها بقصد الدراسة؟

◆ هل تعتبر قلة تأليف المغاربة في التفسير وعلومه؛ دليلاً على عدم العناية بهذا الفن الأصيل من العلوم الإسلامية؟

◆ هل كان الاهتمام بالتفسير في المغرب منحصراً على أعلام لم يجدوا لهم مكانة بين صفوف الفقهاء والقراء والأدباء؛ فكان لجوؤهم إلى التفسير اضطراراً، حتى صار إنتاجهم -لذلك- ضعيفاً كما وموضوعاً؛ تماشياً مع فوات المطمح في غيره من العلوم الموصلة إلى حظوة سلطانية أو رغد عيش.

كل هذه الإشكالات حركت في رغبة علمية ملحة في الاشتغال على تاريخ المدرسة المغربية في التفسير، مُركزا على عهد الدولة السعودية؛ ناشدا كشف شبهات ساوقت البحث والبحاث حول إنتاج مغاربة المغرب الأقصى في التفسير عامة، وخلال عهد الدولة السعودية بالخصوص. فاصداً تدقيق النظر في أسباب وتعلّلات قلة الإنتاج التفسيري خلال هذا العهد، ومبيناً عدم الارتباط بين قلة التأليف في التفسير وبين العناية به وبمتملقاته. جاءت هذه المقالة - إذن - والتي وسمتها ب: «قراءة في تاريخ علم التفسير في المغرب خلال عهد الدولة السعودية؛ محاولة في فهم عوامل النُدرة وأسباب الإقلال من التأليف فيه» لتكشف بعض أسباب ندرة التأليف في علم التفسير في المغرب الأقصى خلال العهد السعودي خصوصاً، إسهاماً منها في التأسيس لمشروع تاريخ علم التفسير في المغرب، من الفتح الإسلامي إلى عصرنا الحالي.

ولم ينطلق هذا البحث من فرضية مُعلّقة على الزمن والشرط العلمي؛ بل هو امتداد لبعض البحوث التي تغيّت تجلية الغامض عن تاريخ علم التفسير المغربي، من ذلك؛ دراسة الأستاذة سعاد أشقر، الموسومة ب: «التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى»، وقد أشرفت دار السلام المصرية، بشراكة مع مؤسسة البحوث والدراسات العلمية على طبعتها ونشرها سنة: (2010م).

حاولت الأستاذة في مقدمة الباب الأول من كتابها بسط عوامل ضعف حركة التأليف في التفسير بالمغرب الأقصى؛ غير أنها لم تشتط على نفسها إطاراً زَمَنيّاً يحدد لنا بدقة الأسباب والعوامل الخاصة بكل دولة تعاقبت على حكم المغرب منذ

الفتح الإسلامي؛ فكانت أحكام الدراسة في غالبها أحكاماً عامة مجملة؛ استدعت مني تخصيص حقبة معينة بالبحث، فكانت الخيرة على عصر الدولة السعدية. ونظراً لأهداف البحث، وقصداً إلى الإجابة عن مجمل ما استُشكِلَ، فقد نظمتُ هذه الرسالة على وفق خطة صَدَرَتْها بمقدمة؛ أُبْنِتُ فيها عن أهمية الموضوع، ثم إشكالاته التي يقصد الإجابة عنها، ثم دواعي وأسباب الاشتغال على موضوعه، ثم أهدافه، ثم استدعاء ما سبق البحث من دراسة علمية تتساقق مع الموضوع نفسه، مع ضبط حدود الائتلاف والاختلاف والاستئناف بينهما، ثم بالكشف عن خطة البحث، ومنهجه العام. ثم تُنَيِّتُ البحث بثلاثة مباحث؛ محضت الأول لرصد بعض التصورات والافتراضات حول تاريخ حركة تفسير القرآن الكريم بالمغرب الأقصى خلال عهد الدولة السعدية. وأما المبحثان الثاني والثالث؛ فجعلتهما على الولاء رصداً وتحليلاً للأسباب الذاتية ثم الموضوعية في الإقلال من التأليف في تفسير القرآن زمن السعديين، من خلال قراءات متأنية في تاريخ هذه الدولة؛ قصداً في كشف ماجريات الأحداث التاريخية، وتأثيرها على الإنتاج التفسيري، الذي تداخلت حصائله، عوامل جمعت بين فعل ذاتية المفسر، وقوة داعية الواقع المعيش آنذاك.

وختمت البحث بخاتمة معصرة؛ كان استهلالها بخلاصة عن الرسالة ومُحصلها، ثم بعض الاستنتاجات المستفادة، ثم الإلماع إلى ما يمكن اعتباره آفاقاً للبحث وامتداداته. وأما عن المنهج العلمي العام الذي أسعفني لإبراز ما وصلت إليه؛ فكان في غالب شأن البحث منهجاً تحليلياً؛ استدعيته بحسب متعلقاته للوصول إلى تعليل عوامل الإقلال من التأليف في تفسير القرآن زمن الدولة السعدية وإذا كانت لازمة البحث اقتضت إعمال منهج التحليل؛ فإن ثنياه لم تخل من استدعاء مناهج علمية أخرى، كانت بمنزلة الآلة الموصلة إلى المنهج الأول؛ من قبيل المنهج الوصفي والتاريخي.

1- تصورات وافتراضات حول تاريخ حركة التأليف في التفسير زمن

الدولة السعدية:

إن دراسة تاريخ حركة التأليف في مختلف العلوم الإسلامية في العالم الإسلامي يتطلب -حقيقة- استدعاء مجموعة من العلوم المساعدة على فهم دواعيها، وعوامل الكثرة أو الندرة، وعقليات المؤلفين في كل عصر ومصر، وأسباب النشاط أو السكون، ومظاهر التجديد أو التقليد والإجتراح؛ ذلك أن العلوم كائن حي يتنفس الوجود مع الوجود، ويتفاعل معه؛ حياة وكساداً وموتاً، ويتقاسم معه عوارض النمو والتطور، والفناء والبعث والحياة.

وبنظرة عميقة في علم تاريخ الأمم، وعلوم اجتماعها، وعلم عقلياتها ونفسياتها، يمكن أن نتلمس بعضاً من الوميض حول حركة التأليف في العلوم الإسلامية درسا

ودراسة، منهجا ومنهجية، مقصدا وغائية؛ وإن أي حكم عليها بعيدٍ عن علم تاريخها - بما أشير إليها آنفا- قد يؤدي يقينا إلى اجترار أحكام عامة تسقط الباحث في مهواة من الأوهام والأخطاء المعرفية؛ وليست حركة التأليف في علوم تفسير آي القرآن الكريم -في بلاد المغرب الأقصى خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين- بعيدة عن تلكم الأحكام المتسرفة حيننا، والمجافية لعين الصواب حيننا آخر.

فقد يكون الحكم على حركة التأليف في تفسير القرآن الكريم زمن الدولة السعودية بالإقلال والندرة والضعف، دون استحضار سياقات زمانية وظرفية معيشة ضربا من العيب المنهجي، ونوعا من الجفاء المعرفي في دراسة تاريخ العلوم؛ ذلك أن التفسير لآي القرآن خلال هذه الفترة الزمنية -إن صح التعبير- لم يكن بمعزل عن السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي للدولة؛ بل ولم يكن بمعزل عموما عن تاريخ حركة التفسير في العالم الإسلامي بأكمله، درسا وتدريسا وتأليفاً؛ وإن أي محاكمة للتراث المغربي زمن السعديين بالقلة أو الكثرة، بالبعث والإحياء، أو بالسكون والتقليد دون ربط للحكم بضوابط العلة، ومسالك التنقيح والتحقيق، سيؤدي في كثير من الأحيان إلى قراءات نقدية للتراث التفسيري المغربي ضعيفة وواهية، لا يمكن الاطمئنان حين نقلها وتكرارها.

لابد أن يُعلم أن علم تفسير القرآن مرَّ عبر أعصار الأمة الإسلامية عموما بحركية شبيهة بحركية مختلف العلوم الإسلامية، من قبيل الفقه وأصوله، والحديث وعلومه، وعلوم اللغة وقواعدها؛ فمن طور الطفولة والنشأة إلى طور الشباب، ثم طور الكهولة، ثم طور الشيخوخة والهرم، وكل هذه الأطوار لها عواملها وتجلياتها، وأعلامها وانعكاساتها على الدرس التفسيري تدريسا ومنهجية وتأليفاً⁽¹⁾. فلا يُعقل بهذا الاعتبار الحكم على طور من الأطوار بظروف طور سابق أو لاحق له، وإلا كان ذلك ضربا من الخبط وسيبلا إلى الافتراء على تاريخ العلوم.

وإن عدم فهم تاريخ علم التفسير وحركيته في بلاد المغرب الأقصى على وفق ما مر به من الأطوار، أدى إلى جملة من الفرضيات والتصورات التي تحمل عوامل نقدها من داخلها. وحتى يسلم البحث في خصائص تاريخ التأليف في تفسير القرآن زمن الدولة السعودية، لابد ابتداء من كشف وعرض هذه الفرضيات والتصورات حول حركية تفسير آي القرآن في مغرب القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر، وهي كما ما يلي:

(1) - هذه الأطوار استُدعيت من قبيل التشبيه من كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الثعالبي (ت. 1376هـ)، وقد قسّم العلامة الحجوي تاريخ الفقه الإسلامي إلى أطوار أربعة هي: الطفولية والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم. تنظر هذه التفريعات في: الحجوي الثعالبي، محمد، الفكر السامي، طبعة إدارة المعارف - الرباط، ومطبعة البلدية - فاس- ما بين: 1340هـ و1345هـ، ج. 1، ص. 2-1.

◆ يُعد ما أُلّف زمن الدولة السعدية الشريفة مما يتعلق بتفسير القرآن الكريم وعلومه وقضاياه قليلا لا يُقارب ما أُنتج زمن ما قبل السعديين، ولا يضاهاه - من حيث الكم - ما عرفته الحركة التأليفية في علوم تفسير القرآن الكريم في دول المغرب والمشرق الإسلاميين.

◆ إن ما أُلّفه علماء العصر السعدي في تفسير آي القرآن لا يتساقط وطبيعة المغرب آنذاك؛ ذلك أن الدولة السعدية هي البداية الفعلية لتاريخ المغرب الحديث، يقول العلامة محمد المنوني:

«بالنسبة للمغرب يمكن أن تعتبر بداية العصر الحديث عند استقرار دولة السعديين؛ نظرا لعدة اعتبارات: أهمها أن بعض هؤلاء حاولوا أن يفتحوا بالمغرب عصرا جديدا يتجاوب - إلى حد - مع تطلعات العصر الحديث في أوروبا»¹. وإذا كان أمر الدولة كذلك؛ فإنه لم ينعكس على الحركة التفسيرية إنتاجاً وتوعواً وإبداعاً؛ رغم تطور الوسائل المادية من ورق، وتقنيات كتابة وتجليد وتزويق²، وقوة الصلة بين علماء المشرق والمغرب، وكثرة الإجازات العلمية، والمؤلفات الواردة من مختلف بقاع العالم الإسلامي.

◆ إن ما أصاب الفقه والفكر الإسلاميين في بلاد المغرب الأقصى عموما من ركود خلال القرنين العاشر والحادي عشر - تجلى خصوصا في كثرة المختصرات والحواشي والتعليقات، وغياب الإجتهد والتجديد والإبداع³ - لم يستثن الحركة التأليفية في تفسير آي القرآن الكريم؛ لما عرفته جمهرة من التوليف التفسيرية من الإختصار والتحشية والطرر والتقايد، مع ضهور مظاهر الإبداع وأمثلة الإحياء والبعث.

◆ إن وفرة التأليف في أي فن من فنون العلوم الإسلامية وفي أي عصر من الأعصار؛ دليل على ازدهار الحركة التأليفية. ونشاطها. واهتمام أعلامها بها، وهذا الأمر يعم حركة التأليف في تفسير آي القرآن الكريم زمن دولة السعديين؛ وإذا كانت السمة العامة للتصنيف في هذا الفن عهد السعديين هي القلة والندرة والخفوت؛ فإنه لا يمكن وصف هذه الحركة إلا بالخمول والشيخوخة، وعدم اهتمام علماء الصُّنْع المغربي بها تأليفاً ومنهجاً.

(1) - المنوني، محمد، المصادر العربية لتاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى، 1404هـ/1983م - الرباط - ج. 5، ص. 118.

(2) - ينظر: حجي، محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، 1397هـ/1977م، ج. 1، ص. 183، بنين، أحمد شوقي، دراسات في علم المخطوطات والبحث البيليوغرافي، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الثانية، 2004م - مراكش - ص. 174 - 175.

(3) - للاطلاع على مظاهر التدهور والشيخوخة التي أصابت الفكر الإسلامي عموما، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج. 1، ص. 4 وما بعدها.

♦ إن من أهم تعلّلات عدم اهتمام أعلام المغرب الأقصى زمن السعديين خاصة، ومن قبلهم عموماً بأي القرآن الكريم فهما وبياننا، هو الإقتصار على الحفظ والقراءة والرسم، وذلك لقصورهم عن ملكة اللسان وهي آلة الفهم وسلاح الإدراك؛ فتكون النشأة على الحفظ دون فهم بسبب عجز اللسان آيلة إلى قلة التأليف في معاني القرآن الكريم وبيانها.

2- الأسباب الذاتية في الإقلال من التأليف في تفسير القرآن زمن الدولة السعدية:

إن استحضار مثل تلك التصورات -المشار إليها آنفاً- والتي هي في ظاهرها حق ومن قبلها البعد عن الصواب، داع إلى التقيب الحقيقي عن أسباب تخلف ركب علماء المغرب الأقصى، عن التأليف الغزير في بيان القرآن وتفسير آية زمن دولة السعديين، وتعلّلاته ودواعيه، ومن بين هذه الأسباب الذاتية المفضية إلى ندرة تأليف المغاربة أيام السعديين في علم التفسير، ما يلي:

أ - نَهَيْبُ العلماء من كثرة التأليف على علو شأنهم في العلوم الإسلامية دراية ورواية، وهذا التهيب يرجع ابتداءً إلى التربية الصوفية والعرفانية التي تتلمذ عليها جمهور علماء المغرب الأقصى خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين؛ تربيةً تجعل صاحبها يحجم عن الولوج إلى مجال قد يأتي عليه بالوقوع في مهواة من الخطأ المعرفي، أو التجاسر على فن من فنون العلوم مما لا يستطيعه إلا أفضاذ القوم، أو الافتراء على الله وعلى رسوله ﷺ بغير علم أو دليل أو حجة.

ويشهد لهذا التباطؤ والإحجام عن التسارع للتأليف والتصنيف في مختلف العلوم، ومنها علم تفسير القرآن الكريم زمن دولة السعديين، ما أشار إليه جمهرة من علماء هذا العصر، من ذلك ما جاء في كتاب **البدور الضلوية** عند ترجمة أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدلائي (ت. 1046هـ): «فلم يتصدّ هذا الشيخ للتأليف في شيء من الفنون، لا بالحواشي ولا بالشروح ولا بالمتون، جرّياً على سنة أعظم شيوخه؛ الإمام النظار أبي عبد الله محمد بن قاسم القصّار (ت. 1012هـ)، وشيخه ولي الله الإمام أبي النعمان رضوان بن عبد الله الجنوي (ت. 991هـ)، وولي الله أبي زيد عبد الرحمن بن علي سقّين العاصمي

(1) - لمزيد الاطلاع على اقتصار المغاربة على حفظ القرآن الكريم في بداية تحصيلهم للعلوم، مع عدم الالتفات إلى مسالك الفهم والبيان من لغة وبلاغة وغيرهما بسبب القصور عن ملكة اللسان، ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: ذرويش الجوّيدي، المكتبة العصرية، 1431هـ/2010م - بيروت - ص. 536، وما بعدها.
(2) - القاسم المشترك بين هؤلاء الأعلام بالإضافة إلى أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدلائي، أن لهم اهتماماً بالغاً بعلم تفسير أي القرآن الكريم، ومشاركة فيه؛ فإذا كان المشترك بينهم هو تهيبهم من التأليف في فن من فنون المعرفة الإسلامية؛ فإن علم بيان القرآن الكريم ومعلقاته لا يُستثنى من ذلك، رغم ما عُرف عنهم من اليد الطولى فيه.

(ت. 956هـ)، نفع الله بهم جميعا، فكانوا يرون صوابا. أن لا يؤلفوا كتابا، ولهم في ذلك إسوة بكثير من السلف الصالح الذين كانوا في العمل والعلم قدوة»¹.

وهؤلاء الذين ذكرهم صاحب البدور الضاوية هم من أعلام القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر، وكان لهم الاهتمام البالغ بتفسير آي كتاب الله الحكيم تديسا وتأملاً وتدبراً وبياناً، ولم يعرف عنهم تأليف فيه؛ ولعل الأمر راجع بعد كثير الإنشغال بمهمات التدريس- إلى التَّهَيُّب والرغبة المُلحة في الإقلال من التأليف درءاً للخلل والزَّلَل، واستحضارا لهيبة المُؤلِّف فيه؛ وهو بيان كلام رب العالمين.

وهو ما يؤكده أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني (ت. 1345هـ) في كتابه **سَلْوَةُ الْأَنْفَاسِ**، معمما تجلياتها على علماء المغرب الأقصى عموما، يقول الكتاني: «فمعلوم من تحقيق المغاربة عدم التسارع للتصدي للتأليف ووضعها، اكتفاء بكتب الأقدمين، لاستيعابها أصول المسائل وجمعها:

لَمْ يَدْعُ مَنْ مَضَى لِلَّذِي قَدْ غَبَرَ فَضَلَ عِلْمَ سَوَى أَخْذِهِ بِالْأَثَرِ

فقد كانوا -رضي الله عنهم- مع جلاله علومهم، ووفور ديانتهم وعقولهم، كثيرا ما يهتمون أنفسهم بالعجز والتقصير، ويرون أنفسهم ليسوا أهلا للتأليف والتصدير، ركونا منهم لزوايا الخمول، وإيثارا للنجاة خوف أن يكون العمل معلوما، وسلوكا لطريق السلامة، الذي هو دليل على متانة الدين، وعلامة عليه؛ ولذلك قَلَّتْ لهم المؤلفات، التي هي سبب للشهرة في الحياة، وبقاء الذكر بعد الممات»².

وهذه الحقيقة هي التي أفرزت لنا تراثا قليلا في معاجم تراجم علماء المغرب، وشحا في مخايل تعريفاتهم وحياتهم، وليس مفسرو المغرب الأقصى زمن دولة السعديين باستثناء عن هذه الحقيقة؛ فكثير منهم ممن كانت له التأليف التي ضاعت، أو كان له الحضور المشهود في زمانه في الدرس التفسيري، لم يُعرف عند من أتى بعده، ولا تكاد تجد له ترجمة حفيظة، إلا إذا استثنينا بعض جمل تؤرخ له سنة وفاته، ومعالجته لدرس التفسير، وبيان آيه، يقول الكتاني: «فتجدُ العالم إذا لم يؤلف وأدركته الوفاة؛ ينقطع ذكره كأن لم تتقدم له حياة، فكم شاهدنا من عالم كبير من شيوخنا وغيرهم زين الله الدنيا بزاخر علومه، لم يبق له بعد موته ذكر يُحيي مَيِّتَ رسومه، ولا أمر يدل على مطالع نجومه»³.

(1) - الحوات، سليمان، **البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية**، مخطوطة بخزانة جامعة هارفرد الأمريكية، رقم: MS ARAB:433، الورقة: 268 - 269.

(2) - الكتاني، محمد بن جعفر، **سلوة الأنفاس ومُحادثة الأكياس بمن أُقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق: عبد الله الكتاني ومحمد الطيب الكتاني ومحمد حمزة بن علي الكتاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م -الدار البيضاء- ج. 1، ص. 5.

(3) - **سلوة الأنفاس**، ج. 1، ص. 5.

إنَّ الهيبة المُفضية إلى الإحجام عن التآليف رأساً في بيان القرآن الكريم عند علماء المغرب الأقصى زمن دولة السعديين؛ لم تكن هي العامل الأساس في الإقلال من التعاطي مع هذا الفن من فنون المعرفة الإسلامية؛ بل هي طرف معتبر - له تأثيره - من بين جمهرة من العوامل الأخرى. ولم يكن هذا العامل مستحضراً عند جميع أعلام علماء ذلك العصر؛ ذلك أن هناك فئاما منهم تصدوا للتفسير وبيان آيه وتدبرها دونما تهييب أو تخوف؛ وهذا لا يعني أنهم تجاسروا على مجال ليس لهم فيه عُدّة أو مكنة؛ بل هي الداعية والإحتياج. مع مراعاة مقصد الإفهام والبلاغ.

وهذا التهييب والإحتراز من كثرة التآليف والتصنيف له مُسَوِّغُهُ في مغرب القرنين العاشر والحادي عشر؛ ذلك أن البلاد عرفت مَدّاً واسعاً من التصوف منهجاً وسلوكاً، مع اختلاف الزوايا والشيوخ المرييين والمريدين السالكين، وتعدد مهائهم في التربية والتحلية والتخليّة؛ بل إن قيام الدولة السعدية كان مرتبطاً ارتباطاً حاسماً بالتفاف أرباب الزوايا وشيوخها بأمراء الدولة السعدية ابتداءً، وكان انهيارها متساوقاً أيضاً بالبعد عن الزاوية، وقهر مريديها وإجلاء أعلام مربيها مخافة المناقسة على السلطة¹.

هذا الاتجاه العرفاني كان له التأثير البالغ عموماً في الحياة على عهد دولة السعديين في السلم وزمن دفع العدوان، فقد «نما وترعرع ضمن وحدة شعبية شاملة، قاد فورتها العلماء والصوفية والأشراف، وانضاف إلى ازدهار الثقافة الإسلامية إشعاع روعي؛ جعل من الأمة الواعية كتلة مترابطة في وجه العدو»²؛ بل ويمكن اعتبار تصوف مغرب القرن السادس عشر الميلادي «سمة العصر والمناخ الذي يتنفس من خلاله عامة الناس، وخاصته»³. فكان هذا الارتباط الوثيق بالزاوية - من حيث هي الكيان المسؤول رسمياً آنذاك على تربية الفرد والجماعة خُلُقاً، وتزكيتها علماً، وتنقيتها روحاً - سبباً وعاملاً له تأثيره على العالم المغربي المؤول لكتاب الله تعالى؛ فكانت التربية على الخوف من الله تعالى، واستحضار مقام الخشية عند القول أو الفعل أو الكتابة، مع التخوف من الإجتراء على الوحي تدبراً وفهماً وتنزيلاً؛ أسباباً تحجم العالم والمريد عن التهافت نحو تصنيف في بيان آي القرآن الكريم أو تفسير آيه؛ «فالبينة الصوفية الفاضلة - إذن - زمن السعديين لها تأثير خاص في تكييف النفوس»⁴، وتأثير واضح على التصنيف، ومجالاته ورجالاته واتجاهاته، وكَمِّه؛ كثرة أو قلة.

(1) - لمزيد النظر في علاقة التصوف والزاوية بالإمارة السعدية، استدعاءً للنصرة بداية ومحاربة وإبعاداً خوفاً من المناقسة على السلطة، ينظر: بنعبد الله، عبد العزيز، معلمة التصوف الإسلامي، دار نشر المعرفة، الطبعة الأولى، 2001م - الرباط - ج. 1، ص. 82-81.

(2) - بنعبد الله، عبد العزيز، معلمة التصوف الإسلامي، ج. 1، ص. 32.

(3) - الصغير، عبد المجيد، الموقف السياسي ودوره في تكييف مهمة الإصلاح عند محمد الحراق، ضمن كتاب: الإصلاح والمجتمع المغربي خلال القرن التاسع عشر، أعمال الأيام الدراسية المنعقدة بكلية الآداب - الرباط، أيام: 6 إلى 9 رجب 1404هـ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط -، ص. 391.

(4) - بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، ج. 1، ص. 61.

وداعية ذلك كله ذلك الاندماج البيّن الذي عرفه ميدان العلوم بمعارج التصوف ومقامات العرفان. هذا الاندماج جعلهم على جلاله قدرهم في تحصيل العلوم يميلون ذوقاً إلى العبادة وعدم الظهور، و«درجة في الزهادة جعلت جماعة منهم ينقطعون في جامع الأندلس بفاس للعبادة بعد تحصيل العلم، فكان الناس يقصدونهم للاستفتاء وطلب العلم والتماس الدعاء»¹، ونتيجة ذلك: إحجام عن كثرة التأليف والتصانيف، وانزواء عن الإغراق فيها؛ وليس مجال التفسير القرآني باستثناء من ذلك.

وهذا الأمر هو ما نبّه إليه أبو العباس المقرئ (ت. 1041هـ) محذراً من رمي سهام الثلب على المغاربة لقلّة عنايتهم بالتأليف وترتيب التصنيف، يقول: «إحذر أيّها الناظر، شرح الله صدري وصدرك، أنّ يقع في نفسك أنّ عجز هؤلاء السادات (علماء المغرب الأقصى الذين سبقوه ومعاصروه) عن صناعة التأليف، والحدق في التصنيف، وعدم الاقتدار، على الترجيح والاختيار، وعدم القيام بمواد مدارك المحققين والنظار، يوجب قدحاً في مناصبهم، أو وصماً في مراتبهم، فتكون ممن أساء الظن بالسلف، وعرض نفسه إلى الهوى في مهاوي التلف»².

ويؤكد المقرئ أن مانع أهل المغرب من الإكثار من التأليف ليس عجزهم عن صناعته، وحياسة عناصر مملكته، وموجبات داعيته؛ بل: «إن القوم كانوا أهل عمل ودين متين، وجري على سنن السلف الأقدمين الصالحين العاملين، فشغلهم ما أخذوا فيه من مدينة العمل، وإثقال النقل والمجاهدة، وتحري الحلال، والزهّد والإقلال، عن تتبع مواد التحقيق، إلى فقد الملكة النظرية من هذا القطر، وانقراضها منه منذ زمان إلى عصرنا»³.

ب - استحضار شرف المطلوب، وهو التعامل مع القرآن الكريم بياناً وتفسيراً، وليس كل محصل علوماً نقليةً أو عقليةً بقادر على تفسير الآي اجتهاداً؛ ذلك أن أهم دواعيه توفيق من الرب تعالى. ولا شك أن جلاله المطلوب وشرفه كانت مستحضرة عند علماء المغرب الأقصى؛ إذ قد حاز علم التفسير الشرف من كل الجهات؛ «أما أولاً؛ فلأن موضوعه كتاب الله -تعالى-، وهو منبع كل حكمة، ومجمع كل فضيلة. وأما ثانياً؛ فلأن الغرض منه، الإعتصام بالعروة الوثقى، والوصول إلى السعادة، وأما ثالثاً؛ فلأن كل كمال ديني أو دنيوي، عاجل أو آجل، موقوف على العلوم الشرعية، وينبوع ذلك كله هو كتاب الله -تعالى-»⁴.

(1) - المرجع السابق، ج. 1، ص. 75.

(2) - المقرئ، شهاب الدين أحمد، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإيباري وعبد العظيم شلي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1358هـ/1939م - الرباط-ج. 3، ص. 31.

(3) - نفسه.

(4) - ينظر: اليوسفي، الحسن بن مسعود، القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، تحقيق: حميد حمان، مطبعة شالة، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م - الرباط- ص. 214 - 215.

وهذا نص من عالم عاش زمننا من العهد السعودي، وهو أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي (ت. 1102هـ)، وفيه دعوة إلى استحضار التهيب عند بيان أي الكتاب الحكيم تديسا أو تأليفاً، وله أيضا - كما مرّ - ما يؤكد على ضرورة التمكن من علم التفسير، قبل الجراءة على تنزيل قواعده على النص القرآني، «والحق أن تفسير القرآن من أصعب الأمور، فالإقدام عليه جراءة»¹.

يقول أبو علي اليوسي - رحمه الله - وقد سُئِلَ عمن لا يعرف النحو، هل له تفسير أي القرآن؟: «الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله؛ إن تفسير القرآن العظيم، موقوف على اثني عشر فنا؛ أحدها: النحو، فمن لا يُحسن النحو، لا يجوز له التعرض للتفسير؛ لانتفاء شرطه؛ إنما يجوز تفسير القرآن لمن سمعه من النبي ﷺ، وذلك مخصوص بالصحابة، أو من كان راسخا في العلم، محيطا بما يحتاج إليه عقلا ونقلا، ومن لا يكون كذلك، فتفسيره هو تفسير الرأي المذموم شرعا. وفي الحديث: «من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ، وإن أخطأ فقد كفر»²، أو كما قال ﷺ، والأحاديث فيه كثيرة، والوعيد مشهور، ونسأل الله السلامة»³.

إن مما يُستفاد من هذا السؤال وجواب اليوسي عليه، ما يلي:

- ◆ حضور همّ شروط معالجة أي كتاب الله فهما وتبينا وتصديا.
- ◆ استحضار داعية الكفاءة العلمية أثناء محاولة تفهّم أي الكتاب لفظا وتركيبا.
- ◆ تصدي علماء العصر لضبط حركة التفسير لدى مرّديه توجيهاً وتأطيراً وهداية.
- ◆ طبيعة السؤال ونوعية خطاب جواب النازلة، يوحيان بمحاولات عابثة في التعامل مع الآي القرآنية تفسيراً وفهماً؛ مما استوجب تدخل المفتي بإصدار الحكم تنقيحاً وتحقيقاً.

(1) - المَقْرِي، أبو العباس أحمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، 1997م - بيروت - ج. 5، ص. 278.

(2) - هذا الحديث أخرجه بهذا اللفظ أو قريب منه: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني في سننه، أول كتاب العلم، باب: الكلام في كتاب الله بغير علم، رقم الحديث: 3652، والترمذي، محمد بن عيسى، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث: 2952، وقال مُعلقاً: هذا حديث غريب. ينظر: سنن الترمذي، ج. 5، ص. 66، وأبو يعلى، أحمد بن علي، في مسنده، تحقيق: حسين سليم أسد، رقم الحديث: 1520، وعلق محقق المسند على الحديث المرفوع إلى رسول الله ﷺ بقوله: إسناده ضعيف، ينظر: المسند، ج. 3، ص. 90، والطبراني، سليمان بن أحمد، في المعجم الكبير، رقم الحديث: 1672، ج. 2، ص. 163، والبيهقي، أحمد بن الحسين، في شعب الإيمان، رقم الحديث: 2081، ج. 3، ص. 540. وعبارة [وإن أخطأ فقد كفر] ليست من متن الحديث، وقد نسبها القرطبي في تفسيره إلى ززين، قال: «وزاد ززين، ومن قال برأيه، فأخطأ فقد كفر»، ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وأي القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م - القاهرة، - ج. 1، ص. 32.

(3) - ينظر: اليوسي، الحسن بن مسعود، لثناشة علمية فيما جواب أبي الحسن اليوسي على سؤال وارد عليه، ضمن مجموع مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 7704، الورقة: 8، وجه.

إن في نقل الأخبار عن الوعيد في تفسير آي الكتاب الحكيم من اليوسي وعلماء عصره؛ دعوة صريحة إلى التحري عند ممارسة البيان، والاحتراز ما أمكن عند معالجة آيه وألفاظه فهما وشرحا واستباطا؛ ولعل صدور هذا الوعيد من علماء العصر أو قبله وبعده؛ قد يشكل قاعدة عامة لدى خاصة القوم وعامتهم.

وبسبب اشتغال من ليس كفؤا للتفسير وأهلا له؛ شاعت بقصد أو بغير قصد جملة من المقولات والخرافات؛ زادت مغاربة العصر السعودي وما بعده تحفظا من الإشتغال بالتفسير القرآني، تدريجاً وتآليفاً، من ذلك اعتقاد البعض، عامة وطلبة علم اقتران حدوث المجاعات والأوبئة وموت السلطان¹ في مغرب القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين وبعدهما بقرب-بقراءة التفسير في كراسي المدارس أو المساجد، أو التأليف فيه، وربطوا وقائع وأزمات حصلت خلال هذا العصر بمحاولات تفسيرية لعلماء معروفين؛ فجعل كثير منهم يرمي من تصدر لهذا العلم-ممن يظنون عدم كفاءته للتفسير-بالزندقة وابتغاء الإجتراء على الله، وحاربوهم حتى انقطعوا عن التفسير إلى غيره من العلوم. فهذا العلامة أبو عبد الله محمد الصَّغير اليفرنى المراكشي (ت. 1151هـ)، -الذي كان قريبا من عصر السعوديين، وعالج تاريخ هذه الدولة، وعرف زواياه وخباياه- كان ممارسا لعلم التفسير تدريجاً بمراكش، وحوارب بسبب ذلك، ووُشي به إلى القضاء والحاكم، حتى ترك درس التفسيري.

يُنْقَلُ إلينا صاحب رحلة الوافد: أن الصغير اليفرنى «حين رجع إلى مراكش من فاس لموضعه بمراكش، تصدر لقراءة التفسير وصحيح الإمام البخاري، واجتمع عليه طلبة الحمراء بكثرة البحث والجدال في مجلس إقرائه وتدريسه، ورموه بالزندقة والجهل بأحكامها، وعدم توفر شروطها حينئذ، ورفعوا أمره للقاضي، وقالوا: إن التفسير متى قُرئ بمراكش يكون به الجوع لا محالة. وقال لهم الفقيه لا قائل بهذا»².

وكان هذا الجدال بينه وبين من يحضر مجالس درسه من الطلبة والفقهاء حدثا استأهل -لما أحدثه من الجلبة والفتنة المعرفية- أن يُرفع أمره إلى الحاكم. «فندبهُ إلى ترك قراءة التفسير، والإقتصار على ما يتعاطاه الناس في الحديث وكتب الفقه وغير ذلك؛ وامثل أمره»³.

(1) - عُرفت هذه القضية بمصيبة قراءة التفسير، «فقد كان جل العلماء يحجمون عن قراءة تفسير القرآن الكريم؛ اعتقاداً منهم أن من يتصدر لذلك دون أن يكون كفؤاً له؛ حلت بالبلاد مصيبة بسببه، قد تمثل في موت السلطان نفسه»، ينظر: الصغير، عبد المجيد، الموقف السياسي ودوره في تكييف مهمة الإصلاح عند محمد الحراق، ص. 392.

(2) - التأسافي، عبد الله، رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد في هذه الأجيال بإذن الواحد، تحقيق علي صديق آزاكيكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993م-القنيطرة- ص. 226.

(3) - رحلة الوافد، ص. 226.

وهذا النقل التاريخي المهم من رحلة الوافد، فيه ما يكشف لنا حقيقة تاريخ علم التفسير القرآني في المغرب الأقصى خصوصا خلال العصر الحديث، وجامع ما يمكن استنتاجه منه ما يلي:

- ◆ حضور الدرس التفسيري بجواضر المغرب الأقصى، خلاف ما يُروَّجُ له من عدم اهتمام المغاربة بهذا الفن من العلوم الجليلة.
- ◆ لم يكن الدرس التفسيري مقتصرًا على الإقراء بمفهومه اللغوي المتخيل، وهو قراءة متن من متون التفسير، ثم شرحه في أحسن الأحوال؛ بل كانت مجالس التفسير متميزة بالسجال والمناظرة والجدل، وهذا الأمر أيضا يدفع شبهة اكتفاء الأمة المغربية بالحفظ دون فهم أو مذاكرة.
- ◆ تدخل السلطة الحاكمة في توجيه مناهج التدريس، وطرق التحصيل، والمواد الدراسية، وهذا الذي كان له الأثر في الاهتمام بعلم حساب أخرى؛ من ذلك الاهتمام بالحديث وبالفقه خصوصا، على حساب علم التفسير.
- لم يكن أمر موت السلطان أو شيوع فتنة الجوع والأوبئة -عند قراءة التفسير رسميا في حضرة مغربية- خرافة يسهل دفعها -على وهنها وضعفها-؛ ولكنها أحدثت بالفعل موجة ركب عليها كثير من مثقفي تلك العصور وعوامها لمحاربة عالم، وتوجيهه منهجاً ومعرفة؛ بل وحصرَ جمهوره من العلماء اهتمامهم الثقافي في علم شائع وغالب حينئذ وهو الفقه، وجعلوا منه «علم حياتهم لا يشغلهم عنه أي علم آخر؛ أدى ذلك إلى انصراف كل من نبغ في غيره من العلوم عن التأليف في العلم الذي نبغ فيه، فمن الذي يترك التأليف في علم الفقه الذي ينال صاحبه الألقاب والتشريفات ما لا حد له، ويتوجه إلى التصنيف في علم التفسير مثلا، ودرسه يعاني ما يعاني من الحظر والمتابعة»¹.
- فمن أسباب بُعد المغاربة عن معالجة علم تفسير وبيان القرآن وتفسيره؛ مسايرتهم للمتعارف عليه معرفيا وعلميا في زمن من الأزمنة، ومن ذلك عصر القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين؛ فالخروج عمّا يتعاطاه الناس، أو ما كان يتعاطاه قد يعتبر -حينئذ- بدعة وزندقة وجرأة، من متعلقاتها الخطيرة رفع أمر المؤول إلى القاضي ثم إلى الحاكم، وجبره بحد المناظرة، أو وازع السلطة إلى الكف عن الدرس التفسيري، والميل إلى غيره من الدروس الذائعة والمنتشرة.

ج - من أسباب الإقلال من التأليف في تفسير القرآن الكريم وبيان آيه ما قد يرجع إلى المؤلف نفسه؛ فقد عُرف عن جمهوره من علماء المغرب الأقصى زمن دولة السعديين ضيق في العبارة، سواء عند تدريس العلوم، أو التصنيف فيها، وخاصة في

(1) - ينظر: أشقر، سعاد، التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى، نشر مشترك بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) - فاس - ودار السلام - القاهرة - الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م، ص. 51.

علوم التفسير؛ لما يحتاجه هذا الفن من العلوم الإسلامية إلى طول النفس في العبارة، وبعد عن الاختصار والإيجاز والإلغاز.

فهذا العلامة أبو عبد الله محمد بن قاسم القصار (ت. 1012هـ) - رغم سعة علمه، وفردته علما وشهرة في زمانه - كان «ضيقَ العبارة في لسانه ويده، وضاع بسبب ذلك كثير من علمه، ولم يتعرض للتأليف. ولاختصاره كان يجتزئ في الأجوبة بالكلمة والكلمتين، وربما اقتصر على نعم أو لا»¹، وطبعي أن من كانت حاله حال القصار في ضيق العبارة، وطلب الإيجاز بالكلمة والكلمتين؛ رغم غزارة العلم، يصعب أن يُتَظَر منه تأليف أو تصنيف في تفسير القرآن؛ إلا إذا كان ذلك عبارة عن جملة من التقييدات المتفرقة؛ ذلك أن للقصار «عبارة قاصرة»⁽²⁾ عن كونها وعاء يحمل بيانا للقرآن كاملا، أو على الأقل لبعض منه.

لم تكن آفة ضيق العبارة خصيصة علماء المغرب الأقصى في زمن دولة السعديين عامة؛ لكن الحديث عنها واستحضارها عند عالم من قبيل القصار؛ قد تعطينا صورة عن حال جمهرة من أهل العلم المعاصرين للعصر نفسه، وهي ليست - رغم نتائجها - قدحا في العلم؛ ولكنها أمانة تعطينا بعض معالم المدرسة المغربية في التأليف في بيان القرآن الكريم زمن السعديين.

ولذلك نجد اليوسي في قانونه يشير إلى هذه القضية مصنفا العلماء في التصنيف إلى صنوف بحسب ألسنتهم: «فقد يكون منهم من لسانه في الكتب مثله في الدرس، وقد يكون من لسانه في الكتب أفصح، وقد يكون من هو بالعكس، فقد كان الشيخ سعد الدين التمتازاني إذا اجتمع به السيد الجرجاني في المجالس ارتفع عليه السيد فصاحة وبيانا، فلما صنفا خرج لسان السعد أفصح وأنصح، فالعالم في هذا أيضا، يراعي حال الوقت، وحال نفسه»³.

د - من الأسباب المعتبرة في ثدرة التصنيف أو التأليف في تفسير آي القرآن الكريم زمن دولة السعديين، اختلاف آراء العلماء في قضية التفريق بين التأليف والتدريس، وأي هاذين المقصدين أولى من الآخر؛ فإذا تفرغ العالم للتدريس والإهتمام بالطلبة تدريبا وتمهيرا وتلقينا، صعب عليه التفرغ للتأليف، خصوصا إذا كانت سوق العالم نافقة في زمانه؛ وله من الطلبة المجتمعيين حوله العدد الكثير.

إن المتأمل في تاريخ تدريس علوم التفسير والبيان زمن الدولة السعدية، يجد روايات عديدة عن حضور هذا الدرس في مختلف مدارس المغرب وزواياه في الحواضر

(1) - ينظر: الإفرائي، محمد بن الحاج الصغير، صفوة من انتشار من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغرب، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م - الدار البيضاء - ص. 64.

(2) - المٌحبي، محمد أمين، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، 1990م - بيروت - ج. 4، ص. 121.

(3) - اليوسي، الحسن بن مسعود، القانون في أحكام العلم، ص. 350.

والبوادي؛ وهذا الالتفات الملحوظ بكثرة - خلال هذا العهد - لتدريس هذا الفن من الفنون العلمية قد يحمل على فهم سبب ندرة التأليف فيه؛ وذلك لاعتبارين اثنين:

1- استحضر كثرة داعية الانتفاع بالتدريس، ومراعاة حال الطلبة في ذلك الزمن، «فمن العلماء من استغرق زمانه في التدريس فقل تصنيفه، ومنهم من بخلافه. والكل منفعة للناس. أما التدريس فنفع حاضر ينتشر به العلم في الآفاق، وأما التصنيف فنفع مدخر يوجد عند الحاجة إليه»⁽¹⁾.

ولذلك كان اعتبار حاجية الزمن مستحضرة عند علماء المغرب الأقصى، خصوصا وعهد القرنين العاشر والحادي عشر عرفا توافداً بينا للطلبة على المدارس والزوايا لأخذ العلم من معينه، مع تكاثر ملحوظ في عددهم تساوقا مع كثرة عدد أساتذتهم خلال العصر السعودي⁽²⁾؛ ذلك أنه إذا «اتفق وجود طلبة العلم النجباء، فليشتغل (العالم) بهم ويودع الحكمة صدورهم، وإلا فليودع علمه بطون الأوراق»⁽³⁾.

كان الإنشغال بالتدريس وكثرة جمهور الطلبة، وداعية تمهيرهم وتلقيهم معارف التفسير وموارده، سبباً في ضعف الالتفات إلى التأليف في هذا العلم، فكثير وقت العالم المفسر أو المؤول كان مخصصاً لطلبته؛ تلقيناً، وجواباً عن سؤالاتهم، وإفتاء فيما يحملونه من قضايا إشكالية حول هذا الفن من العلوم؛ وهذا الانشغال يصعب معه عند المتصدر لتدريس بيان القرآن الكريم تصنيف أو تأليف.

ف نجد علماً عالماً ذائع الصيت زمن دولة السعديين؛ بل وعليه مدار العلم والإجازات رسمياً وشعبياً؛ مثل الإمام أبي العباس أحمد المنجور (ت. 995هـ) يقل عدد طلبته، عند تدريسه بكرسي التفسير، «يسار الباب المجاور لمنار القرويين؛ غير أنه بالرغم من سعة معارفه، كان الحاضرون في حلقاته قليلين؛ لضعف صوته وكثرة تدخلاته واعتراضاته التي قيل إنها تعوقهم عن تتبعه»⁽⁴⁾.

ولاشك أن في قلة عدد حضور الكراسي العلمية من الطلبة والمتقنين، وضعف منسوب الأسئلة والإشكالات المقتضية لعميق نظر الأستاذ المدرس، وبحثه في بطون المؤلفات بعد حصة الدرس، ودقيق الجواب بعد التأمل منه، مع اقتصاد الوقت في إصلاح منطلق الطلبة، وتغذية مواردهم، وتقويم مَعْوَج معارفهم ومناهج تحصيلهم، مدعاة إلى الفتور عن التدريس، والنشاط في التأليف؛ ولذلك نجد المنجور قد علا شأنه

(1) - القانون في أحكام العلم، ص. 349.

(2) - تنظر كثرة عدد طلبة العلم في العصر السعودي، وأسباب ذلك في: حجي، محمد، الحركة الفكرية بالمغرب، ج. 1، ص. 125.

(3) - ينظر: اليوسي، الحسن بن مسعود، القانون في أحكام العلم، ص. 349 - 350.

(4) - ينظر: حركات، إبراهيم، السياسة والمجتمع في العصر السعودي، دار الرشد الحديثة، الطبعة الأولى، 1408هـ/1987م -الدار البيضاء- ص. 407.

في تصنيف العلوم من بلاغة وتفسير ومنطق وكلام وفقه، وألف فيها بديع الرسائل والمؤلفات، ومنها تأليفه الفذ في جمع وبيان الآيات التي ضمها كتاب مسعود بن عمر، المعروف بسعد الدين التفتازاني الشافعي (ت. 792هـ)، الموسوم بـ «الإصباح في شرح تلخيص مفتاح العلوم»⁽¹⁾، وقد وسم المنجور كتابه «بمراقي المجد لآيات السعد».

2 - اعتبار داعية الأجر وتواتر الثواب وآنيته، وهذا الأمر له صلة وثيقة بسابقه؛ ذلك أن عالم المغرب الأقصى خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين - مع اجتماع جمهرة طلبة العلم حول درسه التفسيري - يجد نفسه مائلاً إلى نفعهم عن طريق المشافهة والتلقين والجواب على أسئلتهم؛ وهذه طرق التدريس السائدة آنذاك، خاصة وأن أغلبهم - ضارب لا محالة في آفاق الأرض المغربية - بعد انتهاء فترة التحصيل؛ فيكون ما أودع في صدره مورداً للبيان والبلاغ وإعادة إنتاج المعرفة - بحسب المحصل -، خاصة إذا علم - أن مغرب القرنين العاشر والحادي عشر عرف أزمنة من التقلبات السياسية والطبيعية عادت على الوضع العام، والثقافي خاصة، بعدم الاستقرار، وصعوبة مواصلة الإنتاج مع الجودة والإبداع. فيكون همُّ العالم المُدرِّس ملء صدور طلبته بما يكتنزه من علوم التفسير ومعارفه ومفاهيمه، قبل اضطراب الأوضاع، وتآزم الحال؛ ولو صرف هيمته إلى التأليف في هذا الفن لانقطع بسبب تردي الوضع، ولو كان الانتفاع به مقتصراً على من كانت له ساحة النسخ، أو ظفر بالمخطوط وجادة، أو هبة، أو اقتناء، أو وراثة، وقل من كان حظُّه كذلك خلال هذا العهد.

هـ - مما قد يكون سبباً أيضاً في ندرة التأليف في بيان القرآن في المغرب الأقصى زمن هذه الدولة؛ بل وقبلها وبعدها؛ ميل من تصدر للتأليف إلى ما كان معتاداً ذائعاً في زمن المصنف؛ مما قد يوصل إلى منصب أو حظوة أو قرب من السلطان؛ ذلك أن «أهل المغرب - خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين - كانوا لا يعنون بما عدى النحو والفقه والقرآن؛ مما يوصل إلى الرياسة الدنيوية»⁽²⁾.

وطلب الرياسة الدنيوية - وإن كان عاملاً غير شامل للمنظومة العالمية بالمغرب زمن السعديين - يبقى سبباً له اعتباره في توجيه خط التحرير والتحقيق والتأليف في فن لم يكن جالبا للسعد الدنيوي، والحظوة السلطانية؛ إلا عند القلة القليلة، والتي كانت لها اليد الطولى في علم التفسير؛ حتى استأهلت منصب: **أستاذ كرسي التفسير** في المغرب الأقصى، وهو منصب يصعب؛ بل يعزُّ التَّحَصُّلُ عليه؛ ذلك أنه معدود من المناصب السامية القليلة، والتي لا يتشوف إلى الوصول إليها إلا جهبذ ملك زمام العلم، وبرز فيه، وفاق أقرانه. وهذا الكرسي لجلالة قدره، وسمو مكانته، لا يتولاه من العلماء - على قدرهم - إلا من له تكليف من السلطان بظهير منه، ويظل متمسكا به لا ينفك عنه؛ إلا بعارض موت،

(1) - وُسم الكتاب أيضاً بالمطول في شرح تلخيص المفتاح.

(2) - ينظر: السملالي، العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكز وأعمات من الأعلام، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، 1422هـ/2001م - الرباط - ج. 5، ص. 215.

أو عزل من السلطان، أو تنازل منه إلى غيره ممن يصطفيه هو لا غيره، بسبب سفر قد يطول، أو مرض مانع، أو لشفقة على عالم مُعسر⁽¹⁾، «كما فعل أبو زكريا يحيى بن محمد السَّراج (ت. 1007هـ) عام: (995هـ) بتنازله عن كرسي التفسير، الذي كان له يمين الداخل للقرويين من باب عقبة السَّبْطَرِيِّين، لفائدة تلميذه أبي القاسم بن أبي النُّعَيْم (ت. 1032هـ)»⁽²⁾. كان كرسي التفسير -إذن- على جلالة قدر الواصل إليه مطمحا للمُبْرزين، وقد لا يكون لهم فيه نصيب، ولا يُضرب بسهم لهم منه؛ لعدم اصطفائهم لتدريس التفسير عليه؛ أما الفائز به فقد ضمن فضلا عن النباهة والجاه، مورداً لا يُنكر، بل قد يكون المورد الوحيد⁽³⁾؛ لكفايته وُغْنِيته صاحبه به عن غيره من المناصب؛ مهما جلت من قبيل القضاء والفتيا والإمامة.

شكل -إذن- الطموح نحو المنصب حيناً حاملاً للعلماء وطلبة العلم على الإهتمام ببعض العلوم على حساب أخرى، ومنها علم بيان القرآن الكريم.

ز - من العوامل المُسَهِّمة -ولو نسيباً- في عدم الالتفات إلى علم بيان القرآن الكريم زمن السعديين، تأليفاً وتصنيفاً؛ هو نظرة العالم المغربي إلى نفسه نظرة ازدراء؛ إذا ما قرّن علمه وأهليته وكفاءته بعلماء المشرق أو الأندلس، أو حتى إفريقية وما والاها إلى مصر؛ وهذه الحقيقة المخزية أنتجت لنا تراثاً هزلياً في مجموعة من العلوم، ظن فيها المغاربة -مع كثير من الضن والبخل- أنهم غير قادرين على مجارة المشاركة أو إدراك شأوهم وبلوغ منزلتهم، وليس علم تفسير القرآن باستثناء من هذه النظرة القاتمة. ولذلك نجد عارفاً بخبايا عقل المفكر المغربي -وهو العلامة ابن خلدون- تجربة وممارسة واستقراء، يشير إلى قضية ازدراء المغاربة لقدراتهم وكفاءاتهم، في مقابل الإعلاء من شأن المثقف المشرقي كيفما كان. يقول ابن خلدون: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع، حتى إنّه ليظنّ كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أنّ عقولهم⁽⁴⁾ على الجملة، أكمل من عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة وأعظم كياسا بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية، ويتشيعون لذلك، ويولعون به؛ لما يرون من كَيْسِهِم في العلوم والصنائع؛ وليس كذلك»⁽⁵⁾.

فلا يرى ابن خلدون للمشاركة تفوقاً على المغاربة في الحقيقة الإنسانية؛ أي من حيث ما أودع الله فيهم جميعاً من الفطنة والذكاء والكياسة، ولكن الخُلف بين المثقف

(1) - ينظر: حجي، محمد، الحركة الفكرية، ج. 1، ص. 120.

(2) - نفسه.

(3) - حجي، محمد، الحركة الفكرية، ج. 1، ص. 121.

(4) - تقدير كلامه: أن عقول أهل المشرق على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب.

(5) - ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، ص. 404.

المشركي وصنوه من المغرب هو التعليم، والتحضر، والنظرة المبدعة في الصنائع؛ وهي التي -بحسب ابن خلدون- شكلت الفارق، وهذا راجع إلى التفاوت في العمران؛ لا في حقيقة الإنسان؛ ولذلك نجده يقرر هذه الحقيقة -كما مر- بقوله: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم؛ بل وفي سائر الصنائع»⁽¹⁾، وطبعاً يبقى هذا الحكم مما وجب أخذه على نسبيته، وهو صواب إذا ما أنزل على الغالب لا على الأفراد.

عموماً تبقى نظرة المغربي في مختلف العصور - ومنها عصرا القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر- مزدريّة جهود عالم المغرب في صناعة التأليف، والكفاءة العلمية؛ إذا ما قوبل بنظيره المشرقي. هذه النظرة حاول البعض التخلص من عوائدها، منهم ابن خلدون نفسه، ومنهم عالم المغرب ومُنظِّره في زمانه خلال القرن العاشر الهجري: أبو الحسن علي بن ميمون العُمَاري الحسني المغربي (ت. 917هـ)، وهو المعاصر لبداية الدولة السعودية، وقد خلص بعد النظر والتجربة والرحلة إلى تفوق عالم المغرب، وخاصة علماء القرويين بفاس على نظرائهم من المشرق في مصر والشام وغيرها، يقول ابن ميمون واصفاً جامع القرويين وعلماءه بفاس: «ما رأيت مثلاً، ومثل علمائها في حفظ ظاهر الشرع العزيز بالقول والفعل، وغزر الحفظ لنصوص إمامهم مالك، وحفظ سائر العلوم الظاهرة من الفقه والحديث والتفسير (...)، كل ذلك لا بد فيه عندهم من حفظ نص ذلك الفن، ومن لم يستحضر النص على مسألة ما، في علم ما إن تكلم فيه، لا يُلتفت إلى كلامه، ولا يعبأ به، ولا تحسبونه من طلبة العلم»⁽²⁾.

ولم يكتف -رحمه الله- بذكر تفوق علماء فاس في علم الظاهر حفظاً قولياً وفعلياً؛ بل وقارن بينهم وبين من سواهم من علماء ما وراء فاس من جهة المشرق، يقول أبو الحسن: «فمنذ خرجت منها ايقصد فاس، ما رأيت مثلاً ومثل علمائها فيما ذكر، ليس ذلك في سائر مدن المغرب، لا في تلمسان ولا بجاية ولا تونس، ولا إقليم الشام بأسره، ولا بلاد الحجاز، فإنني رأيت ذلك كله بالمشاهدة، ولا بمصر على ما تقرر عندي من العلم اليقين بالمشاهدة أناس من أهلها، وبرؤيتي لبعض كتب أرباب الوقت الآن، وأحوالهم، واشتغالهم في العلم؛ عرفت ذلك، بينهم وبين من ذكر بون بعيد، ومن شاهد علم، ومن ذاق دري، وليس الخبر كالعيان»⁽³⁾.
قد يستدل بهذا النقل على بطلان دعوى تفوق علماء المغرب زمن ابن ميمون على نظرائهم من المشرق؛ لما يحمله من الإشارة إلى مهارة الحفظ والإرجاع؛ وهذه ميزة المغاربة؛ ولكنه يشير -مع ذلك- إلى أن ما حصله المغاربة من حفظ متين لظاهر الشرع أهلهم للتصدر لمختلف العلوم، وهم أهل لذلك من غير ادعاء، يقول - رحمه الله -: «بل

(1) - المقدمة، ص. 404.

(2) - نقلاً عن: الكتاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 76.

(3) - سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 76.

أقول: ورأيت بمدينة حلب من بلاد الشام سنة خمس وتسعمائة رجلا من عراق العجم، جاء بدعوى عظيمة عريضة من علم الظاهر، وكان له صيت، وارتفع أمره إلى أن عرف عند أرباب الدولة، وأجلسوه مجلسهم، وكان عندهم بنظر، ووقعت بينه وبين مفتي المدينة المذكورة، مناظرة في مجلس صاحب الدولة، وزعم أنه صنف في العلم، فهو على هذه الطبقة، وبينه وبين من ذكر من علماء مدينة فاس ما بين المبتدئ والمنتهي⁽¹⁾. هذه إحدى صرخات عالم مغربي رحّالة إلى المشرق، تقض مضجع من ازدري من المشاركة والمغاربة أنفسهم، أهل المغرب من العلماء والمثقفين، وادعى الأولوية للمشرق وليست لغيرهم؛ وهذه الصرخة ليست حمية من ابن ميمون؛ بل هو واقع عاشه من رحل إلى المشرق زمنه، وقبله وبعده من علماء المغرب الأقصى خاصة.

هذه النظرة الطاعنة في حقيقة المفكر المغربي؛ جعلته - هو نفسه - وعيا أو بغير وعي يعتبر نفسه تابعا للشرق فكراً ومنهجاً وطريقة، وصار الإنعتاق عن ربة التقليد ضرباً من الخروج عن المعتاد الأصيل، وميلا نحو بدعة منهجية تروم التحرر والتقلت، فكان من نتائج ذلك، ما يلي:

- ◆ ضعف منسوب التصنيف عند المغاربة في مختلف العلوم، ومن أهمها علم بيان القرآن الكريم؛ لأن المشاركة راكموا تراثا ضخما، لا فائدة من التأليف بعده - في ظن علماء المغرب-، وأن أي محاولة في ذلك لا تعدو أن تكون تسويدا للورق.
- ◆ كثرة الأنتقال من تفاسير المشاركة، وعدم الخروج عن نصوصهم؛ أدى ذلك - في أحيان كثيرة - إلى ضياع ملكة الإبداع والتجديد.
- ◆ التحامل على كل من أراد التدبر والفهم في أي القرآن؛ ولو ملك ناصية الأخذ بهذا العلم من الفنون المعرفية الإسلامية.

3- الأسباب الموضوعية في الإقلال من التأليف في تفسير القرآن زمن

السعديين:

أ - من أبرز الأسباب الموضوعية التي لها تأثيرها الواضح على الحركة العلمية زمن دولة السعديين عموماً، والحركة التفسيرية لأي القرآن الكريم خصوصا؛ «تلازم السياسة بالأدب؛ قوة وضعفاً، وارتقاءً وانحطاطاً»⁽²⁾؛ وليس أمر تأثير السياسي على الناحية الأدبية سلباً زمن هذه الدولة بالأمر المطرد؛ فقد عرف زمنها أطوارا مختلفة، ارتبطت بتغير «الأوضاع في المغرب تغيراً عميقاً في جميع الميادين السياسية والمعيشية

(1) - ينظر: الكتاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 76.

(2) - حجي، محمد، الحركة الفكرية، ج. 1، ص. 54.

والفكرية، غير أن هذا التغير لم يتحقق بين عشية وضحاها؛ وإنما ظل يتقدم ببطيئاً مع انتشار نفوذ السعديين، يتعثر مرة وينهض أخرى»⁽¹⁾.

إن من المتفق عليه بين مؤرخي هذه الحقبة من تاريخ المغرب الحديث؛ ازدهار الحركة العلمية والأدبية، «وبوجه خاص زمن المولى أحمد المنصور الذهبي، ازدهاراً عظيماً؛ تجلى في تزايد معاهد العلم والدراسة، وفي كثرة العلماء وطلبة العلم، وتعدد مجالات اختصاصهم»⁽²⁾؛ بل وعرفت الثقافة العربية الإسلامية نوعاً من التطور؛ مما يتلاءم والوضعية الجديدة التي كان المنصور يعمل لها، ويهدف إلى تحقيقها؛ أي نهضة البلاد في جميع مظاهرها؛ لتساير ركب الدول الحديثة المعاصرة⁽³⁾.

هذا الازدهار لم تحجب ضيائه ما عرفه هذا العصر من التقلبات الصعبة، والعوائد المزرية، التي عرفها مغرب القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر، سياسياً، واقتصادياً، وأمناً، وصحياً؛ ولكن تأثيرها واضح بين مملوس، لم يشمل حركة التأليف فقط، بل تعداها إلى التدريس، والمدرس، والطلبة، ومراكز العلم وزواياه؛ ذلك أن جدلية تقدم أو تأخر العمران البشري، وازدهار أو تراجع العلم والتعليم؛ مستحضرة بقوة في زمن السعديين. هذه الجدلية نفسها هي ما أكده ابن خلدون -وهو يتحدث عن مغرب القرنين الهجريين الثامن والتاسع-؛ بل واستحضرت حتى خلال ما يعقبهما من القرون؛ ومن ذلك زمن دولة السعديين، يقول ابن خلدون: «وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه، وانقطاع سند العلم والتعليم. وما أدري ما فعل الله بالمشرق، والظن به نفاق العلم فيه، واتصال التعليم في العلوم، وفي سائر الصنائع الضرورية والكمالية؛ لكثرة عمرانه، والحضارة، ووجود الإعانة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم»⁽⁴⁾. إن هذه النظرية الخلدونية لها حضورها القوي في التأثير على العلم والتعليم والتأليف في زمن السعديين؛ مما لا شك فيه؛ ولكن بنسب عرفت الظهور حيناً والأقول حيناً آخر، ويبقى أمرها غير مطرد؛ فقد عرف مغرب هذا العصر -مع ذلك- في أحلك الظروف نشاطاً علمياً في مختلف المراكز والحواضر العلمية، وحتى البوادي، ولم يستثن من ذلك التأليف والتصنيف؛ فكيف أثر تقلب الأحوال السياسية، وتغير العمران، على النشاط الفكري زمن السعديين، وبخاصة مجال علم تفسير القرآن الكريم؛ تدريساً وتأليفاً؟ وما هي مظاهر هذا التأثير على الدرس التفسيري ومجالسه؟ وكيف تعامل معه علماء بيان القرآن الكريم، فتورا أو تحدياً؟

(1) - الحركة الفكرية، ج. 1، ص. 44.

(2) - كريم، عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الطبعة الثالثة، 1427هـ/2006م -الرباط- ص. 307.

(3) - نفسه.

(4) - ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، ص. 407.

هذه الأسئلة سيكون جوابها من خلال استحضار وقائع تاريخية، عرفها زمن السعديين، واعتبرت مظهراً من مظاهر جدلية تردي العلم بتردي العمران، وتقلب أحوال السياسة والسلطان. ويمكن إجمال ذلك من خلال الآتي:

1- تأثر المراكز العلمية بتداعيات التقلبات السياسية التي عاشتها الدولة السعدية على فترات متفرقة من الزمن؛ وحينما تتأثر هذه المراكز التي تعد محضناً للعلم وأهله؛ فإن الحركة العلمية -بالضرورة- تتأثر سلباً؛ بل وتكون النتيجة حيناً: إغلاقها وإيقاف النشاط العلمي بها. ذلك أن مدناً كثيرة من قبيل: «فاس ومراكش وغيرهما من المدن العلمية التقليدية عانت من ضروب المحن وأهوال الفتن ألواناً، حتى تعطلت صلاة الجمعة في القرويين، فضلاً عن مجالس العلم»⁽¹⁾.

2- إن تأثير السياسي في الحركة العلمية زمن السعديين، لم يشمل المراكز العلمية من حيث هي قاطرة العلوم والمعارف، ووعاء يحتضن العلماء والطلبة والتسّاخ والورّاقين فحسب؛ بل تعداها إلى كسوف العلوم زمن الفتن بالمدن كلّها، فالمركز العلمي هو ميزان يقيس تداول المعرفة في زمن دولة من الدول تلقياً وتلقيناً، بياناً وتبييناً، اجتهاداً وتقليداً، تدريساً وتأليفاً، إجازة واستجازة؛ فلما «آن دور إديار الدولة السعدية وانحلالها؛ كسفت شمس المعرفة في عموم الحواضر المغربية، ولم يعد لها إشعاع إلا في بعض البوادي: كزاويتي الدلائتي وتمكروت»⁽²⁾.

لم يكن كساد العلم زمن الدولة السعدية بسبب الفتن والاقْتتال والحروب مرتبطاً فقط بكبريات المراكز العلمية؛ بل طالت يد تعطيل الحركة العلمية أيضاً مراكز أخرى لا تضاهي في قيمتها وتاريخها شأن فاس ومراكش، فهذه تارودانت -مثلاً- كانت منارة علمية زمن المنصور وقبلة بقليل، ومركزاً علمياً مستقطباً للعلم وأهله، لكنها بعد زمن المنصور وبعد استشاطة الفتن بين أولاده فيما بينهم، وبينهم وبين المتطلعين للسلطة -آلت إلى الخراب والدمار والكساد العلمي والثقافي.

يقول القاضي عبد الرحمن التّمّارتي (ت. 1060هـ) واصفاً حال تارودانت (المحمدية) زمن الفتن، ثم بعد دخول يحيى بن عبد المنعم الحّاحي (ت. 1035هـ) إليها واستيلائه عليها واستقرار شأنها: «ولما تمّ له أمر سوس (يقصد يحيى الحّاحي)، قدّمني لقضائها، فوجدت تارودانت قد دَثَرَتْ⁽³⁾ محاسنها، وغلب على عذّبها آسئُها، معكوسة الرجاء من

(1) - ينظر: حجي، محمد، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية، 1384هـ/1964م، -الرباط- ص. 78.

(2) - ينظر: حجي، محمد، الحركة الفكرية، ج. 2، ص. 340.

(3) - من معانيها تضاعف الهلاك على الشيء وتواليه عليه؛ كأن الدروس والهلاك صار دثاراً له، يقول ابن فارس: «البدال والثاء والراء أصل واحد مُنْقَاسٌ مُطَرِّدٌ، وهو تَضَاعُفٌ شيء، وتَنَاضُده، بعضه على بعض، فأما قولهم رسم دائر، فهو من هذا، وذلك أنه يكون ظاهراً حتى تهب عليه الرياح وتأتيه الروامس، فتصير له كالدثار»

سائر الأرجاء، مُعطلة الأحباس عن سائر الأجناس، وكسد بها سوق العلم والفضل، ونفق سوق الغي والجهل»⁽¹⁾.

ولما صفا جو السياسة بها، واستقر شأنها زمن الأمير أبي زكريا يحيى الحاحي، وقوي عمرانها بقضاء متين عادل؛ نفق بها سوق العلم من جديد، وبزغت شمس المعارف عليها بعد الغروب، يقول التمنارتي: «وأعملتُ وجوه التصرف في تعمير غامرها، حتى بهج جمالها، وعاد إليها كمالها، وصلّت وظائفها الدينية إلى قبلتها، واستقرت على منصتها، وأشرق بها وجه الدين، وتنافس في المعارف طوائف الطالبين، وتّمت أحباسها إلى العشر والعشرين، واغتبط بها كهول الطلبة وشبان التمرين»⁽²⁾.

إن متلازمة العلم والأمن غالباً ما تولد مجتمعاً معرفياً وثقافياً، تتشط فيه الحركة العلمية تدريجاً وتالياً، وتجد فيه العلماء والطلبة الفضاء الأرحب لممارسة أنشطة العملية التعليمية التعلّمية؛ وإذا كان عامّة سكان البلاد زمن السعديين ينشدون الأمن بالانتقال إلى المدن السالمة من استحرار الفتن، فإن الظروف المزرية - في فترات مختلفة من زمن هذه الدولة كما مرّ - حثّت كذلك «على العلماء العاملين الانتقال إلى مراكز علمية آمنة قصد نشر العلم، ومدارسته»⁽³⁾.

إن ظروف عدم الاستقرار التي عرفتها دولة السعديين على فترات مختلفة من الزمن كان لها التأثير الجلي في ضعف منسوب التصدر للتأليف في تفسير القرآن الكريم خصوصاً؛ ذلك أن من خصائص هذا الفن من العلوم الإسلامية احتياج المؤلف فيه إلى طول نفس في القراءة والتدبر، وتنزيل قواعد الفهم على آي القرآن الكريم كلها أو أغلبها؛ فإذا رام المفسر المغربي أعمال أدوات البيان على الآي، قاصداً بذلك الكتاب الحكيم كله، فإنه يلزمه الوقت الكثير والعمر المديد، مع خلو زمانه من الأهوال والفتن التي قد توقف عملية التفسير والتدبر والتفكير.

فقد يكون الانقطاع عن التفسير تأليفاً بسبب تتابع الأزمات سبباً في الانقطاع عن التفسير عموماً؛ وهذا الذي يفسر اكتفاء مغاربة السعديين - أو غيرهم من الأعصار التي تشابهت معهم في الظروف المعيشة - بأجزاء صغيرة من القرآن الكريم، وصلت حيناً إلى آيات وعبارات محدودة⁽⁴⁾؛ لما يحتاجه كلام الله تعالى من التمهّل عند أعمال أدوات

=فتخطيه». ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر دار الفكر، الطبعة الأولى، 1399هـ/1979م - مشق - ج. 2، ص. 328.

(1) - ينظر: التمنارتي، عبد الرحمن، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، تحقيق: البيزيد الراضي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1428هـ/2007م - بيروت - ص. 364.

(2) - نفسه.

(3) - الحاحي، عبد الله، مؤسسة العلماء والمجتمع والثقافة والذهنيات في العهد السعودي، مطابع الرباط نت، الطبعة الأولى، 1441هـ/2020م، -الرباط- ص. 136.

(4) - من ذلك: «تفسير الفاتحة بالإشارة» لعبد الرحمن العارف الفاسي (ت. 1036هـ)، ومنه أيضاً: «تقييد على=

الفهم، والتريث عند استبصار حقائق التنزيل تدبراً وتفكيراً، خصوصاً وآياته تحتاج عند التفسير أن تتنزل على موطن الحاجة من القلب والوجدان، لتنتقل هذه التلاوة من اللفظ والصوت إلى حضور القلب؛ ولتكون حينها بركة وزكاة في نفسها، ويعيش التالي للآيات على ذلكم الوزن شهوديةً التَّنَزُّل.

فكيف -إذن- لمفسر المغرب الأقصى زمن الفتن المتلاحقة على عهد السعديين أن يشعر بصفاء الجو، وسلامة الواقع حتى يسوغ له حضور القلب، وتحقق اليقظة والتذكر أثناء عملية التفسير والتدبر؛ والحال أن الشعور بالأمن مفقود وحصوله منشود.

وهذا حال مغاربة القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين عامتهم وخاصتهم؛ أدى ذلك إلى تمحل وتغير الذهنيات، وتوجيه خط التحرير في الفنون الإسلامية إلى علوم تُساير الواقع المعيش، وتحاول إيجاد حلول لمشاكله وأزماته الآنية.

فكيف كان تعامل علماء المغرب الأقصى -خاصة أهل التفسير منهم- مع هذه الفتن، وهل سلموا من معلولها، وهل تأثرت مقاصد التأليف عندهم بالوضع العام المعيش؟ كان للظروف التي عاشتها دولة السعديين على فترات مختلفة؛ انعكاس على نشاط العلماء تدريساً وتأليفاً، ولم يسلم من نار الفتن علماء المراكز الحضرية الكبرى والصغرى؛ بل وحتى تلك التي كانت بالبوادي والمداشر، ومن أهم تجليات تأثر العلماء عامة والمفسرين بشكل خاص- من الأوضاع الأمنية والسياسية المزرية امتحان كثير منهم بالنفي تارة، أو بالقتل، أو بالضغط عليهم لإصدار فتاوى مؤيدة لقرارات سلطانية؛ أدى ذلك إلى شعور العالم بعدم الأمن، مع الرغبة في الهجرة، أو الإنزواء بعيداً عن الأنظار وأمكنة السلطة والقرار. ولم يسلم من تهافت الفتن وتلاحقها مفسرو المغرب الأقصى خلال هذه الفترة الزمنية، خاصة والعالم المغربي متميز بواقعيته وتتبع أوضاع بلده المعيشة؛ ففي فترة تسليم ثغر العرائش للإسبان⁽¹⁾ بعد عهد المنصور الذهبي، ابتلي علماء المغرب بأنواع مختلفة من البلاءات والمحن، وصلت ببعضهم إلى هجرة مراكز القرار، والآنزواء بعيداً عن السلطان وحاشيته. فهذا العلامة المفسر أبو العباس أحمد المقرئ (ت. 1041هـ)، أثر -قصرأ- الاختفاء والهروب بعيداً عن مركز السلطة؛ حتى لا يضطر إلى الإفصاح عن رأيه في قضية العرائش، وكذلك انزوى العلامة المفسر أحمد بن يوسف الفاسي (ت. 1021هـ) إلى البادية

=البسملة» لأبي فارس عبد العزيز بن عبد الرحمن الهلالي الفلالي (ت. 1096هـ).

(1) - سلمت العرائش للإسبان وفاء لما عاهد به السلطان الشيخ المأمون ملك إسبانيا مقابل تمكينه من حكم المغرب على حساب أخيه المولى زيدان، وقد سلمت العرائش سنة: (1019هـ)، خلّف هذا التسليم ضجة كبيرة = لدى عامة المغاربة وخصوصاً علماء هذا العهد، فقد فقد البعض منهم شرعيته الدينية لموافقته محمد الشيخ على قضية العرائش؛ بينما أنكر بعضهم، وأعلن موقفه الرافض جهراً، وفضل البقية التزام الصمت وعدم إصدار أي فتوى تعود عليه بالنكال أو القتل. لمراجعة فتنة تسليم العرائش ونتائجها على العلماء والعامّة، ينظر: الناصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: أحمد الناصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001م، ج. 5، ص. 237 - 238.

دراء لخرج موافقة محمد الشيخ تسليمه للعرائش، أو إصدار فتوى تجيز هذا التسليم، «فاختفيا مدة؛ استبرأ لدينهما؛ حتى صدرت الفتوى من غيرهما»⁽¹⁾.

كما كان أمر مبايعة السلطان السعودي سببا في ابتلاء العلماء وفتنتهم إلى درجة التتكيل حيناً؛ من ذلك أنه «لما هزم محمد الشيخ المامون أخاه زيدان، ودخل فاس، أحضروا له الشيخ قاضي الجماعة أبو القاسم ابن أبي النعيم، ومفتيها محمد بن قاسم القصار؛ فلامهما على مبايعة زيدان، وعزم على أن ينكل بهما»⁽²⁾.

فكيف لعالم يعيش أزمت عصره وواقعه، أن يهنأ له بال، ويصفو له الجو للتأمل في كلام الله تعالى تدبرا وتفسيرا، تأليفاً وتصنيفاً؟ خصوصا وكلام رب العالمين مرتبطة آيه بعضها ببعض مثل عقد مكمّل النظم، هذا البناء المنظوم لا بد له عند التفسير من وقت فسيح، يستدعي بالضرورة صفاء الذهن، بسلامة الحال، والاطمئنان على المآل؛ الأمر الذي فقدته مفسرو المغرب الأقصى خلال عهد السعديين على فترات مختلفة من الزمن.

ب - من الأسباب التي يمكن عند استحضارها تفهّم دواعي الإقلال من التأليف في علم التفسير؛ طبيعة المؤلف في تفسير آيات القرآن الكريم، ففي معظمه لا يحتاج إلى حل عقد أفاضله، أو تبين صعب عباراته، ولذلك لم تُلاحظ -على الأقل في مغرب القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر- كثرة الحواشي والتقييدات والمختصرات على التفسير المشرقية أو الأندلسية؛ إلا إذا استثنينا العدد القليل المحدود، من قبيل: مختصر عبد الجبار الفجيجي على أحكام القرآن للقرطبي، وحاشية العارف الفاسي على تفسير الجلالين، وتقييد أحمد بن يوسف الفاسي على الكشاف للزمخشري.

فلم تكن حاجة مغاربة هاذين القرنين بحاجة إلى فك مستغلقات المصنفات في التفسير، أو شرح عباراتها بكثير المطولات، بخلاف فنون أخرى من العلوم الإسلامية؛ من مثل العقيدة، والفقه، وأصوله، والقراءات، والنحو؛ والتي كثرت حول المصنف فيها التقييد والحواشي والشروحات؛ لما تكتفه من أفاضل تحتاج إلى بسط في الشرح؛ بقصد إيصالها سهلة إلى طلبة العلم خاصة، وعمامة المغاربة عموماً؛ ذلك أن تناول كتاب في التفسير لا يحتاج في كثير من نتاجه، إلى تتبع الأفاضل المقعرة أو العبارة المستشكلة، فكان التعامل معه أوطأ كنفا من معالجة مؤلفات أخرى في فنون أخرى من العلوم الإسلامية.

خاتمة:

عرف زمن دولة السعديين الممتد لنحو قرن ونصف من الزمن ندرة في الإنتاج التفسيري تأليفاً وتصنيفاً، وكان لهذه الندرة أسباب ذاتية ترجع إلى المفسر المغربي

(1) - الناصري، الاستقصا، ج. 5، ص. 238.

(2) - (0)الحاجي، مؤسسة العلماء، ص. 73.

نفسه -من حيث تكوينه العلمي، وشخصيته، وقدرته على نقل المعارف المكتسبة لديه من عالم الضمور إلى عالم الظهور بالتدريس والتأليف-، وأسباب موضوعية مرتبطة بالظروف الخاصة التي عاشتها دولة السعديين، متأرجحة بين العزة والتمكين والقوة، وبين الضعف والهوان والانقسام والافتتال.

إن ظاهرة الإقلال في التأليف في التفسير أيام السعديين لا تعني خلو هذا العصر من ثروة علمية في فن التفسير؛ بل إن التاريخ يشهد بحضور الدرس التفسيري خلال القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر تدريسا وتأليفاً، في مختلف الاتجاهات، وبمختلف المناهج والمنهجيات، هذا الحضور يستدعي من البحثة في مجال التفسير ومناهجه التركيز على ما يلي:

مزيد التحقيق والتدقيق في تاريخ علم التفسير المغربي في مختلف العصور؛ بقصد الوصول إلى حقيقة ضعف منسوب اهتمام المغاربة بهذا العلم تأليفاً وتدريسا، إذا ما قورن بدول أخرى من المشرق والمغرب الإسلاميين.

تعميق البحث عن تراث الأمة المغربية في التفسير، بقصد تحقيقه وطبعه ثم نشره، ثم النظر فيه إفادة وتقويماً، ثم استقراء مناهج أعلامه ومنهجياتهم طلباً لمعرفة إسهام المغاربة في الدرس التفسيري، وبناء النظرية التفسيرية لأي كتاب الله الحكيم.

الإستيعاب بأن علم التفسير مرَّ عبر أعصار الأمة الإسلامية عموماً، والمغربية خصوصاً بحركية شبيهة بحركية مختلف العلوم الإسلامية من قبيل الفقه وأصوله والحديث وعلومه وعلوم اللغة وقواعدها؛ فمن طور الطفولة والنشأة إلى طور الشباب، ثم طور الكهولة، ثم طور الشيخوخة والهرم، وكل هذه الأطوار لها عواملها وتجلياتها، وأعلامها وانعكاساتها على الدرس التفسيري تدريساً ومنهجياً وتأليفاً؛ فلا يُعقل بهذا الاعتبار الحكم على طور من الأطوار بظروف طور سابق أو لاحق له، وإلا كان ذلك ضرباً من الخبط، وسبيلاً إلى الافتراء على تاريخ علم التفسير، وجهود العلماء المفسرين.

المصادر والمراجع:

- ◆ أشقر، سعاد، **التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى**، نشر مشترك بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس - المغرب، ودار السلام، القاهرة - مصر العربية، الطبعة الأولى: (1431هـ/2010م).
- ◆ الإفراني، محمد بن الحاج الصغير، **صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى: (1425هـ/2004م).
- ◆ بنين، أحمد شوقي، **دراسات في علم المخطوطات والبحث الببليوغرافي**، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش - المغرب، الطبعة الثانية: (2004م).
- ◆ بنعبد الله، عبد العزيز، **معلمة التصوف الإسلامي**، دار نشر المعرفة، الرباط - المملكة المغربية، الطبعة الأولى: (2001م).
- ◆ البيهقي، أحمد بن الحسين، **شعب الإيمان**، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، نشر مكتبة الرشد للنشر، الرياض - السعودية، بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي - الهند، الطبعة الأولى: (1423هـ/2003م).
- ◆ التأساوتي، عبد الله بن الحاج إبراهيم الزرهوني، **رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد في هذه الأجلال بإذن الواحد**، تحقيق علي صدقي ءازايكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيظرة، طبعة: (1993م).
- ◆ الترمذي، محمد بن عيسى، **الجامع الكبير**، تحقيق بشار عواد معروف، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة النشر: (1996م).
- ◆ التّمنارتي، أبو زيد عبد الرحمن، **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، تحقيق اليزيد الراضي، دار الكتبالعلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: (1428هـ/2007م).
- ◆ الحاجي، عبد الله، **مؤسسة العلماء: المجتمع والثقافة والذهنيات في العهد السعودي**، مطابع الرباط نت - المغرب، الطبعة الأولى: (1441هـ/2020م).
- ◆ الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، طبعة إدارة المعارف - الرباط، ومطبعة البلدية - فاس، (ما بين 1340هـ و1345هـ).
- ◆ حجي، محمد، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة، طبعة: (1396هـ / 1976م).
- ◆ حجي، محمد، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، المطبعة الوطنية، الرباط - المغرب، طبعة سنة: (1384هـ/1964م).
- ◆ حركات، إبراهيم، **السياسة والمجتمع في العصر السعودي**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - المملكة المغربية، طبعة: (1408هـ/1987م).

- ◆ ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق دَرُويش الجُوَيْدي، نشر المكتبة العصرية، صيدا - بيروت - لبنان، طبعة عام: (1431هـ/2010م).
- ◆ أبو داود، سليمان بن الأشعث السَّجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، نشر دار الرسالة العالمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: (1430هـ/2009م).
- ◆ السملالي، العباس بن إبراهيم المراكشي، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمت من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط - المملكة المغربية، الطبعة الثانية: (1422هـ/2001م).
- ◆ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل - العراق، الطبعة الثانية: (1404هـ/1983م).
- ◆ ابنفارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، نشر دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى: (1399هـ/1979م).
- ◆ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية: (1384هـ/1964م).
- ◆ الكتاني، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس، **سلوة الأنفاس ومُحادثة الأكياس بمن أُقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق عبد الله الكتاني، حمزة بن محمد الطيب الكتاني، محمد حمزة بن علي الكتاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى: (1425هـ/2004م).
- ◆ كريم، عبد الكريم، **المغرب في عهد الدولة السعودية، دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية**، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط - المملكة المغربية، الطبعة الثالثة: (1427هـ/2006م).
- ◆ المُحبي، محمد أمين بن فضل الله الدمشقي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، دار صادر، بيروت - لبنان، تاريخ النشر: (1990م).
- ◆ المَقري، أبو العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت - لبنان، (1997م).
- ◆ المَقري، شهاب الدين أحمد بن محمد أبو العباس التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد العظيم شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر العربية، طبعة: (1358هـ/1939م).

- ◆ المنوني، محمد، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط - المملكة المغربية، طبعة سنة: (1404هـ/1983م).
- ◆ الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق أحمد الناصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، طبعة: (2001م).
- ◆ أبو يعلى، أحمد بن علي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد، نشر دار المأمون للتراث، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى: (1404هـ/1984م).
- ◆ اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود، **القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم**، تحقيق حميد حماني، مطبعة شالة، الرباط - المملكة المغربية، الطبعة الأولى: (1419هـ/1998م).

المصادر المخطوطة

- ◆ الحوات، أبو الربيع سليمان بن محمد الحسني، **البدور الضلوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية**، مخطوطة بخزانة جامعة هارفرد الأمريكية، رقم: (MS ARAB:433).
- ◆ اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود، **كُناشة علمية فيها جواب أبي الحسن اليوسيعلى سؤال وارد عليه**، ضمن مجموع مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم: (7704).
- ثبت الندوات العلمية المنشورة:**
- ◆ الصغير، عبد المجيد، **الموقف السياسي ودوره في تكييف مهمة الإصلاح عند محمد الحراق**، ضمن كتاب: **الإصلاح والمجتمع المغربي خلال القرن التاسع عشر**، أعمال الأيام الدراسية المنعقدة بكلية الآداب - الرباط، أيام: (6 إلى 9 رجب 1404هـ)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط - المغرب

حكاية الفقهاء في تدبير الماء بواحة تافيلالت من خلال التراث النوازلي نازلة «الأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي» للفقير التهامي بن عبد الله الحسني

الساهلي محمد*

♦♦♦♦

ملخص:

عرفت منطقة تافيلالت نهضة علمية وثقافية يشهد عليها ما تزخر به من تراث مخطوط ووثائقي، وتوفر نخبة من العلماء والفقهاء، الذين أسهموا في تعليم وتكوين ثلة من المفكرين والمفسرين الذين تبوؤا المكانة والخطوة بين علماء عصرهم. فخلفوا تراثا علميا غزيرا أفادوا به الأمة الإسلامية إفادة عظيمة القدر. ومن علماء تافيلالت وأئمتها المعبرين «الفقير التهامي بن عبد الله الحسني»، الذي انتشر علمه في بلاد المغرب وتخرج على يديه ثلة من أهل العلم والصلاح، وانتفع به خلق كثير من طلبة العلم، إذ كان نبزاسا في العلم، عبقريا في التأليف، طاقة من الإبداع في التدريس، فخلف تراثا علميا يشهد له الجميع بقيمته المعرفية والفقهية. ويشكل مؤلف التهامي بن عبد الله الذي خصصنا له هذه الورقات، نموذجا لما كانت تعرفه تافيلالت من نقاشات فقهية متعددة تدل على أن المنطقة لم تكن راكدة بل كانت مسرحا تمازجت فيه الأفكار والمذاهب، وتفاعلت فيها آراء الفقهاء مع هموم المجتمع في أدق تفاصيله، وإن فتوى التهامي حول ماء الساقية لدليل على انشغال العلماء والفقهاء بحيثيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية للسكان.

الكلمات المفتاح: الماء، تافيلالت، التهامي بن عبد الله الحسني.

Abstract:

The Tafilalet region has witnessed a scientific and cultural renaissance, attested by its abundance of manuscript and documentary heritage, and the availability of an elite group of scholars and jurists, who contributed to the education and formation of a group of thinkers and interpreters who assumed status and favor among the scholars of their time, leaving behind a rich scientific heritage that greatly benefited the Islamic

♦ باحث في التاريخ الحديث والمعاصر المغربي -المغرب.

nation. . Among the respected scholars and imams of Tafilaleṭ is the jurist Tohami bin Abdullah Al-Hasani, whose knowledge spread throughout the Maghreb and through whose hands a group of people of knowledge and righteousness graduated. Many students of knowledge benefited from him, as he was a beacon in science, a genius in writing, and an energy of creativity. In teaching, he left behind a scientific heritage that everyone attests to for its cognitive and jurisprudential value. The book of Tohami bin Abdullah, to whom we have devoted these papers, constitutes an example of the numerous jurisprudential discussions that Tafilaleṭ knew, indicating that the region was not stagnant, but rather was a stage in which ideas and doctrines intermingled, and in which the opinions of jurists interacted with the concerns of society in its smallest details, and the fatwa of Tohami About Al-Saqia water is evidence of the preoccupation of scholars and jurists with the economic and social aspects of the population's life.

Keywords: water, Tafilaleṭ, Tohami bin Abdullah Al-Hasani.

مقدمة:

عرفت منطقة تافيلالت نهضة علمية وثقافية يشهد عليها ما تزخر به من تراث مخطوط ووثائقي، وتوفر نخبة من العلماء والفقهاء، الذين أسهموا في تعليم وتكوين ثلة من المفكرين والمفسرين الذين تبوؤوا المكانة والحظوة بين علماء عصرهم، فخلفوا تراثا علميا غزيرا أفادوا به الأمة الإسلامية إفادة عظيمة القدر.

ومن علماء تافيلالت وأئمتها المعبرين «الفقيه التهامي بن عبد الله الحسني»، الذي انتشر علمه في بلاد المغرب وتخرج على يديه ثلة من أهل العلم والصلاح. وانتفع به خلق كثير من طلبة العلم، إذ كان نبراسا في العلم، عبقريا في التأليف، طاقة من الإبداع في التدريس، فخلف تراثا علميا يشهد له الجميع بقيمته المعرفية والفقهية. ويعد مؤلفه «الأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي»، من المؤلفات الفقهية والعلمية الجادة، والذي أحدث من خلاله «التهامي» تفاعلا مع قضايا مجتمعه الفيلاي وهمومه الدينية والفقهية؛ فهو تأليف قصد منه المؤلف الإجابة عن سؤال ورد عليه من سكان قريتين من قرى تافيلالت حول ساقية مرفوعة من واد زيز كان تسقى بمائه أملاك أهل القريتين الأعلى والأسفلين فتنازعوا في قسمتها، فبنى جوابه عن النازلة على أقوال الفقهاء المالكية المتقدمين في مسائل الماء المتملك وغير المتملك والماء المباح. ومن هذا المنطلق، فإن هذه الورقة العلمية تهدف إلى التعريف بهذا المصدر العلمي وقيمته الفقهية والعلمية والتراثية من خلال المحاور التالية:

- المحور الأول: وفيه سنبرز القيمة المعرفية والتاريخية لنوازل تافيلالت مصدرا مشتركا بين الفقيه والمؤرخ في التعرف على أحوال المجتمع الفيلاي وهمومه.
- المحور الثاني: التعريف بمؤلف التهامي بن عبد الله الموسوم بـ «الأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي» مع ترجمة لمؤلفه.

- **المحور الثالث:** عملنا فيه على تحليل النازلة ووضعها في إطارها المكاني والزمني، مع بيان أسباب وقوعها.

1 - نوازل تافيلالت مصدرا مشتركا بين الفقيه والمؤرخ

من المصادر التراثية التي خلفها فقهاء تافيلالت وعلمائها كتب النوازل، التي تزخر بإشارات عديدة حول عدد من القضايا التي واجهت سكان المنطقة، سواء ما ارتبط بالحياة اليومية من أعراف وانقياد، وذهنية وإنفاذ، أو ما استعصى عليهم من أمور فقهية واجتماعية. ومن خصائص ومميزات هذه المصنفات أنها « تتضمن أجوبة المفتي على أسئلة الناس، وبصفتها الواقعية، فلا تهتم إلا بقضايا وقعت ونزلت بالفعل، فلا تبقى سابحة في مطلق الفقه وإنما تتحدد (في بعض الأحيان) في المكان والزمان والموضوع»². وقد تفتن الباحثون في تاريخ المغرب منذ مدة إلى أهمية كتب النوازل الفقهية في إغناء المعرفة التاريخية، وفي التعرف على أحوال المجتمع، فهي « تعكس مختلف مظاهر المعاملات والمشاكل التي تترتب عنها بين الناس، وتتطرق لموضوع الجبايات ومظاهر القهر التي تنشأ بين المجتمع والدولة... والحياة الدينية والروحية والعلمية للمجتمع»³. كما أن هذا الصنف من المصادر غني بإفادات عن الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمع الفيلالي، والعلاقات الأسرية كالزواج والطلاق والميراث وما يتعلق بها من أحكام، والحياة الاقتصادية داخل الأسواق والمدن وعلاقات العمل وتعكس مظاهر التكافل الاجتماعي كالوقف والصدقات وأعمال البر والإحسان، بالإضافة إلى مشاهد عن النسيج العمراني للمدينة الإسلامية والنشاط الزراعي والحرفي، كما تخصص حيزا عن المعارك ومساحات القتال والأوبئة والأمراض ومواسم الجفاف والفيضانات⁴. ونظرا إلى أن النوازل الفقهية ألمت بمختلف القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية النابعة من خصوصيات المجتمعات، فإن قيمتها المعرفية والفقهية والتاريخية تكمن في

(1) - محمد البركة وسعيد بنحمادة، مصادر تاريخ الغرب الإسلامي: محاولة في التركيب والرصد، مطبعة أنفو-برانت، فاس، 2016، ص. 86.

(2) - أنور محمود زناتي، «كتب النوازل مصدرا للدراسات التاريخية والقانونية في المغرب والأندلس»، ضمن أعمال ندوة التاريخ والقانون التقاطعات المعرفية والاهتمامات المشتركة، تنسيق د. أحمد المحمودي و د. إبراهيم القادري بوتشيش، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، سلسلة الندوات رقم 22، مطبعة مكناس برانت شوب، 2009، ج 1، ص. 517.

(3) - محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 6 إلى 9هـ/ 12-15م، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999، ص. 19.

(4) - عبيد بوداود، «كتب النوازل وفتاوى الغرب الإسلامي الوسيط مصدرا للدراسات التاريخية والتشريعات القانونية»، ضمن أعمال ندوة التاريخ والقانون التقاطعات المعرفية والاهتمامات المشتركة، تنسيق د. أحمد المحمودي و د. إبراهيم القادري بوتشيش، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، سلسلة الندوات رقم 22، مطبعة مكناس برانت شوب، 2009، ج 1، ص. 31.

أنها تقدم « لنا نصوصا بريئة خالية من كل نزعة ذاتية!»، وهذه القيمة مستمدة من نصوص الشرع واجتهادات المتقدمين وقياس المتأخرين عليها، كما أن الحمولة الإخبارية لهذه النصوص ترقى إلى اعتبارها وثيقة تاريخية رغم غياب القصد الإخباري عنها عند تأليفها. ولجوء المؤرخ لهذه المصنفات الفقهية إنما جاء لتوسيع دائرة البحث «عن الخبر في تعدد صورته وتنوع أقلام كتابته وهو سعي من قبله نحو طلب الاعتدال في قبوله، وهو أمر غير مدرك إن لم يكن منضبطا بقواعد محددة ومعالم مسطرة.. وشروط منهجية محددة»² منها³:

- **أولا:** الفصل بين الخطاب التاريخي والخطاب الفقهي، لأن مجموعة من العناصر التي يبحث عنها المؤرخ غالبا ما تكون مبنوثة في ثنايا المسائل الفقهية، وهو ما يتطلب الإلمام بمبادئ الفقه واللغة مع وجوب اتخاذ الحذر من ظاهرتي الافتراضي والواقعي.

- **ثانيا:** التوطين الزماني والمكاني للنازلة، باعتبار أن المفتي قلما يفصح عن تاريخ وقوع النازلة ومكانها وهو ما يطرح إشكالية تتبع تطور البنيات الاجتماعية والاقتصادية.

- **ثالثا:** ضرورة الفصل بين الخاص والعام في النازلة، بهدف الكشف عن الظواهر الظرفية والظواهر التي يبدو عليها التأثير بالفترة التاريخية المراد دراستها.

وتعد مسألة المياه من جملة المسائل التي استأثرت باهتمام فقهاء المالكية الذين خصصوا فصولا وأبوابا في مؤلفاتهم، عالجا فيها قضايا الري وملكية المياه والنزاعات المترتبة عن استغلاله، كنزاع الأعالي والأسافل وأصحاب البساتين والأراحي ثم «النزاعات التي كانت تتتاب العلاقة بين المدن وبواديها بسبب المجاري المائية، بالإضافة إلى مسائل أخرى تهم إقامة واستصلاح الآبار ومد السواقي وشق الترع وبناء السدود»⁴.

ولعل مؤلف التهامي بن عبد الله الموسوم «بالأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي» من المصنفات النوازلية التي تعكس مظهرا من مظاهر التوتر على الماء بين العالية والسافلة بالمجتمع الفيلاي، ويؤكد بذلك على محورية هذه المادة في حياة وأنشطة السكان اليومية بالمنطقة التي ترعرع فيها.

- (1) - إبراهيم القادري بوتشيش، إسهامات في التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي لمدينة مكناس خلال العصر الوسيط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1998، ص. 29.
- (2) - محمد البركة وسعيد بنحمادة (تنسيق)، الفقه والتاريخ بسجلماصة: مباحث في تفاعلات المعاش والاقتصاد والثقافة من خلال فتاوى ابن هلال السجلماسي، منشورات الزمن، العدد 65، أكتوبر 2015، ص. 32.
- (3) - عمر بنميرة، النوازل والمجتمع: مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة الأمنية، الرباط، 2012، ص. 51 وما بعدها.
- (4) - عمر بنميرة، «قضايا المياه بالمغرب الوسيط من خلال أدب النوازل»، ضمن أعمال مناظرة التاريخ وأدب النوازل، تنسيق محمد المنصور ومحمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1995، ص. 77.

2 - نازلة «الأدوية الرواقي من أدواء اختلافات في ماء السواقي»

أ - ترجمة المؤلف:

هو التهامي بن عبد الله بن الشريف بن ابراهيم بن عثمان بن الطاهر بن الحسن بن يوسف بن مولاي علي الشريف، أحد الأئمة المعتبرين والأعلام المشهورين الذين ذاع صيتهم بسجل ماسية بالمغرب الأقصى نشأ في بيت عريق عرف بالعلم والعمل والزهد، فتربى تربية سنّية مالكية، فكان «علامة مشاركا محققا في جميع علوم العربية والمنطق والحساب والفرائض والميقات والتعديل، متبحرا في تفسير الحديث والتصوف والأصلين، أقعد أهل عصره بمعرفة الفقه وفروعه مستحضرا للنوازل، مشاورا في الفتاوي والأحكام، شاعرا ورعا زاهدا»¹، أخذ جل علمه عن شيخه أبي العباس أحمد العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي والشيخ أبي الربيع سليمان بن أحمد الفشتالي وأجازه الشيخ مرتضى الحسن الواسطي «بجميع مروياته في سائر الفنون»². تولى القضاء والفتوى بمدغرة والرتب «فركب مطية العدل وسلك سبيل أهل الفضل... فكان وليا صالحا أخذ بيد أقوام بتلقين الورد الجليلي وانتفع به خلق كثير ظاهرا وباطنا»³. قال عنه صاحب المطالع الزهراء إنه «كان عالما مشاركا حافظا ضابطا شاعرا معقوليا منقوليا فقيها محدثا أصوليا بيانيا، اجتمع فيه ما افترق في غيره. توجّه الهلالي بتاج المعرفة التامة ورداء برداء الفهم الثاقب والبصيرة النافذة وصاغه في قالب لا يدرك شأوه... وكان كثير البكاء والخشية سيما أن كان يخطب يكون دمه ساكب وقلبه على فرش الخوف راكب وله في الإحسان يد طويلة... وحاصل القول فيه أنك متى أخبرته في شيء من العلوم أو في شيء من أعمال البر والإحسان إلا وجدته في أكثر من غيره»⁴. خلف التهامي بن عبد الله تراثا علميا غزيرا ومتنوعا شمل علم البلاغة والفقه وعلم الحساب والفلك والتوقيت إضافة إلى قصائده في المدح والثناء، نذكر منها:

◆ أرجوزة في علم البلاغة⁵

◆ أرجوزة تعرض فيها لنسبه وفروعه وأصوله⁶

(1) - محمد الطالب ابن الحاج السلي، الإشراف على بعض من يفاس من مشاهير الإشراف، تحقيق جعفر ابن الحاج السلي، مطبعة شريعت-قم، إيران، 1384هـ، ج. 2، ص. 46.

(2) - نفسه.

(3) - مولاي إدريس الفضيلي، الدرر الهمية والجواهر النبوية، مراجعة ومقابلة أحمد بن المهدي العلوي ومصطفى بن أحمد العلوي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1420هـ/1999م، ج. 1، ص. 298.

(4) - التهامي بن عبد الله الحسني، الأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي، تحقيق حسن حافظي علوي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2001، ص. 10.

(5) - الإشراف، م.س، ج. 2، ص. 46.

(6) - نفسه، ص. 46.

◆ اختصر فتح القدوس في شرح خطبة القاموس¹

◆ نظم جمع الجوامع²

كما وقف محقق «الأدوية الرواقي» على عدة مؤلفات أخرى للتهامي أهمها³: نظم سماه «سبل الفلاحة لمن أراد الحكم في الملاحه»، و«أجوبة فقهية عن مسائل أصولية وكلامية ومنطقية نحوية»، بالإضافة إلى قصيدة في رثاء شيخه أحمد بن عبد العزيز الهاللي وأخرى في رثاء فرس السلطان مولاي اليزيد.

توفي التهامي بن عبد الله ضحى يوم الخميس سادس جمادى الأولى عشر ومائتين وألف⁴ وهو ابن ست وستين سنة⁵، وقد ورد عند صاحب الدرر البهية «أنه لما دنت وفاته كان يقول نصعد للرفيق الأعلى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن طلعت روحه رحمه الله ورضي عنه»⁶.

ب - التعريف بالنازلة:

أصل «الأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي» سؤال ورد على التهامي بن مولاي عبد الله في نازلة عن ماء ساقية مرفوعة من واد جاري بماء نبع عيون وسيل المطر، اختلف في قسمتها بين قريتين إحداهما في العالية والثانية في السافلة. فخصص المؤلف هذا التأليف للإجابة على سؤال هذه النازلة، فعالجها معالجة تامة ومفصلة. مجيبا على جملة من القضايا المرتبطة بملكية الماء وذلك في نطاق مجال تافيلالت. ولأهمية هذه النازلة من الناحية المعرفية والتاريخية سنورد نصها كاملا:

«الحمد لله المسؤول منه التوفيق والصواب وخصوصا في السؤال والجواب والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله المنتخبين وصحابته الثابتين المثبتين صلاة وسلاما ننال بها عظيم الثواب، وبعد، فقد سئل كاتبه العبد الفقير عن قريتين إحداهما فوق الأخرى كانتا عامرتين ثم نزل عليهما قوم آخرون، وللقريتين ساقية مرفوعة من واد جاري بماء نبع من عيون أو سيل من أرض ليس محلها ملكا لأهل القريتين ولا لأحد ممن نزل عليهما. وكان يسقى من تلك الساقية جميع أصول أهل تلك القريتين وغيرهما أعلى وأسفل، الأعلى فالأعلى ثم الأسفل فالأسفل إلى حد ما بلغت تلك الساقية، بمعنى أن الفدان الأعلى يقدم على الذي تحته. هكذا سقي القرية العليا فيما بينهم وسقي السفلى فيما بينهم وسقي العليا مع السفلى، حتى إن من له فدان من

(1) - الإشراف، م.س، ج. 2، ص. 46.

(2) - الدرر البهية، م.س، ج. 1، ص. 298.

(3) - الأدوية الرواقي، م.س، ص. ص. 11-12.

(4) - الدرر البهية، م.س، ج. 1، ص. 298.

(5) - الإشراف، م.س، ج. 2، ص. 46.

(6) - الدرر البهية، م.س، ج. 1، ص. 298.

القرية السفلى بمزرعة العليا يسقيه قبل ما تحته من أملاك أهل القرية السفلى، ومن له فدان من أهل القرية العليا بمزرعة القرية السفلى لا يسقيه حتى يسقى ما فوقه من أملاك أهل القرية العليا والسفلى، وهكذا دأبهم سنين متطاولة لا تحصى عددا ولا نهاية والمدد المتداولة إلى هلم جرا، ولم يقع بينهم قسم في الماء ولا سمع بوقوعه لا بين النازلين أولا ولا بين النازلين ثانيا، ولا فيما بين بعضهم بعضا، ولا عرف كيف وصول ذلك الماء لمزارع أهل تلك القريتين أو عرف بعضهم هو الذي أجرى الساقية لأرض القريتين ولا عرف من شقها ولا عرف من أحدث سدها أو لا لانقراض الأجيال وتطاول الأيام والليالي. وكان دأبهم إذا قل الماء في الساقية يكتسبونها بأجمعهم كلما قل الماء وكيف يقع القسم في ماء السيل؟ بل السيل الذي هو أمر غالب ولا يحل بيعه ولا قسمه وإن وقع يفسد ولا ينتفع به أحد. ثم قام الآن أهل القرية السفلى يريدون قسم الساقية والماء مع أهل القرية العليا على حسب أملاكهم وامتنع من ذلك أهل القرية العليا محتجين بأنهم لا يعرفون أصل هذه الساقية كيف هو؟ وأنهم فيما ترك آبائهم وأجدادهم وقالوا إما نبقى على ما كنا عليه من تقديم الأعلى على الأسفل فيما نحن عليه وفيما بيننا معكم لمن القول منهما»¹

لقد أفتى التهامي هذه النازلة من زاوية الاستحقاق وأحقية استغلال الماء بين العالية السافلة، ومسألة الماء المتملك والماء غير المتملك، فعالج بذلك قضية شغلت ثلثة من الفقهاء المعبرين الذين خصصوا مباحث وأبوابا لهذه المسألة من أبرزهم ابن رشد والقاضي عياض والونشريسي والوزاني وغيرهم.

مهّد المؤلف جوابه بثلاث مقدمات: الأولى في بيان الماء المتملك وغير المتملك ليعلم أهل القرية السفلى هل تملكوا الماء وليعلم المفتي محال نصوص الأئمة، فيأخذ للنازلة بما هو أولى بها. وفي هذه المقدمة بيّن حكم تملك المرء للماء فحصرها في أربع وسائل: إذا حل الماء في ملكه أو حفر بئرا في أرضه أو نبع عين ماء أو سيل مطر. الثانية خصها لذكر أسباب تملك الماء الذي ليس أصله متملكا منها: السبق بتفجير عين الماء النابعة بأرض مباحة، أو اتفاق الجماعة على إجراء الماء غير المتملك لأرضهم بعمل عظيم، كشق الساقية ورفعها من الوادي أو حصول شراء أو إرث أو تبرع ممن تملكه. الثالثة فصلّ الحديث فيها عن الماء الجاري في بطون الأودية فهو كالماء الجاري في بطون الفلوات، وحكمه أن لا حق فيه لأحد إلا أن يثبت لأحد فيها ملك صحيح بابتياح أو ميراث أو غير ذلك مما تثبت به الأملاك.

(1) - الأدوية الرواقي، م.س، ص. 48.

لقد خلص التهامي بن عبد الله إلى أن مياه وادي زيز المرفوعة منه الساقية غير متملكة الأصل وإنما مواده عيون ماء نبعت بأرض مباحة فحكمه حكم «مهمزور ومذنب»¹ أن يسقي الأعلى فالأعلى من غير بحث في ساقية الأحياء وتقديم الأسفل يكون بالسبق بالأحياء. وعلى ذلك الحكم فإن الاستفادة من الماء تكون على النحو التالي: « يسقي أهل كرس إلا بما فضل عن أهل زيز ولا يسقي أهل مدغرة إلا بما فضل عن أهل الخنك ولا يسقي أهل الرتب الأسفلون إلا بما فضل عن أهل الرتب الأعلون ولا يسقي أهل سجالمة إلا بما فضل على أهل الرتب وهكذا الحكم فيما بين كل حومة وفيما بين بعضهم بعضا وبه جرى العمل بينهم في السقي إلا إذا كانت عادة أو عرف فيتبع»². كما أن المؤلف بسط الحديث عن مسألة الانتفاع بالماء وحيازته، وبيّن أحكام ذلك بعدما ادعى أهل القرية السفلى ملكية ماء الساقية بحجة الانتفاع بالسقي والشرب وكس الساقية وإصلاحها مع أهل العالية سنين عديدة ومدد مديدة ، فكان جوابه رحمه الله بأن رد حجتهم عليهم بقوله: « ليس شيء من الانتفاع بالماء والكنس لمجله، وإصلاح السد وامتداد الساقية إلى انتهائها بسبب يتملك به الماء حتى يصح بيعه أو قسمته»³، وأشهد على قوله بما ورد عند شيخه أبي العباس أحمد بن عبد العزيز الهاللي «بأن الماء الذي ليس بتملك الأصل ومنه الماء الجاري في أرض غير متملكة إلى غيرها كماء المطر لا يتملك بمجرد السقي أو الاستسقاء به ولو طال مدة الحيازة، ولا يستحق صاحبه التقدم على غيره إن لم يثبت مسبقيته في الأحياء، ولم يكن أعلى من الحائز بل يجب الرجوع إلى ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في تقديم الأعلى فالأعلى»⁴. وقد أتى التهامي كذلك بقول أبي إسحاق الشاطبي وأبي القاسم التازغدري وأبي سعيد بن لب في مياه الفلوات كحجة على سداد اجتهاده وصحة حكمه. لقد استعان التهامي في بناء حكمه العام في النازلة على أقوال الفقهاء في الماء المباح. كابن عرفة وأبي إسحاق الشاطبي والإمام التازغدري والخليل بن إسحاق وأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب والونشريسي، والذين أجمعوا على أن الماء المباح كماء الأودية لا يتملك لأحد وإنما يسقي الأعلى فالأعلى.

وعليه، فإن التهامي بن عبد الله الحسن بن خلص بعد معالجته لهذه النازلة أن ماء وادي زيز الذي مدت منه الساقية غير متملك الأصل، وعلى هذا الأساس فإنه «لا حق لأهل القرية السفلى يوجب لهم قسم الماء وإنما هو في الماء المتملك لا غير...وأن نصهم ثابت

(1) - هما واديان من أودية المدينة المنورة كان أهل المدينة ينتفعون بمائهما.

(2) - الأودية الرواقية، م.س، ص. ص 58-59.

(3) - نفسه، ص. 65.

(4) - نفسه.

على عدم قسم الماء وإنما يقدم الأعلى فالأعلى إنما هو في الماء غير المتملك الذي من ساقية تينك القريتين المسؤول عنهما»¹.

ج - تحليل النازلة:

استأثرت العلاقة بين مزارعي عالية الوادي وسافلته باهتمام ثلة من الفقهاء والمؤرخين وعلماء الاجتماع، الذين حاولوا فهم العلاقة وتحليل بنياتها الداخلية، اجتهاداً منهم في تفسيرها والكشف عن أسباب التوتر القائم بين الطرفين. ولعل اعتماد بعض الباحثين على التفسير الاحادي القائم على ربط النزاع بين العالية والسافلة بالأحوال المناخية وما ينتج عنها من جفاف أو سيول، هو ما دفعهم إلى وضع تصورات اختزالية لا ترقى إلى مستوى الإجابة على هذه الإشكالية. ومن هذا المنطلق فإننا لا ندعي في تحليلنا لهذه النازلة الإلمام بكل جوانب إشكالية العلاقة بين العالية والسافلة في استغلال الماء لأن ذلك يحتاج لدراسة مركزة ليس مقامها ها هنا، ولكن سأسهم من خلال النازلة التي أفتى فيها التهامي بن عبد الله الحسني في الكشف عن بعض الأسباب التي أدت إلى حدوث النزاع بين المزارعين المستفيدين من الماء بمنطقة تافيلالت، وذلك استناداً إلى تعدد المقاربات والتفسيرات قصد الوصول إلى نتائج مرضية.

◆ الإطار المكاني والزمني للنازلة:

لم يشر التهامي في النازلة المعروضة عليه بأدنى إشارة لإسمي القريتين اللتين تنازعتا على ماء الساقية، سوى ما أورده من إشارات إلى المناطق التي تستفيد من مياه وادي زيز، وقد جاء ذلك في إطار تحقيقه للأدلة الشرعية التي تؤكد أن ماء الوادي غير متملك الأصل. ومن الأسماء التي ذكرها: أسف ملول وكلف وكرس وتقلالين والخنك ومدغرة والرتب وسجلماسة. وعلى هذا الأساس فإننا نرجح أن تكون القريتان المذكورتان في النازلة هما مدغرة والرتب باعتماد إشارة صاحب الإشراف² الذي ذكر بأن التهامي ولي القضاء والإفتاء بهما.

وبما أن تحقيق هذه الإشارات الإسمية في النازلة ليس بالأمر الهين، فمن شأن البحث الأثري والمسح الخرائطي والميداني للمنطقة أن يسهم في تحديد أدق للمجال وللأسماء الواردة في النازلة، مع الأخذ بعين الاعتبار ما عرفته المنطقة من تغيرات ديمغرافية وطبيعية أسهمت في تغير أو اختفاء عدد من الأسماء التي ذكرها التهامي في مؤلفه، كما أن توفير الوثيقة وتعميق البحث عنها قد يسهم في فك الكثير من الغموض الذي يحيط بهذه الإشارات.

(1) - الأدوية الرواقي، م.س، ص. 70.

(2) - الإشراف، م.س، ج 2، ص. 46.

أما ما يتعلق بزمن وقوع النازلة فليس من السهل وضع إطار زمني دقيق لها، ذلك أن التهامي لم يدلي بأدنى إشارة تفيد بتاريخ حدوث النزاع أو السنة التي أصدر فيها فتواه وحكمه فيه، وهو في ذلك ينحو منحى مصنفات النوازل السابقة لزمانه التي تطفئ عليها الأحكام الفقهية ويغيب عنها التأريخ.

وبالرغم من غياب أي إشارة زمنية في النازلة، فإننا سنعتمد على بعض الإشارات الواردة في كتب التراجم التي قدمت إفادات عن التهامي بن عبد الله كتاريخ وفاته وعمره ومن شأن ذلك أن يسعف في وضع إطار زمني تقريبي لها.

فقد ورد عند مؤلف كتاب «الدرر البهية والجواهر النبوية» أن سنة وفاة التهامي كانت عام عشرة ومئتين وألف¹، كما ذكر صاحب «الإشراف على بعض من بفاس من الأشراف» أن التهامي بن عبد الله توفي سنة عشر ومئتين وألف وهو ابن ست وستين سنة²، وعلى هذا فإن سنة ولادته هي سنة 1731م / 1144هـ، أي أن التهامي ولد في خضم الصراع السياسي الذي عرفه المغرب على مستوى السلطة المركزية بعد وفاة المولى إسماعيل سنة 1727م والمعروف لدى الباحثين والمؤرخين بأزمة الثلاثين سنة، وعلى هذا الأساس فإن النازلة تكون قد وقعت ما بين سنتي 1731م / 1144هـ و 1796م / 1210هـ. وإذا أخذنا بإشارة ابن حمدون بن الحاج السلمي بأن التهامي بن عبد الله ولي الفتوى والقضاء بمدغرة والرتب بعدما أجازته شيخه مرتضى الحسيني الواسطي³ فإن تاريخ النازلة سيكون بين زمن تولي التهامي لمهمة الفتوى والذي لا نعلمه بالتدقيق، إلى حدود سنة وفاته سنة 1796م / 1210هـ.

◆ أسباب النزاع بين العالية والسافلة في النازلة:

ننتقل في تفسير أسباب النزاع على الماء بين العالية والسافلة الذي عرض على التهامي من سؤال محوري يتمثل في الدافع الذي جعل المؤلف يضرد تأليفا خاصا لهذه المسألة ويعالجها في حدود بلده تافيلالت؟

إن المقصد من هذا التأليف هو الحسم في قضية كثر السؤال عنها واستفتي فيها فقهاء المنطقة في مقدمتهم شيخ التهامي أبي العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي، وهو ما يعني أن مشكل الماء كان مطروحا بحدة بهذه المنطقة ولأن التوتر بين العالية والسافلة لا يقع إلا أثناء الحاجة الملحة للماء. لذلك فإننا لا بد أن نتساءل عن الأسباب الكامنة وراء هذا النزاع، هل هي مرتبطة بالتغيرات المناخية التي كانت تشهدها المنطقة؟ أم يتعلق الأمر بتغير مفاجئ في الخريطة البشرية أثرت في استغلال الماء؟ أم إن النزاع له علاقة بخلل حدث أثناء عملية التوزيع والاستغلال بين العالية والسافلة؟

(1) - الدرر البهية، م.س، ج. 1، ص. 298.

(2) - الإشراف، م.س، ج. 2، ص. 46.

(3) - الإشراف، م.س، ج. 1، ص. 46.

♦ التفسير السياسي-البشري:

لقد شهدت الخريطة البشرية لتافيلالت عدة تحولات أثرت على النسيج الاجتماعي بعد وفود مجموعات بشرية استقرت على ضفاف نهر زيز وروافده، وهو ما يستفاد من النازلة حيث أشار التهامي في معرض السؤال الذي ورد عليه بنزول قوم على القريتين المتنازعتين بقوله: « فقد سئل العبد الفقير عن قريتين إحداهما فوق الأخرى كانتا عامرتين ثم نزل عليهما قوم آخرون»¹، ولعل هجرة هذه المجموعة البشرية ونزولها بمنطقة تافيلالت كان نتيجة لما شهده المغرب من صراعات سياسية بعد وفاة المولى إسماعيل سنة 1727م وما صاحب ذلك من نهب وسلب للممتلكات واغتصاب للأرض وللحقوق المائية²، خاصة في المناطق الخاضعة لنفوذ القبائل والتي خرجت عن سيطرة السلطة المركزية، وقد نتج عن ذلك استقرار مزارعين جدد بالمجال أدى إلى توسيع المجال المسقي انعكس بصورة مباشرة على استغلال الماء وتوزيعه إلى وحدات مجهرية بين العالية والسافلة.

♦ التفسير الطبيعي:

إن للنازلة علاقة بالتغيرات المناخية التي كانت تشهدها المنطقة بين الفينة والأخرى، وما نتج عن ذلك من تناقص أو زيادة في كمية مياه وادي زيز، والظاهر من خلال سؤال النازلة أن الذي دفع بالسافلة للمطالبة بقسم مياه الساقية مع العالية هو التغير المفاجئ في كمية المياه الذي كان يضر بحقولهم وممتلكاتهم، وهو ما قد يؤكد وجود علاقة بين جواب التهامي وفترات الجفاف أو السيول التي كانت تعرفها تافيلالت. وإذا عدنا إلى الزمن التقريبي الذي وضعناه للنازلة، يتبين أن تلك الفترة من تاريخ المنطقة خاصة والمغرب عامة، شهدت ظروفًا طبيعية صعبة وامتالية منذ سنة 1737³م التي كانت بداية لموجة من الجفاف أضرت بالفلاحين وأثرت على روافد وادي زيز، كما أن سنوات 1749م و1750م و1776م و1779م و1782م تركت صدى قويا بسبب القحط والجفاف الذي عمّ البلاد وانعكس على البنى الاقتصادية للمنطقة مما زاد من تأجيج الصراع على المياه التي كانت محدودة، وفي تناقص مردود الأراضي الزراعية.

(1) - الأدوية الرواقي، مرس، ص. 48.

(2) - يراجع حول وضعية المغرب بعد وفاة المولى إسماعيل: عبد الكريم بن موسى الريفي، زهر الأكم، دراسة وتحقيق أسية بنعدادة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992، ص. 204 وما بعدها. كذلك: أبو القاسم الزياتي، البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، دراسة وتحقيق رشيد الزاوية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص. 216.

(3) - محمد الأمين البزاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992، ص. 41.

(4) - نفسه، ص. 57، 58، 69.

♦ التفسير القانوني:

وردت في النازلة بعض الإشارات تفيد بأن أهل القرية السفلى ادعوا أحقيتهم في ملكية مياه الساقية، بحجة كنسها وإصلاحها مع أهل القرية العليا والانتفاع بالشرب والسقي سنين عديدة، وهو ما يظهر محاولة أهل الساقية الاستئثار بالماء على حساب أهل العالية وتجاوز الإطار القانوني المنظم لعملية الاستغلال. فعدم التزام الشركاء بالقواعد العرفية والشرعية ومحاولة الالتفاف والتحايل عليها كثيرا ما كان يؤجج النزاع ويزيد من حدته ويضر بالغير، وهو ما تصدى له التهامي بالمنع وعارض أهل القرية السفلى ورد حجتهم عليهم بأن الماء الجاري لا يملك بمجرد السقي أو الكنس أو الاستسقاء به ولو طالت مدة حيازته، وأن أهل القرية العليا أحق بالماء منهم قياسا على ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم من تقديم الأعلى فالأعلى.

وصفوة القول، يشكل مؤلف التهامي بن عبد الله الذي خصصنا له هذه الورقات، نموذجا لما كانت تعرفه تافيلالت من نقاشات فقهية متعددة تدل على أن المنطقة لم تكن راکدة، بل كانت مسرحا تمازجت فيه الأفكار والمذاهب، وتفاعلت فيها آراء الفقهاء مع هموم المجتمع في أدق تفاصيله، وإن فتوى التهامي حول ماء الساقية لدليل على انشغال العلماء والفقهاء بحيثيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية للسكان. إن المعرفة الدقيقة بتراث تافيلالت وعلمائها تبقى مرهونة بالأبحاث والدراسات الأكاديمية والأثرية المنجزة، باعتبار أن المخزون العلمي لعلماء هذه المنطقة لا زال حبيس الخزائن والمستودعات، ويحتاج للتحقيق والدراسة والتعريف به، كما هو شأن بعض مؤلفات التهامي بن عبد الله التي لا تزال مخطوطة.

من هذا المنطلق نخلص إلى التوصيات التالية:

- أولاً:** البحث والتقيب عن المخطوطات والوثائق الدفينة والاهتمام بها تحقيقا ودراسة ونشرا.
- ثانياً:** إيلاء العناية للخزائن الحافظة لنفائس الكتب والمخطوطات بعدما أصبح عدد منها مهمشا، والدعوة هنا إلى إنشاء خزانة بمواصفات حديثة تجمع التراث العلمي لتافيلالت، مع رقمنة هذا التراث حفظا من الضياع.
- ثالثاً:** وضع فهرسة للوثائق والمخطوطات الخاصة بالمنطقة والمتناثرة في مختلف الأرشيفات والخزائن حتى تسهل الاستفادة منها.

المصادر والمراجع:

- ◆ التهامي بن عبد الله الحسني، الأدوية الرواقي من أدواء الاختلافات في ماء السواقي، تحقيق حسن حافظي علوي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2001.
- ◆ إبراهيم القادري بوتشيش، إسهامات في التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي لمدينة مكناس خلال العصر الوسيط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1998.
- ◆ محمد الطالب ابن الحاج السلمي، الإشراف على بعض من بفساس من مشاهير الاشراف، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، مطبعة شريعت-قم، إيران، 1384هـ، جزءان.
- ◆ أعمال مناظرة التاريخ وأدب النوازل، تنسيق محمد المنصور ومحمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1995.
- ◆ أبو القاسم الزياني، البستان الطريف في دولة أولاد مولاي الشريف، دراسة وتحقيق رشيد الزاوية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992.
- ◆ محمد الأمين البزاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992.
- ◆ مولاي إدريس الفضيلي، الدرر البهية والجواهر النبوية، مراجعة ومقابلة أحمد بن المهدي العلوي ومصطفى بن أحمد العلوي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1420هـ / 1999م، جزءان.
- ◆ عبد الكريم بن موسى الريفي، زهر الأكم، دراسة وتحقيق أسية بنعدادة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992.

دراسات فلسفية

الشرع

معالم فلسفة الخيال في الفلسفة العربية الإسلامية

محمد المصباحي*

♦♦♦

ملخص:

سأتناول في هذه الورقة اللحظات الخمس الأساسية في تطور نظرية الخيال في الفلسفة الإسلامية: وهي اللحظة المجازية (الفارابي)، اللحظة الفعالة-المنفعلة (ابن سينا)، واللحظة الأونطولوجية والمعرفية (ابن باجة)، واللحظة الاتصالية (ابن رشد)، وأخيرا اللحظة الرؤيوية-الصوفية (ابن عربي). تلتقي هذه اللحظات رغم اختلافاتها في الإقرار بأن الخيال، بوصفه تفكيكا بالقوة، يضمن اتصال الإنسان بالعقل وبالتالي تحقيق الذات الإنسانية. الكلمات المفتاح: الفلسفة - الخيال - ابن رشد - الواقع - الانفعال.

Abstract:

In this paper, I will examine five basic moments in the development of the theory of imagination in Islamic philosophy: the metaphorical moment (Al-Farabi), the active-passive moment (Ibn Sina), the ontological and epistemological moment (Ibn Bajja), the Conjunction moment (Ibn Rushd), and finally the visionary- mystical moment (Ibn Arabi). Despite their differences, these moments converge in recognition that imagination, as a Potential reason, ensures man's connection with the Intellect and thus the realization of human self.

Keywords: philosohty - imagination - Ibn Rushd (Avrroes) - reality - intellect's passive state

اتخذ الخيال عند الفلاسفة المسلمين عدة أبعاد ومستويات تجعل فعله شاملا لمعظم الأنشطة البشرية: الانفعالية والفعالية، البيولوجية والمعرفية، الحركية والإدراكية. فالخيال هو أداة معرفية وعملية وتخييلية، أداة

*أستاذ التعليم العالي، جامعة محمد الخامس-المغرب.

لنقل الواقع والاحتفاظ به في غيابه، وأداة لتجاوز الواقع وإبداعه أو تشويبه، وأداة للاستعارة والترميز، للتمثيل والتأويل، للحث على الفعل والتأثير على الإنسان والواقع الذي يوجد فيه، كما أنه أداة للانفعال بالواقع والتأثر به والوقوع ضحية مفارقاته، وأخيراً قد يندّ الخيال عن مراقبة العقل فيجرح في تخيلات غريبة تكون مصدراً للإبداع أو فحاً للتوهمات. وهذا ما يجعل الخيال، بلغة المتصوفة، «برزخاً» يربط بين كل شيء، بين المعقول واللامعقول، بين الحس واللامحسوس، بين الرؤيا والواقع، بين الوهم والحقيقة، بين السماء والأرض. من أجل ذلك كان الخيال أداة التواصل بامتياز بين الإنسان وذاته، بين واقعه ومستقبله، بين الإنسان وغيره، سواء أكان هذا الغير إنساناً أو أحد الكائنات الميتافيزيقية التي خلقتها القرون القديمة والوسطى، كالعقل الفعال والخيال القدسي وما في معناهما. الخيال باختصار حاضر في النوم واليقظة، حاضر في العلم والتقنية، في الفعل وتجلياته (من أخلاق وسياسة ودين)، في الانفعال ولواحقه (العواطف والرؤى والأحلام والأمراض النفسية...) وفي الإبداع بأجناسه وفنونه. كان اختلاف نظريات الخيال نتيجة تغليب أحد مكوناته أو بعضها في النظر إليه وتحليله. وهذا ما حصل في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فمن الفلاسفة من غلب الجانب التخيلي كالفارابي وابن سينا وابن طفيل، ومنهم من غلب الجانب المعرفي كابن باجة وابن رشد، ومنهم من حرره من كل ارتباط بالمادة ناظراً إليه نظرة روحية خالصة كابن عربي وصدر الدين الشيرازي. وبالإضافة إلى هذا العامل المذهبي يمكن إضافة الصراع بين العقل والخيال، أو الصراع بين النزعة الخيالية والنزعتين الواقعية والعقلانية، بوصف هذا الصراع أحد العوامل التي تفسر تعدد هذه القراءات. وقد امتد هذا الصراع إلى زماننا هذا، حيث ساد منذ مدة الرأي القائل بأن التفريط في العقل لحساب الخيال، أو لحساب أحد منتوجاته، هو المسؤول المباشر عن توقف وانحيار حضارتنا العربية الإسلامية. وقد كان فشل المقابلة الشهيرة بين ابن رشد وابن عربي، والتي انتصر فيها هذا الأخير بمكر الإشارة والرمز الخياليين، مؤشراً على نهاية عهد العقل وبداية عهد الهيمنة الثقافية للخيال على فضاء العالم العربي الإسلامي ممثلةً في فكر الإشراق والتصوف. فهل كان هذا الميل لصالح الخيال هو السبب الحقيقي في جمود الحضارة والثقافة عن المبادرة الخلاقة في الزمان الوسطوي المتأخر، أم أنه علينا أن نبحث عن السبب الحقيقي لخراب العمران العربي الإسلامي في عالم الفعل والسياسة. من حسن حظ الخيال في أيامنا هاته أنه بعد انحسار النفوذ التتويري وظهور حركات التحليل النفسي والأنثروبولوجي والحركات ما بعد الحداثية في الفنون والآداب والفلسفات، وبعد ظهور مجموعة من العلوم والتقنيات والفعاليات التي تعتمد على الصورة وسيلة للتبليغ والتواصل والمعرفة، أصبح التنويه بالخيال وبمنتجاته هو

القاعدة، ولم يعد يُنظر إليه على أنه أحس من العقل. وهذا ما يجعلنا نقول إن فكر ما بعد الحداثة بمعناه الواسع، والذي يتضمن التيارات والعلوم المختلفة المشار إليها، هي امتداد لابن عربي أكثر من أنها امتداد لابن رشد!

وإذا كانت طبيعة الخيال التوسطية قد أهلته لأن ينتمي وظيفيا في نفس الوقت إلى عالمي الحس والعقل، فإنه من الناحية الأونطولوجية ليس لا من هذا ولا من ذاك، فلمنتجاته نمط وجودي خاص، هو الوجود الذهني. لكن هذا النمط من الوجود النفسي للخيال لا يقوم على مبدأ المطابقة مع الواقع كما هو الشأن بالنسبة للمعقولات النظرية، بل يقوم وجوده الذهني على مبدأ المحاكاة والتصوير والتمثيل والترميز للواقع والعقل معاً. وهذا ما مكّن الخيال من أن ينفث على أشكال وعوالم متعددة من الإبداع على مستويات الحلم والرؤيا، النص والصورة، الفعل والتاريخ. لكن في المقابل يمكن أن تعرّض هذه الأفعال المختلفة للخيال لخطرين، خطر الانزياح نحو تخييلات وتهويمات مرضية، على مستوى التصور، وخطر الانزلاق نحو الكذب، على مستوى التصديق.

سنتكلم في هذا المقال عن خمس لحظات في تطور الخيال عند فلاسفة الإسلام:

- (1) اللحظة الشعرية المجازية للخيال، لحظة المحاكاة والمجاز الفعال، ويمثلها الفارابي؛
- (2) واللحظة الفعالة والقدسية للخيال ويتكلم باسمها ابن سينا؛ (3) ولحظة التوسط المعرفي والأونطولوجي للإنسان، ويمثلها ابن باجة؛ (4) واللحظة الاتصالية للخيال ويمثلها ابن رشد؛ (5) واللحظة الأونطولوجية الميتافيزيقية للخيال التي يمثلها كل من ابن عربي وصدر الدين صدرا الشيرازي.

أولاً - اللحظة المجازية للخيال: الفارابي

تقوم القوة المخيلة عند الفارابي بعدة أفعال أو وظائف تغطي الحياة الانفعالية والفعالية والمعرفية، كالحفظ والإلهام والرؤيا والأحلام والتنبؤات، هذا عدا دورها في الحث على العمل أو الصد عنه. وفي غالب الأحيان تكون المخيلة خادمة لغيرها من القوى المعرفية أو النزوعية، ولكنها أحيانا تفعل من أجل ذاتها؛ أي من أجل فعلها التخيلي فقط. تمثل لحظة الفارابي اللحظة الشعرية المجازية في تاريخ التخيل، لأن المخيلة تقنطع من مجال الأقوال قولاً خاصاً بها هو القول الشعري الذي يستخدم أداة المحاكاة من أجل استحداث وإثارة التخيل عند المتلقي. من ثم كان التخيل غاية القول الشعري، في مقابل الإقناع الذي هو غاية القول الخطابي، والظن الذي هو ثمرة القول الجدلي، والعلم الذي هو القصد من القول البرهاني.

والتخيل ليس هدفاً في حد ذاته، بل له مقاصد في غيره وأشهرها المقصد العملي الذي يعمل على حث الفرد على فعل الخير والابتعاد عن الشر، أو العكس.

ويبدو من التجربة في هذا الصدد أن الصور الخيالية أو التخيل أعظم أثرا من الظنون والعلوم، لأن التخيلات أشد وقعا في النفوس من الحقائق والوقائع، لذلك من يُتقن صناعة التخيل يكون أشد تأثيرا على الجمهور من الذي يبرع في صناعة البرهان. فالجمهور يريد صوراً وتخيلات وأوهام للنهوض إلى العمل، لا براهين وأقيسة طويلة وصعبة ومتعبة لحواسه وفكره.

وبالرغم من أن الخطابة هي أشد الأقوال قربا من القول الشعري، فإنها تختلف عنه لأنها ترتبط أساسا بالتصديق، في حين يقتزن التخيل، أي القول الشعري، بالتصور. إذ الإنسان لا يقتضي تصديق الشيء المخيل للنهوض إلى الفعل أو الهروب منه، وإنما يحتاج إلى جودة التخيل التي تنهض به إلى الفعل حتى لو كان علمه بالشيء يوجب خلاف ما يتخيله. وكثير من الناس كما يقول الفارابي «إنما يحبون ويغضون الشيء ويؤثرونه ويجذبونه بالتخيل دون الروية، إما لأنه لا روية لهم بالطبع، أو أن يكونوا اطرحوها في أمورهم». مع ذلك، تصور الفارابي إمكان أن يلعب التخيل دوراً ما في إصلاح القوة الناطقة النظرية والعملية نفسها، بتسديد أفعالها نحو السعادة، كما قد تقوم بدور تليين عوارض القوة في الإنسان لتصير إلى الاعتدال مثل الغضب وعزة النفس والقسوة والنخوة والقحة ومحبة الكرامة.. أو تقوية عوارض اللين والرخوة في الإنسان، كالشهوات واللذات ورقة النفس والخوف والغم. ولكنها في المقابل قادرة أن تحدث في العقل وفي القوى الانفعالية حالات وكيفيات مضادة للحالات السابقة.

وعندما تصل المخيلة عند بعض الناس إلى مرتبة الكمال، يصبحون قادرين على تلقي الوحي وتحويله لتقريبه من أفهام الجمهور عن طريق المحاكاة والترميز والإبدال. وهذا التوسط للخيال بين الوحي والجمهور لا يقوم بتحويل المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية، بل بالعكس يعمل على تحويل «المعرفة العقلية» أو الميتافيزيقية إلى معرفة خيالية وحسية. معنى هذا، أن هذه المرتبة الكاملة للمخيلة تؤهلها لأن تكون قادرة على قبول الوحي الإلهي مباشرة من العقل الفعال، بخلاف الأمر بالنسبة للعقل البشري الذي لا يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال إلا عن طريق المخيلة.

ويمكن أن نتكلم عن توسط ثالث للمخيلة - بالإضافة إلى التوسطين السابقين - بين المحسوسات والمعقولات، وبين الوحي والمحسوسات - وهو الذي يكون بين العقل النظري والعقل العملي. ذلك أن تحويل المخيلة للمعقولات النظرية إلى معقولات عملية، وتحويل الحقائق الإلهية والمعقولات المفارقة إلى رموز خيالية هو من أجل توظيفها في أفعال المدينة والعمران، وجعل المعرفة الإلهية قابلة للتداول بين الجمهور.

هكذا تصبح المخيلة عن طريق المحاكاة أداة للتواصل الجماهيري، أداة توصيل الحقائق إلى الناس على شكل رموز. فتتحول من وظيفة معرفية إلى وظيفة تواصلية، وبذلك تغدو

المتخيلة على صعيد التحويل الرمزي للمعقولات معادلة للقوة العاقلة في قيمتها، هذا إن لم تكن تفوقها، بعد أن كانت على صعيد المعرفة النظرية أقل قيمة من النفس العاقلة. ويبدو أن زمان المتخيلة عند الفارابي كان متوجها نحو المستقبل أكثر من توجهه نحو الماضي بخلاف ما نجده عند أصحاب التحليل النفسي، لأن المتخيلة إن كانت في بدايتها تقوم باستحضار صور ورسوم أشياء سبق أن التقطتها القوة الحاسة، فإن وظيفتها الخاصة لديه **تقوم** في توقع أشياء ستحدث في المستقبل، بل وفي رؤيتها موجودة بالفعل فيه. وهناك مجال آخر تفعل فيه المتخيلة من أجل ذاتها، لا من أجل غيرها، وهو مجال الأحلام أثناء النوم. وذلك لأن النوم يحقق للمتخيلة أمرين أساسيين هما الانفراد بالذات بعد أن تتعطل الحواس، والكف عن خدمة القوتين العاقلة والنزوعية. وتقوم المتخيلة في هذا المستوى بفعلي التركيب والتفصيل، أي فصل المحسوسات وإعادة تركيبها في صور خيالية جديدة، من دون اهتمام بموافقة التركيبات الخيالية الجديدة للمحسوسات أو مخالفتها إياها، مما يشير إلى أن الطابع التحكمي للمتخيلة لا يظهر إلا أثناء النوم، وإلا فإنها لا تستطيع أن تحكم على المحسوسات بالصدق والكذب. وهنا لا بد من استحضار الانقلاب الذي أحدثه فرويد في النظر إلى طبيعة ووظيفة الأحلام. فقد صار الحلم عنده تحقيقا لرغبة واستكمالها، وليس مجرد فعل للتركيب والفصل، أي أن الحلم أضحي فعلا جديا له معنى، فعلا يحقق رغبة لم تُجَز في اليقظة، وليس مجرد لعبة معرفية لفصل الصور المخزونة من أجل تركيب صور جديدة لا دور لها ولا معنى لها في حياة الفرد. نستخلص مما سبق أنه يمكن الكلام عند الفارابي عن أربعة أنواع من الخيال وإن كنا لم نتطرق إليها جميعا: فهناك أولا الخيال المنفعل الحافظ الذي يقبل رسوم المحسوسات ويحفظها، ثم الخيال بالفعل الذي يقوم بعمليات الفصل والتركيب، ثم عن الخيال الفعال يخلق موضوعات أو إحساسات حسية، وأخيرا الخيال الرمزي -القدسي الذي يقوم بقبول المعرفة الماورائية وتحويلها إلى رموز وأوامر ونوا. إن هذه التقسيم، الذي هو شبيه بتقسيم العقل، سنجده يترسخ لدى ابن سينا.

ثانيا - اللحظة الفعالة-المنفصلة للخيال: ابن سينا

كانت استراتيجية ابن سينا بخصوص الخيال تقوم على تكثير قواه (وظائفه) بناءً على المبدأ الذي يقضي بوضع قوة لكل فعل. هكذا يمكن أن نتكلم عن أربع قوى خيالية هي: **الخيال** أو القوة المصورة التي تقوم بحفظ واستثبات صور المحسوسات؛ والقوة **المتخيلة** أو **المفكرة** التي تقوم بتفصيل عناصر الصور المحسوسة وإعادة تركيبها تركيبا جديدا؛ و**الوهم** الذي يقوم بإدراك معاني الصور المحسوسة؛ ثم القوة **الحافظة** أو **الذاكرة**، التي تقوم بحفظ معاني القوة الوهمية. ونتطرق فيما يلي لجملة الأفعال التي تقوم بها قوى الخيال:

1 - قدرة الخيال على التشبيح والتمثيل: الأحلام والتخيلات المرضية

والإنذار الغيبي:

ما يتميز به الخيال عند ابن سينا أنه يقوم بخزن الصور دون إدراكها، لأن القوة التي تقوم بوظيفة الحفظ لا يمكن أن تقوم بوظيفة الإدراك في نفس الوقت، أي لا يمكن أن يكون الخيال مدركا وحافظا معا، بينما القوة الناطقة «وجود الصورة المعقولة في النفس هو نفس إدراكها لها»، والعقل، لذلك لا يستطيع الخيال إدراك ذاته، بحكم ارتباطه الوجودي والوظيفي للخيال بالجسم، بخلاف العقل الذي يدرك ذاته بسبب انفصاله عن الجسم. الخيال أو المصورة قوة سلبية انفعالية معدة لخزن عدة صور آتية لها من عدة مصادر؛ فالخيال، أولا، يقبل ويخزن صور الحس المشترك وتقديمها للمفكرة والعاقلة والنزوعية لاستعمالها في أفعالها الخاصة؛ والخيال ثانيا يقبل ويخزن الصور الآتية له من التخيل والفكر أو من التشكلات السماوية. لكن الخيال لا يمكنه أن يقوى على قبول الصور الآتية من العقول السماوية إلا «عند سكون القوى العقلية أو غُفول الوهم... واشتغال النفس النُطْقِيَّة عن مراعاة الخيال والوهم... وبعد تلقي المصورة لتلك الصور يقوم الحس المشترك بتحويلها إلى أمور محسوسة بالحواس الظاهرة... فيسمع ويرى ألوانا وأصواتا ليس لها وجود من خارج ولا أسبابها من خارج».

ويستثمر ابن سينا فكرة وحدة قوى النفس لتفسير تنامي قدرة الخيال أثناء النوم. ذلك أنه لما كانت كل القوى الحسية الباطنية لنفس واحدة، وكان بعضها يتوقف عن القيام بأفعاله أثناء النوم، فإن الخيال يتقوى لأنه وحده يبقى فاعلا أثناء النوم، فيتفرغ لفعالها الخاص ويقوى إما في اتجاه خلق الأحلام أو في اتجاه استحداث تخيلات مرضية، أو في اتجاه تلقي الصور الغيبية. وهذا الفعل هو ما يسميه بالقدرة على التشبيح والتمثيل التي لا تراعي مطابقة تمثلاتها وأشباحها مع المحسوس أو المعقول. بعبارة أخرى، عندما يتوقف العقل عن توظيف القوة الخيالية لصالحه، وتتوقف مراقبته لها، كما يحدث أثناء النوم، أو في الأمراض «يتقوى التخيل ويُقبل على المصورة ويستعملها ويتقوى اجتماعهما معا، فتصير المصورة أظهر فعلا فتلوح الصور التي في المصورة في الحس المشترك فتري كأنها موجودة خارجا...». هكذا يظهر لنا أن تحرر المصورة والمتخيلة من خدمة الغير ومن مراقبته يمكنهما من أن تتحدا وبمعنيتهما الحس المشترك، الذي يقوم بتحويل المتخيل أو المعقول إلى محسوس.

2 - المتخيلة فاعلة للرؤيا والنبوة:

على العكس من الخيال تتميز المتخيلة أو المفكرة بالإيجابية، أي أنها تقوم بفعل تفصيل عناصر الصور المحفوظة في الخيال وفعل تركيبها تركيبا جديدا، مما يدل على تمييزها بالإرادة والحرية. وتدخل المتخيلة في علاقة الاستفادة والإفادة مع جملة من القوى النفسية

والبيولوجية. فهي تستفيد من خدمة القوتين النزوعية والخيالية، في مقابل خدمتها للقوة الوهمية وللنفس الناطقة العاملة التي تستفيد منها لاستنباط التدابير والصناعات الإنسانية. أكثر من ذلك عند اتحاد المتخيلة بالخيال واستعادتها لفعالها الخاص بها، وانفلات سيطرة العقل والحس عليها تشتد قوتها، وهو ما يفسر ظاهرة النبوة والعلم بالغيب والقدرة على تفسير الأحلام. فعندما تكون القوة المتخيلة عند بعض الناس «شديدة جدا غالبية حتى إنها لا تستولي عليها الحواس ولا تعصبيها المصورة، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبابها إلى الحواس»، أي عندما تكون المتخيلة متحررة من الحواس ومتحكمة في المتصورة (الخيال) وتقيم التوازن بين العقل والحواس، فإنها - أي المتخيلة - تمكن بعض الناس من الرؤيا، أي أن تكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام، حيث يستطيعون إدراك المغيبات، إما بحالها أو بأمثلة لها. وقد «يتمثل لهم شبحٌ، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بأفراط مسموعة تُحفظ وتُتلى، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة». معنى هذا أن المتخيلة القوية جدا تستطيع أن تتجه إلى فوق فتفيض عليها بعض الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية، بعد أن كانت تنظر فقط إلى أسفل، أي إلى الخيال: خزينة الأمور الحسية.

3 - تحول الخيال من القدرة على حفظ الواقع إلى القدرة على خلقه

كان ابن سينا يعتبر التخيل، شأنه شأن الشهوة والغضب والخوف والغم والانفعال، قوة للنفس من جهة ما هي ذات بدن، بخلاف الوظائف البيولوجية كالنوم واليقظة والصحة التي هي قوى للبدن من جهة ما له نفس. هذه الصلة الصميمية بين الخيال والبدن تجعل الصورة الخيالية قادرة على التأثير في البدن - بالرغم من أنها ليست من الانفعالات التي تكون للبدن من حيث هو بدن - فتوجب الاستحالة في المزاج كما توجب الحرارة والرطوبة في الجسم، «فالصورة الصحية التي في نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء...»، بل قد تكون المداواة بالصور الوهمية والخيالية «أبلغ مما يفعله الطبيب بالآلات ووسائط». يستخلص ابن سينا من مبدأ تأثير الصور في البدن الخاص بالنفس إمكان تأثير النفس في بدن آخر أو في عنصر آخر، لاسيما إذا كانت نفسا شريفة، لكن بشرط أن يستحكم وجودها في النفس ويجري الاعتقاد بها. وقد يبدو لنا هذا الكلام غريبا إذا أخذناه في سياقه الخاص لأنه مخالف لواجب العقل، لكننا لو انتبهنا إلى ما يقوم به الخيال اليوم عبر علوم التواصل والصورة من تزييف للحقائق والوقائع وفرضها على الناس عنوة بقوة التخيل لما رأينا في تأثير النفس في غيرها غرابة أبدا، فقدرة الصور الخيالية على التأثير على الإنسان وتحويل مجرى إرادته وتفكيره صارت من ثوابت ما بعد الحداثة في عالم التواصل. فمثلا كثير من «حقائق» حرب الخليج، و«وقائع»

المواجهة اليومية الفلسطينية الإسرائيلية، هي عبارة عن تخييلات وتوهمات يتم تفصيلها وتركيبها لشل الفكر والإرادة البشرية بصفة عامة.

بعد أن رصد ابن سينا تحرر الخيال من خدمة الحواس (الحفظ) والعقل والنفس النزوعية، ربطه بالإرادة. ومتى صار فعل الخيال تابعا للإرادة سيغدو قادرا على خلق صور وعوالم جديدة، وعلى توجيه قوة الشوق والنزوع حينئذ يصير التخيل قادرا على تحريك الإنسان نحو الأفعال والانفعالات أو صرفه عنها. بعبارة أخرى، عندما يتحرر الخيال من تبعيته للقوى الأدنى منه والأعلى منه تتحول وظيفته الحافظة والمنفصلة إلى وظيفة فعالة وخلّاقة ومؤثرة إلى درجة يصبح الواقع انعكاسا للخيال وليس العكس. مع ذلك، أي بالرغم من أن ابن سينا كاد أن يقدم لنا نظرية «للخيال الفعال» حينما كان يصف فعله الفعال، فإنه لم يصل إلى الحد الذي يُرضي طموح أحد المتأثرين به، صدر الدين الشيرازي، الذي سيعمل على تحرير الخيال ويمنحه صلاحيات تجعله قوة خلّاقة على المستوى الميتافيزيقي.

4 - المطالعة والدور المعرفي للخيال:

لكن، إذا كان الخيال فعالا على مستوى الرؤي والإدراكات والأفعال الخارقة التي تبيح تواصلًا بين المادة والنفس، فإنه سيبقى منفصلاً على مستوى المعرفة النظرية؛ ففي هذا المستوى سيحصر ابن سينا وظيفته في توفير فرصة مطالعة العقل للصور الجزئية المخزونة فيه، وإعداد النفس لقبول ما يفيض عليها من العقل الفعال من المعاني المجردة. معنى هذا أن الصور الخيالية لا تنتقل هي نفسها من التخيل إلى العقل منا، أي لا تتحول هي أنفسها إلى معقولات بالفعل، وإنما تلعب دور الوعاء الذي يقبل من العقل الفعال المعاني التي تجعلها معقولات. هكذا يكون ابن سينا قد حرم النفس العاقلة من القيام بدور تجريد الصور الخيالية، جراء حرمان هذه الأخيرة من حيازتها للمعقولة بالقوة، أي حرمان الإنسان منها، وحرمان الواقع نفسه من امتلاكه لمعقوليته الذاتية.

ثالثاً - اللحظة الأونطولوجية والمعرفية للخيال: ابن باجة

يقلص ابن باجة القوى الروحانية، التي توجد بين الحواس والنفس الناطقة، في ثلاث هي بالترتيب: الحس المشترك والخيال والذكر. أما مصطلح «القوة الفكرية» فقد انصرف عنده للدلالة على القوة الناطقة. كما ورد عرضاً ذكرٌ للمصورة التي تسربت للمصطلح الباجي عبر ابن سينا.

1 - التوسط الخيالي بين الإنسان والعقل: فعل الخيال في العقل

يلج ابن باجة في أكثر من مناسبة على طبيعة التوسط بوصفها ميزة القوة المتخيلة، سواء بالقياس إلى قوّتي الحس المشترك والتذكر، أو بالقياس إلى النفس الناطقة. لكن التوسط يطرح أكثر من مسألة. فإذا أخذناه في معناه الأونطولوجي نتساءل فيما إذا كانت المتخيلة نفساً أم قوة روحانية أم بالأحرى قوة جسمية. فتارة نرى ابن باجة يصرح

بأن «هذه القوة قوة واسطة بين النفس وبين القوى التي ليست بأنفس»، أي أنها قوة وسط بين الموجودات المادية والموجودات المفارقة للمادة، وهو نوع من الوجود الذي «فارق، غير أنه مأخوذ بالحال التي هو بها في هيولى». لكنه بعد ذلك بقليل ينص صراحة في **كتاب النفس** «بأن القوة المتخيلة كمال لجسم طبيعي آلي، فهي إذا نفس»، وليست فقط قوة من قواها، مما يطرح مسألة وحدة النفس.

والقول بطبيعة التوسط الأونطولوجي للمتخيلة هي التي أفضت إلى بروز مسألة قبولها للعقل، والتي حفظ لنا ابن رشد «إجابة» ابن باجة عليها. وإذا كان من الصعب العثور في أعمال ابن باجة المعروفة لنا على الصياغة الواضحة التي وردت بها تلك الإجابة على لسان ابن رشد، فإننا مع ذلك نستطيع أن نفتحي آثارها هنا وهناك، فمثلاً نقرأ له في «رسالة اتصال العقل بالإنسان» بأن الصور الروحانية الخيالية المتوسطة هي هيولى المعقولات، أي أن المتخيلة هي الموضوع القابل للعقل في الإنسان، أو هي النقطة الممكنة التي تسمح باتصال العقل بالإنسان، بحكم درجة الروحانية التي تتمتع بها، وهو ما يؤكد قوله في إحدى الرسائل المنسوبة إليه بأن «الإنسان يوجد وليس فيه هذه القوة [الناطقية]، ثم يقبلها، فتكون فيه بعد أن لم تكن، فقبل أن يقبلها له قوة شأنها أن تقبلها ليست في الفرس». لكنه لم يوضح بما فيه الكفاية فيما إذا كانت القوة التي تقبل العقل هي القوة المتخيلة أم هي القوة الناطقة، أو ما كان يسميها ابن باجة بالفكر، علماً بأن القول بأن الفكر بمعنى القوة الناطقة لا يمكن أن يكون هو الذي يقبل العقل، لأنه عندئذ سيصبح العقل يقبل ذاته، وهذا ما يخالف مبادئ علم الطبيعة وما بعد الطبيعة. ومما يعزز دور الوظيفة التوسيطية المعرفية للخيال التي تسمح له بالاتصال بالعقل أو قبوله، أن منتجات الخيال، الصور الخيالية، تردد بين الخصوصية والعمومية. فابن باجة يدرج الخيالات حيناً ضمن قائمة «الصور الخاصة»، وحيناً آخر يضيف عليها شيئاً من الكلية، حيث كان يعتبرها صوراً عامة بالعرض بالقياس إلى «الصور العقلية» التي صور عامة بالذات، أو يعتبر الخيالات «صوراً خاصة» بالقياس إلى «الصور الروحانية العامة»، وهي الصور العقلية، و«صوراً عامة» بالقياس إلى الصور الجسمية، وهي الصور الملتبسة بالأشياء المادية المشار إليها. وبلغة المحاكاة، عندما يحاكي الخيال «الشخص» يقال بتقديم، وعندما يحاكي «النوع» يقال بتأخير، وفي هذه الحالة الأخيرة تكاد تكون المحسوسات نفسها عبارة عن خيالات، لأنها محاكيات لأنواع كما كان يرى أفلاطون. ويظهر الفرق جلياً بين العقل والمخيلة إذا نظرنا إلى الخيالات من زاوية الفعل المعرفي، فإدراك القوة العاقلة هو إدراك لماهيات الأشياء، بينما إدراك المتخيلة والحس هو إدراك للشيء و«للأشخاص فقط»، أو في أحسن الأحوال إدراك المعاني الشخصية للأشياء. وبالجملة فإن إدراك المتخيلة لصور الأشياء مرتبط بأحوالها المختلفة من زمان ومكان،

بل إنها «تدرك جميع لواحقها الذاتية وغير الذاتية كشيء واحد»، فيكون إدراكها إدراكاً مُجملاً وغير قادر على الحكم، في مقابل العقل الذي ينفرد إدراكه بالتمييز والتفصيل. وهذا ما أملى على ابن باجة أن يقول بأن **الخيال هو للإنسان بما هو حيوان**. أما ما يميز الإنسان فهو الرأي أو الفكر «فإنه متى تحرك عن الخيال فقط كانت حركاته حيوانية... وأما الحركة الإنسانية فهي الحركة الكائنة عن الرأي صائباً كان أم خطأ». ومهما يكن الأمر فإن طبيعة التوسط تجعل من فعل المتخيلة وسيلة لا غاية في ذاته.

2 - الخيال محرك أول للإنسان:

هذا عن دور المتخيلة في المعرفة، أما عن دورها في الحركة وما يتبعها من أفعال وصناعات وفضائل، فقد اعتبرها ابن باجة أحد محركات الحيوان. غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك إلا بتنسيق مع النفس النزوعية، وأحياناً مع الفكر أو الرأي، وأحياناً مع العقل. لكن هل الخيال محرك أول أو ثان؟

أربكت هذه المسألة ابن باجة كثيراً، حيث نجده يتردد بين أربعة أنواع من المحركات الأول: الخيال، والخيال المركب مع النزوع، والخيال المركب مع الرأي، ثم العقل؛ وقد يتضافر الحس المشترك والذكر مع الخيال في تحريك النفس النزوعية، وهذا ما يسميه ابن باجة بالإجماع ويعكس هذا التردد، في الحقيقة، تعدد مستويات تحليله لعلاقة المتخيلة بالحركات والأفعال والانفعالات المختلفة في نوعها وغايتها، فهناك الحركات التي يُحركها شوق بيولوجي محض لإرضاء الحاجات الجسدية المختلفة من أكل وشرب وتوليد، وهناك الحركات التي يكون وراءها شوق لإرضاء الحاجات الروحانية الخاصة بمراتبها المتنوعة، وهناك الحركات التي يحركها شوق لإرضاء الحاجات الروحانية العامة من فضائل وصناعات وعلوم، وهناك الحركات التي يحركها الشوق لإرضاء حاجة تحقيق السعادة العظمى، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول واحداً لكل هذه المراتب من الشوق والنزوع.

يمكن اختصار التحريكات السابقة إلى نوعين: تحريك صادر عن قوتين روحانيتين لهما علاقة بالجسم هما النزوع والخيال، وتحريك صادر عن قوتين روحانيتين مفارقتين (للجسم) هما الفكر (أو الرأي) والعقل. موازاة لذلك نجد ابن باجة يتكلم عن نوعين من النزوع: النزوع أو الشوق النُطقي الذي يكون موضوعه العلوم والصنائع والفضائل الفكرية، والنزوع البهيمي يكون موضوعه المتخيل والمحسوس والفضائل الشكلية «كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة». وبسبب هذه الاختلافات قد يضاد الشوق الفكري مع الشوق الخيالي-النزوعي، ولكنهما كذلك قد يتضافران «فإذا تقدم الرأي تحركت الخيالية لتدرك ما أوجه الرأي، وأحضر الحس المشترك صنم ذلك الرأي، وأحضر الاشتياق له وتحرك الجسد. فلذلك كلما احتاج فيه

المحرك الأول الإنساني إلى آلة جسمانية احتاج فيه ضرورة إلى التخيل». هذا يدل على أن الخيال آلة جسمانية ومع ذلك تشارك في حركات غير جسمانية. في إطار علاقة المتخيلة بالحركة والتحرك تدرج مسألة صنع الأشياء؛ فبفضل المتخيلة تكون للحيوان أفعال وصنائع كثيرة كما هو الشأن بالنسبة للنمل والنحل، وبه تنشأ الفضائل والسير وأفعال الدول المختلفة. ذلك أنه بفضل إحضار الخيال الأشياء الغائبة على هيئة أصنام ورسوم يتمكن الصانع من صنع أدواته: «وعلى هذا النحو من التمييز تتميز المعاني الكلية عند الصانع وعند أكثر من ينظر في العلوم. فإن الصانع عندما يفكر كيف يصنع مصنوعاً ما، يحضر صنم ذلك المصنوع فيميزه ويتخيله ويدبر كيف يُصنع، وكذلك الناظر في العلوم... يحضرها في القوة المتخيلة». كما يستعمل الإنسان المتخيلة وسيطا لتصوير ما في العقل الإنساني لإبلاغه في الفهم والقول والمخاطبة.

3 - فعل العقل في الخيال:

المعقولات، بالنسبة لابن باجة، ليست كلها محتاجة لأن تمر عبر الخيال أو الحس لكي تدركها القوة الناطقة، فهناك صنف من المعقولات ما لا يحتاج لإدراكه إلى هذه الوساطة الحسية والروحانية، أي لا تحتاج للمرور بالحس المشترك بأية صفة كانت لا بشخصها ولا باسمها ولا بما يدل عليها، وإنما يقذفها العقل مباشرة في القوة الناطقة، وهي الأسباب القصوى للمخلوقات. بالإضافة إلى هذه المعقولات يبسط العقل في الخيال معلومات عن حوادث جرت أو لم تجر بعد، ولا حصلت في القوة المتخيلة عن حاسة. وهذا يعني أن معقولات الرؤى والكهانات مرتبطة بزمان المستقبل بخلاف المعقولات النظرية التي لا ارتباط لها بالزمن، لكونها أزلية. كما أن المعقولات الرؤيوية لا مدخل لإرادة واختيار الإنسان فيها، طالما أنها لا تأتي بطول نظر وتعلم، بل من الله عن طريق ملائكته وتوسط العقل الإنساني. ولما كانت هذه الأحوال من الرؤيا والكهانة لا توجد إلا في النادر من الناس ومن الأزمنة، استحال أن تترتب عنها صناعة أو تدبير إنساني. غير أن ابن باجة يُدخل في باب خدمة العقل للمتخيلة أو فعله فيها إعطاؤه إياها معلومات استنبطها بإرادته من آراء حُلقية وصناعية.

نستخلص مما سبق أن الصور الخيالية إذا أرادت أن تكون صادقة وجب أن يكون مصدرها إما الحس أو العقل، حيث تلعب «النفس الناطقة» دور الوسيط بين المتخيلة والعقل، وهذا الصدق معرفي، بينما الصدق الذي يُلقيه الله أو العقل في النفس صدق رؤيوي. والواقع أن أبا بكر بن الصائغ كان حريصاً على تنويع مصادر المتخيلة من الصور الروحانية الخاصة والعامة، حيث جعلها تستمد صورها من أربعة مصادر - الطبيعة والحواس والفكر والعقل- لكل منها صورته الخاصة وغاياته الذاتية.

أما عن إدراكات «أهل الولاية» من الصوفية، فابن باجة لا يعترف لها بالطابع الروحاني المحض لأنها ثمرة إجماع القوى الروحانية الثلاث - الحس المشترك والخيال والذكر -، وبالتالي فهي مجرد صور خيالية قد تكذب وقد تصدق، وليست كالصور العقلية التي يكون «التصديق والتصور فيها باضطرار». من جهة أخرى، يزعم الصوفية بأن «إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ...» لذلك إن كانت إدراكات الصوفية لصورهم صادقة فهي كذلك بالعرض لا بالذات. ولعل هذا هو السبب في أنها حتى «... لو أدركت، لما كان منها مدينة، أو لبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية... بل والصنائع الظنوية كالنحو وما جانسها». ويمكن أن نستخلص من تحذير ابن باجة العنيف هذا أن المتخيلة لا يمكن أن تكون الصنائع والعلوم والفضائل والسياسات مفيدة في بناء الحضارة والعمران، إلا إذا كانت متعاونة مع العقل وخاضعة لتوجيهه ورقابته.

أما فيما يخص مسألة الأحلام فقد قدم لنا ابن باجة فكرتين جديدتين، أولهما أن الإنسان يرى في النوم «معقولات» الأشياء، كمعقول السَّبُع مثلا، ما يعني أن الكائنات التي تظهر في الأحلام تتصف بنوع من التجريد؛ وثانيهما أن الإنسان يحكم على هذه «المعقولات الحُلُمية» كأن يحكم على صورة السَّبُع أنها سَبُع بيد أننا لا ندري هل نُنزل كلامه عن «المعقولات» في الأحلام منزلة زلة لسان، أو نعتبره موقفا مفكرا فيه بامعان، لأنه إذا كانت القوة الروحانية الوحيدة التي تبقى متحركة في النوم هي المتخيلة، فمعنى ذلك أنها هي التي تدرك «المعقولات» في النوم وتحكم عليها، وهذا مخالف لطبيعة وظيفتها التي لا تدرك الكلي، اللهم إلا بعد أن يتم تحويلها إلى خيالات عن طريق المحاكاة، وهذا ما لم يُفصل القول فيه.

رابعا - اللحظة الاتصالية للخيال: ابن رشد

نظر ابن رشد إلى كتاب النفس من خلال كتاب البرهان أي من خلال نظرية العلم، وبالتالي كانت تحليلاته للخيال تخضع لهذا المنظور في غالب الأحيان. ومن جملة النتائج التي تترتب عن تبني النظرة البرهانية للخيال اعتبار الحقيقة موجودة في الواقع وفي الصور المنعكسة عنه في الخيال. فالحقيقة العقلية موجودة في الصور الخيالية بالقوة، ولا يمكن أن تخرج إلى الفعل إلا عندما يقوم العقل بفعل تجريدها. ولم يعترف ابن رشد إلا بقوتين من قوى التخيل هما المتخيلة والمفكرة، حيث لم يجد أي مبرر للقول بوجود القوة الوهمية التي قال بها ابن سينا. وتقوم المتخيلة والمفكرة بأفعال الحفظ والإدراك والتركيب والتفصيل والتروّي والتمييز والاستنباط، هذا عدا التصوير والتمثيل. لم تعد المتخيلة عند ابن رشد مجرد أداة مُعينة على المعرفة العقلية ومُعَدّة لقبول فيضها من خارج، بل صارت عنصرا فعلا في منح المعرفة مصداقيتها الواقعية، وفي

تحديد الوضع الأونطولوجي للإنسان نفسه. هكذا صارت المخيلة أداة تقديم المعقولات بالقوة، وهي الصور الخيالية، إلى العقل ليمارس عليها أفعاله المختلفة لتصييرها معقولات بالفعل، كتحويل متخيل المكان أو الزمان أو الكم المتصل إلى مفاهيم مجردة قابلة لأعمال الاستدلال والاستنباط. ومعنى هذا أن الصور الخيالية لا تختلف عن الصور المعقولة إلا بدرجة التجريد وما يتبعها من ضرورة ووحدة وثبات وخلود، وإلا فإن موضوعهما واحد. وبما أن دور الخيال هو استحضر صور المحسوسات أثناء غيابها عن الحس، فقد اعتبره ابن رشد المبدأ الذي يمثل الواقع في المعقولات والمفاهيم النظرية. وهذا معناه أن قوام الصدق الواقعي للحقيقة العلمية راجع إلى الخيال. فالخيالات هي مادة المعقولات النظرية، بينما تأتي صورة هذه المعقولات من العقل الفعال. ويلعب الخيال أيضا دور المحرك للعقل، لأن التصورات الخيالية هي التي تحركه للقيام بأفعال التجريد لتحويلها إلى معقولات نظرية. من جهة أخرى، كان ابن رشد يرى أن الخيال هو أداة الاختلاف، فهو الذي يمثل الجانب الإنساني والشخصي والزمني في المعرفة العقلية. ذلك أن المعرفة تختلف من شخص إلى آخر باختلاف تخيلاته، في مقابل العقل الذي هو أداة إنكار الذات وإغائها لصالح المعرفة العامة. وهذا ما يجعلنا نفهم رد فعل الأزمنة المعاصرة ضد الحضارة الحديثة التي غلبت العقل على ما عداه من وسائل الاتصال بالوجود زمنا طويلا، مما أضفى عليها طابعا لا ذاتيا. إن العودة اليوم إلى الخيال هو تعبير عن شوق عارم للحرية، للاختلاف، للتجاوز، للخلق العشوائي، وللنقد الذي هو ميزة العقل الخاصة.

سنحاول أن نلم بنظرية ابن رشد في الخيال في أربع مسائل: -أولا: الدور الأونطولوجي للخيال، -ثانيا: إنزياحات الخيال، -ثالثا: الخيال ومبادئ العلم والعمل، -رابعا: الغياب والكذب جوهر الخيال.

1 - الخيال والإنسان:

عندما تقوم المتخيلة بفعل تقديم المواد الضرورية للعقل، فإنها تمكّن الإنسان في نفس الوقت من الاتصال به. فقبل التخيل لا يكون العقل متصلا بنا، أي أن العقل لا يتصل بنا تلقائيا، ولذلك لا بد من فعل بشري. هو التخيل، من أجل أن نضمن هذا الاتصال ونحضّر له. وهذا هو معنى قول ابن رشد بأننا كائنات موجودة بالخيال، ولكننا كائنات عاقلة بالعقل، فالوجود يكون لنا بالخيال أما الماهية فنحصل عليها بالعقل. يلعب الخيال أو التخيل، إذن، دور الوسيط بين الموجودات، التي تنقلها المحسوسات، والمعقولات التي يجردها العقل. وهذا يدل على أن الحقيقة توجد بالقوة من جهة في الواقع، ومن جهة ثانية في التخيل، أي أن الخيالات تنطوي على نواة عقلية بفضلها تُسمى معقولات بالقوة. وهذا ما يؤهل الخيالات لأن تلعب دور الاتصال بمعناه المعرفي والأونطولوجي؛ فالاتصال المعرفي هو إنجاز المعرفة العلمية عن طريق تحويل المعقولات

بالقوة (الخيالات) إلى معقولات بالفعل، والانتقال من المعرفة الخيالية إلى المعرفة العقلية هو الذي يمهّد للاتصال الأونطولوجي، إذ بفضل المعرفة العلمية يتحقق اتصال الإنسان بالعقل، أي يصبح الإنسان إنساناً عاقلاً. إذن، لولا الخيال لما أمكن تحقيق الاتصال العلمي، ولولا المعرفة العلمية لما تحقق الأونطولوجي بين الإنسان والعقل. بعبارة أخرى، إذا كان الإنسان لا يكون إنساناً، أي إنساناً عاقلاً، إلا بتوسط المعرفة العلمية، فإن هذه المعرفة غير ممكنة إلا بالخيال. من هنا نستخلص أن الإنسان بالخيال هو إنسان بالقوة، ولا يصبح إنساناً بالفعل إلا بالمعرفة العلمية، أي باتصاله بالعقل.

ولا يتوقف توسط الخيال عند حدود هذين المجالين، المعرفي والأونطولوجي، بل يتعداه إلى المجال العملي، ذلك أن ابن رشد يجاري الفارابي وابن سينا في القول بأنه لا يمكن أن ينهض الإنسان إلى فعل ما، أو يشق إلى ممارسته، دون الصور الخيالية. بل إن الخيال هو أداة العمل بامتياز، لاسيما وأنه القوة التي تؤهل الجمهور - مع العقل العملي - لتأسيس الصناعات وتثبيت العمران وحفظ مبادئ الفضيلة والشرعية.

2 - انزياحات الخيال:

رغم تقدير ابن رشد الكبير للخيال، فإننا نجد لديه موقفاً متوجساً ومحتاطاً منه. فبغض النظر عن ارتباط الخيال بالشهوات والنزوات والأعراض الهلوسية الإدراكية والانفعالية التي تتسبب إلى اختلال في وظيفته، فإننا نجد، زيادة على ذلك، يستعمل الخيال في معاني قذحية تتعارض مع كل ما ينسب إلى الحق والعلم والسداد في الرأي. بل وبالرغم من اعترافه بقدرة الخيال على تحصيل ما يسميه بالإدراكات الإلهية، كالأحلام والرؤى والنبوات، ورغم تقديره لشهادة الطبيب جالينوس بعثوره أحياناً على حلول لمشاكله الطبية في الأحلام، فإنه رفض أن تكون الأحلام والرؤى أساساً ذاتياً لقيام العلم النظري. علاوة على ذلك، لا ننسى موقفه من الجمهور الذي تصوره غير قادر على تجاوز عتبة التخيل والعقل العملي، وأن أنسب قول لمخاطبته هو القول الشعري والخطابي، لأنه لو خوطب بالقول الجدلي أو القول البرهاني فإنه سيؤدي إلى تهديد وجود الفضائل والصناعات في المدن الذي يؤدي إلى خراب العمران.

من ناحية أخرى، جرت عادة ابن رشد أن يستعمل عبارة «هذا قول شعري» أو هذا «قول خيالي» لتسفيه آراء خصومه من المتكلمين والفلاسفة بسبب اعتمادهم على التصوير والتمثيل الخيالي لعرض آرائهم واجتهاداتهم. من ذلك انتقاده لمن عوّل على الخيال لتصوير وصياغة المبادئ الميتافيزيقية كالزمان الأزلي واللانهاية وإدراك الذات الإلهية. فقد اعتبر مثلاً أن مفهوم الزمان الكلامي الذي يتجاوز ويسبق وجود العالم منتوج خيالي، كما رأى أن القول بالعقل الكوني الذي يسكن فلك القمر ويدير عالمنا من هناك من

باب الاختلاق الخيالي. وهذا ما يجعلنا نفهم أن «الخيالي» كان يعني عنده كل ما هو غير قابل للبرهان انطلاقاً من المبادئ المعروفة في زمنه وبخاصة تلك التي قال بها أرسطو.

3 - الخيال يوجد في أصل مبادئ العلم والعمل:

لكن هل حقاً كل منتوجات الخيال كانت لديه مدعاة للشك والاستهجان؟ في الواقع لو تتبعنا أصل الكليات العقلية والمفاهيم النظرية، لوجدناها في أصلها منتوجات خيالية؛ فمن جهة، سبق لابن رشد أن نبّه بأن المفاهيم العقلية بدون الصور الخيالية مفاهيم جوفاء لا مصداقية واقعية لها؛ ومن جهة ثانية كان أبو الوليد يعتبر الكليات من أجناس وأنواع، محاكيات للموجودات الواقعية، وقد مر بنا أن المحاكاة فعل من أفعال الخيال؛ من جهة ثالثة، يقوم صدق المبادئ العملية - التي تخص الفضائل والصنائع والسياسات - على أساس التقليد الذي لا يبعد عن نطاق الخيال؛ وأخيراً، وقياساً على ما سبق، فإن الصدق المنطقي هو الآخر قائم على أساس مبادئ لا تقبل البرهان، الأمر الذي يقتضي التسليم بها، والتسليم كما قلنا هو أمر غير بعيد عن مجال الخيال، فكأن الأساس البعيد للبرهان، ومن ثم أساس العقل، هو الخيال. إذن الأصل في كل شيء هو الخيال: في المعرفة وفي العمل وفي السياسة وفي الشريعة، سواء كان هذا الخيال معرفة أو حلماً أو رؤياً أو رمزا أو شريعة أو أدبا أو فناً.

إضافة إلى ذلك، إذا فحصنا مبدأ المطابقة التي تقوم عليها الحقيقة العلمية عند ابن رشد وعند غيره من الفلاسفة المسلمين، لوجدناها قائمة على المطابقة مع واقع خيالي لا مع واقع خارج النفس، أي أن التطابق يكون مع صورة ركّبتها أو أعادت تركيبها المخيّل أو المفكرة. فإذا سلمنا بهذه الملاحظات المتعلقة بالأصل الخيالي للمبادئ العملية والعقلية، فقد نصل إلى أن المعرفة في جوهرها أقرب إلى عالم الإمكان منها إلى عالم الضرورة.

خامساً - اللحظة الميتافيزيقية والرؤية للخيال: ابن عربي

نختم هذا الاستعراض لنظرات الفلاسفة الإسلامية إلى هذه الملكة المخضرمة والعجيبة، الخيال، بالنظرة الميتافيزيقية-الرؤية الذي يمثلها أحد أو آخر كبار الفلاسفة المسلمين صدر الدين الشيرازي. ميزة نظره أنها استوعبت عناصر من نظرية أرسطو الفلسفية، وعناصر من نظرية السهروردي الإشراقية، وعناصر من عرفان الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي. بهذا النحو تكون نظريته في الخيال مزيجاً متناقض الأطراف من (1) الخيال المنفعل ذي الطبيعة الانعكاسية، (2) والخيال الفعال الذي يقوم بتخييل المحسوسات وجعلها قابلة للرؤية والسمع إلى حد يصبح الواقع فيها انعكاساً للخيال، (3) و«الخيال المتصل»، وهو الخيال الفردي السيכולوجي المعرفي المتعدد بتعدد الأفراد، والذي يتمثل في مجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء إحضاراً تمثيلاً في غيابها، إما لحفظها أو تركيبها أو خلقها، أو تحضيرها لكي تتحول إلى مفاهيم مجردة لاستعمالها

من قِبَل العقل في استدلالاته المعرفية، أو لاستخدامها في الحث على الأفعال أو النهي عنها، (4) و«الخيال المنفصل» وهو عالم المثال، أو البرزخ، وهو خيال موضوعي واحد، وهو عبارة عن حضرة، أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي، وتقوم به أمثال وأعيان ثابتة هي عبارة عن صور أو حقائق الأشياء الطبيعية. ويقوم الأفراد بالإطلال عليه «بالخيال المتصل» لمطالعة الأعيان الثابتة التي تتكون من مادة خاصة لا هي جسمية ولا روحية. ونفهم من هذا الخيال المنفصل أنه كالعقل الهولواني عند ابن رشد خيال واحد لا يتعدد، أي ليس من حق الأفراد امتلاكه. لذلك يتمتع «الخيال المنفصل» بالاستقلال عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي، مما يقربه في نفس الوقت من خيال الحداثة ومن خيال ما بعد الحداثة.

وقد استلهم الشيرازي مفهومي الخيال المتصل والخيال المنفصل من ابن عربي، كما أنه اقتفى الشيرازي آثار ابن سينا في توحيد بين الوهم والعقل قائلًا بأن «الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته»، بل إنه ذهب إلى القول بأن: «القوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية»، وأن «[التوهم] ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتديبرها له». وهذا ما حدا بالشيرازي، على غرار ابن سينا، إلى حصر أنواع الإدراكات في ثلاثة أنواع هي: الحس والخيال والعقل، حتى توازي أنواع العوالم الثلاثة: عالم الكون والفساد، وعالم المثال الخيالي، وعالم العقل النوري. وأفضت كل هذه التعديلات الوظيفية والميتافيزيقية لمفهوم الخيال بالشيرازي إلى إضفاء وضع أونطولوجي عليه، فاعتبره «قوة جوهرية باطنية». وكانت غايته من وصف الخيال «بالجوهرية» إثبات «عالم ما بعد طبيعي خيالي»، وهو عالم ليس لا جوهرًا طبيعيًا، ولا جوهرًا عقليًا، وإنما هو جوهر خيالي بالقوة. وقد أجرى الشيرازي هذه التغييرات الجذرية على طبيعة الخيال وعلى وظائفه وعلاقاته لكي يربطه بعالم «أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد»، أي أن الدافع لقوله بعالم المثالات هو تفسير «حياة» ما بعد القبر، و«حياة» النشأة الثانية في يوم الحساب، أي تفسير رؤية مشاهد عالم «ما بعد الدنيا» بعين الخيال، ووصفها وصفًا حيًا باللغة البشرية وكأن المشاهد يراها أمامه. هكذا صار الخيال في منطقة الماهية والضرورة والعلية، عندما أفرده بعالمه المثالي الخاص به، بعد أن كان على التخوم، وفي مجال الإمكان والظن والرأي والضلال والكذب في الفلسفات المشائية.

ولا ريب في أن القول بعالم ميتافيزيقي خيالي، أي بنظام للخيالات، من شأنه أن يزاحم نفوذ العالم الميتافيزيقي العقلي، الذي يمثله نظام العقول المفارقة الذي يضمن الوحدة والنظام والترتيب التي يكون بها وجود الموجودات لدى الفلاسفة المسلمين.

بعبارة أخرى، بإثباته «صقعاً آخر»، وهو عالم المثال المسمى «بالخيال المنفصل»». يكون صدر الدين الشيرازي قد أقام أونطولوجيا مستقلة للخيال، أي علماً عاماً له بمقولاته ومقوماته وأعراضه وعرفانه الرؤيوي الصوري.

وكما أشرنا، لهذا «الصقع المثالي» وضعُ برزخيٍّ بين عالمي العقل والمادة، أي وضع مستقل عنهما دون أن يمنعه استقلاله هذا من أن يتأثر بهما معا في تكوينه وكائناته التي توجد فيه. «فعالم المثال» هو العالم الذي تسكن فيه الصور الخيالية والأرواح غير المرئية، بالإضافة إلى أنه هو المكان «الطبيعي» لكل الصور الخيالية. هكذا يصبح الخيال نفسه ضامناً لوجود العالم الواقعي، وليس مجرد انعكاس أو ظل للواقع. أي أنه صار مبدأً وجودياً وليس وظيفة معرفية وحسب.

بهذا النحو يكون الشيرازي قد تابع القول المأثور عن الصوفية الذي يعمم الحلم، ليصبح شاملاً لكل ما نحياه وما لا نحياه: فكل شيء هو حلم في حلم، وخيال في خيال، الأمر الذي يجعل الشيرازي قاب قوسين أو أدنى من حساسية رواد ما بعد الحداثة. خلاصة القول إن الخيال طريقٌ للإنسان كي يكون عاقلاً، فهو مبدأ اتصال الإنسان بالعقل، أي أن الخيال هو الذي يسمح بتحقيق الذات الإنسانية. إذ لولا النواة العقلية الموجودة في الخيالات لما كان هناك اتصال بين العقل والإنسان البتة. وبالتالي، الخيال، الذي هو التفكير بالقوة، هو الذي يمكّن الإنسان من أن يكون إنساناً. في المقابل، متى كفّ الإنسان عن التخيل والتخييل ينقطع عن أن يكون الإنسان إنساناً. لكن بدون عقل لا يمكن للمتخيّلات أن تصبح معقولات.

صحيح. العقل رديف المغامرة والإقدام على ابتكار مفاهيم وعلوم وآفاق ولغة جديدة، لكن لولا استئناسه بقدرات الخيال وجرأته وتمرده على الضوابط والأطواق لما استطاع أن يقوم بأفعاله الخلاقة. فالخيال سيبقى دائماً مصدراً ثرياً للإلهام وللتصورات الملهمة لا في ميدان التجربة الفنية والأدبية والصوفية والوجودية وحسب، بل وأيضا في مجال التجربة العلمية ونحت المفاهيم العلمية وخلق الرؤى الفلسفية. وهذا ما يفسر كثرة الدعوات في أيامنا هذه إلى الاستئناس بالخيال لحل مشاكلنا، بعد أن صار العقل في الغالب ذريعة للبيروقراطية والكسل الفكري سواء على صعيد الأحزاب أو الدول أو الجماعات. إن العودة في الأزمنة الأخيرة إلى الخيال هو تعبير عن شوق للحرية، للاختلاف، للتجاوز، للخلق، إلا أننا نعتقد أن هذه العودة ينبغي أن تتم كما قال ابن سينا «بحسب الواجب العقلي».

الإمام المجذوب: المتصوف الفيلسوف

حمادي هباد*

♦♦♦

ملخص:

يبيّن الإمام المجذوب من صيغة حديث العقل «أول ما خلق الله العقل...» التأويل الصوفي بأن خلق العقل كان من نور إلهي، وهي دعوى صوفية باطنية، ومن صيغة «لما خلق الله العقل...» التأويل الفلسفي الأفلاطوني المحدث بأن خلق العقل كان بطريق الفيض الإلهي، وهي دعوى فلسفية فيضية. أراد الإمام المجذوب بالأولى إثبات مشروعية المهدوية المغلفة بالخوارق، وبالتالي، الكشف عن حقيقة العقل. كما اتخذت هذه العلاقة التأويلية كذلك صورة تشاكل بين المشرق والمغرب، الرسول (ص) والإمام المجذوب، العقل والكون، العقل الوهبي والعقل الكسبي، إلخ. غير أن حديث العقل في صيغتيه «أول» و «لما» مثقل بملامح صوفية وأفلاطونية محدثة، ويتجلى ذلك في الاختلاف بين الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء والمتكلمة بشأن صيغتي حديث العقل، إن كان من جملة الجواهر؟ أو من جملة الأعراض؟ الكلمات المفتاح: المجذوب، المتصوف، الفيلسوف، المهدوية.

Abstract:

From the formulation of the ḥadīth (i.e. the prophetic saying) of the Intellect, “The first thing God created was the Intellect ...” Al-Imam Al-Mağdūb draws the Ṣūfī interpretation that the creation of the Intellect was from divine light, which is an esoteric Ṣūfī claim. From the formulation of the other ḥadīth, “When God created the Intellect ...” he draws the Neo-Platonic philosophical interpretation that the creation of the Intellect was by way of divine emanation, which is an emanatist philosophical claim. By the first interpretation, Al-Imam Al-Mağdūb wanted

* أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض-المغرب.

to prove the legitimacy of Mahdism, which is covered with the supernaturals. By the second, he wanted to reveal the truth of the Intellect.

This interpretive relationship also took the form of a conformity between the East and the West, the Messenger (PBUH) and Al-Imām al-Mağdūb, the Intellect and the universe, the Natural Intellect and the Acquired Intellect, etc. However, the ḥadīth of the Intellect in its formulations, “first ...” and “when ...”, is laden with neo-Platonic and Sūfī features, and this is evident in the disagreement between philosophers, mystics, jurists, and theologians regarding the two formulations of the ḥadīth of the intellect, whether it is a substance or being among the accidents.

Keywords: Majzoub, Sufi, Philosopher, Mahism.

مقدمة

بصم الإمام المجذوب (7011/0301 هـ، 5961/0261 م) والعالم والمتصوف والفيلسوف والمتكلم، إلخ، الحياة العلمية والثقافية والسياسة بالغرب الصحراوي خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، ترك لنا كتاب **المنة** الذي لم يبق من أجزائه الستة سوى جزئين وبعض الفصول من الأجزاء الأخرى. لقد ارتبط بالإمام المجذوب جملة من الأمور، فقد ادّعى الارتباط بالمرادي الحضرمي دفين أزوگي عاصمة المرابطين بالصحراء الذي تفصل بينهما خمسة قرون، كما ادّعى اكتشافه لقبره غير المعروف، وما صاحب هذا الأمر من خوارق وأحداث. فضلا عن هذا كله، فقد قاد الإمام المجذوب حركة مهدوية بمنطقة أطار بدون أن يفصح عنها، وتجلى ذلك من خلال تعيينه لقاضي الجماعة وإمام المسجد الجامع لكن مشروعه السياسي لم يكتب له النجاح لأسباب داخلية تمثلت في الصراع الناشئ مع أبناء عمومته جراء تهميشهم، وخارجي تمثل في هزيمة حلف تشمشه «الزواوي» أمام نموذج قبائل حسان المعقلية، فضلا عن غياب الدعم الذي كان ينتظره من الشمال جراء الأحداث السياسية التي صاحبت قيام الدولة العلوية بالمغرب. قليلة هي المصادر التي نجد فيها معطيات وافية عن الإمام المجذوب، فباستثناء نص **كتاب المنة** للمؤلف نفسه، وكتاب **بيان كرامة محمد المجذوب في أطار لابن عبيد** الذي نقل عن كتاب **تدوين روايات ونوادير المنوري الشمسي الأطاربي**، وكتاب **نيل الأوطار في الغامض من الحروب والأخبار لعبد الودود بن أحمد مولود الشمسي الأطاربي**، وبعض الإشارات التي نقف عليها عند ابن الأعمش وابن الهاشم، وما دونه القاضي بانم مقدمة لكتاب المنة، بالإضافة إلى ما جمعه السني ولد عبداوه الذي اهتم بتراث الإمام المجذوب. نقف في نص المنة والنصوص الأخرى على مضامين متناقضة، فسيرة الإمام المجذوب تخالف ما هو متضمن في كتابه المنة، فسيرته حاملة لأوجه كثيرة من

الخرافة والخوارق وكرامات الأولياء والتي لا ينفيها النص أو الذين شايعوه أو ذهبوا مذهبه، في المقابل نقف على فكر متصوف وفيلسوف من طراز آخر، بدأ على غير العادة بنظرية العقل والعلم، والتي تبنى فيها مواقف فلسفية وصوفية ودينية بشكل واضح وجلي لا يقبل اللبس. وعلى الرغم من أن «حديث العقل» أثار الكثير من الجدل والخلاف إلا أن الإمام المجذوب استطاع في مقاربتة أن يبيّن وحدة هذه المواقف.

1 - المتصوف: نظرية الوصل

يروى القاضي عبد الله بانم بن أحمد في تقديمه قصة تأليف الإمام محمد المجذوب لكتابه المنة، وصلة ذلك بالمرادي الحضرمي دفين مدينة أروكي بأطار (موريتانيا حالياً)، والتي يشير فيها إلى أن كتاب المنة من تأليف المرادي الحضرمي بـ«يد» الإمام المجذوب. نقف على جزء من تفاصيل هذه القصة فيما ترجمه هاري نوريس من مخطوطة للمؤرخ المختار ولد حامد، هي نفسها التي يوردها السني ولد عبداوه²، قصة اكتشاف الإمام المجذوب لقبر صاحب الضريح/ المرادي الحضرمي بتيارت (أروكي)، وهو الولي الصالح المجهول المحل، بمكان به إثنى عشر حجراً وشجرة، وذبحه لشاة تطاير دمها إلى السماء واهتزاز الشجرة. قابل هذه الوقائع تهدة نفس الإمام المجذوب ونومه، ورؤيته لتمثل المرادي الحضرمي الذي نفث في صدره ريحا باردة في قلبه، والتي شعر الإمام المجذوب بعدها بالحمى وورم «يده» لتبدأ بكتابة ما كان يمليه عليها المرادي الحضرمي والتي وصلت إلى ثلاث مجلدات، وفي رواية أخرى ست مجلدات، تمسك بهذه الكتب البعض وعدها إلهاما حقيقيا ورفضها البعض الآخر وأنكر ما جاء فيها. يبدو مستغربا الكلام عن «يد» تؤولف وليس المؤلف ذاته. لا ينسب الإمام المجذوب هذا الكتاب لنفسه إنما إلى «يده»، لكن أليست اليد من صاحبها؟ الجواب بـ«لا»، هذه «اليد» ليست مثل كل الأيدي المعروفة، إنما من صفاتها أنها «يد» جاهلة بـ«الخط»، ويعني ذلك أن الإمام المجذوب لا يجيد الكتابة، فهل يعني ذلك أن الإمام المجذوب «أمي» جاهل بالقراءة والكتابة؟ أم أن ذلك لا يعدو أن يكون من الوسائل التي يريد بها أو من خلالها تبرير مضامين كتابه المنة بإسنادها إلى المرادي الحضرمي الذي له مكانة اعتبارية علمية ودينية وجهادية في تاريخ الدولة المرابطية.

يروى القاضي بانم أن «يد» الإمام المجذوب بعد أن أصيبت بالانتفاخ بدأت بالكتابة التي تجهلها، فكيف تقوم «يد» بشيء تجهله؟ ذلك أن الخطأ وارد وبشكل كبير. هذه اليد المنتفخة، تروي القصة، تبدأ بالكتابة بالنقل عن المرادي الحضرمي، ويعني ذلك أن المرادي الحضرمي حي يرزق وأنه قام بالإملاء على الإمام المجذوب، في حين أن الأمر

(1) - Norris, Harry Thirlwall, (1972), Saharan Myth and Saga, Oxford, OUP, pp. 157-158.

(2) - السني ولد عبداوه، «مقدمة»، ضمن: المجذوب، محمد بن أحسن الشمسدي الإمام، كتاب المنة: إشكالية العلاقة بالإمام الحضرمي، دراسة وتعليق: السني عبداوه، مطبعة الكتاب-انواكشوط-2001، ج. 1، ص. 14.

ليس كذلك، إذ تفصل بين المرادي الحضرمي والإمام المجذوب خمسة قرون، فكيف يمكن النقل عن «ميت»؟ هل يملك القدرة على الكلام؟ يمكن أن يكون الأمر ممكناً لو أن الإمام المجذوب قام بخلق رواية اكتشاف كتاب مجهول أو غير معروف اسمه المرادي الحضرمي كما وقع في الكشف عن كتابه العقيدة¹، أو أنه طلب منه الإجابة عن سؤال أو أسئلة أو غير ذلك من آليات الكتابة والتأليف المعروفة في تقاليد الكتابة العربية، كما يمكن أن يكون هذا الأمر مستساغاً إذا كان عبارة عن صيغة سؤال طلب من المؤلف الإجابة عنه كما هي عادة القدامى في التأليف.

يمكن وصف ما نقله بانم بأنه أقرب إلى المعجزة أو خرق العادة، معجزة «الكتابة». من المعروف أن معجزة النبي محمد (ص) هي القراءة «أقرأ»، (ومنها القرآن) فهل يمكن القول بأن معجزة الإمام المجذوب هي الكتابة «أكتب»؟ قرأ النبي القرآن الكريم بينما كتب الإمام المجذوب كتاب المنة. يتصف الإمام المجذوب كما يدعي مثل الرسول (ص) بأنه «أمي»، الأول يجهل القراءة (لا يقرأ) والثاني يجهل الكتابة (لا يكتب)، إذا كان الأمر يستقيم مع الرسول (ص)، بالرغم من التضارب بشأن معنى كلمة «أمي»، ذلك أن أغلب المتصوفة تبينوا الأمية لتكون معارفهم مرتبطة بالذوق والكشف وليس بالتعلم والاكْتساب، فهل يستقيم الأمر مع إنسان من بقية الخلق؟ أضف إلى ذلك أنه من غير المفهوم وجود شخص أمي في عائلة كلها علماء دين؟ الشماسيد هنا.

ينعت الإمام المجذوب بـ«الإمامة» و«الجدبة»، فكيف يوصف الأمي الذي يجهل الكتابة وبالتالي القراءة بالإمامة، والتي لا ينالها إلا من بلغ من العلم شأواً، الثانية وهي «المجذوب» والذي يجعل منه هذا الوصف بأنه من رجال التصوف والذي يمارس طقوس التصوف الطرقي وليس التصوف العالم فقط، والمعنى كامن في هذه التسمية: «المجذوب» التي تعني «المحبوب من الله» والذي يمتلك «وحيًا باطنياً». لكن بالمقابل يوضح هذا النعت أن سلوك الإمام المجذوب غريب في محيط بدوي، فالتصوف عامة والطرقي خاصة دخيل عليه وغير متمكن فيه، لكن هل يمكن أن نربط ذلك بالسياق الذي ظهر فيه الإمام المجذوب وهو انهزام حلف تشمشه أو حلف «أزوايا» في حرب «شُرْبِيَّة» أمام النموذج السياسي المعقلي في صراع الهيمنة السياسية والدينية على مجال الغرب الصحراوي. يصبغ بانم في تقديمه للعلم الثاني من كتاب المنة صفة «الولاية» على المرادي الحضرمي، فهو «ولي الأولياء» و«سيد الأتقياء»، وله «أوراد»، كما يصف بانم الطريقة التي يقدم بها المرادي الحضرمي للإمام المجذوب، والتي يمكن التساؤل عن ما إذا كانت ثمة مماثلة بين جبريل (عليه السلام) الذي أنزل الوحي على محمد -صلى الله

(1) - الحضرمي، المرادي، عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تحقيق: جمال علال البختي، الرابطة المحمدية للعلماء - الرباط - 2002.

عليه وسلم- والمرادي الحضرمي الذي هو واسطة بين الله والإمام المجذوب، من خلال القول بأن ذلك كان «كيفية لا تدرك، فيفيض عليه من العلوم أسراراً ربانية وعجائب لدنية، سعد بها من سعد بها، وشقي بها من شقي بجحدها»¹ ويوظف بانم هنا مفاهيم التصوف (الأسرار، الربانية، العجائب، اللدني) والفلسفة (الفيض) والأخلاق (السعادة والشقاء). يشير بانم إلى أن الكيفية التي تنقل بها هذه العلوم لا يمكن إدراكها عملاً بحديث «الاستواء معلوم والكيف مجهول...»، لكن مضمونها عبارة عن أسرار وعجائب إلهية وعلم لدني والتي هي مصطلحات من مشمولات التصوف، وينقل المرادي الحضرمي هذه العلوم بطريق الفيض إلى الإمام المجذوب، والأخير بدوره ينقلها إلى الناس، والغاية منها أن يسعد بها من يقبلها مثل «المجاذيب» أتباع الإمام المجذوب ويشقى بها من جحدها من غيرهم من الناس. نقف على هذا الملمح الفيضي في كتاب المرادي الحضرمي، مرجع المجذوب، المسمى بـ: الإشارة في تديير الإمارة المقتبس في بعض أجزائه من كتاب **السياسة في تديير الرياسة المعروف بـ: سر الأسرار**².

يضيف بانم في هذه الرواية إيضاحات أخرى إلى الصيغة السابقة من قبيل أن الله يأمر «يد» الإمام المجذوب المنتقخة بـ«الكتابة»، ويتساق هذا الوصف مع أمر الله الرسول -صلى الله عليه وسلم- على لسان جبريل -عليه السلام- بالقراءة، بأمر الله هنا الإمام المجذوب بواسطة المرادي الحضرمي بالكتابة، وأمر «يد» الإمام المجذوب بالكتابة جبراً من الله لها وليس اختياراً، ذلك أن الإمام المجذوب لا يملك خيار الرفض في هذه الحالة. لا يعرف الإمام المجذوب ماذا كان يكتب: «ما يكتبه لا علم له به»³ وذلك طبيعي؛ لأن الإمام المجذوب «أمي»، لكنه من زمرة «الصلحاء»، وكانت حصيلة ما كتب الإمام المجذوب ستة أجزاء جعل الحمد والهيلة والتكبير والحوقلة والحسبلة مكان الفصول والأبواب⁴. لكن بانم ينقل عن الإمام المجذوب القول: «فما وجدتموه من خطأ فمن صاحبكم»⁵ فهل هذا القول للمرادي الحضرمي أم للإمام المجذوب؟ نسبة هذا القول إلى الشيخ يعني أن ذلك قول الإمام المجذوب، وبالتالي فنسبة كتاب المنة إلى المرادي الحضرمي ليس سوى وسيلة أو طريقة في التأليف الغاية منها إيجاد سند ومرجعية

(1) - المجذوب، محمد بن أحمد بن حسين الشمسدي الأطاري الإمام، المدونة الكاملة لما تيسر من كتاب المنة أو العلم الأول والعلم الثاني، تحقيق: السني عبداوه، جمعية شمس الدين للبحوث والتراث والنشر والإعلام -أوجفت- 2022، ص. 447.

(2) - الحضرمي، أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، كتاب السياسة أو الإشارة في تديير الإمارة، تحقيق: سامي النشار، دار الثقافة -الدار البيضاء- 1981، ص. 107.

(3) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 447.

(4) - لا نقف على هذا التقسيم في الكتاب المنشور إنما نجد الفصول والأبواب، وإن كانت بداية بعضها تبدأ بعبارة «الحمد لله...»، و«... يا مريد...»، والختم بـ«اللهم...».

(5) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 447.

علمية وفلسفية ودينية وتاريخية في مواجهة خصومه، أما استعمال هذه الطريقة في الكتابة القائمة على توظيف الخوارق فليس سوى صيغة لاستمالة وجر العامة ومخاطبة لعقولها إلى مشروعه الصوفي والسياسي.

يحدد الإمام المجذوب في مقدمة العلم الثاني من كتاب المنة أصناف الحكم، وهي الحكمة: المكتسبة، الوهبية، التجربة، الوصلية، القطعية، لكنه يبدأ بتعريف الحكمة الوصلية التي هي «المأخوذة من ميت أو حي بلا مشافهة»¹؛ يتضح هنا غاية الإمام المجذوب من إيراد هذا التعريف، وذلك حتى لا يتهم بالبدعة أو الهرطقة أو حتى الزندقة والردة والكفر وذلك مادام من الممكن أخذ الحكمة بالوصل من ميت بلا مشافهة، وبالتالي فما كتبه الإمام المجذوب نقلاً عن المرادي الحضرمي لا يمكن وصفه بأي وصف قدحي مادام ذلك لا يسقط صاحبه في «ما هو محرم»، ونفهم هنا دلالة القول «بلا مشافهة» لفهم لماذا يخبرنا الإمام المجذوب بأنه نقل قول المرادي الحضرمي بالكتابة وليس بالقراءة، فالمشافهة تعني القراءة والتخاطب والحوار بينما الكتابة تبقى العلاقة في إطار ما هو مكتوب فقط.

لا ينطبق هذا الأمر على الحكمة الوصلية فقط، إنما يتبعها بالحكمة القطعية التي هي «المأخوذة من ملك إلهاماً، وكيفيته وجود العلم في النفس بلا واسطة معلومة»² إذا كانت الحكمة الوصلية هي أخذ للحكمة من ميت بلا مشافهة فالحكمة القطعية هي أخذ الحكمة من الملائكة ووجود العلم في النفس بلا واسطة، وتعني هنا ما هو «قطعي» الدلالة في مقابل «ظني» الدلالة، أما معنى وجود العلم في النفس فذلك يعني إدراك قوى العقل لهذه الدلالة. كما عرف الإمام المجذوب تباعاً الحكمة المكتسبة والوهبية عندما تناول إشكالية العقل.

يلقي عبد الودود بن أحمد مولود الشمسدي الأطاري في كتابه نيل الأوطار في الغامض من الحروب والأخبار المزيد من التوضيح على قصة الإمام المجذوب، الذي يخبرنا برحلة أبناء وأتباع أحمد بن شمس الدين (الشماسيد أو السماسيد) ورجوعهم من الحج وحملهم لـ«حجر» من بيت الله الحرام وذلك لجعله في أساس المسجد بأطار «كان منهم ولي اسمه محمد المجذوب فلما جاءوا من الحج التقى مع الشيخ الحضرمي الشهيد في الغيب، فقال له إنه مات ومعه بعض من العلوم لم تؤخذ عنه، وكان من قضاء الله أن ورمت يد المجذوب وخرق الله العادة بأن تحول ما في صدر الإمام الحضرمي لليد التي ورمت فشرع المجذوب يكتب في الصكوك واليد ينزل ورمها إلى أن نفذ ما فيها من العلوم فصارت كأن لم يكن بها ورم قط.»³

(1) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 449.

(2) - نفسه.

(3) - الشمسدي، عبد الودود بن أحمد مولود الأطاري، نيل الأوطار في الغامض من الحروب والأخبار، كتاب=

هذا النص غني بالمعطيات المكملة والمضيئة لبعض جوانب رواية بانم السالفة الذكر. كان الإمام المجذوب من ضمن الحجاج المتوجهين إلى الحج والراغبين في أداء فريضته والتي زار خلالها مكة والمدينة والقاهرة وعرض فيها كتابه المنة على العلماء وبالأخص الأزهر، وجمعه لتزكيات لكتاب المنة. بالموازاة مع العودة شرع في بناء المسجد الجامع بأطوار الذي وضع في أساسه الحجر الذي استقدمه من بيت الله الحرام بمكة، ونفترض بدون شك أن الإمام المجذوب كان وراء هذه الفكرة من أجل خلق تماثل بين مسجد الله الحرام بمكة، بالمشرق، والمسجد الجامع الذي يماثله بأطوار، بالمغرب، والغاية هي خلق مشروعية لهذا المسجد بأنه كذلك «حرام» وهذا واضح في كلام المؤلف بأن النية من إحضار الحجر «أن لا يقصدهم عدو يريدهم» وذلك تأسيا بما وقع لأصحاب الفيل (أبرهة الحبشي) الذي أراد هدم الكعبة.

يضفي عبد الودود صفة الولاية على الإمام المجذوب كما سيكررها من خلال إيراد قول مضيف قوم الإمام المجذوب بالمدينة المنورة: «هذا هو الولي الذي معكم» وذلك عندما كشف له بأن التمر الذي قدمه لهم من خشب سقف الدار الموجودين فيها، وظهرت هذه الولاية بمجرد عودته من الحج، بالالتقاء بالشيخ الحضرمي الشهيد في الغيب، فما هو المقصود بالغيب هنا؟ كيف كان هذا اللقاء؟ وكيف تحقق في الغيب؟ أخبر المرادي الحضرمي الإمام المجذوب خلال هذا اللقاء بـ «أنه مات ومعه بعض من العلوم لم تؤخذ عنه»، هناك أمران مختلفان بشأن هذا اللقاء، الأول وصف المرادي الحضرمي بـ «الشهيد» وهذا يحيلنا إلى واقعة موت المرادي الحضرمي في مواجهة البافور، والثاني الموت والذي يعني أن الأمر يتعلق بوفاة عادية، لكن يمكن أن نستشف من هذا القول بأن الشهادة هي التي منعت من كتابة مؤلف المنة وهو المقصود بالعلوم التي لم تؤخذ عنه، وكذلك دلالة عنوان كتاب «المنة».

يبين عبد الودود بأن ورم «يد» الإمام المجذوب هي قضاء من الله وليس كما ذكر بانم بأنها أمر من الله، لكن أليس القضاء أمر من الله؟ هو كذلك، لكن اللطيف في هذه الرواية التناسب الموجود بين شفاء «يد» الإمام المجذوب من الورم والانتفاء من تأليف كتاب المنة. ألف الإمام المجذوب كتابه المنة بـ «خرق الله العادة» التي جعلت ما أخبره المرادي الحضرمي للإمام المجذوب ينقل من «الصدر» إلى «الصك»، فلقد تحول ما كان في صدر أو قلب المرادي الحضرمي إلى «يد» الإمام المجذوب التي ورمت وشرعت في الكتابة في الصكوك، هي ليست ورقة واحدة إنما أوراق كثيرة، وكلما تقدمت اليد في الكتابة كلما نزل ورمها، وعندما انتهى الإمام المجذوب من الكتابة ونفذ ما في صدر المرادي الحضرمي من علوم واكتمل نقلها في القراطيس

=مرقون، نسخة شخصية، ص. 11.

صارت «يده» كأن لم يكن بها ورم قط. إكمال «اليد» للكتابة يعني الشفاء من الورم الذي أصابها. والشفاء يماثل هنا معرفة الكتابة كما هو الأمر مع الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما «قرأ» أول سورة بدأ في معرفة القراءة.

ذهب العلماء في النظر لمسألة أخذ الإمام المجذوب العلوم والأحكام عن مصادر غيبية (المرادي الحضرمي) مذاهب شتى، ونلفي في هذا الصدد الموقف المتشدد للفقهاء (أهل الظاهر أو العلماء) من المتصوفة (أهل الباطن أو الأولياء)، مثل ابن الأعمش، وبالأخص تلميذه ابن الهاشم. من الإمام ناصر الدين الذي أخذ عليه زعمه تلقيه الأحكام من الخضر -عليه السلام- والإمام المجذوب الذي أخذ عليه ادعاؤه تلقيه العلم عن المرادي الحضرمي¹، بالقول: «وانظر أيضا صاحب أهل أطار الذي يقول إن العلوم تقع في قلبه من غير تعلم ولا احتياج إلى مراجعة كتب، فإنه من هذا القبيل، لأنه زعم أن صاحب قبر هناك يخبره بالعلوم وعينه، وعين قبره، وبنى على قبره، فهو أبدا يزوره. وزعم أنه يوقع العلوم تارة بقول في قلبه وتارة يجري بها يديه بالكتابة»² أما الباحثون المعاصرون مثل عبد الودود ولد الشيخ وبيير بونت فيعطون تأويلات مختلفة لظهور مهدوية الإمام المجذوب. يرى ولد الشيخ «أن اكتشاف المجذوب، على الرغم من - وأيضاً بسبب- طابعه النبوي الذي يسجل بأنه جزء من استراتيجية اكتساح المجال، يدخل في عملية إضفاء شرعية على حيازة للإيديولوجيا والأرض تهدف إلى تحييد، داخل الإطار العمراني والعقلي الذي ورثته حركة المرابطين، عداء إيديشلي، التي ربما أسلمت ظاهرياً، لكن أيضاً مازالت تتصف بالملامح الكبيرة لهذه الحركة»³ يرى بونت⁴ أن البعد المهدي للإمام المجذوب يمكن أن يكون نتيجة للصراعات على مستوى قبيلة الشماسيد أو إرادة سياسية للقبيلة للتسيّد على المجال أو خلق مشروعية لاستيطان القبيلة على قبائل أزوغي اللمتونية المرابطية، وهي التي قدمت من مدينتي أبيير وشنقيط، وذلك باستغلال الشخصية الروحية للمرادي الحضرمي. يمكن أن يكون هذا التأويل صحيحاً في جزء منه، لكن لا يمكن التسليم به لأن قبيلة الشماسيد التي ينتمي إلى الإمام المجذوب حضرت حفل تنصيب «الإمامة» ولم تختلف معه وتتلف من حول إلا بعد إقالته في اليوم نفسه لإمام المسجد وقاضي الجماعة وتعيينهما

(1) - محمد المختار ولد السعد، دراسات في التاريخ الموريتاني: مقاربات منهجية ومعالجات سوسيوثقافية، دار

جسور عبد العزيز - انواكشوط - 2017، ص. 510-509.

(2) - ' Abdallāh b. Sīdī Muḥammad b. Abī Bakr b. Ḥāšim al-Gallāwī, "Nawāzil," (Manuscrit), In Abdel Wedoud Ould Cheikh & Bernard Saison, "Vie(s) et mort(s) de Al-Imām al-Ḥadrāmī: «Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.)», In Arabica, T. 34, Fasc. 1 (Leiden: Brill, Mar., 1987).

(3) - Cheikh, Abdel Wedoud Ould & Saison, Bernard, "Vie(s) et mort(s) de Al-Imām al-Ḥadrāmī: «Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.)», In Arabica, T. 34, Fasc. 1 (Leiden: Brill, Mar., 1987), p. 74.

(4) - Bonte, Pierre, (2016), Récits d'origine. Contribution à la connaissance du passé ouest-saharien, Paris, Karthala, p. 190.

من قبيلة تركز، كما مارس الإمام المجذوب السلطة السياسية والروحية بـ«أزوگي» الذي كشف فيه عن قبر المرادي الحضرمي من خلال قراراته بتعيين إمام المسجد وقاضي الجماعة وإصدار الفتاوى والإجابة عن الأسئلة، بالإضافة إلى ما تعرض له أتباعه «المجاذيب» من مطاردة، دون أن نغفل أن فشل مشروع الإمام المجذوب ارتبط كثيرا بهزيمة مشروع مماثل بالقبلة (الجنوب الموريتاني) للولي ناصر الدين أمام قبائل حسان. إن الفترة الزمنية التي عاش فيها الإمام المجذوب (القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجري) عرفت أحداثا غير مفهومة مثل الخلاف الناشئ بين الفقهاء والمتصوفة حول إشكالية «معية الله لخلقهم»¹، كما شهدت نشوء وسقوط إمارة بودميعة بسوس والصحراء بالشمال، وصعود وسقوط حلف تشمشه بالجنوب، وشيوع الطريقة كما يتجلى ذلك في فتوى عبد الرحمن بن محمد الجزولي التمنارتي² حول احتفال القبائل برابطة أسا (المغرب حاليا) بليلة عيد المولد النبوي المسمى بـ: ديوان الأولياء³. لذلك فـ«جوهر الخلاف بين الاتجاهين هو نظرية المعرفة نفسها. هل الوصول إلى المعرفة اليقينية المعتمدة شرعا رهين بمكابدة التعلّم ومعالجة النصوص استظهارا وتقهما؟ أم هناك طريق آخر يوصل أفراد مخصوصين إلى علم لدني؟»⁴

2 - الفيلسوف: «حديث العقل»

عالج الإمام المجذوب أقسام وفوائد العلم، فقسم العلم إلى ثلاثة أقسام: علم تعرف به كمال الله، وعلم تعرف به زوال الدنيا، وعلم تعرف به جزاء الآخرة. فخير ما يكسب المرء العلم، والإنفاق في العلم يزيد العقل، يكون مع الإنسان في الدنيا والآخرة، ويعرف به المنافع والمضار، فـ«العلم قوت الروح»⁵ والعلم إذا تخلف عن القلوب تصاب بالقحط. لذلك فالعقل نور يحيي الله به الإنسان مثلما يحيي الغيث الأرض، والجهل قحط، والعقل يشتكى لله من الجهل، وقحط القلوب هو القحط الضار. يخبر الإمام المجذوب في بداية كتابه المنة المعنون بـ«سبيل العقل إلى معرفة الله تعالى» بأنه يريد أن ينبه المرید على جوهرة من جواهر التوحيد ومن أين أخذ العقل العلم عن الله. ويورد الإمام المجذوب في هذا الصدد حديث خلق

- (1) - السعد، أحمد ولد، المساجلات الكلامية في بلاد شنقيط خلال القرن الثالث عشر الهجري، مركز الدراسات الصحراوية- الرباط - 2015، ص. 68.
- (2) - التمنارتي، عبد الرحمن بن محمد الجزولي، «فتوى»، ضمن: العبادي، الحسن، فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، جامعة القرويين-كلية الشريعة- أكادير- 1999، ص. 396-397.
- (3) - اللطفي، أحمد بن مبارك بن محمد السجلماسي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، دار الكتب العلمية-بيروت- 1987، ص. 288.
- (4) - عبد الودود ولد عبد الله (ددود)، (2015)، الحركة الفكرية في بلاد شنقيط حتى نهاية القرن الثاني عشر- (18م)، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، ص. 110.
- (5) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 216.

العقل المشهور، وهو الحديث الذي ينسب إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- ، كما ينسب هذا القول إلى الإمام الصادق، كما أورده الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، وصنّفه ابن تيمية في الفتاوي بالحديث الموضوع لضعف سنده. يورد الإمام المجذوب الجزء الأول فقط من الحديث/ القول «أول ما خلق الله العقل...»، والذي يروي فيه كيفية خلق العقل بالإشارة إلى أن العقل أول شيء خلقه الله، وأن الله أوحى إلى العقل وعلمه كيف يقبل وكيف يدبر. يربط هنا الإمام المجذوب بين خلق العقل والعلم: تعليم العقل كيف «يقبل» وكيف «يدبر»، لذلك لا ترى العلم والعقل، كما يقول الإمام المجذوب، إلا بين القبول والإدبار، وتفسير الإمام المجذوب لهذا القول يتمثل في أن الله خلق العقل من نور الجلالة، وجعل له الاتساع وتعقيل كل ما يعلم، وأن خلق العقل من نور الله لا يجعل منه شبيهاً أو نظيراً لله لمعرفة العقل بالله أولاً. تتمثل قيمة تأويل الإمام المجذوب في خلق الصلة بين العقل والعلم، ذلك أن حركة العقل هي بين إقبال وإدبار، اتساع وتعقيل، وفصل لا تشبيه، ويبين الإمام المجذوب أن المقصود بفعل «أقبل» هي «أقبل إني واحد»، وهنا مغزى عبارة الإمام المجذوب التي تربط بين العقل والتوحيد، إذ لا يمكن أن نوحّد بلا عقل، أما معنى «أدبر» فيتضح في استبعاد «الإثنين والمثل والشبيه والمثال والنظير»، وهنا دلالة عدم قبول الشبيه والنظير. العلم إذن إثبات بالقبول بالتوحيد ونفي بالإدبار عن التشبيه، ذلك أن القول بالتوحيد نهي عن الجمع بين الحركة والسكون والوجود والعدم، والقول بالنظير نفي للتوحيد وإثبات للتجسيم، وهذا ما ينافي مدلول العقل. أما الاتساع في معرفة كل ما يعلم فذلك يعني امتداد العقل لذاته في العالم الخارجي لمعرفة الأشياء/الموجودات، أما التعقيل فيحمل دلالة مزدوجة، الأولى وهي حد العلم بالعقل، فالعقل لا يمكنه الإحاطة بكل شيء، والثاني معرفة المعقولات (أو الموجودات). يقيم الإمام المجذوب مماثلة بين الإقبال والإثبات: الإقبال إثبات، إثبات للتوحيد ولنورانية العقل والعلم بالأشياء، والإدبار والنفي: الإدبار نفي، نفي للتجسيم والتشبيه والنظير. كذلك يجعل الإمام المجذوب من الإقبال وجوداً، والإدبار عدماً، فهل يعني ذلك أن العقل ثابت؟ الجواب لا، غاية الإمام المجذوب إثبات التوحيد وجعل العقل الذي يدرك هذا التوحيد يتصف بالكلية والتعقيل، لكن شريطة ألا يجمع بين الأضداد التي تثبت الشيء وتنفيه في نفس الوقت.

يصف الإمام المجذوب العقل بأنه «علم الله»، وأن الله يُعلم العقل ما يقبل وما لا يقبل، لذلك يقبل العقل ما هو جائز أو واجب ويدبر عن ما هو مستحيل، ذلك أن «العقل عقل عن الله العلم قبل كل شيء، وقبل بروز الأعيان»¹ يميز الإمام المجذوب في العلم العقلي

(1) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 199.

بين مستويين: ما عقل العقل من الله، وبالتالي فهذه المعرفة إلهية التي أودعها في العقل، والتي يمكن أن نصفها بأنها معرفة فطرية وهبية، وما يعقل العقل من الأعيان وهي المعرفة المستمدة من الواقع المتعين والتي يمكن وصفها بأنها معرفة ظنية كسبية. يوضح الإمام المجذوب هذه المسألة فيجعل من «العقل الأول» مثل «العرش»، ذلك أن «العرش خلق من النور الحسي، والعقل خلق من النور المعنوي»¹ النور الحسي نور مادي، والنور المعنوي نور إلهي، والعرش مخلوق من النور الحسي المادي بينما العقل مخلوق من النور الإلهي المعنوي، وإذا كان بالإمكان إضافة النور المعنوي إلى الله فإن ذلك يستحيل بالنسبة للنور الحسي إلا من جهة أن الله خالقه، وذلك حتى لا يقع في التجسيم، بينما خلق الله العقل من النور المعنوي الذي هو نور إلهي لذلك فهو ليس بمادي وإلا أصبح العقل مادة. ينال الحس من نور العرش. وتستقي الشمس والنجوم النور من العرش، وذلك وفق الترتيب الفلكي التالي: العرش، الشمس، القمر والنجوم. الشمس واسطة للقمر، والقمر واسطة للنجوم.

يرى الإمام المجذوب أن «لكل شيء علامة»² علامة خمر الظاهر ذهاب العقل، وعلامة خمر الباطن لذة معرفة الله، وعلامة شرب نسيم نور ومحبة الله الواقعة في القلب ذهاب العقل. وعلامة النور العقل. فالعقل خلق من النور المعنوي لله، نور العقل الأول أو العقل المعنوي الذي خلق منه الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأبناء آدم، وهذا النور وهبي، يهبه الله إلى الإنسان في ترعرعه على قدر إرادة الله مما يجعل الناس متفاوتين في نور العقل، ويقابل الإمام المجذوب في تفاوت الناس في مرتبة نور العقل، فيجعل من الإنسان الواسع الباع/البال في مثيل مثل مرتبة الأنبياء، أو الأولياء الكاملين (الإنسان الكامل)، والذين أعطاهم الله تعالى. لا يسمي الإمام المجذوب هذه الفئة الأخيرة لكنه يضيف إليها مجموعة من الأوصاف من قبيل أن الله يعطي هذا النور لبعض عباده حتى يصل إلى مرتبة «رؤية كل الأشياء». ويخلص الإمام المجذوب إلى أنه ينبغي للإنسان أن يعرف أصوله، ويقصد بذلك أن أصل عقل الإنسان نور الله، أو ما يسميه بنور العقل الأول أو العقل المعنوي ذلك أن «العقل هو أصل الإنسان»³

تعد النتيجة التي ترى بأن العقل هو أصل الإنسان طبيعة وذلك لاعتبارين، الأول، هي أن مصدر العقل نور الله، والثاني، أن العقل جوهر معنوي وليس عقلا حسيا مما يجعل الإنسان يتميز عن مختلف الكائنات البهيمية. لذلك يشير الإمام المجذوب إلى أن نقصان الإنسان يكون بنقصان العقل وكماله بكمال العقل: «العقل أصل الخير»

(1) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 216.

(2) - نفسه، ص. 231.

(3) - نفسه، ص. 200.

¹ والمنافع والأقوات في العقول، فبالعقل يتمكن الإنسان من الأشياء، والدخول للجنة والنجاة من النار. وكما يتجلى ذلك في تنبيه الله للعقل لا الجسم، فالله خاطب العقل أولاً، وكلام الله قديم، وأن الله لم يخاطب إلا العقل؛ لأن الذات هي من جملة الجمادات. يحقق الإنسان معرفة الأصول بمعرفة العقل: «الأصل بالعقل»، ذلك أن العقل هو الدليل الوحيد على الله (وجود الله)، ويستدل الإمام المجذوب بإقامة صلة بين العقل والقلب، فالله لا تسعه أرض ولا سماء إلا قلب عبد مؤمن ف«القلب ينقل عن العقل ولا يفهم عن الله إلا العقلاء»² يثبت الإمام المجذوب هنا دور العقل في فهم الرسالة الإلهية، وكيف ينقل العقل هذه الرسالة إلى القلب، وبذلك فالعقل واسطة بين القلب والله، بين العبد وربّه، بين القلب والذات الإلهية، بالمقابل فإن إصابة القلب بالعمى يجعل من معرفة الله على الوجه الأكمل صعبة، ذلك أن القلب مأوى العقل، ويشترط الإمام المجذوب لرفع الغشاوة التي على القلب أن يتقي العبد الله.

يشرق القلب من العقل. يقيم الإمام المجذوب مماثلة بين القلب في الإنسان والشمس في الكون، والعقل في الإنسان والصبح في الزمن، ولأن الشمس لا تطلع إلا في النهار فإن ذلك يجعل من القلب يطابق النهار والعقل يجانس شروق ذلك اليوم. يرمز القلب في علاقة بالشمس إلى مصدر النور بينما يرمز القلب إلى الإشراق، وكلاهما يمثلان مصدر الصفاء الروحي وحياة جديدة للإنسان. أما «الذنوب» فيماثلها الإمام المجذوب بالسحب التي تمنع ضوء الشمس في النهار، وتقيم حجاباً على القلب يمنعه من أن ينقل عن العقل الفهم والمعرفة. يدعو الإمام المجذوب إلى معرفة الله بالعقل؛ لأن العقل هو الأصل الذي يجعل العاقل يذهب بخير الدنيا والآخرة، ويرتقي في مقامات الرفعة، والجود، والعلم، والشجاعة، والتوحيد. إلخ لهذا يجعل الإمام المجذوب للناس مراتب: أهل الشمس: أهل الإحسان والإيمان الكامل، الذين يفهمهم بأنهم الذين قاموا في النهار وطلعت عليهم الشمس، ويسمى الإمام المجذوب الإنسان بذئ المهمة في الآخرة، الذي لا يتوانى عن خدمة مولاه المشهود إذا طلعت الشمس أو غابت، والتي يراها بشواهد الباطنة التي متعلقها نور المعاني: النور الإلهي الذي يسلم به نور المعنويات. وأهل الغلس: أهل الإيمان الناقص، الذين قاموا في ضوء النهار ولم تطلع عليهم شمس، ويصف الإمام المجذوب الإنسان بذئ المهمة في الدنيا، والذي لا يتوانى عن خدمة دنياه في الشاهد إذا طلعت الشمس، والتي يعرفها بحواسه الظاهرة التي متعلقها النور الحسي: نور العرش الذي يسلك به سبيل الحسيات. ينطلق الإمام المجذوب من أن الإنسان يعقل عن الله المنافع أو المهالك، لذلك قسم العقل إلى نوعين: عقل كسبي وعقل وهبي. نفرق بالعقل الكسبي بين الإنسان

(1) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 200.

(2) - نفسه.

والبهيمة، ونظهر بالعقل الوهبي محاسن العبد.¹ يطبع الإنسان على العقل الكسبي ولا يختلف العقل هنا عن ملكة الكلام، الذي يصدر عن الإنسان حتى نعرف أنه إنسان، كما يتفاوت الناس في الكلام بين واسع العقل الذي يحمد، وضيق العقل الذي يذم. أما الذي اختلطت معاني كلامه فإن الإمام المجذوب يستفيض في الكلام عن أوصافه من مختل وخبل ومسلوب التمييز ومجنون، وهو مثل اللبن الذي إذا خالط غيره تغير في نفسه، أو مثل ضوء الشمس الذي إذا دخلت السحب تغير لونها، ولعل أبلغ وصف للإمام المجذوب هو أن الشمس إذا كسفت كسفت على ظلمة². ونفس الشيء بالنسبة للعقل فإنه وإن كان أصله نور فإنه إذا دخلت آفات على هذا النور فإن العقل يتغير. يدرك نور العقل كل شيء، والفرق بين نور العقل الكسبي ونور العقل الوهبي أن «النور الكسبي هو المعتاد الذي يفرق بين الإنسان والبهيمة، والوهبي هو الذي يهبه الله لبعض عباده حتى يكشف له ما أراد أن يكشف له»³ لكن نقف عند المرادي الحضرمي، الذي يرى الإمام المجذوب أن ما يقوله ليس سوى كلامه، مقارنة لطيفة بين العقل الكسبي والعقل الطبيعي الذي هو العقل الوهبي بأن «العقل الطبيعي أصل للعقل الكسبي الذي يستفاد بالتعلم، ويعلم بالدرس والتأمل»⁴

يعمق الإمام المجذوب هذا المنحى الصوفي بالقول بأن «الإنسان أصله باطنه... يشهد عليه ظاهره»⁵ وتغير هذا الأصل ينعكس على الظاهر، فالباطن غيب، والظاهر جلي شاهد على هذا المشهود الخفي، وكذلك على الأحوال الصادقة، فالسريرة السليمة تشهد لها أحوالها الظاهرة من فعل وقول، وعلى الجوارح بلسان الحال في الدنيا (اليوم) ولسان المقال في الآخرة (غدا)، فصحة الباطن أو مرضه (الطب) يشهد عليه ظاهره، ليخلص الإمام المجذوب إلى أن «أساس الإنسان باطنه»⁶ الإنسان أكثر نورا من الشمس والقمر، فإذا كان نورهما يذهب بذهابهما فإن نور الإيمان لا يذهب بذهاب الإنسان عينه، فالمؤمن يبقى نوره مع روحه بعد مماته. ويكون نور الإنسان التقى مثل الشهر في أول هلاله، ويزداد في كل ليلة من نور الشمس (القلب)، أما الإنسان العاصي فهو مثل نور آخر الشهر الذي يبدأ يخفت كلما اقترب من نهايته. يجعل الإمام المجذوب من الشمس مثل نور الأنبياء نورها ثابت، لا يزداد ولا ينقص، بينما نور الإيمان يزداد وينقص بزيادته أو نقصانه.

(1) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 202.

(2) - نفسه، ص. 203.

(3) - نفسه.

(4) - الحضرمي، كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، ص. 57.

(5) - المجذوب، كتاب المنة، ص. 203.

(6) - نفسه.

بدأ تناول الإمام المجذوب لعلم الأسرار بالقول إن الله خلق العقل والقلم، لكن أمر العقل أن يعقل معرفته. كما كرر بأن العقل مثل محمد -صلى الله عليه وسلم- مخلوق من نور بينما العرش مخلوق من النور الحسي، والذي يسميه نور «الحجاب». يطرح الإمام المجذوب السؤال ما نور الحجاب؟ يجيب بأنه النور الذي يرى نور الشمس والقمر والحسيات ولا تعلق له بالمعنويات، وهو نور يمنع، نور ناقص، النور الذي يغلط. بينما النور المعنوي يري الأشياء وهي المعاني التي هي الصفات، ولا تعلق له بالحسيات، فهو نور لا يمنع، نور كامل، يُقتبس من النور المعنوي مثلما يقتبس من ذات النار، في حين لا يقتبس، على سعتها، من نور الشمس والقمر والحسيات، أما الإنسان فإنه ينال النور المعنوي من الإنسان (الشيخ الصوفي) وذلك لاشتراكهم في العقل مثل اشتراكهم في الأصل (آدم) وتولد عقولهم من العقل الأول، وأساس معرفة الله ورؤية المنافع والمضار، المصالح والمهالك، فالعقل غريزة مثل السرج نور للهداية. لذلك لا ينبغي «إسناد العقل إلى العادة في المحسوسات»¹

يؤكد الإمام المجذوب بأن نور العقل سلطان الباطن، الذي يدفع الإنسان به النسيان ويعي به الكلام. واختلاط نور الكلمة بنور القلب يؤدي إلى امتزاج النورين مثل اختلاط اللبن مع الماء. يتمم الإمام المجذوب العبارة الأولى بعبارة أخرى: «لما خلق الله العقل قال: يا رب فيمن أكون من خلقك؟» وجواب الإمام المجذوب أن العقل نتج بالفيض من نور محمد -صلى الله عليه وسلم- ذلك أن الله لما «أراد أن يخلق من ذلك النور العقل، فاضا فيضانا حتى خرج نور العقل من ذلك النور، فقسمه الله بين بني آدم، فكل له ما قدر له» فأول ما خلق الله تعالى العقل، فالعقل أمير على الجوارح في الصحة، بالأمر والنهي، وفي المرض يكسف العقل كسوف الشمس في البحر، ويذهب نور العقل لتغير الطبائع. خلص الإمام المجذوب جوابا عن السؤال: لماذا سمي العقل عقلا؟ بأن «العقل يعقل الأشياء»، والعقل مخفي يدرك ولا يدرك، والعقل والروح لهما شرف ألا يحسهما أو يدركهما الإنسان، والسبب في ذلك أنه لا يعقل عن الله إلا العقل، فالإنسان قوته في غريزة العقل لا بالشاهد (قوة الذات)، ف«الإنسان حسي بالنظر إلى بنيته، حسي بالنظر إلى روحه. فالروح نورانية ملكية، والبنية ظلمانية حسية وكلاهما على أصل عنصرهما»²

3 - العقل بين «أول...» و «لما...»

يرجع جولدتسيهر³ حديث/قول «لما خلق الله العقل...»، الذي وقف عنده الإمام المجذوب مطولا بالقراءة والتأويل، إلى وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية، مثل

(1) - المامي، بن البخاري الباركي الشيخ محمد، كتاب البادية ونصوص أخرى، مركز الدراسات الصحراوية الرباط- 2014، ص. 300.

(2) - المجذوب، كتاب المنة، نفس المرجع، ص. 230.

(3) - جولدتسيهر، اجنتس، «العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث»، ضمن: عبد الرحمن بدوي، التراث =

نظرية «الصدور»: العقل الكوني أول جوهر روحي صدر مباشرة عن الذات الإلهية. في بعض الأحاديث المروية عن النبي: **أَوَّلُ ما خلق الله العقل. فقال له: أقبَلْ، فأقبَل. ثم قال له: أدبِرْ، فأدبِر. ثم قال الله عزَّ وجلَّ: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرمَ عليّ منك، بكَ آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب.**

يرى جولدتسيهر أن هذا التصوير لا يتفق وتصوير القرآن لخلق الكون. لكن بالمقابل يشير إلى أن الغزالي يورد هذا الحديث في كتاب **إحياء علوم الدين** ضمن الأحاديث التي جمعها في الكتاب السابع من كتاب العلم الذي خصصه للعقل. ويعتقد جولدتسيهر كما ذهب إلى ذلك مجموعة من الفقهاء بأن هذا الحديث «موضوع». ثمة حديث متداول يحمل ملامح غنوصية وكذلك أفلاطونية محدثة يستعمل «القلم» بدل «العقل»: **إن أول شيء خلقه الله القلم، فأمره فكتب كل شيء يكون. يمكن تقبل في أوساط أهل الحديث (السنة والجماعة) فكرة أن أول شيء خلقه الله القلم لكن يصعب تقبل فكرة أن أول شيء خلقه الله العقل، والأمر راجع إلى ارتباط القلم بالقراءة في سورة العلق التي نزلت على الرسول «... الذي علم بالقلم...». تربط هذه الوقائع في حالة الرسول بين القلم والقراءة، وفي حالة الإمام المجذوب بين العقل والكتابة.**

يربط العامري نقلاً عن برقلس¹ بين القلم والإبداع الذي هو الموجود مع الدهر وقرينه، بينما يربط بين العرش واللوح والخلق والذي هو الموجود بعد الدهر وقبل الزمان. يتبين بأن الإبداع سابق على الخلق، وذلك جلي، فالإبداع قرين للدهر، بينما العقل هنا لاقترانته بالخلق فهو في مرتبة بين الدهر والزمان ويقترن باللوح وبالتالي الكتابة، وهنا نفهم السر من قبول أهل الحديث لمسألة خلق القلم؛ وذلك لأن خلق القلم صادر عن الذات الإلهية، وإصرار الإمام المجذوب على مسألة خلق العقل؛ وذلك لأن الأمر يتساق مع العرش واللوح والكتابة وهي قضية جوهرية في تصور الإمام المجذوب. غير أن العامري² يبين بأن الفلاسفة يعبرون عن القلم بلفظ «العقل الكلي» والأمر بلفظ «الصور». يجعل توضيح العامري من العقل في مرتبة قرين الدهر وهي مرتبة أعلى من مرتبة الخلق. لا شك أن ثمة تضارباً في التسميات، لكن ذلك لا يلغي من مرتبة العقل في هذا التصور.

=اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، -القاهرة- 1940، ص. 218.

(1) - العامري، أبو الحسن محمد ابن يوسف، كتاب الفصول، تحقيق: إثيرا ويكنيغ Elvira Wakelnig، بريل -ليدن 2006-، ص. 84.

(2) - نفسه.

يشير جولدتسيهر¹ إلى تحوير طال حديث العقل وتمثل في الانتقال من صيغة: «أول خلق الله العقل...»، إلى صيغة «لما خلق الله العقل...»، «لما» بدلا من «أول»، وهذا التغير جعل من الصيغة الثانية جملة شرطية بدلا من جملة قطعية كما في الصيغة الأولى، لكن الغريب هو أن الإمام المجذوب يستعمل الصيغتين: الصيغة الأولى كما هي في حديث العقل والثانية في السؤال عن مرتبة الإنسان من خلق الله، وتبرير هذه الصيغة يتمثل في أن الكلام انتقل من الحديث عن أول الأشياء التي خلق الله إلى حكم العقل على الأشياء «من أكون...»، من صيغة القطع إلى صيغة الشرط. ولا يقتصر هذا التغير فقط على بداية الحديث إنما كذلك بإضافة بعض الصفات إلى جانب «القبول» و«الإدبار» مثل: القعود «أقعد فيقعد»، والنطق «أنطق فينطق» والصمت «أصمت فيصمت».

لم يتوقف تحوير حديث العقل لجعله مقبولا، ويشير جولدتسيهر إلى صيغة أوردها مجير الدين الحنبلي في كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل بأن العقل آخر شيء أوجده الله، وهذا غير صحيح، ذلك أن مجير الدين أورد نقلا عن ابن عباس ما أول ما خلق الله؟ والتي أوردها على الترتيب والعقل ليس آخرها، لكن يمكن أن نضعها في مرتبة فاصلة بنهاية علم الخلائق ما تحت الظلمة، أو بين السماء والأرض. تجعل رواية مجير الدين اللوح أول ما خلق الله ويتبعه بالقلم، وهذا الترتيب يشاكل إلى حد ما لما هو وارد في القرآن بشأن القراءة، لكنه يقلب الترتيب الفلسفي الأفلاطوني المحدث الذي يجعل للقلم أسبقية على اللوح.

يورد مجير الدين حديث العقل في صيغته الثانية التي لا تجعل منه أول ما خلق الله، وتشرط فيه ما يقع من كيفيات بالعقل من إقبال وإدبار وهكذا، «ثم خلق الله تعالى العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال له وعزيتي وجلالي ما خلقت خلقا أحب إليّ منك بك أخذ وبك أعطي وعليك أنيب وبك أعاقب»² تبين مع مجير الدين أن العقل ليس أول الأشياء التي خلق الله إنما يقع ضمن سلسلة من المخلوقات تبدأ باللوح ولا تنتهي بالعقل الذي خلق بعده السماوات والإنسان والملائكة وغيرها.

وأبو حامد الغزالي نفسه يورد في حديث العقل صيغة «أول...» وليس «لما...»، غير أن الغزالي يرد على من يقول إذا كان العقل من جملة الأعراض فكيف خلق قبل بقية الأجسام؟ وإذا كان من جملة الجواهر فكيف يكون قائما بنفسه لا يتحيز؟ يجب الغزالي بأنه لن يجيب على هاذين السؤالين بالقول «فاعلم: أن هذا من علم المكاشفة، ولا يليق ذكره بعلم المعاملة، وغرضنا الآن ذكر علوم المعاملة»³ ولأن الأمر يتعلق بعلم

(1) - جولدتسيهر، «العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث»، ص. 223.

(2) - الحنبلي، مجير الدين، كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، المكتبة الحيدرية - النجف - 1966، ج. 1، ص. 11.

(3) - الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المنهاج - جدة - 2011، ج. 1، ص. 307.

المكاشفة بينما غرض الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين علم المعاملة فإن الغزالي لم يجب عن السؤالين، ولعله أجاب عنهما في كتاب آخر من كتبه. قام الغزالي هنا بإيضاح أمور، الأول، أنه لم يغير رأيه من مسألة أولوية خلق العقل سواء أكان من الأعراض أو الجواهر، والثاني، أن هذا الحديث وإن أورده وهو بصدد الكلام عن علم المعاملة فإن دلالته تقع في علم المكاشفة أو التصوف، والثالث، أنه أجل مسألة الخوض في هذه المسألة إلى كتابه مكاشفة القلوب المقرب إلى علام الغيوب الذي أورده بصيغة «لما» بدل «أول» مع بعض الإضافات دون أن يخوض في تفاصيل هذا الانتقال. لكنه بالمقابل بيّن أن «الخُلُق» هو صورة الظاهر بينما «الخُلُق» هو صورة الباطن.

يعدد ابن عربي في كتابه **إنشاء الدوائر** أنواع المكاشفات العقلانية من نفساني وروحاني ورباني. «من الكشف ما هو عقلي، وهو ما يدركه العقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر والمزاج ومنه ما هو نفساني، وهو ما يرتسم في النفوس الخيالية المطلقة عن قيوده المزاجية بأزمان الرياضات والمجاهدات بعد كشف حجب المباينات والممايزات. ومنه ما هو روحاني وذلك بعد كشف الحجب العقلية والنفسانية ومطالعة مطالع الأنفاس الرحمانية. ومنه ما هو رباني وذلك بطريق التجلي، إمّا بالتزّل أو بالعروج أو بمنازلات أسرار، وهذا النوع يتعدد بتعدد الحضرات الأسمائية، فإن للحق تجليات من كل حضرة من الحضرات الأسمائية وأعلاها هو التجلي الإلهي الجمعي الأحدي يعطي المكاشفات الكلية وفوقها التجلي الذاتي الذي يعطي الكشف بحقيقة الحقائق وبمراتبها وبحقيقة النفس والعماء وبالحقيقة الإلهية وبحقيقة الطبيعة الكلية»¹

هل وقع تأويل للحديث بإبدال «أول ما...» بـ«لما...»، لنفي أسبقية خلق العقل على غيره من المخلوقات؟ فهل كان ذلك لتجاوز العضلات التي تطرحها صيغة «أول» الصوفية الفلسفية أمام صيغة «لما» الفقهية؟ كان هذا الخلاف محتدماً بين الفلاسفة أنفسهم بخصوص مسألة الأبد/أزلي والأمد/أبدي أو السرمدية (قدم العالم) وكذلك بين الفقهاء والمتكلمين في مسألة خلق القرآن، وغيرها من المسائل الخلافية.

عمل ابن تيمية في الفتاوي على تقديم تأويل بإقامة تمييز لغوي دلالي بين صيغتي «أول» و«لما» بالتركيز على عدم ثبات معنى الحديث بالتأرجح بين الصيغتين، «فالحديث لو كان ثابتاً كان معناه أنه خاطب العقل في أول أوقات خلقه، وأنه خلق قبل غيره، وأنه تحصل به هذه الأمور الأربعة لا كل المصنوعات»² يضيف ابن تيمية حججاً لغوية ومنطقية أخرى مثل أن الصيغتين «أول» و«لما» منصوبتان على الظرف، وعبارة «ما خلقتُ

(1) - عربي، محيي الدين، كتاب إنشاء الدوائر والجدول، تحقيق: يوسف سفر فطوم دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق - 2002، ص. 75.

(2) - تيمية، تقي الدين أحمد، (2005)، مجموع الفتاوي (الجزء الأول)، المنصورة، الوفاء للطباعة والنشر، =صص. 176-175.

«... تبين أن العقل ليس هو أول المخلوقات التي خلق الله، كما أن القول «بك أخذ...» هي أربعة أعراض، فكيف تصدر الجواهر في هذه الحالة عن العقل؟ لذلك فالعقل «غريزة». يقف ابن عربي عند الأبعاد الصوفية لما يسميه ابن تيمية بالأعراض. «ولا يزال هذا العقل متردداً بين الإقبال والإدبار يقبل على باريه مستقيداً فيتجلّى له فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه فيعلم من باريه قدر ما علم من نفسه فعلمه بذاته لا يتناهى وعلمه بربه لا يتناهى، وطريقة علمه به التجليات وطريقة علمه بربه علمه به ويقبل على من دونه مفيداً، هكذا أبد الآباد في المزيد فهو الفقير الغنيّ العزيز الذليل العبد السيّد ولا يزال الحقّ يلهمه طلب التجليات لتحصيل المعارف واستواء هذا الاسم عليه كان من أحد العرش»¹ هل كان الإمام المجذوب واعياً بهذه الاختلافات بين صيغتي الحديث؟ يثبت الإمام المجذوب بأن العقل عبارة عن غريزة، أما في شرحه لصيغة «أول...» فإنه أكد على أن العقل خلق من نور إلهي، له الاتساع والتعقيل في كل ما يعلم، ونفى عنه أن يكون شبيهاً أو نظيراً. أما صيغة «لما» فبين أن خلق العقل كان بطريق الفيض الإلهي. تبين الصيغة الأولى التأويل الصوفي لنوعية خلق العقل والثانية التأويل الفلسفي الأفلاطوني المحدث لطريقة الخلق، أما الفروق الفلسفية والصوفية والكلامية والفقهية بين التأويلات المختلفة فإنها وإن كانت حاضرة إلا أنها لم تكن غاية الإمام المجذوب.

خاتمة

لا تخالف سيرة الإمام المجذوب الصوفية سيرته الفلسفية إلا في جانبها الطرقي الذي تتداخل فيه الحقيقة بالمهدوية. عمل الإمام المجذوب من أجل خلق مشروعية تربطه بالمجال، أولاً، على بناء مرجعية دينية وسياسية وثقافية تربطه بالمرادي الحضرمي الذي يتمتع بمكانة خاصة عند بقايا المرابطين بالغرب الصحراوي، ثانياً، على التأسيس لارتباط بالنبوة من قبيل «أمية» النبي والإمام المجذوب، والتشاكل الذي أوجده بين المشرق والمغرب، القراءة (النبي) والكتابة (هو)، والحجر في المسجد الحرام والمسجد الجامع بأطار، وتلقي الرسول الوحي من جبريل وتلقي الإمام المجذوب العلم من المرادي الحضرمي، إلخ.

في المقابل أولى الإمام المجذوب مسألتَي العقل والعلم منزلة خاصة، بتبنى دعوى صوفية باطنية تجعل «أساس الإنسان باطنه»، وفلسفية فيضية ترى بأن العقل نتج بالفيض من نور محمد -صلى الله عليه وسلم-. يدعو الإمام المجذوب إلى معرفة الله بالعقل فميز بين العقل الكسبي والعقل الوهبي، كما عمل على شرح حديث العقل في صيغته «أول...» و«لما...»، ذلك أن العقل يعقل الأشياء، والله خلق العقل من نور الجلالة

(1) - عربي، محيي الدين، (2002)، عقلة المستوفز، تحقيق: يوسف سفر فطوم، دمشق، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ص. 45.

أو ما يسميه بنور العقل الأول أو العقل المعنوي، فالعقل هو «أصل الإنسان» و«أصل الخير» الذي ينفي الشبيه والمثال والنظير، بالإقبال الذي هو إثبات والإدبار الذي هو نفي.

لم يدخل الإمام المجذوب في النقاش الفقهي الذي أثير حول مدى صحة حديث العقل في صورتيه «أول...» و«لما...» الحامل لملاحم غنوصية وأفلاطونية محدثة وذلك من خلال التماثل بين العقل والقلم، كما نلني ذلك في مقارنة العامري على سبيل الحصر للعلاقة بين القلم والإبداع، والعرش واللوح والخلق، بينما حسم الغزالي النقاش بدون أن يستفيض في الأمر بعد أن جعل دلالة تدخل في باب المكاشفة وليس في باب المعاملة، بينما حاول ابن تيمية أن يبين التناقض بين أفعال العقل التي ينبغي أن تكون جوهرية وبين واقعها التي هي من جملة الأعراض. بينما هذه الأعراض هي التي يكشف بها ابن عربي تجليات الوجود.

المصادر والمراجع

- ◆ التمارتي، عبد الرحمن بن محمد الجزولي، «فتوى»، ضمن: العبادي، (1999)، الحسن، فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، أكادير، جامعة القرويين-كلية الشريعة.
- ◆ تيمية، تقى الدين أحمد بن، (2005)، مجموع الفتاوى (الجزء الأول)، المنصورة، الوفاء للطباعة والنشر.
- ◆ جولدتسيهر، اجنتس، «العناصر الافلاطونية والغنوصية في الحديث»، ضمن: عبد الرحمن بدوي، (ترجمة)، (1940)، التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- ◆ الحضرمي، أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، (1981)، كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق: سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة.
- ◆ الحضرمي، المرادي، (2012)، عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تحقيق: جمال علال البختي، الرباط، الرابطة المحمدية للعلماء.
- ◆ الحنبلي، مجير الدين، (1966)، كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل (الجزء الأول)، النجف، المكتبة الحيدرية.
- ◆ السعد، أحمد ولد، (2015)، المساجلات الكلامية في بلاد شنقيط خلال القرن الثالث عشر الهجري، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية.
- ◆ السني ولد عبداوه، «مقدمة»، ضمن: المجذوب، محمد بن أحسين الشمسدي الإمام، (2001)، كتاب المنة: إشكالية العلاقة بالإمام الحضرمي (الجزء الأول)، دراسة وتعليق: السني عبداوه، انواكشوط، مطبعة الكتاب.
- ◆ الشمسدي، عبد الودود بن احمد مولود الأطاري، نيل الأوطار في الغامض من الحروب والأخبار، كتاب مرقون، نسخة شخصية.
- ◆ العامري، أبو الحسن محمد ابن يوسف، (2006)، كتاب الفصول، تحقيق: إل فيرا ويكلنيغ Elvira WakeInig، ليدن، بريل.
- ◆ عبد الودود ولد عبد الله (ددود)، (2015)، الحركة الفكرية في بلاد شنقيط حتى نهاية القرن الثاني عشر- (18م)، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية.
- ◆ عربي، محيي الدين بن، (2002)، عقلة المستوفز، تحقيق: يوسف سفر فطوم، دمشق، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع
- ◆ عربي، محيي الدين بن، (2002)، كتاب إنشاء الدوائر والجداول، تحقيق: يوسف سفر فطوم، دمشق، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع
- ◆ الغزالي، أبو حامد، (2011)، إحياء علوم الدين (الجزء الأول)، جدة، دار المنهاج.

- ◆ اللمطي، أحمد بن مبارك بن محمد السجلماسي، (1987)، **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ** بيروت، دار الكتب العلمية.
- ◆ المامي، بن البخاري الباركي الشيخ محمد، (2014)، **كتاب البادية ونصوص أخرى**، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية.
- ◆ المجذوب، محمد بن أحمد بن حسين الشمسدي الأطاري الإمام، (2022)، **المدونة الكاملة لما تيسر من كتاب المنة أو العلم الأول والعلم الثاني**، تحقيق: السني عبداوه، أوجفت، جمعية شمس الدين للبحوث والتراث والنشر والإعلام.
- ◆ محمد المختار ولد السعد، (2017)، **دراسات في التاريخ الموريتاني: مقاربات منهجية ومعالجات سوسيوثقافية**، انواكشوط، دار جسر عبد العزيز.
- ◆ ‘Abdallāh b. Sīdī Muḥammad b. Abī Bakr b. Hāšim al-Ġallāwī, “**Nawāzil,**” (Manuscrit), In Abdel Wedoud Ould Cheikh & Bernard Saison, “**Vie(s) et mort(s) de Al-Imām al-Ḥaḍrāmi: “Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.)”**”, In Arabica, T. 34, Fasc. 1 (Leiden: Brill, Mar., 1987).
- ◆ Bonte, Pierre, (2016), **Récits d’origine**. Contribution à la connaissance du passé ouest-saharien, Paris, Karthala.
- ◆ Cheikh, Abdel Wedoud Ould & Saison, Bernard, “**Vie(s) et mort(s) de Al-Imām al-Ḥaḍrāmi: “Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.)”**”, In Arabica, T. 34, Fasc. 1 (Leiden: Brill, Mar., 1987).
- ◆ Norris, Harry Thirlwall, (1972), **Saharan Myth and Saga**, Oxford, OUP.

لغة ابن رشد: نحو استئناف النظر في دعاوى القلق العباري

مصطفى السعيدي*

♦♦♦

ملخص:

تروم هذه الورقة البحثية، استئناف النظر في دعاوى القلق العباري التي سيقّت من قبَل البعض بخصوص وصف لغة أبي الوليد بن رشد. ومن المعلوم أن هذه الدعاوى هي التي كان للمفكر والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن قصب السبق في إثارتها، قبل أن تغدو مؤتملة لدى بعض الدارسين، بعد أن حلق حولها عدد منهم. وما نهضت به هذه الدراسة بإزاء تعاملها مع هذه الدعاوى، هو أنها قد تولت تعقبها بالفحص.

وعليه؛ فإنه لما كان استئناف النظر، قد رام التحقق من وجود وصمة القلق في الأنسجة العبارية للغة ابن رشد؛ فإن الإجراء العلمي- العملي الذي لجأت إليه الورقة بغرض استيفاء هذا المطلب حقه؛ إنما تمثل في إعادة إخضاع عينات الأنسجة العبارية التي بُنيت عليها الدعاوى للفحص الدقيق، والتعامل بروح نقدية، ونظر فاحص.

الكلمات المفتاح: دعاوى - قلق عباري - استئناف النظر - المقولات المنطقية - ابن رشد - الغزالي - طه عبد الرحمن.

Abstract:

The purpose of this article is to re-examine the claims of **expressive confusion** made by some scholars regarding the characterisation of the language of Abu al-Walid Ibn Rushd. It is known that these claims were first raised by the Moroccan thinker and philosopher Taha Abdul Rahman, before becoming the subject of a consensus among some scholars, after having been discussed by a number of them. This study has attempted to examine these claims.

Since the aim of the study was to verify the presence of the **confusion of expression** in Ibn Rushd's language, the scientific procedure that the

* أستاذ التعليم العالي، جامعة عبد المالك السعدي-المغرب.

work used to fulfil this requirement was to re-examine with a critical approach and careful consideration the textual samples on which the claims were based.

Keywords: Claims- expressive confusion- re-examine-logical categories- Averroes (Ibn Rushd) - Al-Ghazali -Taha Abdul Rahman.

مقدمة

نود أن نشير ابتداءً، إلى أن الدعاوى التي نروم استتفاف النظر فيها، إنما تعود إلى سنة 1978م، حيث أعلن عنها الأستاذ طه عبد الرحمن في مداخلة له تحت عنوان: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، وذلك بمناسبة انعقاد ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي¹. كما تجدر الإشارة، إلى أنه قد أعاد -لاحقاً- التأكيد على الدعاوى نفسها في كتاب اللسان والميزان². وفحوى هذه الدعوى: أن ابن رشد لم يكن متين العبارة بالقياس إلى فلاسفة الإسلام ومناطقته.

وما نروم بيانه في هذا المقام، هو أن دعاوى الأستاذ طه عبد الرحمن بشأن انعكاس قلق لغة الترجمة على النسيج العباري لابن رشد، قد تلقفها بعض الدارسين بمنتهى الإيمان والاطمئنان، حتى وصل بهم الأمر حد الاعتقاد الراسخ، أن بإمكان الواحد من عامة الناس، أن يأخذ عينة عشوائية من نصوص الترجمة العربية لمنطق أرسطو، أو كذا من نصوص ابن رشد ثم يدعي بعد ذلك، في اطمئنان تام ويقين مفعم بالسعادة، أن بالعينة العشوائية التي انتزعها خلا عبارياً.

ولأنه إذا كانت صلاحية المطالبة باستتفاف النظر في الدعاوى، تنتهي في إطار المنازعات القانونية عند قول أعلى هيئة قضائية كلمتها؛ فإن ما يميز صلاحية هذه المطالبة في إطار الاشتغال الفلسفي؛ هو قابليتها المستمرة والمتجددة للاستتفاف والبدء، دون أن تكون محل نزاع دون أن يُعرف لها مستقرٌ أو نهاية؛ وذلك بمقتضى كون إبداء التحفظات والتشكيكات في نمط التفكير الفلسفي؛ إنما هو امتياز دائم ومتجدد، يكفله الحق المبدئي في الاختلاف. وعليه، فإننا نروم إلى أن نقدم بين يدي الناظر في هذه الدراسة وحيثياتها، سؤالاً واحداً نرى أنه يقدم جملة كافية لجعل استتفاف النظر مقبولاً ومستساغاً؛ وهو السؤال الذي نورده على النحو الآتي:

هل فُحصت العينات التي سيقَّت في إطار الاستدلال على وجود القلق العباري في لغة ابن رشد، قبل الإعلان عنها وبعده؟

(1) - طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن: ابن رشد ودرسته في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 2، سنة 2013.
(2) - ه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء/بيروت، 1998.

وقد ارتأينا في إطار استتفاف النظر، أن نتعامل مع الدعاوى التي ارتبطت بموقف طه عبد الرحمن من أداء ابن رشد في شروحه المنطقية، بالإضافة إلى الدعاوى التي رأينا أنها تمثل امتدادا لها بوجه من الوجوه. وقد وقع اختيارنا على دراسة للباحث الجزائري جمال حمود¹. يحيل عنوانها على القلق العباري، أما عن مسوغات اختيارنا لها بالذات دون غيرها من الدراسات؛ فترجع إلى أمرين اثنين: أولهما يتمثل في كونها أبدت حماسا أكبر في تبنيها لمواقف ودعاوى الأستاذ طه عبد الرحمن؛ وأما ثانيهما فيتمثل في كونها قد نالت حظا وافرا من الترحيب المتجلي في اعتلائها المنابر العلمية بمنتهى السهولة واليسر؛ وذلك من خلال مؤشر نراه دالا بما يكفي؛ وهو المتمثل في أنها قد نُشرت ثلاث مرات، وتحت عنوانين مختلفين.

ولأننا قد أعلننا ابتداء أن تعاملنا مع مجمل ما سيق في هذه الدراسة وفي أصولها التي استتدت إليها، إنما يمثل مظهرا من مظاهر الدعاوى العريضة بشأن لغة ابن رشد؛ فقد ارتأينا تبعا لهذا الإعلان الصريح، أن نبدأ بعرض الدعاوى مع تعقبها بالنظر والفحص، وذلك وفق الترتيب الآتي:

1 - الدراسة وعينات القلق العباري

تحدث جمال حمود في مستهل هذه الدراسة، عن العقبة اللسانية التي صاحبت ترجمة منطق أرسطو، ملخصا إياها في التفاوت العباري بين اللغتين العربية واليونانية². غير أن هذه مهمة عارضة في دراسة الباحث؛ لأنه قد رسم حدود دراسته بغناية، إذ قال: «ونحن في هذه الدراسة لن نتناول العقبة في حد ذاتها، ولكننا سنتناولها من زاوية أنها كانت محكا حقيقيا لشخصية ابن رشد الذي عرف عنه نزعة العقلية واستخدامه للعقل حتى في أمور الدين»³.

وعلى الرغم من أن جمال حمود، لم يشغل بالعقبة اللسانية؛ إلا أن نتائجها السيئة، قد أُلقت بظلالها على أداء ابن رشد الذي لخص معضلته في كونه «يعطي الأولوية للغة منطق أرسطو على اللغة العربية حيث كان همه الأكبر أن ينقل بأمانة وموضوعية آراء أرسطو دون مراعاة لخصوصية اللغة العربية»⁴. لذلك لن يتردد الباحث -أمام هذه المقدمات الممهديات- في الإعلان الصريح عن فشل أبي الوليد، قائلًا:

(1) - نشر جمال حمود هذه الدراسة ثلاث مرات وبالعنوانين مختلفين: انفردت النشرة الأولى بعنوان: ابن رشد بين المنطق الأرسطي والنحو العربي، بمجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد 25، جوان 2006، وأعيد نشرها مرتين مع الاحتفاظ بالتفاصيل نفسها، إذا ما استثنينا التغيير الذي طرأ على عنوانها، حيث أصبح في النشرتين الآتيتين هو: ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، الأولى بمجلة المخاطبات، العدد 4، سنة 2012؛ والثانية بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 01 أكتوبر 2013. وقد اعتمدنا نشرة مجلة المخاطبات، في إحالتنا على صفحات الدراسة.

(2) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مجلة مخاطبات، عدد 4، أكتوبر 2012، ص. 98.

(3) - جمال حمود، «ابن رشد وقلق عبارة أرسطو»، مجلة المخاطبات، عدد 4، أكتوبر 2012، ص. 98.

(4) - جمال حمود، م.ن، ص. 108.

«إننا إذا عدنا إلى مسألة «قلق العبارة» التي كان من المفترض أن تحظى بعناية ابن رشد باعتبارها الدافع على إقدامه على شرح منطوق أرسطو فإننا نجد شواهد كثيرة تدل على أن هذا القلق ظل ملازماً لشرح ابن رشد»¹.

ولأن الشواهد كثيرة كثيرة لا يمكن معها حصر ما يمكن عده قلقة عبارياً؛ باعتبار أنه قد لا يسع المقام لذكر أكثر مما ذكره؛ فإن المهم في الأمر، هو أنه قد أضحي بإمكان من أراد الوقوف بنفسه على المزيد منها أن يتوجه إلى متن ابن رشد بوصفه حقل أخطاء بامتياز؛ لأن الدارس إنما اكتفى ها هنا بالتبويه والإشارة، على أساس أن يواصل الباحثون الآخرون من بعده ما استتته وانتهجه². أما تفصيل القول في الأمثلة التي ساقها على تعثر ابن رشد في مهمته، فيعرض لها على نحو من الوضوح، حيث يقول جمال حمود: «فنحن نجد [ابن رشد] يقول مثلاً: «وليس يحمل على موضوع البتة»³.

ولأننا لم نتبين وجه الركاكة في هذا الشاهد، ربما لقصور فهمنا عن إدراك ما أدركه الباحث؛ فقد توجهنا إلى حقل الأخطاء الذي أحالنا عليه جمال حمود، وهو في هذا الشاهد كتاب تلخيص المقولات. وحين تصفحنا عبارة ابن رشد في الشاهد المشار إليه، وجدنا أنها في الحقيقة كما أوردها، غير أننا لم يتبين لنا وجه الركاكة فيها، وربما أرجعنا ذلك لاستئناسنا بلغة الرجل. ففي فصل خصصه ابن رشد لتقسيم المحمولات، قال بشأن أولاهها: «الموجودات منها ما يُحمل على موضوع وليست في موضوع»⁴؛ ومثل لذلك بالحيوان والإنسان. إذ شرح أنهما يحملان على موضوع ولا يوجدان في موضوع كما شرح أيضاً أنهما حين يحملان على موضوع، فإنهما يُعرفان منه جوهره، ولا يعرفان «من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن جوهره، وهذا هو الجوهر العام»⁵؛ فإذا قلنا مثلاً: «زيد إنسان»، فإننا إنما عرفنا من الموضوع الذي هو زيد، جوهره العام وماهيته المتمثلة في اتصافه بالإنسانية، ولم نزد شيئاً على تعريف جوهره العام بذكر المحمول، فالإنسانية لم توجد بوجود زيد، كما أنها لا تنتفي بانفتائه.

وبعد أن شرح ابن رشد الضرب الأول من المحمولات، أتى على ذكر النوع الثاني، فرأى أن المحمولات التي من هذا النوع، هي بخلاف تلك التي من النوع الأول، لأنها تختص بما «ليس يُحمل على موضوع البتة»⁶، وشرح ذلك بأنه المحمول الذي يشير إلى «شخص العرض المشار إليه، مثل هذا السواد المشار إليه، وهذا البياض المشار إليه الموجود في الجسم

(1) - حمود، ص. 108.

(2) - يقول جمال حمود: «إننا نجد شواهد كثيرة تدل على أن هذا القلق ظل ملازماً لشرح ابن رشد ونذكر بعضاً منها على سبيل الإشارة» م.ن، ص. 108.

(3) - حمود، ص. 108.

(4) - ابن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق. جبرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992، ص. 8.

(5) - تلخيص المقولات، ص. 8.

(6) - ابن رشد، المقولات، م.ن، ص. 8.

المشار إليه¹؛ وهذا معنى قوله: إنه ليس يحمل على موضوع، لأن شخص العرض المتجسد في موضوع ما، بما هو وموضوعه مشار إليهما، يختلف عن الكلي الذي مثل له بالإنسان والحيوان. ولا ندري كيف تأتي لجمال حمود أن يصف الجملة بالركاكة. وليس يُعقل أنه كلما أشكل معنى على دارس أو قارئ لسبب من الأسباب، حق له أن يصفه بالركاكة والاضطراب وقلق العبارة.

غير أن جمال حمود، لن يكتفي عند حد الإدلاء بالشاهد السابق في سياق ما يحتج به على القلق والركاكة التي تسم لغة ابن رشد؛ بل سيأتي بأمثلة أخرى تعزز طرحه في سياق عرض المزيد مما وقف عليه من أخطاء، حيث قال:

«كما يقول [ابن رشد]: «من جهة أنه جوهر من الذي يعرف ماهيته وليس بجزء جوهر من الذي لا يعرف ماهيته»².

وفي الحقيقة، فإننا قد نضطر إلى الاعتراف بقلق العبارة في هذا الشاهد، بل إنه لمن العناد أن ندعي سلامة النظم من قلق عباري قد يكون واضحاً؛ لأن في الكلام تقديراً كبيراً في العبارة، وليس من شأن الشرح أن يُقتر إلى هذا الحد. فما مصدر هذا القلق الذي لا يمكن تحاشيه بحال؟

إننا لا نعرف في قوانين العربية جملة يمكن أن تبدأ بـ: «من جهة»، كتلك التي ابتدأ بها الشاهد الذي أورده الدارس. ولنذهب بعيداً في افتتاح هذا الأسلوب، فنفترض جدلاً أننا قد عثرنا على مخطوط، وأن أول جملة وردت فيه، هي: «من جهة أنه». إن أول استنتاج ينبغي أن نستنتجه، هو أننا قد عثرنا على جزء من مؤلف مبتور؛ لأنه لا يمكن أن نستوعب ما قاله المؤلف ما لم نستوعب تعلق الضمائر، إذ لا يمكن أن يفهم القارئ شيئاً من هاء الضمير في «من جهة أنه»؛ لأن متعلق الضمير مهم لتمام الفائدة.

وإذا كان الأمر على النحو الذي شرحنا، فكيف إذا كان الباحث هو الذي اجتزأ أولاً هذا «الشيء» الذي لا يمكن تسميته جملة، ثم ادعى ركاكته ثانياً؟

نعم، لو كان جمال حمود قد قال لنا: هذا نوع من أنواع الجمل الابتدائية عند ابن رشد، وكانت الجملة ابتدائية حقاً في كتاب ابن رشد، لكان الدارس محقاً؛ إلا أن جمال حمود لم يقل ذلك ولا يمكنه أن يقول ذلك، لأنه اجتزأ من أصل الجملة ما اعتبره شاهداً، ثم ادعى أنه جملة، بل وأن الجملة ركيكة وقلقة، مع أنها لم تصر قلقة إلا من خلال تدخله في النسيج العباري للجملة التي ربما لم يستوعب مدلولها.

ويجب ألا يشغلنا هذا التدخل من قبل الدارس عن الانتباه إلى ما هو أهم مما تقدم، أو عما هو مكمل له، وهو أن جمال حمود لم يكتف بإيراد الشاهد مجتزأً، وإنما تولى حذف لفظة من صلب ما استشهد به. وما نروم قوله هو أن الدارس لم يكن أميناً في نقل الشاهد الذي أدلى به في سياق التدليل على إخفاق ابن رشد في رفع قلق

(1) - م.ن، ص. 8.

(2) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 108.

عبارة أرسطو، حيث إنه قد حذف من الشاهد، لفظة «جزء»، لأننا إذ نعود إلى كتاب المقولات، نجد ابن رشد يقول بشأن المحمولات قوله الآتي:

«ومنها [أي المحمولات] ما يحمل على موضوع وهو أيضا في موضوع، أي يحمل على شيئين يُعرَّفُ من أحدهما ماهيته ولا يعرفُ من الآخر ماهيته، من جهة أنه جزء¹ جوهر من الذي يُعرَّفُ ماهيته وليس بجزء جوهر من الذي لا يُعرَّفُ ماهيته»².

لقد وردت لفظة «جزء» مرتين في هذا الموضوع من كتاب المقولات، إذ وردت مرة منفصلة، ومرة موصولة بحرف جر، بينما أثبت جمال حمود الثانية وحذف الأولى. وبما أن الدارس قد شوه بهذا الحذف عبارة أبي الوليد؛ فإننا نرى أن ما لم يستوعبه الباحث في تعقبه وفحصه؛ هو أن ابن رشد إنما كان بسبيل شرح أشكال حمل بعض المحمولات التي قد تحمل على موضوع فتعرف منه ماهيته، وتحمل على موضوع آخر فلا تعرف منه ماهيته. وقد مثل لهذا بالعلم؛ وذلك أنه إذا أطلق على الكتابة، فإنه يعرف منها ماهيتها وحقيقتها؛ بينما قد يطلق على موضوع آخر فلا يعرف منه ماهيته وحقيقته، كأن يطلق المحمول ذاته على النفس؛ حيث إننا إذ نقول بشأن نفس ما إنها عالمة، فإننا لا نُعرِّفُ جوهرها، وإنما قصدنا من حمل العلم عليها، اتصافها بصفة العلم. وقد أشار ابن رشد إلى المعنى المتقدم بقوله: «وهذا هو العرض العام، مثل حملنا العلم على النفس وعلى الكتابة، فإننا نقول إن الكتابة علم والعلم في النفس، فإذا حملناه على الكتابة عرِّفَ جوهرها إذ³ كان جنسا لها يليق أن يُعطى⁴ في جواب ما هي الكتابة، وإذا حمل على النفس فقيل: في النفس علمٌ عرِّفَ شيئا خارجا عن ذاتها»⁵.

وفي إطار المساعي التي بذلها جمال حمود لإظهار قلق عبارة ابن رشد، تأتي على ذكر شاهد آخر من الشواهد التي أدلى بها في سياق عرض المزيد مما اعتبره قلقا عباريا، حيث يقول بشأن وجه آخر من أوجه الركافة المتضمنة في لغة أبي الوليد: «ويقول [ابن رشد] في موضع آخر «فبين أنه إنما يقال في القول إنه ضد للقول أو مقابل له من جهة تقابل الاعتقادات التي في النفس»⁷.

(1) - «جزء» هي اللفظة أسقطها جمال حمود من الشاهد.

(2) - ابن رشد، تلخيص المقولات، نشرة جهامي، مصدر سابق، ص. 8.

(3) - في النشرة: «إذا» والصواب هو: «إذ»؛ وهو الذي أثبتته محمود قاسم في نشرته، ص. 79.

(4) - وردت في النشرة: «يعطي»، والصواب هو: «يعطى»؛ وهي لفظة وردت بهذا الرسم في نشرة محمود قاسم. انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ومركز البحوث الأمريكي بمصر، القاهرة، 1980، ص. 79.

(5) - ذكر محمود قاسم، أن العبارة وردت بصيغتين مختلفتين، إذ وردت بصيغة: «في النفس علمٌ» في مخطوطة واحدة هي مخطوطة مكتبة لورنزينا بفلورنزا بإيطاليا؛ بينما وردت بصيغة «في النفس عالمة» في مخطوطة ليدن بهولندا، ومخطوطة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ومخطوطة مكتبة شوراي بطهران، ومخطوطة مكتبة دبلن بإيرلندا. انظر: نشرة محمود قاسم لتلخيص المقولات، مصدر سابق، ص. 70.

(6) - تلخيص المقولات، نشرة جهامي، مصدر سابق، ص. 8.

(7) - جمال حمود، مرجع سابق، ص. 108-109.

ولأنه لم يتبين لنا وجه الركاقة فيما استشهد به الدارس من كلام ابن رشد؛ فقد قررنا العودة إلى مصدره الذي أخذ منه؛ وحين توجهنا إلى تلخيص العبارة، وجدنا ما قاله ابن رشد هو الآتي:

«إذا كانت الألفاظ إنما تدل على المعاني القائمة بالنفس، وكان قد يوجد في الذهن اعتقادٌ شيءٍ ما واعتقادٌ ضِدِّهِ، واعتقادٌ شيءٍ ما واعتقادٌ سَلْبِهِ، فَبَيِّنُ¹ أنه إنما يقال في القول إنه ضدُّ للقول أو مقابلٌ له من جهة تقابل الاعتقادات التي في النفس»².

لقد أورد جمال حمود كلام ابن رشد في سياق الاستشهاد على قلق عبارته، ولا ندري وجه القلق أو الركاقة فيما استشهد به، والذي يبدو لنا بكل صراحة، هو أن الرجل لم يحسن قراءة ما استشهد به، إذ لعله قرأ الكلمة الأولى في الشاهد الذي اجتزأه من كلام ابن رشد، إحدى القراءتين الآتيتين:

الظاهر من القراءة الأولى، أنه إنما قرأ المادة المعجمية: (ب ي ن)، هذه القراءة: فَـ«بَيِّنَ»، على أساس أنها ظرف؛ وأما الظاهر من القراءة الثانية، فيحتمل أنه قد قرأ حروف المعجم هذه القراءة: فَـ«بَيِّنَ» على أساس أنها فعل ماضٍ.

بقيت مسألة أخرى لا بد من ذكرها في صلة بهذا الشاهد، ما دام جمال حمود يتحدث عن إخلال ابن رشد بقواعد النحو العربي، وهذه المسألة تتصل بالشاهد نفسه الذي اقتطعه من كلام ابن رشد. نحن نرى في اتصال بهذه النقطة، أنه لا يعقل أن تبدأ جملة بفاء الجزاء؛ إذ لا مسوغ لاقتصاص جملة تبدأ بجواب الشرط، واعتبارها شاهداً على الركاقة، لأن الفاء في قول ابن رشد «ببين»، إنما هي الفاء التي يؤتى بها لربط شطري الجملة الشرطية. والتعامل معها على أساس أنها جملة مستقلة؛ فيه من التعسف وسوء الفهم ما فيه. إن ما جاء به جمال حمود لهو أمر غريب، لأنه أتى بجزء من جملة شرطية، فأدى الاجتزاء إلى تقطيع أوصال طابع الشرطية فيها، بينما هي واضحة في كلام ابن رشد، بحيث تبدأ بقوله «إذا كانت الألفاظ»، وتتوسطها فاء الجزاء، وتنتهي بتمام الفائدة حيث انتهت الجملة عند قول ابن رشد: «الاعتقادات التي في النفس». وصورة الجملة الشرطية، أو القضية الشرطية، هي ها هنا: «إذا كان ... ف...»؛ فالفاء إنما تؤذن بانتهاء الشرط وبداية الجزاء، في علاقة وظيفية استلزامية.

إن كل من له تكوين نحوي أو منطقي سيدرك أن الفاء تتبئ بكون الجملة مسبوقه بجملة ترتبت عليها، حيث لا يمكن أن يُستغنى عن الجملة الأولى بالجملة الثانية، ولا عن الثانية بالأولى؛ فذكر إحدهما يستلزم ذكر الأخرى. والإبقاء على الفاء في الشاهد، قد أظهر لنا أن الأمر قد تم من الباحث على عجل، وأنه لم يُقدّر خطورة ما أقدم عليه؛

(1) - وردت في النشرة من دون شكل.

(2) - ابن رشد، تلخيص العبارة، ضمن، تلخيص المقولات والعبارة، المجلد الثاني والثالث، تحقيق. جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت-لبنان، 1992، ص. 127.

لأنه لا يعقل أن يؤتى بجملة تتضمن فاء الجزاء دون جملة الشرط التي سبقتها. إنه قانون التخاطب في اللسان العربي.

ولم يتوقف الأمر بجمال حمود عند حد الوقوع في الزلات السابقة، وإنما عقد العزم على المضي قدماً في إظهار تهافت خطاب ابن رشد وركاكة لغته. ولأن الغرض هو رسم صورة ما عن ابن رشد، فقد أراد الدارس اتباع أسلوب الاسترسال في العرض، وذلك في ظل توافر المعروض من الشواهد النصية الدالة من مدونة ابن رشد على إدانته. وقد رأى الدارس فيما رأى أنه لا بد من إيراد الشواهد الواحد منها تلو الآخر، حتى تتكسر الصورة التي ارتضاها لأبي الوليد؛ لذلك نجده يعرض لشاهد آخر على ما اعتبره ركاكة، وهو شاهد أورده على النحو الآتي:

«كما يقول [ابن رشد]: «إِذَا كَانَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَقًّا»¹.

وفي الحقيقة فإن أول ما أثار انتباهنا في هذا الشاهد، هو نقط الحذف. إذ ما فائدة أن يقف الدارس عند «أن يكون حق»؟ ما المغزى إذن من هذا الحذف؟ إنه لا يوجد -في الحقيقة- أي معنى لعلامة الحذف، ولا مسوغ لتلك النقط؛ لأنه إنما يؤتى بنقط الحذف في حال التكرير، أو في حال العرض والاستطراد الطويل، أو حين يمكن أن يُهدَى إلى علم ما تم حذفه على قاعدة جواز حذف ما يُعلم؛ بينما الأمر هنا مختلف تماماً. لأن الجملة غير تامة، كما أن المثبت من القول لا يُبنى بالمحذوف منه، ولا سبيل إلى معرفة ما تم حذفه. إن الركاكة في هذه الحال إذن، إنما هي ركاكة طارئة، وإلا فأين تنتمه الكلام؟ وحتى لا نطيل الكلام في هذا الشاهد الذي أتى به جمال حمود قصد بيان ركاكة أسلوب ابن رشد، فإننا نُحيط القراء علماً بأن الركاكة إنما هي هاهنا مصطنعة أيضاً، وأنه قد اجتمع في هذا الشاهد خطآن: الأول هو ما أشرنا إليه بشأن عدم إتمام الفائدة بما بقي من شطر الجملة؛ وأما الثاني وهو الأشد منه سوءاً، فهو تحريف كلام ابن رشد من خلال استبدال حرف معنى بآخر؛ وذلك لأن كلام ابن رشد ليس إطلاقاً كما أورده الدارس في الشاهد المحرف، لأن الجملة كما وردت في كتاب العبارة مُصدرة بـ«إِذَا»، لا أنها مُصدرة بـ«إِذَا»، كما أوردها جمال حمود.

والجملة التي استهدفها التحريف، هي قول ابن رشد الآتي:

«إِذَا كَانَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَقًّا ضِدًّا لِحَقِّ»²؛ ولا يوجد في الجملة ما يثير شبهة

الركاكة ولا قلق العبارة، ولا أي شيء مما توهمه الدارس، لا من قريب ولا من بعيد. لقد استبدل جمال حمود لفظ «إِذَا» بلفظ «إِذَا»، الوارد في كلام ابن رشد من كتاب العبارة، وهذا تدخل صريح بالتحريف في أول هذا الشاهد والحذف في آخره. ثم إنه ليجدر بنا أن نطرح السؤال الآتي: لماذا نقط الحذف إذا كانت الفائدة تتوقف على

(1) - جمال حمود، م.ن، ص. 109.

(2) - ابن رشد، تلخيص العبارة، مصدر سابق، ص. 131.

لفظتين لا أكثر هي: «ضداً لِحَقِّ»؟ إن الذي تأكد لدينا من هذه الشواهد الركيكة والمصطنعة، أن حقيقة ما قد تقررت أولاً في ذهن الدارس، وهذه الحقيقة هي أن ابن رشد قد أخفق في رفع قلق العبارة؛ وأنه من أجل نصرة هذه الحقيقة وتأكيدهما، عمد (الدارس) إلى اختلاق وقائع نصية مزيفة ولا أساس لها.

غير أن ما يثير العجب حقاً، هو أن جمال حمود، وبعد أن تصرف في هذه الشواهد بالصورة التي عرضنا لها، سيخلص إلى استنتاج خطير، وهو الاستنتاج الذي يقول فيه بكل ثقة: «وما نلاحظه على هذه التعابير من قلق واضطراب ناتج عن تفاعل ابن رشد مع النص الأرسطي الشيء الذي جعله يستعير من الترجمة تعابير كثيراً ما تخالف قواعد النطق السليم مستهيناً بركاكتها»¹.

إن ابن رشد بحسب هذا الحكم، يخالف قواعد النطق العربي، ويستهين بركاكة عبارته. وهذا في الحقيقة حكم قاس في حق أبي الوليد، بينما نجد في الواقع أن عبارته في كل ما تم استدعاؤه من شواهد، إنما أضحت ركيكة بفعل تدخل الدارس. وهذا لأمر مؤسف جداً، غير أن ما يُضاعف لدينا الشعور بالأسف، هو أن الاستنتاج الذي خلص إليه جمال حمود؛ إنما هو منقول من الأستاذ طه عبد الرحمن، الذي سبق له أن ذهب تحت عنوان «إخلال ابن رشد بالنحو في لغة المقولات»²، إلى أنه بـ«رغم ما بذله ابن رشد في تصحيح تراكيب الترجمة، فإن انكبابه على النصوص المترجمة واستغراقه في النظر فيها، بل وتفاعله معها، كل هذا ساقه إلى أن يقتبس من الترجمة تعابير كثيراً ما تخالف قواعد النطق السليم، وأن يستهين بركاكتها»³.

وما قاله الأستاذ طه عبد الرحمن في «اللسان والميزان»، هو بالذات ما كان قد قاله في ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، إذ لم يختلف قوله إلا قليلاً من حيث الصيغة والمضمون⁴، وهي -بالمناسبة- الندوة التي وصفها الأستاذ محمد المصباحي وصفاً بليغاً، إذ قال: «وقد استطاعت الندوة أن تجمع تقريباً كل الأطراف: الرشدية والارشدية، يسار الرشدية ويمينها، محبي الرشدية والمنوئين لها»⁵.

إن هذا الأمر يعني أن نقل جمال حمود من الأستاذ طه، قد تجاوز مستوى إبداء الإعجاب بأطروحة الأخير وكذا التأثير بها، إلى مستوى النقل المباشر لخلاصات بكاملها. لهذه الأسباب ارتأينا أن نعرض لجانب آخر من أعطاب هذه الدراسة يضاف إلى ما تقدم من أعطاب تمثلت في التحريف وسوء الفهم، ويتعلق الأمر هذه المرة بمستوى

(1) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 109.

(2) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء - بيروت، 1998، ص. 340.

(3) - المرجع نفسه، ص. 340.

(4) - طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، ط2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013، ص. 204.

(5) - محمد المصباحي، تقديم الطبعة الثانية من أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص. (ب).

يعمل جنباً إلى جنب مع التحريف، وهو المستوى المتعلق بغياب الأمانة العلمية. لذلك فضلنا تناولها تحت عنوان شبهة الإخلال بالأمانة العلمية، تخفيفاً من حدة العبارة وتجاوزاً.

2 - الدراسة وسؤال الأمانة العلمية

لقد اعترض جمال حمود على احتفاظ ابن رشد بحرف اللام في مقولة «له»، مستهجننا تصرفه، ومعتبراً أن ذلك ناتج عن سوء فهم أبي الوليد لمعاني الحروف، وقد جاء اعتراض الدارس في سياق المقارنة بين أداء ابن رشد وأداء أبي حامد، ويكمن الباعث المعلن من وراء هذا اللوم في أنه إذا كان ابن رشد قد عاد إلى استعمال لفظ «له» الذي استعملته الترجمة العربية القديمة، فإن الغزالي قد «رأى أن لا ضرورة في تمييز قيمة «له» المقولية على الأدوات الأخرى مثل «من» و «عن» و «مع» وغيرها»¹. واعترض جمال حمود، إنما هو على استعمال «اللام» من قبل ابن رشد، بدل حروف المعاني التي أتى على ذكرها. ووجه اعتراضه يكمن في أنه لا يرى أفضلية لحرف «اللام» بما هو حرف معنى على غيره من الحروف الأنفة الذكر. غير أننا لو سلمنا بجدوى هذا الاعتراض، فبم سنسمي هذه المقولة؟ هل يعني هذا القول أنه يمكن تسمية المقولة بمقولة: «من؟ أو مقولة: «عن؟ أو: «مع؟ أكيد أن الإقرار بكون «الملك» و«الجدة» و«القنية»، تسمية مناسبة، يجعل المعترضين على لام الملك بهذه الحروف في موقف متناقض، لا سيما وأن الترجمات الغربية الحديثة قد استعملت للفظ اليوناني مقابلات من قبيل: Avoir و Possession بالفرنسية، وكذا To hold و To have بالإنجليزية. وكلها استعمالات تفيد أن الترجمة العربية القديمة كانت موفقة في اختيار حرف المعنى المناسب الذي يفيد امتلاك الجوهر في هذه المقولة لشيء، أو إثبات نسبة إضافية بين الجوهر والشيء الذي هو له على جهة الملك والقنية.

جملة ما نود قوله، هو أن اعتراض جمال حمود لا يستند إلى أي أساس علمي، وفضلاً عن ذلك وهذا هو الأهم، أن الاعتراض منقول من طه عبد الرحمن دونما إحالة على المصدر الذي أخذ منه، مع أنه يدلي بالحكم ويورد حروف المعاني بالترتيب نفسه الذي وردت به عند الأستاذ طه، كما سيتبين ذلك. ولتوضيح أمر هذه النقطة، نشير إلى أن كلام كل من الأستاذ طه وجمال حمود يقارن «تواضع» أداء ابن رشد بالقياس إلى أداء غيره. لكن مع وجود فارق لا ندري إن كان بسيطاً أو غير بسيط، وهو أن جمال حمود ينسب القدرة على التمييز بين الحروف المتقدم ذكرها إلى الغزالي؛ بينما ينسبها طه إلى ابن سينا، حيث يقول الأستاذ طه في هذا الشأن: «وبذلك يبقى وعيه اللغوي (ابن رشد) دون وعي

(1) - جمال حمود، «ابن رشد وقلق عبارة أرسطو» م.س، ص. 108.

سلفه ابن سينا الذي استشعر وجود هذا الأصل اللغوي للمقولات، فإنه لم ير أية ضرورة في تمييز قيمة «له» المقولية عن قيمة الأدوات الأخرى مثل «من» و«عن» و«مع»¹. وفضلاً عن خطأ جمال حمود في نسبة القول بشأن الحروف إلى الغزالي، فإن كلام ابن سينا لا يمكن أن يكون حجة على ابن رشد. كما أن هذه النازلة لا تعبر بالضرورة عن جهل ابن رشد بأسرار اللغة في مقابل الوعي اللغوي الفائق لدى ابن سينا، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ طه؛ لأن كلام الشيخ الرئيس، قد جاء في سياق اتسم بالتعبير عن الحيرة تجاه المعاني التي حملها الشراح على هذه المقولة، وحيرته واضحة في كلامه الذي يقول فيه: «وأما مقولة الجدة، فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أحدُ الأمور التي تُجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل يقال عليها باشتراك من الاسم أو تشابه، كما يقال الشيء من الشيء، والشيء في الشيء، والشيء على الشيء، والشيء مع الشيء. ولا أعلم شيئاً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات، ولا يوجب ذكره في هذه المذكورة، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك من كتبهم»².

إن ابن سينا إنما عبر عن حيرته بإزاء معاني المقولة بالتواضع المعهود لدى كبار العلماء، هذا إن لم يكن كلامه محمولاً على ظاهره، كما ذهب إلى ذلك إبراهيم مذكور³، أو قد يكون محولاً على امتعاضه من اختلاف الشراح بشأن هذه المقولة؛ لاسيما وأن الرجل جاء بعد الفارابي، كما أنه عاصر أبا الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، صاحب كتاب الشرح الكبير لمقولات أرسطو⁴، إذ كان أبو الطيب صاحب شأن كبير في الفلسفة والطب⁵؛ ولعل هذا هو ما أهله لأن يصبح رئيس بيت الحكمة في عصر ابن سينا⁶.

وقد تكون حيرة ابن سينا ناتجة عن إدراكه لتعارض تقاليد الشراح في تعاطيهم مع معاني المقولة، لاسيما وأن سلفه الفارابي ومعاصره ابن الطيب ينتمي كل منهما، بحسب

(1) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.س، ص. 342-343.

(2) - ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق الأساتذة: الأب فنواطي، أحمد فؤاد الأهواني، محمود محمد الخضيري، راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ج 1، ص. 235.

(3) - يقول إبراهيم مذكور: «والملك أو الجدة كما يسميها (= ابن سينا)، مقولة في رأيه غير واضحة، ويقرر أنه لم يتفق له حتى الآن فهمها، ولم يجد أنواعها تدخل تحتها» إبراهيم مذكور، مقدمة مراجعة النشرة، ضمن: ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق الأساتذة: الأب فنواطي، أحمد فؤاد الأهواني، محمود محمد الخضيري، راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ج 1، ص. 19.

(4) - أبو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق. علي حسين الجابري، دار التكوين، دمشق-سوريا، 2010.

(5) - يذكر موفق الدين البغدادي، أن ابن الطيب البغدادي «قد شرح جميع كتب الحكيم (يعني أرسطو)، وجميع كتب جالينوس الطيب» موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، المجادلة بين الحكيمين الكيميائي والنظري، تحقيق ودراسة. محمد كامل جاد، معهد المخطوطات العربية، ط 1، القاهرة، 2019، ص. 85.

(6) - علي حسين الجابري، مقدمة تحقيق كتاب، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، المرجع نفسه، ص. 7.

تقديرنا، إلى تقليد مشائي مختلف عن الآخر، كما أن تعاملهما مع كتاب المقولات، ومع هذه المقولة بالذات قد أبان عن اختلافات كثيرة. ولا بأس من أن نشير إلى فرضية قد تكون وجيهة في هذا السياق، وهي أن ابن سينا إذ قال: «ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك في كتبهم»¹، إنما يكون قد لمح إلى **كتاب المقولات** من كتب الفارابي المنطقية، أو كذا **كتاب الحروف** ما دام هذا الكتاب يتناول معاني المقولة في باب النسبة؛ بالإضافة إلى كتب أبي الفرج عبد الله بن الطيب، وبخاصة إلى كتابه **الشرح الكبير لمقولات أرسطو**، لاسيما وأن الشيخ الرئيس لم يكن فقط معاصرا لابن الطيب، وإنما كان على صلة به² كما تشهد بذلك المراسلات التي دارت بينهما، والتي لم تخل من نبرة المنافسة والمنافرة³.

غير أنه مهما تكن أسباب الحيرة، فإنه لا يمكن أن نُلزم ابن رشد بالاستناد إلى قول الشيخ الرئيس في هذا الباب، ما دام الشارح الأكبر قد آنس من نفسه القدرة على تجاوز هذه الحالة النفسية التي ألمَّت بسلفه؛ إذ يبدو لنا أنه من غير المعقول أن يُصِرَّ أحد أيا كان على إلزام فيلسوف قرطبة ومراكش بالحيرة لأن الشيخ الرئيس عبر عنها؛ وذلك لأن التفلسف ليس مشروطا في هذه النازلة بتقمص ابن رشد لنفسية ابن سينا، أو كذا بإعادة إنتاج الحيرة نفسها، لاسيما وأن فيلسوف المغرب والأندلس قد جاء بعد الشيخ الرئيس وبعد غيره من شراح المشائية الإسلامية؛ وهو ما يعني أن تراكمات كثيرة قد حصلت⁴، وألغازا كثيرة من الممكن أن تكون قد حُلَّت في عصره، أو أنه لم ير عموما ما يدعو إلى الحيرة، أو بالأحرى أنها لم تَنبُئْ بخصوص هذا المعنى من الأساس. أوليس الاختلاف أحق الحقوق الفلسفية التي يحتاج من أجلها الفيلسوف ويرافع؟ ثم إن ابن سينا والغزالي بحسب ما يشهد بذلك الأستاذ طه، قد تراوحت استعمالتهما للمقولة بين تسميتي «الملك» و«الجدة»، حتى عنوانا المقولة بالاسمين معا؛ وهو ما يجعلنا نطرح على المعترضين على تشبث ابن رشد بلام الملك سؤال مفاده: هل أحد حروف المعاني التي اعترض بها على ابن رشد أقدر على أداء المعنى الذي عنون به كل من ابن سينا والغزالي تلك المقولة، أم اللام؟

(1) - ابن سينا، المقولات، مصدر سابق، ص. 230.

(2) - علي حسين الجابري، مقدمة تحقيق الشرح الكبير لمقولات أرسطو، م. ن، ص. 5.

(3) - راجع: رسائل ابن سينا 1 عيون الحكمة ورسالة أبي الفرج بن الطيب ورسالة الرد لأبي علي بن سينا، عني بنشره. حلمي ضياء أولكن، كلية الآداب، جامعة إستانبول، رقم: 552، أنقرة، 1953، ص. 65.

(4) - إن تأخر ابن رشد بالقياس إلى أجيال المشائية الإسلامية؛ تجعله أكثر اطلاعا على الشروح والتأويلات التي ذهبوا إليها، ولعل أهم معطى متصل بالتراكم الذي ألمعنا إليه، هو تأليف كتاب الشرح الكبير لمقولات أرسطو لابن الطيب، إذ من شأن هذا الشرح بمفرده أن يحدث انعطافا في فهم المقولات، ومراجعة شاملة بشأن منزلتها في إطار المتن المنطقي الأرسطي، ولا يمكن أن يكون ابن رشد قد فاته هذا التأثير الذي أحدثته مدرسة بغداد الفلسفية، ممثلة في شخص ابن الطيب وتلامذته، وعلى رأسهم أحد أنجب تلامذته وهو أبو الحسين البصري.

إن كل ما يريد جمال حمود أن يكرسه، هو صورة ابن رشد الشارح المتمعر في شرحه لمنطق أرسطو؛ وهو إذ يرسم هذه الصورة، يحرص على الإمعان في الاحتقار والتهوين، ويبدو هذا الأمر جلياً من خلال حديثه -دونما مناسبة- عن جهل ابن رشد باللغة اليونانية، حيث يقول:

«لقد قرأ ابن رشد نصوص أرسطو مترجمة، إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية، حيث لم يقرأ كتب أرسطو في غير الترجمات التي قام بها من السريانية «حنين ابن إسحاق» و «إسحاق ابن حنين» و «يحيى بن عدي» وغيرهم»¹.

لقد أحال جمال حمود، بخصوص كون ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية؛ على كتاب ابن رشد والرشدية لإرنست رينان. غير أننا حين رجعنا إلى النشرة التي أحالنا عليها؛ استوقفنا أمران: أولهما: أن ما أحال عليه إنما هو مُضْمَنٌ في صفحة أخرى غير الصفحة التي أحالنا عليها في دراسته². وأما الثاني: فهو أن جيرار جهامي قد أحال هو نفسه أيضاً -قبل جمال حمود- على الاقتباس نفسه من كتاب رينان؛ وذلك مع فارق بسيط، وهو أن جهامي أحال بخصوص الإشارة المذكورة في هذا الموضع على كتابين، هما: كتاب رينان، وكتاب مونك في لغتهما الأصلية³. بينما أحال جمال حمود على نص رينان المترجم، والحق أنه قد تبين لنا من جملة مؤشرات التناص الحاصلة؛ أن دراسة جمال حمود إنما هي عالية على كتابين هما: المقدمة التحليلية لجيرار جهامي⁴، واللسان والميزان لطفه عبد الرحمن؛ فالمعلومات التي تتحدث عن كون ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية لم تكن في الحقيقة غير ما أدلى به جيرار جهامي وكذا طه عبد الرحمن في صلة بالموضوع⁵. ويبدو لنا أن جمال حمود إنما أراد تشتيت أذهان القراء من خلال إلهائهم بذكر أسماء المترجمين، وذلك قصد التشويش على المصدر الأساس الذي كاد يستترفه دون أن يشير إليه ولو مرة واحدة على امتداد هذه الدراسة، وهو المقدمة التحليلية لجيرار جهامي؛ وذلك أن الأخير قد أثار تحت عنوان: «ابن رشد ونقول أرسطو إلى العربية»

(1) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 99.

(2) - لقد أحال جمال حمود على مرجعه على النحو الآتي: «ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص. 36، بينما ألفينا أن الاقتباس يوجد في ص. 66 من النشرة التي أحال عليها.

(3) - جيرار جهامي، المقدمة التحليلية، مرجع سابق، هامش رقم: 36، ص. 140.

(4) - جعل جيرار جهامي الجزء الأول من تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، جزءاً مستقلاً أفرده لكل من المقدمة التحليلية، والتصدير العام، وكذا الفهارس والمراجع. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج 1، تحقيق جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992.

(5) - يورد طه عبد الرحمن هذا المعطى في صلة بمهمة ابن رشد في صلة بالنصوص الأسطوية المترجمة. حيث يقول الآتي: «من المسلم به أن فلسفة «أرسطو» نُقلت إلى العربية، إما مباشرة من اليونانية، وهذا شأن كتاب المقولات الذي نقله «حنين بن إسحاق»، وإما عن طريق السريانية التي طبعها أساليب اليونان في التعبير مثل مقالات ما بعد الطبيعة التي نقلها «أسطاط»، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص. 327-328.

السؤال الآتي: «هل عرف ابن رشد أورغانون أرسطو باليونانية فدرسه بلغته الأصلية؟ أو تعرّف عليه من خلال ترجماته العربية؟»¹ كما أنه قد أجاب عنه بالقول: «بعد مطالعتنا نص التلخيص وقفنا على فقرات تشير بوضوح إلى أن ابن رشد قرأ نص أرسطو مترجما. ونستلّ هنا من هذه الفقرات نص شهادته حيث يعرض الصعوبات التي واجهها في الفحص عن أقاويل أرسطو في المنطق: يقول في آخر كتاب السفسطة: «فإن هذا الكتاب معتاص جدا اما من قبل الترجمة واما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه»². وما نود بيانه، هو أن الدارس قد فصل بشكل متفنن بين ما أخذه من مقدمة جيرار جهامي، وبين ما أخذه من كتاب اللسان والميزان لطله عبد الرحمن، ومصداق هذا التفنن هو ما يدلي به بشأن أسباب إخفاق المترجمين العرب، حيث يقول جمال حمود: «وكانت معرفة هؤلاء المترجمين باللغة العربية غير متينة، كما أن معرفتهم بالكثير من اللغات كانت حائلا دون امتلاكهم إحدى هذه اللغات امتلاكا حقيقيا»³. وعلى الرغم من أننا غير مقتنعين بقصة الإخفاق هذه التي بولغ كثيرا في تضخيمها والترويج لها؛ فإن ما يعنينا بالتصدد الأول، هو أن الدارس قد قادته تجربته العلمية في الاحتكاك بمنطق أرسطو، إلى الخروج بخلاصة جد مهمة تمثلت في أنه قد جعل إخفاق المترجمين يرجع إلى سببين رئيسيين: تمثل أولهما في أن معرفة المترجمين بلغة الضاد لم تكن متينة؛ وتمثل السبب الثاني في أن معرفتهم المتعددة بالكثير من اللغات حالت دون إتقانهم العربية التي ينقلون إليها.

غير أن جمال حمود يعلم أن طه عبد الرحمن، تناول هذه النقطة بالكيفية ذاتها وبالترتيب ذاته، حيث قال الأخير في اللسان والميزان: «كما كانت معرفة هؤلاء المترجمين بالعربية غير متينة، بل كانت أحيانا لا تتجاوز معرفة العامية، وقد كانت صلتهم بكثير من الألسن بدورها حائلا دون امتلاك إحداها امتلاكا حقيقيا»⁴. فبماذا نسمي هذا؟! إن ما جعل الدارس يسقط في مثل هذا النوع من الهنات المتصلة بغياب الأمانة العلمية، ليس في الحقيقة إلا رغبته في التستر على زلة أخرى، وهو الأمر الذي أدى به إلى تقطيع أوصال النسيج الحامل للعبارات المنقولة، حتى لا يتمكن القارئ من حجزها دفعة واحدة. غير أن المتابع سيدرك حجم التعتيم الذي أحاط بمحاولة إخفاء أشكال النقل المتبعة. وهكذا لن يخفى على هذا المتابع أن حديث جمال حمود عن شكوى ابن رشد من عواسة لغة الترجمة، من خلال قوله: «يؤكد ابن رشد هذا الواقع بالقول إنه وجد صعوبات كبيرة في قراءة نصوص أرسطو مترجمة، حيث يقول عن كتاب «السفسطة»:

(1) - جيرار جهامي، مرجع سابق، ص. 139.

(2) - م.ن، ص. 139.

(3) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 99.

(4) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص. 328.

«إن هذا الكتاب معتاص جدا ... من قبل الترجمة ...»¹؛ إنما هو في الحقيقة استتساح حرفي لمعطيات من المقدمة التحليلية لجيرار جهامي. ويتبين ذلك جليا إذا ما أهملنا عن قصد ما أخذه من كتاب طه عبد الرحمن، أو تخطيناه أثناء القراءة؛ لأن الأصل هو أن جمال حمود، أخذ في أول الأمر نصا كاملا من مقدمة جيرار جهامي؛ فلما تبين له أن النص المأخوذ قد يلفت الأنظار بسبب طوله وتعاقب تفاصيله؛ تولى تقطيعه وتجزئته بحيث أقحم داخل نسيج ذلك النص نصا آخر لطه عبد الرحمن، وذلك حتى يحول دون ظهور الامتداد الطبيعي لنسج نصي واحد مأخوذ دونما إحالة على مصدره.

ولنقارن إذن، ما قاله جمال حمود آنفا بما سبق أن قاله جيرار جهامي بشأن السؤال الذي سبق للأخير أن طرحه بخصوص ما إذا كان ابن رشد قد تعامل مع منطوق أرسطو في لغته الأصلية، فيما يدلي به جهامي إذ يقول: «ونستل هنا من هذه الفقرات نص شهادته (يقصد ابن رشد) حيث يعرض الصعوبات التي واجهها في الفحص عن أقاويل أرسطو في المنطق: (1) يقول في آخر كتاب السفسطة: «فإن هذا الكتاب معتاص جدا أما من قبل الترجمة وأما من قبل ان ارسطو قصد ذلك فيه»².

إن من حقنا أن نتساءل هاهنا بالقول: لماذا عمد جمال حمود إلى وضع نقط الحذف في الشاهد الذي أحال فيه على كتاب تلخيص السفسطة لابن رشد؟ بمعنى آخر: إذا كان جيرار جهامي وجمال حمود قد أحالا معا على القول ذاته من الكتاب ذاته، فلماذا أثبت الأول الشاهد كما هو، وعمد الثاني إلى وضع نقط الحذف؟ وما المغزى مرة أخرى من وضع هذه النقط إذا كان جمال حمود يحيل على كتاب السفسطة، مع أن نص الكتاب المنشور لا يتضمن نقط الحذف؟

هناك معطى آخر لا يخلو من دلالة، وهو أن جمال حمود استعمل هذا الشاهد بالذات في دراسة أخرى له، وسَمَّاهُ بـ **الفارابي وقلق عبارة أرسطو**، غير أنه قد اكتفى فيها هي أيضا بوضع النقط مكان لفظة: «أما»، حيث قال في هذه الدراسة: «كما عانى ابن رشد من هذا القلق في عبارة أرسطو حين ذهب إلى القول في شرحه لكتاب أرسطو في السفسطة: «إنه معتاص جدا ... من قبل الترجمة»³. وبغض النظر عن التحريف الذي لحق بهذا الشاهد، لأن ابن رشد لم يقل: «إنه معتاص»، وإنما قال: «إن هذا الكتاب معتاص»؛ فإن الذي يعيننا بالقصد الأول، هو حل اللغز الذي يحيط بنقط الحذف؛ لذلك نتساءل: لماذا يتكرر هذا الشاهد بالذات دون غيره؟ ولماذا أصبح عند جمال حمود بمثابة لازمة للقول بوجود القلق العباري في ترجمة أرسطو؟ ألا يوجد من الشواهد ما يُعَضِّد القول بقلق عبارة أرسطو غير هذا الشاهد؟ وإذا لم يوجد غيره، فهل يحق الحديث

(1) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 100-99.

(2) - جيرار جهامي، مرجع سابق، ص. 139.

(3) - جمال حمود، «الفارابي وقلق عبار أرسطو»، مجلة مخاطبات، عدد 8، 2013، ص. 95.

بإطلاق عن قلق عبارة أرسطو؟ بل إنه إذا لم يجد الدارس غير شاهد واحد متعلق بالشكوى من ترجمة كتاب واحد، فلماذا لا يُعتبر أن القلق العباري إنما هو متعلق بترجمة الكتاب المشار إليه لا ببقية كتب أرسطو المنطقية؟ وحتى لا ننسى ما هو أهم، فإننا نتساءل في حيرة: لماذا هذا الإصرار على وضع النقط حتى في دراسة أخرى متعلقة بالفارابي؟ هل شكلت هذه اللفظة مصدر قلق حقيقي للدارس؟ أو لنقل بالأحرى، ما دام جمال جمود قد اختص في تعقب القلق العباري لدى المشائبة الإسلامية؛ فهل شكلت لفظه «اما» مصدر قلق حقيقي بالنسبة إليه؟

ببساطة، إن المشكلة تكمن في أن موضعي النقط، إن في المقدمة التحليلية لجيرار جهامي أو في نص نشرته لكتاب السفسطة، هما في الأصل لفظتا: «اما» «واما». فما المشكلة إذن؟ نؤكد ابتداءً، أن ما سنذلي به لا يعدو كونه تخميناً، ومن ثمة فإنه قد يحالفنا التوفيق في حل هذا اللغز وقد لا يحالفنا.

هناك احتمالان في تعاملنا مع ما أخذه الدارس، يقوم الاحتمال الأول على افتراض أنه لم ير كتاب السفسطة أصلاً، وأنه إنما اكتفى فيما أحال عليه بما أورده جهامي في مقدمته، لاسيما وأن إحالة جمال حمود على الصفحة يمكن أن تكون هي بدورها إنما تمت اتكالا منه على ما أدلى به جهامي في هامش الصفحة من مقدمته التحليلية، حيث نجد الأخير قد زواج بين الإحالة على المخطوطات التي اعتمدها وقارن بينها، وكذا الإحالة على رقم الصفحة بحسب ورودها في نشرته؛ ومن هنا لا نستبعد اكتفاء جمال حمود بأخذ كل من الشاهد ورقم الصفحة الموجود بهامشها.

أما الاحتمال الثاني، فهو يقوم على افتراض أن الدارس عاد إلى كتاب السفسطة، وهذا احتمال لا يمكننا تأكيده أو نفيه، كما أنه غير ذي أهمية ما دام الرجل قد استعان بالهامش الذي يدلّه مباشرة على رقم الصفحة.

لكن، مع كل ذلك نتساءل: ما الذي ألجأ الدارس إلى وضع نقط الحذف؟ إننا نرجح من خلال أحد تخميناتنا أن جمال حمود، قد استشعر أن لفظتي «اما» «واما» اللتين وردتا بالألف المجردة من الهمزة²، لم ترسم الرسم الصحيح؛ ومن ثمة فقد اعتاص عليه الأمر، هل يضع الهمزة فوق الألف، فتقرأ «أما» أو يضعها تحت الألف فتقرأ «إما»؟ ومهما يكن من أمر، فإن المسألة تتعلق بالإضافة إلى ما تقدم، بتضافر عاملين اثنين: أحدهما متصل بتدبير فائض الحاجة من المأخوذ دونما إحالة على المصدر؛ لأن

(1) - يقول جهامي في الهامش رقم: 33 من ص. 139 بعد الإحالة على المخطوطات: «تقابلها 729 من تحقيقنا للنص».
 (2) - خلت نشرة محمد سليم سالم، من الهنات المرتبطة برسم الهمزة، ومن ثم فهي لا تطرح لدى قارئها هذا الإشكال. وقد ورد قول ابن رشد في الشاهد المتقدم، على النحو الآتي: «فإن هذا الكتاب معتاص جدا، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه» ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972، ص. 177.

الحاجة إنما هي إلى القدر الضروري الذي يسمح بإظهار قلق عبارة المترجمين من خلال شكوى شارح عاجز عن رفع هذا القلق، وهو ابن رشد. بينما يتعلق العامل الثاني بتدبير وضعية مشكلة طارئة، وهي الوضعية الناتجة عن الرسم المعتاص للفظة «اما». والذي يظهر لنا، هو أن جمال حمود عندما لم يأنس من نفسه القدرة على وضع الهمزة في موضعها؛ قاده حذره العلمي إلى تشغيل الآلية التأويلية التي تمثلت في نقط الحذف. قد تكون هذه الآلية إحدى الآليات الفعالة التي ينبغي أن تدرج ضمن مجال هيرمينوطيقا النصوص القديمة قصد التغلب على ما يمكن عده عواصة من قبل من اعتاصت عليه معانيها. ولربما لا يكون هذا هو ما حرك الدارس إلى استعمال نقط الحذف، فلنا أعلم منه بمقاصده، إذ تبقى هذه مجرد تخمينات إلى أن يدلي هو نفسه، بما هو باحث مختص في قلق العبارة، بما من شأنه أن يفصح لنا عن قصده. ومهما يكن من أمر، فنحن إنما ملأنا الفراغ بالتخمين.

وتجدر الإشارة إلى أن الدارس لم يتوقف في قوله بإخفاق ابن رشد عند حد من الحدود، بل راح يتحدث في استسهال تام عن قصور طريقة أبي الوليد في شرح منطق أرسطو. ولنبدأ أولاً بالأصل الذي نقل منه، يقول جيرار جهامي تحت عنوان: «طريقة ابن رشد الشارح لمنطق أرسطو»، ما نصه:

«قسم دارسو ابن رشد هذه الشروح إلى ثلاثة أنواع»

(1) التفسير أو الشرح الكبير حيث كان يتناول النص فقرة فقرة وعبارة عبارة ويعلق عليها مبدياً رأيه ومستطرذا أحيانا، عارضا آراء من سبقوه من الشراح اليونان القدماء والعرب المحدثين، مثبتا أكثر الأحيان رأي المعلم الأول. ونجد هذا النوع من التفسير في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «شرح السماء والعالم» (2) شرح متوسط أو تلخيص (compendium ou paraphrase) حيث يتناول أهم الأفكار ويشرحها مستفيضا بعض الأحيان كما في التفسير أو مكثفيا بعرض مسهب كما فعل في تلخيص السماع الطبيعي أو في تلخيص كتاب النفس¹.

ونحن مضطرون إلى إضافة ما أورده جهامي بتمامه، كي يتسنى لنا وللقارئ الوقوف على مقدار ما أخذه جمال حمود من تفاصيل واردة في هذه الدراسة دون الإحالة عليها ولو مرة واحدة في دراسته. لقد أضاف جيرار جهامي إلى البيان السابق ما نصه:

«وهذا التباين إذن في الشروحات يدفعنا إلى أن نعد شرحه لمنطق أرسطو في هذا المخطوط متوسطا (Paraphrase)². ثم استدل جيهاامي على ذلك بما جاء في مطلع المخطوط، موردا قول ابن رشد الآتي: «الغرض في هذا القول تلخيص المعاني التي

(1) - جيرار جهامي، مرجع سابق، ص. 137.

(2) - جيرار جهامي، المرجع نفسه، ص. 138.

تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا وذلك على عادتنا في سائر كتبه»¹. أما بشأن طريقة الشرح التي اتبعها أبو الوليد في هذا المخطوط، فيقول جيرار جهامي: «يكتفي ابن رشد أحيانا بإيراد كلمة «قال» أو «قال أرسطو» في مطلع النص، ثم يقرن تفسيره فلا تعود تميز بين كلام أرسطو وشرح ابن رشد»². إن الذي يعيننا من كل ما تقدم، هو أن جمال حمود يكاد ينقل هذا الكلام حرفيا، دونما إشارة إلى المصدر الذي أخذ منه، حيث يقول:

«إن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط (Paraphraser)³ حيث يبدأ فيه ابن رشد بعبارة «قال» أو «قال أرسطو» ثم يواصل كلامه حيث لا نعود نفرق بين كلام أرسطو وكلام ابن رشد، حيث كان هذا الأخير مهتما بالمعاني أكثر منه بالألفاظ التي صيغت فيها هذه المعاني، حيث يتحدث عن الغرض من شرحه لمنطق أرسطو قائلًا بأنه: «تلخيص المعاني التي تضمنتها كتبه في صناعة المنطق»⁴.

إن كل ما أورده جمال حمود فيما تقدم، إنما هو منقول بالكامل من كلام جهامي، فنوعُ الشرح والتسمية المستعملة من قبله لنوعية الشرح (Paraphrase)⁵، إذا ما استثنينا الخطأ في نسخها، والأمثلة التي أتى بها وما تلاها من شرح وكذا الشاهد الذي أورده من كلام ابن رشد بشأن تلخيص المعاني، كلها من مصدر واحد، هو المقدمة التحليلية لجهامي، إنه في الحقيقة نقل بكامل الأوصاف. وبرغم أنه قد اتضح بما يكفي أنه نقل صريح، إلا أننا نود الاستفسار بخصوص بعض الأمور التي انحرفت عن معناها في عملية النسخ؛ ونعني بذلك التساؤل عن قصد جمال حمود من حديثه عن نوع الشرح الذي تولاه أبو الوليد، حين ذهب إلى أن «نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط»⁶. إن التساؤل الذي نثيره هنا هو الآتي: كيف تسنى لجمال حمود أن يجزم بكون ابن رشد إنما اكتفى بشرح منطق أرسطو شرحا متوسطا؟ هل يعني ذلك أن للرجل رأيا مختلفا عمّن سبقه من الدارسين بشأن الأنواع الأخرى

(1) - جيرار جهامي، م، ن، ص. 139-138.

(2) - جيرار جهامي، تلخيص منطق أرسطو، المجلد الأول، مقدمة تحليلية، ص. 37.

(3) - وردت لدى جيرار جهامي، (Paraphrase).

(4) - جمال حمود، م، ن، ص. 102. لمقارنة ما أدلى به جمال حمود، بما سبق أن قاله جهامي، يرجع إلى ص. 37 وكذا الصفحتين: 137-138، من دراسة جيرار جهامي.

(5) - يقترح جمال الدين العلوي للتلاخيص، المقابلات الفرنسية الآتية: (Abrégés – Analyses – Epitomes - Commentaires moyens): بينما يقترح للجوامع المقابل الفرنسي: (Paraphrases). انظر:

- مقدمة جمال الدين العلوي لتحقيق كتاب تلخيص السماء والعالم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، مطبعة النجاح الجديدة، ط 1، الدار البيضاء، 1984، ص. 39.

(6) - جمال حمود، ص. 102.

التي اعتبرت بدورها شروحا، كالمقالات والجوامع والمختصرات، أو كشرح البرهان؟ وإذا ما أفردنا كتاب **شرح البرهان** بالحديث؛ فإننا نتساءل بالقول: هل يتحفظ جمال حمود على كونه شرحا كبيرا؛ فيعده شرحا منطوقيا متوسطا؟ هل نحن أمام تصنيف جديد لما خلفه ابن رشد من مؤلفات، يضاف إلى التصنيفات التي قال بها الدارسون؟ يظهر لنا ظهورا بيّنا، أن الدارس لم يقرأ لا تلخيص منطوق أرسطو، ولا أيا من أنواع التآليف التي اشتغل بها ابن رشد على منطوق أرسطو؛ فكل ما في الأمر أنه استفاد هذا المعطى بتفاصيله من جيران جهامي، غير أنه لم يستوعب أن الأخير إنما كان بصدد وصف مخطوط معين مشار إليه، هو مخطوط تلخيص منطوق أرسطو الذي تولى تحقيقه¹، لا أن جهامي تحدث عن كون ابن رشد قد اكتفى بشرح منطوق أرسطو شرحا متوسطا. والذي يجب أن يُفهم، هو أن ثمة ارتباكا بخصوص استعمال التسميات والتقسيمات التي درج عليها الباحثون في المتن الرشدي؛ يدل على ذلك أنه يجعل لفظة (Paraphraser) في مقابل الشرح المتوسط، بينما اللفظ في المرجع الذي اعتمد عليه، هو (Paraphrase)، كما تقدم. نعم، قد يمكن تأويل خطأ جمال حمود بشأن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد بتفسير آخر، إذ من المحتمل أن يكون إنما اكتفى بما قاله جيران جهامي بخصوص هذه النقطة بالذات، حيث نجد الأخير إذ تحدث عن تقسيمات الدارسين لشروح ابن رشد، قد اكتفى بذكر ثلاثة أنواع منها، وهي: التفسير أو الشرح الكبير، والشرح المتوسط أو التلخيص، والشرح الصغير. غير أنه فيما يتعلق بالشروح الكبرى خص شرحين بحديثه، إذ قال: «ونجد هذا النوع من التفسير في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «شرح السماء والعالم»².

ولا ندري في الحقيقة، ما إذا كان جيران جهامي قد اكتفى بذكر الشرحين على سبيل المثال أو أنه قد ذكرهما على سبيل الحصر. وإن كنا نرجح أنه لا يمكن أن يكون الرجل قد خفي عليه صنفان أخريان من شروح ابن رشد على منطوق أرسطو، ونقصد بذلك مختصر المنطق، ومقالات في المنطق، وهي المقالات التي أفرد بها ابن رشد لمعالجة وشرح مسائل وقضايا منطقية بعينها³. ومهما يكن من أمر، فإن الشاهد السابق، الذي أورده جهامي في سياق وصف المخطوط الذي كان يشتغل به؛ قد تعامل معه جمال حمود بما يفيد شموله واستغراقه لكل شروح ابن رشد على أجزاء منطوق أرسطو، مع أن كل أهل الاختصاص يعلمون أن لابن رشد أنواعا كثيرة من الشروح بل

(1) - هذا ما قاله جيران جهامي: «وهذا التباين إذن في الشروحات يدفعنا إلى أن نعد شرحه لمنطوق أرسطو في هذا المخطوط متوسطا (Paraphrase)» المقدمة التحليلية، مرجع سابق، ص. 138.

(2) - جيران جهامي، مرجع سابق، ص. 137.

(3) - انظر: ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق. جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983.

إن أغلب هذه الأنواع قد طُبِعَ وخرج إلى القراء والباحثين محققا، كما هو الشأن في بعض أجزاء مختصر¹ المنطق²، وكذا تلخيصاته التي حظيت بتحقيقات متعددة، وأخيرا ما عُثِرَ عليه من شرح البرهان³.

وكما عرفنا أسباب الخطأ المتعلق بوضع الهمزة في المثال المتقدم، فإننا نعرف انطلاقا من مقدمة جهامي، السبب الذي جعل جمال حمود يقول: «إن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط (Paraphraser)»⁴. إن هذه الزلة تجعلنا نطرح السؤال الآتي: ماذا لو كان قد وقع بين يدي الدارس وصفاً لمخطوط شرح البرهان؟ لربما كان سيقول حينئذ: شَرَحَ ابن رشد منطق أرسطو شرحا كبيرا، لكن لماذا كرس كل جهده لشرح منطق أرسطو شرحا كبيرا؟! أو لماذا لم يكتفِ ابن رشد بشرحه على غرار ما نجد ذلك لدى بعض فلاسفة الإسلام؟! وما يثير الانتباه أيضا في هذه الدراسة، هو أن صاحبها قد انتقى ما احتاج إليه وراقه من مقدمة جيرار جهامي وتصديره، بينما تغاضى عن التفاصيل والمضامين التي لم ترقه؛ فهو إذ نسخ حرفيا مثالين من تصدير جهامي بشأن منهج ابن رشد في الشرح، حين تحدث الأخير عن تصدُّر الشرح بعبارتي: ««قال» أو «قال أرسطو»؛ قد غض الطرف عن بقية الأمثلة التي لا يمكن فصلها عن وصف المنهج الذي اتبعه ابن رشد. وأما تنمة منهج ابن رشد في الشرح، أو تنمة ما لم يرق جمال حمود نسخه، مع أنه وصف ورد في كلام متواصل، فهو قول جهامي:

«لكن الشرح عندما يطول، نرى ابن رشد يعيد إلى كلِّ اعتبارَه حين نجده يحدد رأيه بكلمة «قلت»، أو «ما قصدنا بيانه» أو «الذي بقي أن ننظر فيه»، أو «وأما نحن فنقول» الخ. وأما عندما يتطرق إلى الشروحات التي أضيفت عبر التاريخ على نص أرسطو في المنطق، فإنه يعرض لها موضوعيا وبكل تجرد فيخص كلا باسمه»⁵.

(1) - يضم مختصر المنطق لابن رشد، مختصرات الكتب الآتية: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والسفسطة، والجدل، والخطابة، والشعر. بالإضافة إلى مختصر إيساغوجي لفرغوريوس ومختصر التحليل. وقد نشر شارل بترورث، الأجزاء الثلاثة الأخيرة من هذا المختصر، تحت عنوان: جوامع الجدل والخطابة والشعر. وقد أخذنا نحن برأي جمال الدين العلوي وتحفظاته على هذه التسمية، حين رأى لأسباب وجيهة، أن المختصر هو التسمية المناسبة لهذا الكتاب، وإن كنا نستشعر أن اقتراح م. ألونسو تسمية الكتاب بالمختصر الضروي، لا يخلو هو أيضا من وجاهة. انظر: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، 1986، ص. 50.

(2) - مختصر الجدل والخطابة والشعر، تحقيق. شارل بترورث، بعنوان: جوامع الجدل والخطابة والشعر، منشورات جامعة نيويورك، ط 1، نيويورك، 1977.

(3) - ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ضمن: شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط 1، الكويت، 1984،

(4) - وردت لدى جيرار جهامي، (Paraphrase).

(5) - جيرار جهامي، مرجع سابق، ص. 37.

إن جمال حمود الذي عهدناه في هذه الدراسة ينسخ كل ما يجده في طريقه، نجده في هذا الموضوع من دراسته قد تحلى بحذر فينومينولوجي؛ حيث ميز بين ما يصلح لنصرة الأطروحة التي تحمس لها وما لا يصلح. وهذا أمر يؤشر عليه إعراضه عن التفاصيل التي جاءت في وصف جيرار جهامي، وهو ما يعني أنه قد انتبه إلى أن من شأن تضمين دراسته القول الأخير، أن يؤدي إلى إظهار ابن رشد في صورة لا يرتضيها له، وهي بكل تأكيد صورة ابن رشد الواسع الاطلاع والمستقل برأيه.

لقد أدرك الدارس ما ينطوي عليه وصف جهامي من خطورة؛ وأن من شأن نسخه بتمامه أن يؤدي إلى فساد الأطروحة التي انخرط في الدفاع عنها؛ لذلك سوف يُعرض جمال حمود، عن كثير مما جاء في هذا الوصف، لسبب بسيط، هو أنه لم يرقه؛ وذلك لأن جهامي أثبت انطلاقا من وصف المخطوط أن ابن رشد: «يذكر مثلا، آراء «المتكلمين» أو «المفسرين» أو «القدماء» أو «القدماء المفسرين»، ويعرض لها بألقاب أعطيت لها أصلا، مثل «المشأؤون» و«قدماء المشائين ومتأخريهم»؛ أو هو يعرض الأسماء مباشرة «كالاسكندر» و«ثاوفريسطس» و«ثامسطيوس» و«أبو نصر»¹.

أكيد، أن جمال حمود قد اطلع على هذا الكلام، لأنه نسّخ من دراسة جهامي كلاما يشكل بمعية ما أشرنا إليه نسيجا نصيا واحدا. غير أنه إنما اكتفى بنسخ ما ارتأى نسخه ونشره، تعميما للفائدة، وتنويرا للأراء، ما دام الرجل يعتقد أنه يقاوم نموذجا لا ينتمي إلى روح الأمة. وهو إذ فعل ما فعل، إنما أراد أن يكرس في أذهان البسطاء أن منهج ابن رشد في الشرح هو منهج يقف عند حدود: «قال» و«قال أرسطو»؛ كي يُرسّخ لدى قُرّائه أن ابن رشد لا رأي له ولا موقف، وأنه إنما يكتفي بالتعبير عن رأي أرسطو، بنوعين من التعبير فقط؛ إذ هو مرة يقول: «قال»، ويكون الضمير عائدا على أرسطو، ومرة يسمى القائل، فيقول: «قال أرسطو». ولا مكان في كل ما ينطق به لما عدا أرسطو، إذ ما في الشرح إلا هو، ولا اسم غير اسمه، ولا ضمير غير ضميره، ولا قائل بالمطلق غيره. وابن رشد إذ يشرح، بحسب هذا الزعم، فهو إنما يشرح كلام أرسطو الذي سلب عقله حتى أضحى لا يعبر عن رأيه، ولا يشير إلى ضميره، لا بـ«قلت»، ولا بـ«قلنا». بل هو لا يشير إلى أحد من الخلق. إنها معضلة ابن رشد، أو بالأحرى هي صورته التي يُراد تكريسها بأي وسيلة كانت.

ولا ينبغي أن نغفل عن أمر مهم، وهو أن جمال حمود قد أُعجب غاية الإعجاب بمثال: «قال» و«قال أرسطو»، المنتزع من مقدمة جهامي؛ لذلك سوف لن يتردد في اللجوء إليه عند الحاجة إلى شرح منهج شارح من شراح المشائية الإسلامية. ولا عجب أن نجده يورد المثال ذاته، عند الحديث عن طريقة أبي نصر الفارابي في الشرح، حيث

(1) - جيرار جهامي، المرجع نفسه، ص. 37.

يقول بشأنها: «لقد استخدم الفارابي طريقة في الشرح، زواج فيها الالتزام الحرفي بالنص الأرسطي من جهة حيث نجده يبدأ الفقرة بكلمة: «قال»، «قال أرسطو»، وبين ما سمي بالشرح المتوسط الذي سيستخدمه ابن رشد فيما بعد»¹.

بيد أن الكلام الأخير لجمال حمود، يتضمن معضلة أخرى سنتطرق إليها عرضاً في هذا السياق؛ وهي أنه في هذه الدراسة التي أفردتها لتعقب طريقة الفارابي في التعامل مع قلق عبارة أرسطو، لا يَعتَبَرُ الشرح الذي يبدأ بـ«قال» و«قال أرسطو» شرحاً متوسطاً كما هو بيّن من كلامه؛ بينما نجده في الدراسة التي خصها لابن رشد، يعتبر هذه الصيغة علامة دالة على الشرح المتوسط². بيد أن الذي يتأمل كلام جمال حمود، سيجد أنه لم يذكر غير طريقة واحدة في الشرح ولا معنى فيما تقدم من كلامه للفظـة «زواج»؛ لأن مقتضى كلام الدارس ها هنا، أن الفارابي «زواج» في شرحه لمنطق أرسطو بين الشرح المتوسط والشرح المتوسط!

وعموماً، فلقد أضحي الشاهد السابق، أعني «قال»، «قال أرسطو»، صالحاً لدى جمال حمود لتقريب جميع الطرق التي سلكها شراح المشائية الإسلامية في شروحهم. وقد لا نستبعد أن يطل علينا الشاهد نفسه - مثلاً - في دراسة قادمة حول «ابن سينا وقلق عبارة أرسطو»؛ لأن هذا الشاهد أو المثال إنما هو معين لا ينضب، وقد سُخِّرَ للدارس كي يستعمله متى شاء وكيف يشاء، كما سُخِّرَتْ له شواهد أخرى.

ولكن، ماذا يعني جمال حمود بقوله: «قال»، «قال أرسطو» في وصفه لطريقة الفارابي؟ هل يعني بكلامه أن أبا نصر يردف المثاليين في مورد واحد؟ كلا، إنما قصده أن الفارابي، يقول مرة قال، ومرة قال أرسطو. ولكن، لماذا «الفاصلة» بدل ما يفيد العطف من الحروف؟ لماذا لم يقل: «قال وقال أرسطو»، أو «قال أو قال أرسطو»؟ إن هذا النوع من تدبير الدارس لجمل العطف، سائد في دراسته؛ إذ هو يقول غير بعيد عن هذا الموضوع، في اتصال بالكلام المتقدم عن نوع الشرح الذي اتبعه الفارابي: «وميزة هذا الشرح، أن الشارح لا يتقيد بالنص الحرفي لما يشرحه، ونجد عدة شواهد على هذا المنهج عند الفارابي، حيث يشير إلى أرسطو مستخدماً كلمات: «يعني»، «يقصد» وغيرها³. إن واو العطف في قول جمال حمود: «يعني»، «يقصد» وغيرها، إنما جاء به لعطف آخر معطوف في الجملة، على النحو الذي يجري به التخاطب في اللسان الفرنسي. من هنا يحق لنا أن نطرح سؤالاً ذا صلة بالعقبيتين اللسانية والعقدية، وهو الآتي: هل من فرق بين التأثير بالأساليب اليونانية والتأثر بباقي أساليب اللغات

(1) - جمال حمود، الفارابي وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 98.

(2) - يقول جمال حمود: «إن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط (Paraphra- ser) حيث يبدأ فيه ابن رشد بعبارة «قال» أو «قال أرسطو»» ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 98.

(3) - المرجع نفسه، ص. 98.

الهند - أوروبية؟ أو لنطرح السؤال بقدر من الوضوح فنقول: هل الأساليب اليونانية هي وحدها التي تصطدم بالعقبتين اللتين تحدث عنهما الدارس، دون الأساليب الفرنسية؟ إنه ببساطة، تعامل طافح بالتحامل على ابن رشد. بل هو تحامل على العقل والمنطق والفلسفة. ومن ثمة فليس لهذا الموقف من مسوغ للدفاع عن الخصوصية العربية، كما لا مسوغ له في التلويح بمخالفة مقتضيات التخاطب العربي.

إنه حتى لو ذهبنا بعيدا وسلمنا بوجود قلق عباري في لغة ابن رشد، فإننا نود أن نطرح بكل وضوح السؤال الآتي: من يحق له تقويم العبارة الرشدية؟ ولمن ينبغي أن يُعهد بهذه المهمة؟

3 - الدراسة ومهمة ابن رشد أمام عقبتين:

لقد حاول جمال حمود أن ينسج كلامه على منوال الأستاذ طه عبد الرحمن؛ فتحدث بدوره عن العقبات التي تقف في وجه مشروع ابن رشد وطموحه. ولأن رغبة جمال حمود، هي إظهار اغتراب هذا المشروع وإخفاقه؛ فقد قاده الحماس إلى الحديث بنبرة فيها الكثير من التشفي بوجود عقبات دينية ومذهبية -على حد وصفه- في وجه أبي الوليد، مرجعا سبب الإخفاق إلى «تعلق منطلق أرسطو بالعقيدة اليونانية وتعارض هذه العقيدة مع العقيدة الإسلامية»¹.

غير أن جمال حمود لم يقف عند حدود القول بالعقبة الدينية والمذهبية التي تقف بحسب زعمه- في طريق مشروع ابن رشد؛ لأن سعي الرجل لم يكن مجديا -أيضا- أمام عقبة أخرى وهي العقبة العلمية، على الرغم من استنراغه الجهد في سبيل تجاوزها. وتكمن أسباب الإخفاق في كونه يدافع عن القياس الأرسطي، بينما سياقه العام ومحيطه الإسلامي يرفض هذا القياس ولا يرتضيه، وإنما يرتضي القياس الأصولي. ومهما يكن من أمر، فإن ابن رشد بحسب هذا الزعم؛ قد رام دونما جدوى إقناع الفقهاء والأصوليين بأن لقياسه الأرسطي سندا في الشرع حيث يقول:

«يعالج ابن رشد العقبة العلمية من خلال دفاعه عن فائدة استخدام القياس، حيث يقول: «وأما الاستتباط وهو القياس فالتعبد به جائز في العقل، وواجب في الشرع، والذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع الكتاب والسنة وإجماع الأمة»².

وعلى الرغم من أن الشاهد الذي أدلى به جمال حمود، لا يمكن أن يُستنتج منه أي إدانة للقاتل به، أيا كان هذا القائل؛ وذلك بحكم أن الكلام إذا ما سيق على هذا النحو لا يمكن أن يكون محل اعتراض من قِبَل المشتغلين بالشرعيات، لأنه كلام يأتى به الأصوليون عادة في سياق الدفاع عن حجية القياس لدى القائلين به من المذاهب الإسلامية، وهي على الأرجح أغلب المذاهب الفقهية السنية، إذا ما استثنينا الظاهرية التي اتسم موقفها برفض

(1) - جمال حمود، المرجع نفسه، ص. 100.

(2) - جمال حمود، المرجع نفسه، ص. 101.

القياس؛ فإن ما أثار دهشتنا أكثر من غيره هو مصدر هذا الشاهد، الذي أشار إليه في الهامش على النحو الآتي: «ابن رشد، مقدمات ابن رشد، مكتبة المثنى، بغداد، ص 19»¹. ولأننا لن ننشغل كثيرا بالتفاصيل الأخرى المتعلقة منها ببقية عناصر الإحالة، لأننا أصبحنا مقتنعين بأن كل شاهد ورد في هذه الدراسة يجب أن يوضع بين قوسين؛ فإن ما كان مفاجئاً لنا حقاً هو أن جمال حمود، قد تحدث عن كتاب لابن رشد سماه «مقدمات ابن رشد». ولا نعرف لابن رشد كتاباً بهذا الاسم، ولم نتحدث الفهارس القديمة التي يعتد بها عن هذا الكتاب². وحتى لا نطيل الكلام في مثل هذه الأمور، فإننا ننبه إلى أن الدارس قد تعامل مع كتاب **المقدمات الممهّدات**، وهو كتاب لابن رشد الجد على أنه كتاب لابن رشد الحفيد.

صحيح أن الرجل لم يقصد الإساءة إلى هذا النوع من القياس، أعني القياس الأصولي الذي يدعي نصرته باعتباره قياساً بديلاً للقياس الأرسطي³، وإنما كان هدفه الاستدلال على فشل محاولة ابن رشد؛ غير أن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هو: كيف يجرؤ من لا يميز في الحد الأدنى بين ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد، على أن يتولى الحكم بفشل فيلسوف قرطبة وقاضياها!

لقد عالج ابن رشد الجد في كتابه: «**المقدمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**»، الاستنباط والقياس في فصل عقده لهذا الغرض عنوانه بـ «فصل في وجوب الحكم بالقياس»؛ حيث قال فيه: «وأما الاستنباط وهو القياس فالتعبد به جائز في العقل واجب في الشرع والذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع: الكتاب والسنة وإجماع الأمة»⁴. ولعل الغريب في الأمر، بل الأكثر غرابية هو أن يُقدم دارس على كل هذه النحول والتحريفات وغيرها، ثم يختم «دراسته» بالحديث في منتهى القسوة والجفاء عن انعكاسات إعجاب ابن رشد بأرسطو، حيث يقول دونما أدنى حرج:

(1) - جمال حمود، المرجع نفسه، هامش رقم: (5)، ص. 101.

(2) - استبعد جمال الدين العلوي ما ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات من أن يكون لابن رشد كتاب شرح المقدمات لجدّه، وعلق على ذلك بالقول: «المؤكد أنه وهمٌ وقع فيه صاحبنا، وإن كان يختلف عن الوهم الذي وقع فيه ابن أبي أصيبعة، ومن نقل عنه، حين نسب إلى أبي الوليد ما ألفه الجد كالتحصيل والمقدمات وغيرهما مما لم نر إيراداً في هذه القائمة» جمال الدين العلوي، المتن الرشدّي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، 1986، ص. 32.

(3) - لعل الذي أوقع جمال حمود في هذا الزلل، هو التباس القياس الأصولي عليه بالقياس المنطقي، هذا بالإضافة إلى ما يحمله من تمثّل بشأن موقف أبي الوليد من العلاقة بين الدين والعقل؛ حيث يظهر هذا الأمر جلياً من خلال ما نجده في مطلع هذه الدراسة، التي يذهب فيها إلى أن سمات الشخصية الفلسفية لابن رشد تتميز بـ «استعماله للعقل حتى في أشد الأمور حساسية كقضايا الدين» جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 99.

(4) - ابن رشد الجد، المقدمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت-لبنان، 1988، ج 1، ص. 33.

«وقد انعكس هذا الإعجاب بشكل واضح في معالجة ابن رشد لمسائل المنطق وتبنيه لآراء أرسطو إزاء هذه المسائل. ومن ثم لم يترك ابن رشد لنفسه مجالاً كي يستقل برأيه عن آراء المعلم الأول، وأن يتجاوز الأطر التي وضعها هذا الأخير، وكان بإمكانه فعل ذلك لو أنه عرف كيف يفعل الآليات التي يوفرها له تراثه الفكري الإسلامي ولغته العربية، وأن ينتفع ببعض الآراء التي أبداهها بعض المناطقة والفلاسفة المسلمون قبله والتي ثبت صوابها في زماننا»¹. إن الخلاصة التي أراد جمال حمود التأكيد عليها؛ هي أن ما ثبت صوابه وتكرست حقيقته، أن ابن رشد قد أضاع فرصة تخليد ذكره في التاريخ، أو أنه بالأحرى قد أضاع الذكر الحسن بسبب تفریطه، وإلا فهو المذكور دون سواء عندما يتعلق الأمر بقصة الفشل والتعثر والإخفاق؛ لأنه النموذج الذي استدعاه جمال حمود لتمثيل هذه القصة، وأعاد استدعاه في دراسة ثانية²، وقد يكون من حقه أن يعود إلى استدعائه لتمثيل القصة نفسها وإعادة تمثيلها متى اقتضى الأمر منه ذلك.

غير أنه إذا كان جمال حمود، قد بين لنا أن ابن رشد هو النموذج الوحيد الـ«مستثنى» من الذكر الحسن في زماننا؛ فإنه قد ضنَّ علينا بعض الضن، وذلك عندما لم يُفصح لنا كل الإفصاح لا عن الكيفية التي أثبت بها «زماننا» هذا «صواب» آراء بعض المناطقة والفلاسفة، ولا عن الكيفية التي استثنى بها ابن رشد.

ولكن، ربما كان تلميح جمال حمود بشأن «ما أثبتته زماننا»؛ إلى ما كان قد ذهب إليه الأستاذ طه عبد الرحمن، حين أعلن عن ترجيحه الصريح لأطروحة بنفنيست، إذ قال: «وقد تبين للباحثين اللسانيين اليوم أن المقولات الأرسطوية إنما هي تجريد فلسفي لمقولات الصرف والنحو اليونانيين»³، محيلاً القارئ في هذا الموضوع على مبحث كامل من كتاب **مشكلات اللسانيات العامة**، وهو الكتاب الذي كان قد صدر لإميل بنفنيست (E. Benveniste) سنة 1966.

ولئن كان جمال حمود لم يشير إلى مصدره الذي استنسخ منه خلاصته بشأن ما أثبتته زماننا من خطأ أطروحات و صواب أخرى؛ فإنه لربما قد خفي عليه أن الوضعية البحثية الراهنة بشأن أصل المقولات الأرسطوية، لا تسير بالسرعة التي تسمح بانتساب أطروحة بنفنيست إلى عالم اليوم وإشكالاته المنطقية؛ وذلك لأن المبحث الذي أحال عليه الأستاذ طه يعود إلى سنة 1958 حيث كان بنفنيست قد نشره مستقلاً قبل ضمِّه

(1) - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، مرجع سابق، ص. 111.

(2) - نعتي استدعاء جمال حمود لابن رشد في الدراسة المعنونة بـ«الفارابي وقلق عبارة أرسطو»، مرجع سابق.

(3) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص. 338.

(4) - Émile Benveniste, CATÉGORIES DE PENSÉE ET CATÉGORIES DE LANGUE, Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 13e Année, No. 4 (Octobre/Decembre 1958), pp. 419-429.

لاحقا إلى الكتاب المذكور. هذا فضلا عن كون الأصل الذي استند إليه هذا اللساني يعود إلى مقال كان قد صدر بالألمانية لأدولف ترونلدبورغ (Adolf Trendelenburg) سنة 1833، بعنوان: **المقولات الأرسطية**!

وللإشارة، فإن دعوى بنفنيست لم تتل لحظة الإعلان عنها من قبل صاحبها، قبولا من لدن المشتغلين بمنطق أرسطو وفلسفته؛ إذ نجد على سبيل المثال، أحد كبار الباحثين في الفلسفة الأرسطية، وهو بيير أوبينك (P. Aubenque)، قد تعقب بالنقد سنة 1965، النهج الذي سلكه بنفنيست في تفسيره لأصل المقولات، مستكرا افتقار الأخير في تفسيره إلى المعلومات التاريخية، ومؤكدا في السياق ذاته على أن الرجل لم يأت بأي جديد في طرحه بهذا الخصوص². ولربما للتراكم البحثي الحاصل بشأن أصل المقولات، وللتجاوز المستمر لكل ما لا يصمد من دعاوى؛ بدأنا نرى دراسات كثيرة لم تعد تلتفت إلى دعوى العلاقة الحتمية بين المقولات المنطقية والنحو اليوناني، إلا على سبيل الاستئناس. ولعل من يلقي نظرة فاحصة على كتاب: **أي فلسفة للقرن الواحد والعشرين؟ أورغانون القرن الجديد**³، وهو عمل جماعي أُفرد بالكامل للمقولات الأرسطية العشر، التي تم توزيعها بين عشرة من المختصين الغربيين في المنطق وفلسفة اللغة⁴؛ سيقف بنفسه على حجم التجاهل الذي عُوِّلت به دعوى بنفنيست من قبل هؤلاء المشاركين. ولعل الذي يعيننا فيما نحن بسبيله، هو أن مقولة «الملك» قد تولى الكتابة فيها، الفيلسوف الإيطالي سالفاتوري فيكا (Salvatore Veca) الذي استهل مساهمته بالحديث عن كتاب الأخلاق، مرتقيا من طرح سؤال: «ملك أي شيء بالضبط؟»⁵؛ إلى طرح سؤال أكثر عمقا، وهو سؤال: «ما الذي هو مستحق لنا؟»⁶. ولعل سؤال الاستحقاق كما أنه يحيل على مفهومي العدالة والإنصاف، فإنه يحيل أيضا على سؤال الأخلاق؛ لأنه يتضمن معنى التحذير مما يمكن أن ينجم عن النزوع المفرط نحو التملك المفضي

(1) - Adolf Trendelenburg, «Les catégories d'Aristote», Traduction. Alain Petit, Presses Universitaires de France, Les Études philosophiques, 2018/3 N°. 126, pp. 345-362.

(2) - Leone Gazziero, «Simplicii in Aristotelis categorias commentarium, 12.11). Contraintes disciplinaires—anciennes et modernes—de l'interprétation logique des Catégories d'Aristote», études réunies par. V. Brière et J. Lemaire, note n : 5, p. 10, (2019), pp. 9-57.

(3) - هو كتاب جماعي صدر عن دار غاليمار للنشر، تحت عنوان: - Quelle philosophie pour le XXIe siècle ? L'Organon du nouveau siècle, Édition Gallimard/Édition du Centre Pompidou, Paris, 2001.

(4) - نذكر منهم: جون سورل، ودونالد ديفيدسون، وسالفاتوري فيكا، وإيان هاكين، وغيرهم.

(5) - سالفاتوري فيكا، مقولة الملك، ضمن كتاب: أي فلسفة للقرن الواحد والعشرين؟ أورغانون القرن الجديد، مجموعة من المؤلفين، ترجمة: أنطوان سيف، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2011، ص. 327.

(6) - فيكا، م.ن، ص. 333.

إلى آفتي الطمع والجشع، بما يمثلانه من بُعد لا أخلاقي¹. غير أن الذي يتأمل أمر المعنيين الأنفين، ويتأمل في ضوء ذلك ما اختارته الترجمة العربية القديمة؛ سيجد أن حرف «اللام» من «له» قد استوعب المعنيين بما هو حرف معنى؛ وذلك لأن الحرف كما يفيد معنى «الملك» في استعمال، يفيد معانٍ أخرى في استعمالات أخرى كمعنى «الاستحقاق»، ومعنى «الاختصاص»، وغيرها من المعاني التي سنأتي على ذكرها.

وإذا كان سالفاتوري فيكا وزملاؤه الذين شاركوا في تأليف هذا الكتاب، قد اکتفوا بتجاهل دعوى بنفنيست تجاهلا تاما؛ فإننا نجد أيضا من الدارسين من يصل به الأمر حد المجاهرة ببطلانها. ونشير في اتصال بهذا المستوى المتعلق بوضوح الموقف إزاء التعامل معها، إلى أن ريشارد بوديوس (Bodéüs Richard) أتى على ذكر الدعوى، في إطار تصديره للترجمة التي قام بها لكتاب المقولات من اليونانية إلى الفرنسية سنة 2001؛ غير أننا نجده قد اکتفى حين عرج عليها بقول الآتي: «هذه الدعوى لا يمكن الدفاع عنها، ولا أحد يأخذها اليوم على محمل الجد»². وللإشارة، فإن اکتفاء بوديوس بالتعريح على الدعوى دون أن يرى في ذلك حاجة إلى استفراغ الجهد الكبير في سبيل إبطالها؛ راجع إلى أنه كان قد ناقش أصل المقولات جديا في وقت سابق، وانتهى به المطاف حينئذ (1984)، في دراسة علمية مسهبة، إلى البرهنة على أصولها القانونية³.

غير أننا بحاجة إلى شيء من الاستدراك والتوضيح، وهو أننا نقر بكون التجاوز في العلوم الإنسانية، يختلف عنه في غيرها من العلوم. وما نود أن نشير إليه في صلة بهذا الأمر، هو أن الباعث الذي حركنا إلى الاعتراض على استدعاء دعوى بنفنيست من قبل جمال حمود؛ هو ما سجلناه بخصوص إساءة الدارس إساءة بالغة إلى ابن رشد استنادا إلى رأي ذهب إليه الأستاذ طه. غير أننا إذا ما ضربنا صفحا عن سياق استدعاء هذه الدعوى من قبل الدارس؛ فلن نكون بحاجة إلى إبطال فائدتها جملة؛ وذلك أنها قد تكون مفيدة حين يتعلق الأمر بالحديث عن عموم العلاقة بين اللغة والفكر. وضمن هذا الإطار يمكن الانتقال إلى سياق آخر، وهو سياق خاص يتولى البحث في صلة المنطق الأرسطي باللغة الطبيعية، وهي الصلة التي تجد مسوغها في اضطرار هذا المنطق إلى تركيب الألفاظ لترتيب المعاني، حيث نجد تعبيراً عن هذه الصلة في القول الآتي لابن سينا: «لو أمكن أن يُتَعلَّم المنطق بفكرة ساذجة، إنما تُلحَظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافياً؛ ولو أمكن أن يُطَّلَع المحاورُ فيه (= المنطق) على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يُغني عن اللفظ البتة. ولكن لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ،

(1) - فيكا، م، ن، ص. 329.

(2) - Aristote, Catégories, Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris, 2001, Introduction, p. LXXX-LXXXI.

(3) - Richard Bodéüs, «Aux origines de la doctrine Aristotélicienne des catégories», Revue de Philosophie Ancienne, Vol. 2, No. 1, (1984), pp. 121-137.

وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيل معها ألفاظها، بل تكاد تكون الروية مناجاةً من الإنسان ذهنه بألفاظ متخيلة، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها في النفس من المعاني حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن»¹.

صحيح أن نيات اللسان تقدم بين يدي المنطقي حقل الاشتغال، كما تقدم له بالمثل، مادة تتيح له تقسيم مقولاته، غير أنها لا تحيط أبداً بالمقولات العقلية على حد قول غرانجي². وكما أنها لا تحيط بمقولات العقل؛ فإنها -أيضا- لا تُطبق بنيتها المغلقة على المتكلم، ولا تفرض حتمياتها اللسانية عليه، كما قد يُظن.

غير أنه لا ينبغي أن نقع في التعارض والخلط بين هذا، وبين ما هو معلوم أيضا من أن لغة الطبيعية قواعد يتكفل النحو يرسم حدودها ومقتضيات التخاطب بها؛ بحيث يحسن التحري في مراعاة تلك القواعد لدى أهل كل لسان في التعبير عن الأنحاء المقصودة في مخاطباتهم؛ ومن ثم فهي من هذا الوجه، ضرورية للمنطقي ولغير المنطقي، وإلا اضطره جهله بقواعد اللسان إلى أن يعبر عما في ضميره بنسيج عباري مضطرب ووديء. ولعل هذا المسوغ هو الذي استحضره ابن رشد في كتابه **الضروري في صناعة النحو**، حين ذهب إلى أن السمة النفعية لصناعة النحو؛ هي التي ترتقي بها -من حيث هي صناعة- إلى جعلها ضرورية ضرورة ملحة في تحصيل اقتدار الإنسان على: «فهم جميع العلوم التي تُتَعَلَّمُ بقول، العلمية منها والعملية»³. بل إن أبا الوليد لم يكتف بالذهاب إلى كون هذه الصناعة ضرورية فحسب؛ وإنما رأى أن متربتها في التعلم والتعليم ينبغي أن تكون سابقة على جميع العلوم والصنائع بما في ذلك الصناعة المنطقية؛ لأنه على حد قوله: «واجب أن يتأدب بها الإنسان قبل شروعه في العلوم، وإلا شرع في تعلمها وهو سيئ الأدب»⁴. إن قصد ابن رشد واضح؛ وذلك أنه لا يرى من مسوغ لأن تتخذ المعاني الدقيقة والأفكار السديدة من الأنسجة العبارية السيئة والرديئة مسكنا لها، ولا مطية للتعبير عنها؛ ومن ثم لم يمنعه انتصاره البيِّنُ لبرهانية المنطق في جل مصنفاه، من إحاطة الصناعة النحوية بهذه القيمة الاعتبارية قياسا بباقي الصناعات التي كانت سائدة في عصره؛ حيث يُلفتُ انتباهنا هذا الثبات من قِبَل أبي الوليد على رؤية الأشياء كما هي،

(1) - ابن سينا، الشفاء، المدخل، تحقيق. الأب فنواي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، نشرة وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953، ص. 22-23.

(2) - Gilles Gaston Granger, La théorie Aristotélicienne de la science, centre nationale de la recherche scientifique, Paris, 1976, p 60.

(3) - ابن رشد، **الضروري في صناعة النحو**، تحقيق. باب ولد هارون ولد الشيخ سيدي، ط1، الشركة الإفريقية للطباعة والنشر والقرطاسية، نواكشوط-موريتانيا، 2000 ص. 27.

(4) - ابن رشد، **الضروري في صناعة النحو**، م.ن، ص. 28.

وعلى الوجه الذي ينبغي. ولعله من ها هنا ينبغي النظر في صلة ابن رشد بكل من المنطق اليوناني والنحو العربي. وهي صلة سنعود إلى طرُق أبوابها في غير هذا الموضوع!

4 - أثر توجيه دعوى بنفنيست في تقويم طه عبد الرحمن لأداء ابن رشد

ربما تفرض علينا المناسبة عودة سريعة إلى دعوى بنفنيست؛ وذلك قصد تقصي أثر توجيهها للسان في القراءة التقويمية التي أنجزها الأستاذ طه عبد الرحمن بخصوص شروح ابن رشد، في سياق تعامله مع ميراث الترجمة العربية القديمة، وترجمة منطق أرسطو منها بخاصة. وسبب هذه العودة راجع إلى أننا نجد الأستاذ قد هاجم بعض الصيغ الصرفية، من منطلق أن المترجمين ومعهم ابن رشد وبعض شراح المشائية الإسلامية (مع استثناء الغزالي طبعاً)؛ قد انساقوا -على حد قوله- خلف تقصي «الصور الإخبارية اليونانية بقضها وقضيضها»²؛ بينما كان عليهم بحسب ما يرتئيه هو، أن يستوعبوا كون «الإخبار في اللسان العربي يتم بمقاييس محددة. هذه المقاييس هي ما يعرف بـ«أبنية الأفعال»، وهي قوالب صورية تصاغ فيها المادة الدلالية، بحيث يتشكل معنى المادة بحسب القالب الذي تصاغ فيه»³.

من هنا يخلص الأستاذ طه، إلى أن صيغة الإخبار عن المقابل المناسب لمقولة «له» في اللسان اليوناني، تفرض الاستجداد بصيغة صرفية واحدة من أبنية الأسماء⁴ هي صيغة «متفعل»؛ حيث إن هذا القالب الصرفي، من قوالب الصرف العربي، هو وحده المناسب للمعنى في قوالب الصرف اليوناني لتقريب المقولة المشار إليها تقريباً تداولياً. إن ما نود التركيز عليه، هو أن الأستاذ طه قد توجه في نقده لأداء ابن رشد في شرح مقولة «له»، على أساس أنه لم يكن موفقاً في اختيار أبنية الأسماء التي استعملها، حيث يذهب في سياق مقارنة أدائه بأداء الغزالي إلى قول الآتي:

«والذي يلفت الانتباه ويدعم رأينا أن كل الأمثلة التي أوردتها الغزالي - وهو الذي جعل منه ابن رشد خصمه الأكبر كما هو معلوم- عند معالجته لمقولة «له» أتت على وزن «متفعل» نحو «متطلس» و «متعمم» و «ومتقمص»، بل إن المثال الذي ذكره غيره على وزن «مفتعل» وهو: «متعل»، يورده هو على الوزن السالف: «متفعل»، ولا غرابة أن يصدر هذا عن الغزالي، وهو الذي حَبَّرَ مختلف اللغات الفكرية وخبر قدرتها التعبيرية»⁵.

(1) - لقد كانت هذه العلاقة ولا تزال، موضع عناية واهتمام من قبلنا، وقد عالجتنا جانباً منها في دراستنا الموسومة بـ: - ملاحظات نقدية على هامش نشرتي الضروري في صناعة النحو لأبي الوليد بن رشد، مجلة تكامل، العدد 2، القنيطرة، المغرب، سنة 2022.

(2) - اللسان والميزان، مرجع سابق، ص. 339.

(3) - اللسان والميزان، المرجع نفسه، ص. 339.

(4) - تحدث الأستاذ طه في الفقرة السابقة، عن «أبنية الأفعال» ولعله يقصد «أبنية الأسماء»، كما هو واضح من أبنية الأسماء في الأمثلة التي ساقها.

(5) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص. 340.

وبعد تأكيد الأستاذ طه على أن «كل» الأمثلة قد وردت لدى الغزالي بصيغة صرفية واحدة، أحال القراء على كتاب **مقاصد الفلاسفة** لأبي حامد الغزالي. غير أننا حين عدنا إلى الموضوع الذي أحالنا عليه، ألفينا الغزالي يقول الآتي:

«وأما الجدة: ويقال لها الملك أيضا فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله، ككونه **متطلسا**، و**متعمما**، و**متنعلا**، وكون الفرس **ملجما** و**مسرجا**»¹.

إن ما استوقفنا حقا، هو أن الغزالي لم يستعمل صيغة واحدة كما أكد على ذلك الأستاذ طه؛ وذلك لأن تنويع الصيغ في الإحالة السابقة يبدو جليا، من خلال استعمال صيغتين صرفيتين أو أكثر في صفحة واحدة، بل في موضع واحد من تلك الصفحة، ودونما فاصل بين الاستعمالين، وهما: صيغة «متفعل» التي كانت مصدر التنويه والثناء من قبل الأستاذ طه، وصيغة «مُفَعَّل» أو «مُفَعَّلٌ»²، التي وردت في الموضوع ذاته من الاستشهاد. إن ما نود بيانه، هو أن صيغة «مفعول»، التي صاغ منها الغزالي مثالين في قوله: «وكون الفرس **ملجما** و**مسرجا**»³، لم تكن في تقديرنا صيغة موفقة من قبل أبي حامد⁴. وحتى تتضح الأمور أكثر بشأن هذه البنية التي صاغ منها الغزالي أمثلته التوضيحية، نقول: إنه لا يصح من قائل قوله: «لجمت» أو «ألجمت» مكثفيا بالفعل والفاعل، وإنما هو مضطر بحسب قوانين التخاطب إلى أن يأتي على ذكر «المنفعل» أو المفعول به الذي هو الفرس في هذا المثال؛ لأن الأمثلة التي صيغت من الفعل المتعدي، تقتضي عقلا طرفين اثنين، هما الفاعل المتدخل أو المتصرف، والمنفعل أو القابل المطاوع للفعل. والذي يظهر لنا، هو أن أبا حامد لم ينتبه إلى أن الذي لحقه وصف المفعولية في أصله بالمتعدي، لا يمكن أن يضاف إليه ملك شيء؛ وذلك لأن اللجام والسرّج اللذين يحيطان بأجزاء من الفرس إنما هما مملوكان للذي «لجم» أو «ألجم»؛ وأما الفرس «المسكين»، فليس «له» من ذلك على جهة «الملك والتملك» لا اللجام ولا السرّج، لا بالإرادة ولا بالطبيعة. وبما أن الفرس لا بهذا ولا بذلك أضحي ملجما ومسرجا، دل على أنه إنما انفعل، أي طواع الفعل الذي أنجز من طرف فاعل؛ ومن ثم بان أن المثالين لا يناسبان مقولة «له» من الأساس، وإنما هما من مقولة أخرى هي مقولة **يفعل وينفعل**.

(1) - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق. سليمان دنيا، ذخائر العرب، رقم 29، دار المعارف، مصر، 1961، ص. 164.

(2) - تحتل صيغتين صرفيتين وقراءتين صحيحتين، هما: «مُسْرَج» من سَرَج، و «مُسْرَج» من أسْرَج.

(3) - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق. سليمان دنيا، ذخائر العرب، رقم 29، دار المعارف، مصر، 1961، ص. 164.

(4) - للوقوف على أبنية أسماء الفاعلين والمفعولين، انظر على سبيل المثال:

ابن القطاع الصقلي (ت: 515 هـ)، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، تح. أحمد محمد عبد الدائم، دار الكتب والوثائق القومية / دار الكتب المصرية، القاهرة، 1999، ص. 170.

ولأن مدار شرح أبي حامد قد تمحور حول «الجدة»¹، و«الملك»، و«له»²، بدليل أنه بنى ترجيحاته على أساس التمييز بين ما يدخل تحت معنى «الملك» مما لا يدخل تحته، من قبيل قوله: «لم يكن من الملك»³، وقوله: «لم يلزم الملك»⁴؛ فلربما كان من الأسلم له لو عدل جملة عن الصيغ الصرفية، إلى استعمال لام الملك في التعبير عن هذه المقولة التي يسميها هو نفسه بـ«الملك» و«الجدة». ولعل الذي ينبغي أخذه في الاعتبار، هو أن هذا الحرف لا يلتزم بأداء وظيفة دلالية واحدة، بل يمكنه أن يكون محلاً لوظيفتين أو معنيين دلاليين أو أكثر، كما لو قلنا: «الأرض لمن حررها»، أو: «لمن أحيها»؛ وذلك أن هذين المثالين قد يجمعان بين الاختصاصين: الملكي والاستحقاق. كما يمكن لهذا الحرف أن يقتصر على معنى الاستحقاق؛ لأنه «قد يستحق الشيء شيئاً من غير أن يملكه»⁵. ولا غرابة أن يأتي النحاة لتقريب هذا المعنى بمثال: «السرّج للفرس»⁶، وهو المثال نفسه الذي صاغه أبو حامد -كما مر- صوغاً صرفياً لتقريب معنى مقولة الملك. وإذا كانت الموانع العقلية التي عبروا عنها بالعادة، قد حالت -عندهم- بين الفرس وبين أن يكون مالكا لما يختص به؛ فقد شهدت له في مقابل هذا المنع باستحقاق السرّج⁷. ويكمن وجه الاستحقاق في أن هيئة الأفراس من حيث منزلتها وقيمتها لدى مالكيها؛ إنما تلائمها السروج. وأن ما دون الأفراس قيمة مما يُركب، إنما يلائمه ما دون السروج قيمة.

كما أنهم إذ يقولون -أيضاً- في مثال الاستحقاق: «المنبر للخطيب» و«المجلس للقاضي»؛ إنما يراعون في علاقة الإضافة بين الشيء ومستحقه، مبدأ الملاءمة والمناسبة بينهما، محتكمين في إيقاع هذا النوع من الإضافة إلى ما تقضي به عادة الاستعمال والتداول في عرف العقلاء، دون أن يعني ذلك أن الخطيب يملك المنبر، ولا أن القاضي يملك المجلس؛ فـ«اللام» إنما تفيد ها هنا معنى الاختصاص الاستحقاقى لا غير. إن من ينظر إلى سياقات الاستعمال ومقاماته، يجد أن الحكمة في ذلك راجعة إلى اعتبار المعاني، دون الاكتفاء بمجرد تعقب قوانين التركيب؛ لذلك ميزوا بين

(1) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق. محي الدين صبري الكردي، ط 2، المطبعة الغربية بمصر، 1927، ص. 208.

(2) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق. محي الدين صبري الكردي، ط 2، المطبعة الغربية بمصر، 1927، ص. 208.

(3) - مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص. 164-165.

(4) - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له: محمود بيجو، ط 1، مطبعة الصباح، دمشق، 2000، ص. 79.

(5) - رفع النقب، ج 2، ص. 249.

(6) - المصدر نفسه.

(7) - الحسن بن علي الرزائي السملالي، رفع النقب عن تنقيح الشهاب، ط 1، مكتبة الرشد، الرياض، 2004، ج 2، ص. 247.

«اللام» في مثال: «المال لزيد» و«شقيقتها في مثال: «السرّج للفرس»؛ فجعلوا «اللام» الأولى للاختصاص الملكي، والثانية لمجرد الاختصاص، أو للاختصاص الاستحقاقى؛ مع أن الصورة العبارية إنما هي واحدة في المثالين. إذا ما نُظِرَ إليها من حيث قوانين التركيب ووظائفه الإعرابية؛ أعني من حيث كون «اللام» تجر ما بعدها في المثالين. ولعلمهم إنما عللوا اختلاف المعنى مع اتحاد الصورة، استناداً إلى أن الحس السليم يدرك ببديهته العقل «أن الفرس لا ملك له»؛¹ ولذلك أطبق النحاة وأهل المعاني على استحضار هذه التمييزات والاعتبارات في إدراك الأنحاء المقصودة في المخاطبات.

بقي علينا أن نجيب عن السؤال الآتي:

هل كانت أمثلة أبي حامد ستسلم، لو صيغت بـ«اللام» بدل الصيغ الصرفية التي لجأ إليها في تقريب مقولة «الملك»؟

لعل الجواب، هو أن أبا حامد قد أتى بأمثلة يتجاوز فيها الصواب والخطأ. فمثالاه: «متطلس» و «متعمم»، يصح أن يحل محلها مثال: «له طيلسان» و «له عمامة»؛ لأن هذين المثالين من معاني الاختصاص الملكي، ومن ثم فهما من صميم المقولة المنطقية التي رام شرحها. بينما مثالاه الآخران، أعني: «مسرج» أو: «له سرّج»، و «ملجم» أو: «له لجام»؛ إنما هما من معاني الاختصاص الاستحقاقى، ولا صلة للمثالين مطلقاً بمقولة الملك. غير أن حمل المثالين الأخيرين على معنى الاستحقاق؛ متوقف على التجوز في المعنى والعبارة. وذلك لأن معاني «التصيير» و «المفعولية» أسبق إلى الذهن من معنى الاستحقاق، وأن المعنى الأخير لا يُستحضر في الذهن إلا عند الذهول عن المعنى الأول. واضح إذا، أن «التصيير» في المثالين من توابع الفعل والانفعال؛ وآية ذلك أن الفرس لم يكن قبل ترويضه «مسرجاً»؛ أعني أنه لم يكن في البراري حيث بيئته الأصلية، على هذه الكيفية؛ وإنما «صير» عليها -مطوعاً للسرّج واللجام- من قبل فاعل أخضعه للكيفية الجديدة بالترويض والتطويع فاستحال إلى غير حاله. لقد أضحى الفرس بعد هذا «التصيير» أليفاً مطوعاً لمالكه، بفعل وانفعال متجددين في كل مرة. إن هذا التصيير يمكن التمثيل له على سبيل التقريب بالحركة التي تأتي بمعنى الاستحالة، وهي التي يوردها شراح المشائية الإسلامية في مقولة الحركة من كتاب المقولات، كما ترد لديهم أيضاً في كتاب الكون والفساد بشأن الكيفيات الانفعالية التي تطرأ نتيجة فعل فاعل وقبول منفعل². ومن ثم يظهر ظهوراً بيناً أن هذا المعنى أولى -بصيغة المثالين- من معنى الاستحقاق.

(1) - سعد الله الصغير، شرح عوامل الجرجاني، ضمن: شروح العوامل، تحقيق. إلياس قبلان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2010، ص. 411.

(2) - ابن رشد، جوامع الكون والفساد، تح. أبو الوفا التفازاني وسعيد زايد، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص. 16.

وعلى تصارييف الأحوال، فمثالاً أبي حامد المتعلقان بالفرس ليسا من مقولة الملك؛ وذلك لأن الضابط في معرفة الاختصاص الملكي، إنما يكون «بإضافة ما يقبل الملك لمن يقبل الملك»¹؛ ومن ثم فإذا أخضعنا الأمثلة السابقة لهذا الضابط المعياري؛ ألفينا أن «الطيلسان» و «العمامة» في تلك الأمثلة، إنما هما مـ«ما» يقبل الملك أو مما يصح أن يُقْتَنَى. وزيدٌ -إن قَدَرناه مضمراً في مثال أبي حامد- هو مـ«من» يقبل الملك، أو ممن يصح منه فعل التملك والافتناء؛ بينما لا يمكن أن يتنزل الفرس منزلة «من» يقبل الملك، أعني منزلة المقتني والمتصرف.

والذي يبدو لنا، هو أن الذي أوقع أبا حامد في هذا الخطأ؛ هو انصراف ذهنه -في الآن نفسه- إلى أمرين اثنين: يتمثل أحدهما في تحصيل ضابط الانتقال، بينما يتمثل الثاني في تحصيل ضابطي المحيط والمحاط؛ حيث إن انشغال ذهنه بهذا المعطى؛ قد فوت عليه الانتباه إلى تمييز ما يناسب مما لا يناسب من الأمثلة والأوزان، فكان أن جاء استعماله لها -في هذا الموضع- كما لو أنه محض اعتباط وبخت. ولربما زاد الأمر تعقيداً كون اسم المفعول إنما يكون أكثر وضوحاً عندما يصاغ على وزن «مفعول»؛ وهو وزن تنكشف به مفعولية الاسم بأقل جهد، بينما تتفاوت ظهوراً وخفاءً في أوزان غيره من الأسماء. والحق، أنه كلما أمعنا النظر في الصيغة التي كانت محل إعجاب وتقدير من قبل الأستاذ طه، تملكنا الدهشة؛ ذلك أننا نعتبر تلك الصيغة بالذات مصدر قلق حقيقي، بدل أن تكون مصدر تفوق الرجل وتألّق عبارته. ولنتأمل كلام أبي حامد وهو يتولى شرح علاقة المحاط بالمحيط في هذه المقولة حيث يدلي بالقول الآتي: «فإن لم يكن محيطاً (= القميص)، وكان متقللاً بانتقاله - لم يكن منه (= الملك). فمن وضع القميص على رأسه، لم يكن متمصماً، وإن كان (= يعني القميص) محيطاً، ولم يكن متقللاً بانتقاله لم يكن من الملك»².

إن استعمال صيغة «متفعل» في مثال «متقل»، الذي ورد مرتين في الشاهد السابق، هو استعمال خاطئ بمعايير اللسان ومقاييسه؛ وذلك لأن المحيط؛ أعني القميص في مثال أبي حامد، لا «يَتَّقَلُّ»، أو بالأحرى لا يتكلف التنقل من تلقاء ذاته، ولا يملك إرادة تُحرّكه وتتسبب إليه؛ وإنما «يَتَّقَلُّ»، فيكون حظه الانفعال لا الفعل الذاتي؛ لأن الذي «يتقل»، إنما هو المحاط به الذي «يملك» القميص، لا الشيء المحيط.

وللإشارة، فلقد سبق لسليمان دنيا أن انتبه في نشرته لمقاصد الفلاسفة، إلى الاضطراب الحاصل بشأن استعمال الصيغ الصرفية في الكتاب المذكور؛ فحاول التدخل أمام وجود خطأين في استعمال صيغة «متفعل» في غير محلها، بل ومكان استعمال صيغة

(1) - السملالي، رفع النقاب، مصدر سابق، ج 2، ص. 247.

(2) - مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص. 164-165.

أخرى هي صيغة «مفتعل»، وما قاله في هامش الصفحة، هو الآتي: «كذا في الأصل، ولعلها (منتقلا) بقريئة المصدر الذي بعده»¹، غير أنه لم يعلق عندما تكرر الخطأ ذاته غير بعيد عن الموضوع الأول. وقد حاول أيضا محمود بيجو بعد سليمان دنيا، إصلاح ما استطاع من الأخطاء في نشرته؛ فأصلح بعضا منها وأبقى على البعض الآخر، حيث نجد الغزالي يقول في هذه النشرة: «فإن من وضع القميص على رأسه لم يكن متقمصا، وإن كان محيطا (= القميص) ولم يكن منتقلا بانتقاله لم يلزم الملك»². ولا يبيعد أن يكون شيء من هذا الذي يعتري الأداء المنطقي لأبي حامد، هو الباعث من وراء حذف ابن رشد للمقدمة المنطقية التي صدر بها الأول كتاب **المستصفي من علم الأصول**³. بقيت جزئية واحدة فيما نحن بسبيله، وهي الجزئية المتصلة بصيغة صرفية أحاطها الأستاذ طه بكثير من الاستهجان، فبرأ منها الغزالي -كعادته- وألصقها بابن رشد، وهي صيغة «مفتعل»، التي جاء قوله الصريح بشأن استهجان استعمالها على النحو الآتي: «بل إن المثال الذي ذكره غيره على وزن «مفتعل» وهو: «منتعل»، يورده هو [الغزالي] على الوزن السالف: «متفعل» ولا غرابة أن يصدر هذا عن الغزالي، وهو الذي خبرَ مختلف اللغات الفكرية وخبر قدرتها التعبيرية»⁴.

نود أن نشير هاهنا دونما مفاصلة إلى نقطتين: أولاهما: تتعلق بكوننا لا نرى من مسوغ لأن يستحق شارح ما لقب الخبير بلغات الفكر، استنادا فقط إلى كونه استعمل صيغة «مفتعل»، كما لا نرى من مسوغ لسحب اللقب منه استنادا فقط إلى كونه استعمل صيغة «مفتعل». أما النقطة الثانية: فتتعلق بالإشارة هاهنا إلى أن الغزالي قد استعمل هو نفسه الصيغة التي برأه منها الأستاذ طه؛ أعني صيغة «مفتعل». بل الأكثر من هذا، أنه استعملها بالمثال الذي استهجنه الأستاذ، وهو: «منتعل»؛ حيث نجد الصيغة شاخصة بمعية مثالها الأنف في كتاب **معيار العلم**. إذ يقول أبو حامد بصدد شرح مقولة الملك: «القول في العَرَض الذي يعبر عنه بله، وقد يسمى بالجِدَّة، ولما مُثِّل هذا بالمُنتَعِل والمتسلح والمتطلس فلا يتحصَّل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه»⁵.

(1) - سليمان دنيا، هامش رقم 1، م، ن، ص. 164.

(2) - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له: محمود بيجو، ط 1، مطبعة الصباح، دمشق، 2000، ص. 79.

(3) - لقد علل ابن رشد حذف المقدمة بالقول: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلتترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها»، ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1992، ص. 37-38.

(4) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص. 340.

(5) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق. محي الدين صبري الكردي، ط 2، المطبعة الغربية بمصر، =

إن الذي يبدو جلياً، هو أن أبا حامد قد استعمل الصيغتين الصرفيتين جنبا إلى جنب. ولعل الذي يلفت الانتباه هو أن حجة الإسلام قد أعاد استعمال الصيغتين بالكيفية نفسها في موضع آخر من الكتاب نفسه، وذلك بمناسبة حديثه عن الأجناس العالية، حيث أورد الآتي: «وله: مثل قولنا: **مُنْتَعِلٌ**، و**مُنْتَطَلَسٌ**، و**مُتْسَلِحٌ**»¹. والذي يظهر من هذه المؤشرات النصية، هو أن الأستاذ طه قد اكتفى بتعميم الحكم انطلاقاً مما وقف عليه في كتاب **مقاصد الفلاسفة**؛ وذلك دون أن يتعقب بالفحص استعمال الغزالي للصيغ من خلال النظر في باقي مصنفاته الأخرى.

لقد أوضحنا من ذي قبل، أننا لا نضفي على شارح ما صفة **الخبير** لمجرد استعماله صيغة من الصيغتين، كما أننا لا نسحبها منه استناداً إلى عدوله عن أحدهما إلى الأخرى؛ ومن ثم فنحن لم نسق فيما أدلينا به من أمثلة على تجاوز الصيغ الصرفية وتساكنها في متن أبي حامد؛ من أجل إقامة الحجة عليه أو محاكمته. إن الذي يبدو لنا معقولاً ومقبولاً، هو أن يكون الاستعمال سليماً ومُقرباً للمعنى المقصود. ولما كان الأمر في تقديرنا على هذا النحو؛ فإننا إذ توجهنا إلى مضان الاستعمال السليم في التداول العربي، ألفينا أن ابن رشد الذي وصم الأستاذ طه لغته بالقلق العباري لم يكن -أبداً- مخطئاً حين استعمل الأوزان التي استهجناها الأستاذ طه؛ ذلك أن ابن منظور (ت: 711 هـ/ 1311 م)، أكثر ما يستعمله للإخبار عن «له» «حذاء» مثلاً، هو صيغتي: «انْفَعَلَ» و«مُنْتَعِلٌ» حيث يقول في مادة: «حذا» من **لسان العرب**: «احْتَذَى انْتَعَلَ»². أما في مادة أخرى. وهي مادة «نعل»، فنجدّه يوظف الصيغة «مفتعل»، كقوله: «وإذا قلت **مُنْتَعِلٌ** فمعناه لابسُ نَعْلًا»³. كما نجده يجمع بين الصيغتين الصرفيتين دونما تفضيل صيغة على أخرى، حيث يقول: «تَنْعَلُ وانْتَعَلَ لِبَسِ النَّعْلِ».

ولا يختلف الأمر بخصوص هذه الصيغة لدى سلفه ابن فارس (ت: 395 هـ / 1004 م) في **مقاييس اللغة**، اللهم إلا ما كان من بروز معطى جديد، وهو المتمثل في أن هذا اللغوي قد استعمل في تقريب مادة: «نعل»، الاسم «ذو». وهو اسم يفيد معنى «صاحب» أو «مالك»، كما أنه يفيد في اتصال أكثر بما نحن بسبيله معنى مقولة «له»، حين يقول الآتي: «ورجل **ناعل**: ذو نعل، و**منتعل** أيضاً»⁴. وهذا يعني أنه يمكن أن يحل الاسم «ذو»

=1927، ص. 208.

(1) - نفسه، ص. 117. وانظر كذلك نشرتي: سليمان دنيا ومحيي الدين الكردي:

- الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، طبعة دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961، ص. 107.

- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق. محيي الدين صبري الكردي، ط 2، المطبعة الغربية بمصر، 1927، ص. 208.

(2) - لسان العرب، مادة «حذا»، ص. 814.

(3) - المصدر نفسه، ص. 4477.

(4) - ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج 5، ص. 445.

محل حرف المعنى والضمير المتصل به في «له»؛ فنقول بدل «له نعل»: «ذو نعل»؛ أو أن نعبر عن المعنى المقولي ذاته باستعمال أيٍّ منهما شئنا؛ كما يمكن أيضا أن نعدل عنهما معا إلى استعمال أيٍّ من الصيغتين الصرفيتين، أعني: صيغة «مُفْتَعَل» وصيغة «مُتَفَعَّل». بل يمكن كذلك استعمال صيغة «فاعل»، التي صاغ ابن فارس على وزنها: «ناعل» كما هو مُبَيَّن من المثال الذي ساقه.

وما نستوعبه، هو أن كل الصيغ والأنسجة العبارية السابقة؛ يكفلها مبدأ الوُسْع في استعمال الإمكانات المتاحة أمام الفاعل الكلامي. ومن ثم فنحن لا نرى في الحقيقة من مسوغ للتضييق على المتكلم من خلال اختلاق مفاضلة زائفة وتعسفية بين صيغ صرفية يُقرُّها علماء اللسان! بل نرى في هذه المسألة ونظيراتها أن الوُسْع في الاستعمال، هو ما يميز منطق التواصل في اللسان العربي. كما نؤكد مرة أخرى على أن الاستعمال السليم لدى أمة من الأمم إنما يلتمس فيما تحفظه معاجمها اللغوية القديمة ومدونات استعمالاتها، فضلا عن الاتساع المستمر لنطاق معجمها بأشكال من التوليد والنحت؛ وهو اتساع يسم طبيعة اللغات الحية. وتبعاً لما تقدم، فإننا لا نرى من مسوغ -في سياق التداول العربي- لإلغاء الإمكانات اللغوية والتواصلية المتاحة، استناداً فقط إلى رأي رآه لساني غربي (= بنفنيست) بشأن أصل المقولات المنطقية، ولا سيما إذا كان هذا الرأي قد قوبل بالرفض من لدن كثير من المشتغلين بالمنطق والفلسفة. ومهما يكن من أمر، فإنه ليس في قوة نظرية علمية جديدة أن تلغي قاموس أمة من الأمم عبر التلويح بحجة: «أثبت العلم الحديث»؛ فأحرى أن تلغيه مجرد دعوى من الدعاوى، كما قد تبين. وبما أننا نرى الأمر على النحو الذي تقدم؛ فإننا لا نملك إلا أن نعبر عن استغرابنا من إلزام ابن رشد بمجaraة أبي حامد الغزالي في صوغ أوزانه؛ كما استغرابنا من قبل حين قمنا بمراجعة الحجج التي سيقَّت في سبيل إلزام ابن رشد بمجaraة ابن سينا في حيرته.

خاتمة

إننا لا ندعو انطلافاً من نزعة محافظة إلى تقديس شخص ابن رشد، ولا أننا ندعو إلى التستر على أخطاء الرجل صونا لكرامته؛ باعتباره يمثل في تقديرنا رمزا من رموز تراثنا الذي نعتز به. ولكن، ما ندعو إليه ونأمله؛ هو أن تكون محاكمة الرجل قائمة على إثباتات علمية لا على مجرد دعاوى؛ وذلك لأننا ألفينا -فيما وقفنا عليه من دعاوى- أن ابن رشد قد حوكم من قبل أصحاب بعض الدراسات، على أخطاء مختلفة ومصطنعة ومحاطة بكثير من سوء القراءة والفهم.

(1) - للوقوف على إمكانات الوُسْع، انظر على سبيل المثال: المقدمة التي مهد بها ابن القطاع الصقلي لكتاب: أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، مصدر سابق، ص. 89-92.

ولا بد من التنبية إلى أنه من غير المنصف أن نجتمع أصحاب كل الدراسات -التي أتينا على ذكرها- تحت سقف واحد؛ لأن الفرق شاسع بين من نظر -أصالة عن نفسه- فأخطأ في تقديره، وبين من لم ينظر من الأساس، ولم يأنس من نفسه القدرة على تمييز الصواب من الخطأ؛ وإنما أنس من نفسه العزم على تلقف تقديرات غيره بما تتطوي عليه من صواب وخطأ. وذلك لأن خطأ الأول (الأستاذ طه) حتى لو احتفظ في تقديرنا بهذا الوصف؛ فهو يندرج ضمن أخطاء النُّظَّار؛ وهي أخطاء قد تغدو خصيية وملهمة؛ بالنظر إلى ما تولده لدى مستأنف النظر فيها من رغبة في محاورتها والسجال العلمي معها وفاقاً أو اختلافاً. صحيح أن تقديراتنا غير تقديراته، وخلصاتنا غير خلاصاته، غير أن الإشكال الذي أجبننا عنه؛ قد استمد قوته وراهنيته من الحق في استتفاف النظر فيما كان قد نظر فيه وخلص إليه. ومن ثم أمكن القول إنه لولا التقدير الأول لما كان التقدير الثاني، ولولا النظر الأول لما كان النظر المستأنف. ولعل هذا بعض مما يمليه علينا واجب الاعتراف بفضل السبق، واستحضار مبدأ حفظ المراتب والألقاب.

غير أن خطأ الثاني، لا يعبر إلا عن مجازاة ساذجة، والمجازاة الساذجة لا تؤدي إلى كثرة الأخطاء فحسب، وإنما تؤدي إلى استدرارها والاستكثار منها دونما وعي. ولعل هذا هو السبب في كثرة ما بدأنا نسمعه عن مشكلات القلق العباري، سواء تعلق الأمر بقلق ارتباط بترجمة منطلق أرسطو أو تعلق بشروح ابن رشد. والحق أننا كدنا نُسلم بوجود هذا الأمر؛ غير أننا حين انخرطنا عملياً في تصفح ما تتطوي عليه بعض هذه الدعاوى من خلال استتفاف النظر فيها وفي أصولها؛ ألفتينا -كما هو الشأن في دعاوى جمال حمود ومن على شاكلته¹- أنها ليست سوى مشكلات ناتجة في جملتها عن أوهام، أو لنقل: مشكلات زائفة، ودعاوى باطلة تضحل عند تحقيق النظر.

ولا غرابة أن يحدث أمر كهذا، فكثير من المشكلات التي عرفها تاريخ الفلسفة، كانت بدورها ناتجة عن أوهام. وقد كان فتجنشتاين (Wittgenstein) أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين قرروا التصدي لما اعتبروه مشكلات زائفة، حيث ذهب بإزاء ذلك حد الدعوة إلى ضرورة التفتير في العبارة. ولربما بالغ هذا الفيلسوف في كتابه: رسالة فلسفية منطوقية، إلى الحد الذي جعل ميشيل مايير (Michel Meyer) يعتبر أن الصمت هو الموقف العقلاني الوحيد الذي يقترحه فتجنشتاين في هذا الكتاب بغرض الحد من المشكلات التي تعترضنا². غير أن الباعث الذي حرك فتجنشتاين إلى هذا التشدد، لم يكن

(1) - نعني هنا دعاوى التي تقدم بها منصور علي عبد السميع بخصوص لغة ابن رشد، في الدراسة التي مهد بها لتحقيق كتاب الضروري في صناعة النحو؛ وهي دعاوى تبين لنا بعد تعقبها بالفحص أنها لا تختلف في جوهرها عن دعاوى جمال حمود. راجع دراستنا الموسومة بـ: «ملاحظات نقدية على هامش نشرتي الضروري في صناعة النحو لأبي الوليد بن رشد»، مجلة تكامل، عدد 2، القنيطرة-المغرب، يوليوز 2022.

(2) - Michel Meyer, Logique, Langage et argumentation, 2e édition, Classique Hachette. 1982, p 68.

هو الرغبة في إخراس الأصوات وصدها عن طرح المشكلات ومعالجة القضايا؛ وإنما كان باعثه من وراء ذلك هو ألا تمتلئ ساحات الفكر الفلسفي بقضايا ومشكلات رأى أنها زائفة، وإن كان هو نفسه قد تخلى لاحقا عن هذا التشدد في كتابه: **تحقيقات فلسفية**. ولربما كان شيء من الباعث السابق، هو نفسه ما حرك محمود درويش إلى أن يطلق صرخة استغاثته المعنونة بـ: **أنقذونا من هذا الشعر!** وذلك عندما قرر الإعلان صراحة عن تضايقه الشديد تجاه ما يُنشر تحت غطاء الإبداع الشعري الحر، صارخا في وجه نقاد الأدب من حداثيين وما بعد حداثيين: **ماذا جرى للشعر؟**

إن ما ينبغي استيعابه، هو أن الشعور بالتضايق من بعض ما بات يُنشر؛ لا يختص بجنس من القول دون جنس، فكما أطلق محمود درويش هذه الصرخة بشأن جنس القول الشعري؛ فإن حقولا أخرى كثيرة، هي أحوج ما تكون إلى من يطلق من داخلها صرخته.

(1) - محمود درويش، أنقذونا من هذا الشعر، مجلة الكرمل، عدد 6، سنة 1982، ص. 4-13.

المصادر والمراجع العربية

- ◆ جمال حمود، «ابن رشد بين المنطق الأرسطي والنحو العربي»، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، عدد 55، جوان 2006.
- ◆ جمال حمود، «ابن رشد وقلق عبارة أرسطو»، مجلة مخاطبات، عدد 4، سنة 2012.
- ◆ جمال حمود، «ابن رشد وقلق عبارة أرسطو»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، بتاريخ 01 أكتوبر 2013.
- ◆ جمال حمود، «الفارابي وقلق عبار أرسطو»، مجلة مخاطبات، عدد 8، سنة 2013.
- ◆ مصطفى السعيد، «ملاحظات نقدية على هامش نشرتي الضروري في صناعة النحو لأبي الوليد بن رشد»، مجلة تكامل، عدد 2، القنيطرة-المغرب، سنة 2022.
- ◆ ابن رشد، تلخيص المقولات، ضمن: تلخيص المقولات والعبارة، المجلد الثاني والثالث، تحقيق جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992،
- ◆ ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972.
- ◆ ابن رشد، تلخيص العبارة، ضمن: تلخيص المقولات والعبارة، المجلد الثاني والثالث، تحقيق جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992،
- ◆ ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز البحوث الأمريكي بمصر، القاهرة، 1980.
- ◆ ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز البحوث الأمريكي بمصر، القاهرة، 1980.
- ◆ ابن رشد، مختصر الخطابة، ضمن: مختصر الجدل والخطابة والشعر، تحقيق شارل بتوروث، بعنوان: جوامع الجدل والخطابة والشعر، منشورات جامعة نيويورك، ط 1، نيويورك، 1977.
- ◆ جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، 1986.
- ◆ طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن ابن رشد ودرسته في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، ط 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013.
- ◆ محمد المصباحي، «تقديم الطبعة الثانية من أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، ط 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سنة 2013.
- ◆ أبو الفرج عبد الله بن الطيب، رسالة في القوى الطبيعية، ضمن: رسائل ابن سينا 1 عيون الحكمة ورسالة أبي الفرج بن الطيب ورسالة الرد لأبي علي بن سينا، عنى بنشره: حلمي ضياء أولكن، كلية الآداب، جامعة إستانبول، رقم: 552، أنقرة، 1953.

- ◆ ابن سينا، رسالة في الرد على أبي الفرج بن الطيب، ضمن: رسائل ابن سينا 1 عيون الحكمة ورسالة أبي الفرج بن الطيب ورسالة الرد لأبي علي بن سينا، عنى بنشره: حلمي ضياء أولكن، كلية الآداب، جامعة إستانبول، رقم: 552، أنقرة، 1953.
- ◆ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء/ بيروت، 1998، ص 340.
- ◆ طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن ابن رشد ودرسته في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، ط 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013.
- ◆ ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق الأساتذة: الأب جورج قنواتي وأحمد فؤاد الأهواني ومحمود محمد الخضير، راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952.
- ◆ أبو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق علي حسين الجابري، دار التكوين، دمشق-سوريا، 2010.
- ◆ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، المجادلة بين الحكيمين الكيميائي والنظري، تحقيق ودراسة: محمد كامل جاد، معهد المخطوطات العربية ط 1، القاهرة، 2019.
- ◆ علي حسين الجابري، مقدمة تحقيق كتاب الشرح الكبير لمقولات أرسطو، لعبد الله بن الطيب البغدادي، دار التكوين، دمشق-سوريا، 2010.
- ◆ ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.
- ◆ جمال الدين العلوي، مقدمة تحقيق كتاب تلخيص السماء والعالم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، مطبعة النجاح الجديدة، ط 1، الدار البيضاء، 1984.
- ◆ ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، طبع وتوزيع دار النشر المغربية-الدار البيضاء، 1983.
- ◆ ابن رشد، مختصر الجدل والخطابة والشعر، تحقيق شارل بترورث، بعنوان: جوامع الجدل والخطابة والشعر، منشورات جامعة نيويورك، 1977.
- ◆ ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ضمن: شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.
- ◆ ابن رشد الجدل، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، تحقيق محمد حجي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1988.

- ◆ الحسن بن علي الركري السملالي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 2/6، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 2004.
- ◆ سعد الله الصغير، شرح عوامل الجرجاني، ضمن: شروح العوامل، تحقيق. إلياس قبلان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2010.
- ◆ ابن القطاع الصقلي، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، تح. أحمد محمد عبد الدائم، دار الكتب والوثائق القومية ودار الكتب المصرية، القاهرة، 1999.
- ◆ محمود درويش، أنقذونا من هذا الشعر، مجلة الكرمل، عدد 6، 1982.

المراجع غير العربية:

- ◆ Aristote, Catégories, Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris, 2001, Introduction.
- ◆ Richard Bodéüs, «**Aux origines de la doctrine Aristotélicienne des catégories**», Revue de Philosophie Ancienne, Vol. 2, No. 1, (1984), pp. 121-137.
- ◆ Quelle philosophie pour le XXIe siècle ? L'Organon du nouveau siècle, Édition gallimard/Édition du Centre Pompidou, Paris, 2001.
- ◆ Adolf Trendelenburg, «**Les catégories d'Aristote**», Traduction Alain Petit, Presses Universitaires de France, Les Études philosophiques, 2018/3 N°. 126, pp. 345-362.
- ◆ Michel Meyer, Logique, Langage et argumentation, 2^e édition, Classique Hachette. 1982.
- ◆ Leone Gazziero, «**Contraintes disciplinaires – anciennes et modernes – de l'interprétation logique des Catégories d'Aristote**», note n : 5, p. 10. in. Qu'est-ce qu'une catégorie ? Interprétations d'Aristote, études réunies par. V. Brière et J. Lemaire, (2019) pp. 9-57.
- ◆ Aristote, Catégories, Présentation, traduction et commentaires de Frédérique Ildefonse et Jean Lallot, Editions du Seuil, Paris, 2002.
- ◆ Émile Benveniste, «**Catégories de pensée et catégories d'Aristote**», Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 13e Année, No. 4 (Octobre/Decembre 1958), pp. 419-429.
- ◆ Gilles Gaston Granger, La théorie Aristotélicienne de la science, centre nationale de la recherche scientifique, Paris, 1976.

أنطولوجيا الرياضيات في مغرب القرن 8 هـ / 14م

«العالم كتاب» شرح مراسم طريقة

«L'univers est écrit dans la langue mathématique» l'Essayeur, Galilée

محمد أبلاغ

♦♦♦

ملخص:

يغيب نقد العقل العلمي كما مورس في الإسلام في مشاريع نقد العقل التي ركز فيها الجابري وأركون على دراسة العقل النظري، بينما انشغل عبد الله العروي بالعقل العملي أي العقل كممارسة سياسية واقتصادية واجتماعية. لهذا ركزنا في هذا المقال على إبراز الدور الفكري للعقل العلمي الذي تجاوز في الإسلام الدور التقني إلى الدور الفكري والثقافي، ولذلك تطرقنا فيه للفرق بين التعقل الذي نقصد به الاهتمام التقني بالرياضيات لحل المشاكل الشرعية والمدنية للمدينة العربية الإسلامية، والاهتمام بالرياضيات كجزء من ممارسة عقلية تسعى إلى المعرفة العقلية بالوجود. وهكذا حاولنا من خلال أعمال المدرسة الرياضية لابن البناء المراكشي إبراز المكانة الأنطولوجية الرفيعة للرياضيات في فكر ابن البناء ومدرسته، حيث أنها تضبط العلاقة بين تناهي العلم الإنساني ولاتناهي العلم الإلهي، وهي العلاقة التي ستكون منطلق الحداثة الفلسفية والعلمية للقرن 17م مع كل من ديكرت وجاليلي وكبلر وليبنز. وهذا الضبط ما كان ليكون ممكنا لولا التحول على المستوى الآلي من اعتبار كتاب البرهان المنطقي لأرسطو آلية للعلوم مع ابن رشد في القرن 12م، إلى الاعتماد كآلية على المقالة الخامسة من كتاب الأصول لأقليدس مع ابن البناء ابتداء من النصف الثاني من القرن 13م.

الكلمات المفتاح: الرياضيات، ابن البناء، الجبر والمقابلة، الأنطولوجيا.

Abstract:

The critique of scientific reason as practiced in Islam is absent in the Critique of Reason projects, in which Al-Jabri and Arkoun focused on

♦ أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن طفيل - المغرب.

the study of the theoretical mind, while Abdallah al-Aroui was preoccupied with the practical mind, i.e. the mind as a political, economic, and social practice, and Abdullah al-Aroui was concerned with the practical mind. In this article, we have focused on highlighting the intellectual role of the scientific mind, which in Islam transcended its technical role to an intellectual and cultural role. We have therefore addressed the difference between taqlid, by which we mean the technical interest in mathematics to solve the legal and civil issues of the Arab-Islamic city, and the interest in mathematics as part of a mental practice that seeks to obtain mental knowledge of existence.

Through the works of the mathematical school of Ibn al-Banna al-Marrakchi, we tried to emphasize the high ontological status of mathematics in the thought of Ibn al-Banna and his school, as it adjusts the relationship between the infinity of human science and the infinity of divine science, a relationship that will be the starting point of the philosophical and scientific modernity of the 17th century with Descartes, Galilei, Kepler, and Leibniz. This adjustment would not have been possible without the shift at the mechanical level from considering Aristotle's Logical Proof as the mechanism of science with Ibn Rushd in the 12th century, to relying as a mechanism on the fifth article of Euclid's Book of Origins with Ibn al-Banna starting in the second half of the 13th century.

Keywords: Mathematics, Ibn al-Banna, Algebra, Ontology.

1 - مقدمة: غياب العلم في مشاريع العقل العربية الإسلامية.

لو جاز لنا أن نسمة العقدين الأخيرين من القرن العشرين في المغرب الكبير بأحد إنجازاتهما الفكرية والنظرية، لقلنا أنهما عقدي الكتابة عن العقل العربي الإسلامي. فبعد إنجازين هاميين في نفس السنة أي 1984 عن العقل النظري في الإسلام لكل من الجابري وأركون، سيأتي الدور سنة 1996 على الكتابة عن العقل العملي في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع من لدن عبد الله العروي⁽¹⁾.

(1) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، (1984)، بيروت. إلا أننا في هذا المقال سنعمد على نشره مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، (2009)، بيروت.

(Mohamed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique (Paris : Maisonneuve et Larose, 1984).

عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، - الدار البيضاء - 1996.
إلى جانب هؤلاء تناول طه عبد الرحمن أيضا مفهوم العقل من زاوية نظر لا يمكنني التطرق إليها، لأنني أختلف معها كلياً، وهو على كل حال ينفي الإبداع عن الفكر العقلي الكوني في المرحلة العربية الإسلامية ويسميه =

كان لهذه النقلة النوعية في تاريخ الدراسات الإسلامية دور كبير في إعادة النظر في التراث الإسلامي في أفق تحديثه وتطويره، ذلك لأنه نقله من مستوى التحليل الإيديولوجي سواء منه السلفي أو الليبرالي أو الماركسي، إلى مستوى أعلى هو النقد الإيستملوجي الهادف إلى ممارسة النقد الكلي على التراث، قصد تجاوز كل العوائق المترسبة والمترسخة في تراثنا والتي تعوق عن التفاعل مع عصرنا الحاضر بشكل إيجابي وفاعل. لقد تناولت هذه الدراسات العقل الديني والعقل الفلسفي والعقل الأخلاقي والسياسي والعملي، إلا أنها كلها أغفلت المحرك الأهم لنظرية العقل وهو العقل العلمي، الذي يغيب في هذه المشاريع الفكرية، والذي بدوره تبقى هذه المشاريع ناقصة، لأن هذا العقل بالضبط هو محرك التقدم في عالمنا المعاصر، العالم الذي تختلف فيه الأمم من حيث قناعاتها الدينية وتصوراتها الفلسفية وممارساتها الثقافية والفنية والأدبية، ولكن المشترك بينها جميعا هو العقل العلمي الواحد المحرك لاقتصاداتها ومستويات التنمية البشرية بها ومكانتها في العالم، وهو العقل القائم على التدقيق والتقريب، اللذين هما المقياس الأبرز لقياس تقدم وتخلف الشعوب.

وهكذا نجد أن الجابري مثلا يقسم الفكر العربي الإسلامي إلى ثلاثة أنظمة فكرية هي النظام المعرفي البياني القائم على بنية ذهنية واحدة بالنسبة للعلوم الثلاثة المؤسسة له التي هي النحو والفقه والكلام والبلاغة، هذه البنية هي: «ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما» والنظام العرفاني الذي يؤسسه فعل ذهني واحد هو تلقي المعرفة من الإمام مباشرة دون المرور عن طريق العقل، ويجمع فيه هنا ما يسميه باللامعقول الفلسفي واللامعقول الديني الموروثين عن المرحلة الهلستينية والذي اتخذ في الإسلام صبغة العرفان الشيعي والغنوص المانوي، إنه العقل المستقيل. حسب الجابري. الذي هو السبب الرئيسي في التخلف الذي نعيشه اليوم على مستوى الفكر الإسلامي.

أما النظام الثالث فهو النظام البرهاني الذي يختزله الجابري في المنطق والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة كما أصل لها أرسطو، أي أن البرهان بالنسبة له هو ما جاء به أرسطو، وهو بذلك في نظر الجابري «خطاب العقل الكوني» عقل الفلسفة التي هي السبيل للتقدم. بعدما شكل الجابري الأنظمة الثلاثة التي تحصر كل التراث العربي الإسلامي: البيان السني والبرهان الفلسفي والعرفان الشيعي، اعتبر أنه في هذا التراث كان هناك تحالف بين البيان والبرهان ضد العرفان، وبذلك فالفلسفة. عكس اليونان. ارتبطت نشأتها في الإسلام والاهتمام بها طيلة العصر الكلاسيكي بالسياسة، التي هي المحرك الوحيد في نظره للتقدم كما للتخلف في الفكر العربي الإسلامي، وبذلك فالصراع

=بالتقليد لما أنجزته اليونان، وينادي بعقلانية خاصة نابعة من التراث العربي الإسلامي نفسه، بدعوى ما يسميه بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وبذلك فلا مجال للحديث معه هنا.

الإيديولوجي في هذا الفكر بين البيان والبرهان ضدا على العرفان الشيعي والغنوص المانوي . كما يقول . جعل العلم يقع على الهامش في الفكر الإسلامي، عكس التجريبتين التاريخيتين اليونانية والأوربية اللتين كانت فيهما العلاقة عضوية بين الفلسفة والعلم، فحصل التقدم في أوروبا، للتخالف الذي كان قائما فيها بين الفلسفة والعلم ضدا على أنظمة الفكر الأخرى، خصوصا منها النظام الفكري الكنسي الديني⁽¹⁾.

هكذا وضع الجابري المجهود العلمي الجبار الذي قام به العلماء المسلمون على هامش الحضارة العربية الإسلامية، وهو ما لا تدعمه المعطيات الثقافية العربية الإسلامية نفسها. ولتبخيس دور العلوم في صناعة الحضارة العربية الإسلامية، لإثبات نتيجة وضعها سلفا وهي كون الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة عملية، وهو نفس ما ذهب إليه المستشرقون لتفسير عدم قدرة الإنسان المسلم على «تمثل» الثقافة وجعلها جزءا لا يتجزأ من شخصيته نفسها⁽²⁾، سيعتبر علم الجبر والمقابلة الذي نفتخر نحن كمسلمين بكوننا ابتكرناه لأول مرة في تاريخ البشرية عن طريق ثلاثة رياضيين كبار على الأقل هم سند بن علي وابن ترك والخوارزمي في بيت الحكمة إبان حكم المأمون العباسي (198هـ / 813م . 218هـ / 833م)⁽³⁾ سيعتبره مجرد علم عملي لم يبتكره المسلمون سوى لاستعماله في الفقه، والأدهى من ذلك أنه ينتقد ابن خلدون لإدراجه للجبر والمقابلة ضمن العلوم العددية، بل يعتبر أن «ضم علم الجبر والمقابلة إلى الفقه، لا العكس، يكون أدنى إلى الصواب خصوصا إذا نحن نظرنا إليه من حيث هو آلة للفقيه، أي بوصفه علما مساعدا للفقه»⁽⁴⁾، هكذا إذن يضع الجابري الجبر والمقابلة تحت الفقه معتبرا هذا العلم الجبار مجرد آلية للفقيه، ناسيا أو متناسيا أن الفقيه لا يستعمل سوى المعادلات من الدرجة الأولى والثانية وكثيرات الحدود التي يتم إرجاعها إلى المعادلات من الدرجة الأولى والثانية، غير أن الجبر لم يقف عند هذا المستوى في الإسلام، بل استمر في تطور مطرد عندما كانت الحضارة الإسلامية نفسها في تقدم مستمر،

(1) - يسقط الجابري واقع أوروبا على العالم الإسلامي، فحسبه أوروبا حققت التقدم بفضل الصراع بين الدين والعلم والذي حسم لصالح العلم في القرن 17م ، فمما له حسبه « دلالة خاصة...أن تغلو الحضارة العربية الإسلامية مما يشبه تلك الملاحقات والمحاکمات التي تعرض لها العلماء، علماء الفلك والطبيعات، في =اليونان القديمة كما في أوروبا الحديثة، بسبب آراءهم العلمية» الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 345.
(2) - راجع هذا الصدد: كارل هينرش بيكر، تراث الأوائل بين الشرق والغرب، في: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، الطبعة الرابعة، بيروت - لبنان - 1980، ص.ص. 3-33.
(3) - Cf. R.Rashed, *les commencements de l'algèbre*, in : *Entre arithmétique et algèbre* (Paris édit. Les Belles Lettres 1984), pp. 17-29.

(4) - الجابري ، تكوين العقل العربي، ص. 99.

ووصل إلى مستوى حل المعادلات من الدرجة الثالثة على يد عمر الخيام⁽¹⁾ والهندسة التحليلية التي هي أعلى ما وصل إليه الجبر آنذاك على يد شرف الدين الطوسي⁽²⁾، وهي مجالات لا يمكن بأي حال من الأحوال وضعها في إطار النظام البياني كما اعتبر ذلك الجابري وهو ما لا تدعمه النصوص نفسها، والعجب كل العجب هو هذا التبخيس والتجاهل للجهود الكبيرة التي استمرت من الخوارزمي في القرن 9م ولسته قرون متواصلة إلى حدود ابن غازي المكناسي في القرن 16م، الذي يمكن أن نعتبره بمثابة بداية النهاية بالنسبة للمرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الرياضيات، لأنه دشّن نوع جديد من الكتابات هو الأراجيز لتسهيل حفظ القواعد الرياضية الابتدائية النافعة في المجالات الشرعية والمدنية، مما قطع مع الإبداع في المجالات الرياضية والفلكية، الذي لا يستقيم مع هذا الصنف من التأليف⁽³⁾.

وبالإضافة إلى الفقه الذي كان على صلة وثيقة بالرياضيات، لأبد من الإشارة أيضا إلى العلاقة بين التحليل التوافقي الرياضي وعلوم اللغة العربية التي أدت إلى ابتكار المثلث الحسابي الشهير المنسوب خطأ اليوم لباسال Pascal أحد رياضيين القرن 17م⁽⁴⁾، وبالطبع لا يمكن ادراج التحليل التوافقي تحت علوم اللغة العربية، لأنه وإن كان الغرض منه في البداية إحصاء كلمات اللغة العربية، إلا أنه وصل إلى وضع قوانين رياضية يمكن تطبيقها على أية لغة مهما كانت، وامتدت استعمالته إلى مجالات أخرى كثيرة لا مجال هنا لذكرها.

ونفسه بالنسبة لعلم الكلام، فالقول بالجواهر الفرد لا يمكن مناقشته إلا رياضيا، لكونه مرتبط بالاتصال والانفصال في المتصل وطبيعة أجزائه هل هي متناهية أم غير متناهية؟ الذي تترتب عنه عدة قضايا كلامية كعلم الله بالجزئيات اللامتناهية ومعضلة صدور الكثرة عن الوحدة وغيرها من القضايا الكلامية التي لا مجال لذكرها هنا⁽⁵⁾.

(1) - R. Rashed & B.Vahabzadeh, al-Khayyām mathématicien, édit. Librairie Blanchard, Paris, 1999

(2) - R. Rashed, Sharaf al-Dīn al-Tūsī, **Œuvres mathématiques. Algèbre et Géométrie au XIIe siècle**, édit. Les Belles Lettres, Paris, (Deux volumes) 1984, 1986.

(3) - أنظر بهذا الصدد: محمد أبلأغ، تاريخ الرياضيات في المغرب الوسيط المتأخر ق. 16. ق. 20: انقطاع أم استمرارية، في: مجلة الدهاق، تزيت. المغرب، العدد الثاني. شتنبر 2021، ص.ص. 156-127.

(4) - A. DJEBBAR **L'analyse combinatoire au Maghreb : l'exemple d'Ibn Mun'im (XII^e-XIII^e siècles)** (Paris ; Université Paris-sud, Prépublication, 1983 ; n° 83T 03 ; Publications Mathématiques d'Orsay, 1985, n° 85-01).

(5) - كتب الكثير عن هذا الموضوع ونوقش رياضيا وفيزيائيا وكلاميا، أنظر على سبيل المثال تحليلا دقيقا ليحي بن عدي عن الموضوع عند: جبرار اندرس، مقالة يحي بن عدي بن حميد بن زكريا في تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منقسم وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم، تحقيق وتقديم، مجلة معهد تاريخ العلوم العربية - بنفراكفورث - 1984، ج. 1، ص.ص. 155-179.

وانظر على سبيل المثال عن الحل الرياضي للعلاقة بين التناهي واللاتناهي من جتي النظر الفلسفية والكلامية:

أما النظام البرهاني فيقصي منه الجابري كل الفكر الأفلاطوني والأفلوطيني، علماً بأن الفكر ذي الأصول الأفلاطونية القائم على الرياضيات هو الفكر الذي قدم لنا الثورة العلمية مع كل من ديكارت وجاليلي وغيرهما من أقطاب الثورة العلمية للقرن 17م⁽¹⁾. وهو نفس الشيء بالنسبة للنظام العرفاني الذي يدرج فيه فكر الفيلسوف ابن سينا والمدرسة السينية بالكامل ويسميتها بأقبح النعوت على اعتبار أنها فكر ظلامي غنوصي، ولو اطلع بما فيه الكفاية على التطور الذي حدث في المدرسة السينية بعد وفاة ابن سينا لأحجم عن السقوط في عموميات لا تخدم قضية العقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فنظرية الفيض هي التي ساهمت في التعويل على التحليل التوافقي في الإجابة عن الإشكالية الأفلاطونية التي حيرت أفلاطون نفسه، وهي كيف يفعل الواحد البسيط في الكثرة دون أن تتأثر وحدته وبساطته، وما يهمنا هنا كيف أنها ساهمت، بالرغم من «غنوصيتها ولا معقوليتها» حسب الجابري في بناء العقلانية الرياضية نفسها⁽²⁾. كما أن البحث في أسرار الحروف والعلوم التي يطلق عليها العلوم السرية هي التي أدت بالرياضي الشيعي كمال الدين الفارسي (ت. 1320) وهو بصدد استقرار نظرية الأعداد للبحث في الأعداد المتحابية، إلى «أول صياغة معروفة حتى يومنا هذا لما يسمى بنظرية الحساب الأساسية، أي أن كل عدد يمكن تحليله وبصورة واحدة إلى عناصر أولية منتهية العدد» والتعمق في دراسة قواسم الأعداد وخصائصها التي كانت تتسبب قبل الأبحاث التي قام بها رشدي راشد. إلى رياضي القرن 17م وعلى رأسهم ديكارت⁽³⁾. وبالجملة فالخطأ الذي وقع فيه الجابري، هو اعتبار هذه الأنظمة منفصلة تماماً، متأثراً بذلك على المستوى الإبستمولوجي باعتبار العلوم الأجناس متباينة، كما كان يقول بذلك النسق الأرسطي. الرشدي، في حين أنه بدءاً من ديكارت وأيضاً بفضل الأبحاث الإبستمولوجية المعاصرة والأبحاث المتعلقة بالعقلانية اليوم، يتبين أن هناك تشابكاً بين العلوم، وهو ما ينعكس على مستوى تاريخ الأفكار أيضاً، فأنظمة الفكر لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبارها منفصلة عن بعضها البعض، وقوة النظام الفكري تتأتى من قوة تغلغل العلوم فيه وعلى رأسها الرياضيات.

محمد أبلانغ، التجديد بين اللغة والرياضيات في مغرب القرنين 13 و14م، في: التقليد والتجديد في الفكر العلمي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط-2003، ص.ص. 85-101.

(1) - يراجع بهذا الصدد الأعمال التي قام بها مؤرخ العلوم ألكسندر كويري A. Koyré فيما يخص أسباب الثورة العلمية للقرن 17م، التي يعتبرها انتصاراً لأفلاطون على أرسطو.

(2) - أنظر عن هذه المسألة ومصادرها: أبلانغ، التجديد بين اللغة والرياضيات في مغرب القرنين 13 و14م. المرجع السابق.

(3) - رشدي راشد، نصوص لتأريخ الأعداد المتحابية وحساب التوافقات، مجلة تاريخ العلوم العربية، جامعة -حلب- 1982، العددان الأول والثاني، ص. 3. وللتدقيق أكثر انظر:

R.RASHED, *Entre arithmétique et algèbre*, (Paris : édit. Les Belles Lettres, , 1984) , pp. 259-299.

كان على الجابري أن ينتبه إلى أن الحضارات لا تهتم بالعلوم إلا عندما تكون في أوج قوتها وازدهارها، وهو ما انتبه له ابن خلدون منذ القرن 14م، وبذلك فأسباب الاهتمام بالعلوم والنظر العقلي هي أسباب متعددة لا يمكن أن تختزل في السبب السياسي لوحده، وهو ما انتبه له ديمتري غوتاس مؤخرا الذي وقف عند كل الأسباب الحضارية التي أدت باهتمام المسلمين بالعلوم في القرن 9م⁽¹⁾. ومن نتائج هذا التصور الاختزالي اعتبار اللغة العربية لغة بدوية حسية لا تاريخية. الذي هو نفسه حكم المستشرقين على هذه اللغة. دون الانتباه إلى أن تعريب الشرق الأوسط بدأ قرونا قبل القرن 7م، حيث كان على الجابري لتفادي السقوط في أخطاء فادحة أن ينتبه إلى أن النقد الإيستملوجي من الضروري أن يحتكم للتاريخ، فالمسألة ليست مسألة لغة، بل هي بالأساس مسألة تقدم وتخلف المجتمعات، فالعربية كأي لغة أخرى تستجيب لدرجة نمو الشعوب وتطورها، والدليل على ذلك هو أن هذه اللغة التي يسميها الجابري والمستشرقون بالحسية، استطاعت أن تتحت مفاهيم ولغة علمية قوية، واستطاعت بذلك أن تجد المقابل العربي لكل المصطلحات والمفاهيم العلمية والفلسفية للنصوص اليونانية والسريانية، عند ترجمتها للعربية في القرن 9م، وهو ما لا يمكن للدارس أن يمسك به إلا إن هو احتكم لقوة التاريخ.

التاريخ هو مصدر قوة المشروع الفكري لعبد الله العروبي، الذي تشهد كتاباته برزانتها وتشخيصها الدقيق لمشكلاتنا التاريخية والحضارية، فلقد انتبه أنه بالفعل ابن خلدون مثلا مر من تصور أرسطي يقوم على القول بعالمين منفصلين؛ عالم ما تحت القمر الذي يحكمه الكون والفساد، والعالم السماوي الأزلي والأبدي، إلى عوالم متصلة مبنية على التناسب. إلا أنه جعل من ابن خلدون عالما أرسطيا تلميذا لابن رشد، دون الانتباه إلى أن ما يقرب من القرنين تفصل ابن خلدون عن ابن رشد، وبسبب ذلك لم ينتبه إلى كون التناسب الذي تقوم عليه مقدمة ابن خلدون هو تناسب رياضي لا منطقي، وذلك لأنه لم يستطع أن يدمج في تصوره الفكري عن ابن خلدون، المدرسة التي ينتمي لها هذا الأخير مدرسة ابن البنا المراكشي⁽²⁾.

ويختلف محمد أركون عن الجابري والعروبي في طرحه لغياب العلم في الفكر الإسلامي المعاصر، ذلك لأن مشروعه الفكري ليس عبارة عن أحكام تقريرية كما هو الشأن بالنسبة للجابري والعروبي، إنما هو فتح لأوراش عمل متعددة منفتحة على علوم الإنسان والمجتمع، وهو ما أتاح له التنبه إلى خطورة ظهور التخصصات منذ القرن

(1) - D.GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture*, (London and New York, Routledge, 1998).

(2) - تناولنا هذا الموضوع بتفصيل أكبر في عمل سابق، انظر: محمد أبلاغ، في البناء التناسلي لمقدمة ابن خلدون، في: الأبنية الفكرية بالغرب الإسلامي، زمن ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية - 2007 - الرباط - ص.ص.47-35.

16م، التي تم فيها التمييز بين المجالات العلمية والأدبية دون إقامة جسور بين المعارف، وهو ما انعكس على النظام التعليمي الذي أدخله الاستعمار للبلدان العربية القائم على الفصل التام بين التخصصات سواء منها العلمية أو الأدبية⁽¹⁾، وبذلك اختل التوازن الذي كان قائماً في المرحلة الكلاسيكية من تاريخنا الإسلامي أو ما يسمى بالعصر الذهبي بين العقل والنقل لصالح النقل، مما مهد لظهور الفهم المتطرف للدين، مع انعكاساته الحالية على المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية في المرحلة الراهنة من تاريخنا. لا يمكن أن أناقش في هذا المقال الأفكار التي جاء بها أركون لأنها تحتاج لمقال مفرد، إنما سأقف عند هذه الملاحظة منه وهي المتعلقة ببعض علماء عصرنا الحالي الذين لهم تكوين عال في الرياضيات أو غيرها من العلوم الدقيقة، ومع ذلك نجدهم متبنين لأفكار بعيدة كل البعد عن روح العلم المعاصر، وروح العلم كما مورس في الإسلام في المرحلة الكلاسيكية من تاريخنا، حيث يقول: «أقول هذا الكلام وأنا أفكر بالتيارات الافتخارية المناضلة (militantes) كالتكفير والهجرة في مصر والإخوان المسلمين بشكل عام. نلاحظ مثلاً أن دارسي العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع وقد عرفنا أثناء المعارك والاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة... الخ» أن المتزمتين والمتعصبين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم. إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير⁽²⁾.

نعم إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير، أشرنا في خاتمة هذا المقال إلى أن تخلي العلم عن الفلسفة، باعتباره التفسير الموضوعي الوحيد الممكن للعالم، جعل «الإنسانية الأوربية» تعيش حسب هوسرل في أزمة. المشكلة عندنا مضاعفة فهي لا تتعلق بتخلي الدين عن العلم فحسب، بل في اعتبار أنه كلما تخلينا عن العلم إلا اقتربنا من الدين أكثر. فهذا الاتجاه لم يسبب فقط أزمة بل دماراً فكرياً رهيباً وجهلاً مطبقاً. لأن تحصيل العلم دون فهم روح العلم، هو كمن يضع مسدساً في يد طفل صغير. ولا سبيل إلى عكس الاتجاه إلا بإدراج تاريخ العلوم كمادة أساسية في كليات العلوم نفسها، وذلك لكي يتبين الطالب أن القوانين العلمية والمبرهنات الرياضية والأشكال الهندسية التي تكتب في السبورة، ليست مجرد تقنية جامدة لا روح فيها، بل هي حصيلة لآلاف السنين من الجهود الإنسانية لتحقيق إنسانية الإنسان، وتحديد موقعه في الوجود، والدور الذي أناطه به الله عز وجل في هذه الأكوام اللامتناهية.

بفضل الأعمال الجليلة التي قام بها فويك Woepcke في النصف الأول من القرن 19م عن الرياضيات في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، وهي الأعمال التي

(1)-M.ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, (Paris, édit. Maisonneuve & Larose., 1984) p.9.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح (بيروت. الدار البيضاء، منشورات مركز الإنماء القومي. بيروت والمركز الثقافي العربي. -الدار البيضاء- 1996، الطبعة الثانية، ص. 26.

تكاثرت في العقدين الأخيرين من القرن 20م، نعرف اليوم أعمال الخوارزمي وثابت بن قرة وابن الهيثم وعمر الخيام وكمال الدين الفارسي وشرف الدين الطوسي والكرجي والكاشي وغيرهم من كبار الرياضيين العالميين، ونعرف اليوم أيضا رياضيين الغرب الإسلامي كابن السمع والزهرأوي والمؤتمن بن هود وجابر بن أفلح والجبائي والحصار وابن منعم وابن البنا ومدرسته الرياضية، إلا أن المعرفة التقنية بأعمال هؤلاء لا تكفي، بل لا بد من المرور إلى مرحلة أعلى وهي التساؤل عن الدور الثقافي والروحي للعلوم في صنع الحضارة العربية الإسلامية، وهو المتوخى من هذا المقال، لعل الروح روح العلم تتبعنا فينا من جديد، لتفاعل مع العالم ونفعل فيه بشكل أكثر إيجابية وإنسانية، وهو ما سنعالجه في هذا المقال من خلال أنطولوجيا الرياضيات في مغرب القرنين 13م و 14م، وذلك لإبراز موقعها في الوجود بالنسبة للرياضيين المغاربة، ومنه سمو مكانتها في الثقافة المغربية لذلك العصر.

2 - الرياضيات في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم بين العقل

والتعقل:

يبرز تصنيف العلوم عند العرب مدى غزارة الإنتاج العلمي في المرحلة العربية من تاريخ العلوم، وبما أن هذا التصنيف قد قام به فلاسفة وفقهاء وعلماء ومؤرخون، فإنه يبين بأن للاهتمام بالعلوم في تلك المرحلة أبعادا متعددة، حيث إنه لا يمكن أن نرجعه فقط إلى أسباب عملية شرعية، كالحاجة إلى العلوم خصوصا الرياضية منها لحل بعض المسائل الشرعية، أو أسباب عملية نفعية كالطب أو علم التجيم، بل يؤكد الحضور القوي للفلسفة النظرية في كثير من مجالات العلم، خصوصا منها ما يتعلق بالأسس التي تقوم عليها أصول الرياضيات⁽¹⁾، بأن الممارسة العلمية في هذه المرحلة من تاريخ العلوم كانت تشمل كل الأبعاد الفكرية والثقافية العامة للحضارة العربية الإسلامية. أي أن العلوم العقلية أصبحت تشكل شيئا فشيئا جزءا لا يتجزأ من الشخصية الثقافية للإنسان المسلم نفسه.

لقد بدأت في الآونة الأخيرة تتضح الصورة أكثر فأكثر، من خلال الدراسات المعاصرة التي لم تعد تكتفي بالتتويه بالمساهمة العلمية العربية التقنية، وإبراز دورها في تاريخ العلوم، بل بالتطرق أيضا إلى مختلف الشروط الأخرى الضرورية لإنتاج العلم، حيث يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى المحاولة التي قام بها غوناس للتساؤل عن

(1) - يمكن الرجوع بهذا الصدد إلى الدراسة الفلسفية التي خصصناها لأصول الرياضيات عند ابن البنا في: محمد أبلأغ، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي (721هـ/1321م) تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراس - فاس - 1994.

مختلف الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإيديولوجية التي جعلت الاهتمام بالعلم ممكناً في بغداد بدءاً من النصف الثاني من القرن 8م/ 2هـ⁽¹⁾.
وبما أن الغرض هنا ليس هو الوقوف عند شروط إنتاج العلم هذه، بل الغرض هو أن نمهد لموضوعنا الرئيسي في هذا البحث المتعلق بأنطولوجيا الرياضيات في مغرب القرن 8هـ/ 14م، فإننا سنكتفي بالقول بأنه في هذه المرحلة الأولى من تاريخ اهتمام المسلمين بالعلوم، سيتخذ الاهتمام بالعلوم مسارين متكاملين، الأول هو المسار الفلسفي المرتبط بطبيعة العقل البشري نفسه وموقع المعقولات، ومن بينها الأشياء الرياضية في الوجود. أما المسار الثاني فهو المرتبط بالعقل كآلية، أي كتعقل لحقيقة معطاة سلفاً، وهي ما تترجم فيما يهنا هنا بالالتقاء من جهة أولى بين الأدوات العلمية التي يقدمها كتاب **الأصول** لأقليدس فيما يخص الهندسة ونظرية الأعداد، وكتاب **الجمع والتفريق بحساب الهند** للخوارزمي فيما يتعلق بالخوارزميات العددية، وكتاب **المجسطي** لبطليموس فيما يخص علم الفلك، وقضايا المدينة الإسلامية الشرعية والمدنية من جهة ثانية⁽²⁾.
وبذلك اتخذ مسار تطور الرياضيات في الإسلام مسارين متكاملين:
المسار الأول: هو المسار الرياضي الفلسفي النظري، الذي اعتبرت فيه الرياضيات درجة في سبيل تحقيق الكمال الإنساني تأتي قبل العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، ومثله بالنسبة للغرب الإسلامي، إما فلاسفة كابن رشد وابن ميمون، أو رياضيون فلاسفة من أمثال ابن باجة والمؤتمن بن هود⁽³⁾.

- (1) - D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, (New York: edit. Routledge, 1998).
= وبالرغم من الجدة في طرحه لحركة الترجمة من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، حيث لم يكتف فيه بالفحص الفيلولوجي ولا بالسبب الإيديولوجي، بل قدم دراسة شاملة عن حركة الترجمة هذه، إلا أنه يفتقر للدقة التاريخية، أنظر مراجعة نقدية لهذا الكتاب في:
محمد أبلأغ، ما قبل بيت الحكمة ببغداد، في: مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - 2008، ص.ص. 45-64.
(2) - الالتقاء بين علم الحساب الهندي والهندسة النظرية اليونانية أعطانا علم الجبر والمقابلة، وهو موضوع تناولته عدة دراسات، أنظر على سبيل المثال:
R.Rashed, *Les commencements de l'algèbre*, dans : *Entre arithmétique et algèbre, recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, (Paris : édit. Les belles lettres, 1984) , pp.18-29.
أما كتاب الخوارزمي في علم الحساب فهو مفقود باللغة بالعربية غير أننا نتوفر على ترجمته اللاتينية وعدة كتب لاتينية أخرى التي اتخذت منه أصلاً لها، أنظر بصده على سبيل المثال:
أندريه ألر وآخرون، تأثير الرياضيات العربية في الغرب في القرون الوسطى، في: موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الثاني، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - 1997، ص.ص. 669-736.
(3) - أنظر بشكل خاص مقدمة كتاب المؤتمن بن هود الواردة عند ابن سرتاق المراغي في:
A.Djebbar, *La rédaction de l'Istikmāl d'al-Mu'taman (XI^e s.) par Ibn Sartāq un mathématicien des XIII^e-XIV^e siècles*, *Historia Mathematica*, n° 24 (1997), pp. 185-192.

أما المسار الثاني: فهو المسار الرياضي الديني العملي، الذي اعتبرت فيه الرياضيات أداة لحل قضايا المدينة الإسلامية وهو الاتجاه الذي ربما وصل أوجه مع أبي مسلمة المجريطي (ت.399هـ/1008م) ومدرسته الرياضية التي لا تتوفر اليوم للأسف الشديد على النصوص الرياضية نفسها التي أنتجها أعلامها⁽¹⁾، والتي يمكن التعرف على المادة الرياضية التي اهتمت بها من خلال ثلاثة نصوص، اثنان كتبوا في القرن 12م وهما **البيان والتذكار** و**كتاب الكامل في صناعة العدد لأبي بكر الحصار**⁽²⁾ اللذين ربما كتبوا بإشبيلية، حيث من المحتمل جدا أن يكون هذا الرياضي إشبيليا⁽³⁾. أما الكتاب الثالث فكتب في بداية القرن 7هـ / 13م وهو **فقه الحساب** لابن منعم العبدري نزيل مراكش⁽⁴⁾. ولم يتم التركيب بين هذين المسارين الفلسفي النظري والعملي الديني إلا في أوروبا عصر النهضة، التي كسرت الحواجز بين العقل والتعقل، أي بين العلم كنظرية والممارسة التطبيقية له، التي أدت في نهاية المطاف إلى ميلاد العقل التقني الصناعي والحديث والمعاصر⁽⁵⁾. ومن نافلة القول التأكيد هنا، على أن هذه الحواجز التي كسرهما العلم الكلاسيكي الحديث، تجد مصدرها في الممارسة العلمية القديمة، التي يحكمها التصور العلمي

(1) - التمييز بين اتجاهين في الرياضيات في المرحلة العربية الإسلامية هو العمل غير المسبوق الذي قمنا به في الأطروحة التي كنا قد أعدناها لنيل دكتوراه الدولة في تاريخ الرياضيات والقائمة على أنه في المجال الرياضي كان هناك اتجاهان: الاتجاه الأول سميناه: الاتجاه الفلسفي النظري والثاني أطلقنا عليه اسم الاتجاه العملي الديني، أنظر: محمد أبلخ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي: محاولة تركيبية**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز - فاس- 2007.

(2) - أنظر المعلومات المتعلقة بهذين الكتابين في:

M.ABALLAGH & A. Djebbar, *Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XII^e s.) : Le livre I du Kāmil*, Historia Mathematica n° 14 (1987), pp. 147-158.

(3) - ليست هناك لحد الآن أية ترجمة للحصار، في جميع المصادر البيو جيوغرافية المعروفة اليوم، إنما رجحنا أن يكون أبو بكر هذا، هو الأستاذ أبو بكر الحصار الذي وفد إلى مراكش سنة 548هـ/1153م، باستدعاء من الخليفة الموحد عبد المومن بن علي الكومي، أنظر:

محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، بدون دار النشر، -الرباط- 1999، ص.ص. 52-53.

(4) - نشره مؤخرًا إدريس لمرايط، دار الأمان، 2005، الرباط.

(5) - نشير إلى أن الإسلام هو الذي كسر الحواجز بين المجالات النظرية والعملية في العلوم، وذلك ناتج عن التصور الإسلامي الرابط بين التعالي الإلهي والممارسة الحياتية البشرية، غير أن تكسير الحواجز بين النظرية والتطبيق من الناحية الفلسفية هو من ثمار الفلسفة في أوروبا الحديثة، وهو أمر جلي في الكوجيطو الديكارتي الرابط بين المحيئين الوجودي والمعرفي في النظر الفلسفي. وقد انتبه رشدي راشد مؤخرًا إلى أن الربط بين العملي والنظري ليس من ثمار فكر أوروبا القرن السابع عشر الميلادي، بل هو سابق على هذا القرن بكثير حيث تم في الإسلام، وبذلك عوض مفهوم «الرياضيات العربية» الخاطئ بالاعتبار الأدق والأصح وهو أن الرياضيات في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، هي فصل من فصول الرياضيات الكلاسيكية، أنظر:

R.Rashed, *d'al-Khwwārizmī à Descartes, Etudes sur l'histoire des mathématiques classiques*, (Paris: Hermann, , 2011).

الأرسطي. الرشدي للعلاقة الرابطة بين العلوم، وخصوصا مع ابن رشد الذي اعتبر أن العلوم أجناس متباينة لا جنس واحد يضم أنواعا متعددة.

إلا أن الجدير بالذكر كذلك، هو أن الانتصار على العوائق الإستمولوجية⁽¹⁾ التي وضعها هذا التصور أمام التقدم العلمي لم يكن بالأمر السهل، بل احتاج إلى قرون من البحث والتراكم العلمي، حتى استطاع العلماء تأسيس براديفم Paradigme جديد تلتف حوله الجماعة العلمية⁽²⁾.

إلا أن مختلف المدارس الراهنة سواء في أوروبا أو أميركا في مجالات الإستمولوجيا وفلسفة وتاريخ العلوم، قلما تقف عند الجهود التي قام بها العلماء والفلاسفة ما بين وفاة أرسطو سنة 322 ق.م وميلاد العلوم الحديثة في القرن 11 هـ/17م. ذلك أن الاهتمام بالعلوم بالنسبة لهذه المرحلة لم يكن يتم في المدن الشمالية للبحر الأبيض المتوسط، بل في جنوبه خصوصا في مدرسة الإسكندرية وغيرها من المراكز العلمية الشرقية، بالنسبة للمرحلة الهلستينية التي تمتد تاريخيا من بداية القرن الرابع قبل الميلاد تقريبا أي بعد وفاة أرسطو سنة 322 ق.م، إلى حدود النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي⁽³⁾. ثم بعد ذلك مراكز العلم الإسلامية كبغداد والقيروان وقرطبة ومراكش وفاس وتلمسان وغيرها من المدن الإسلامية سواء في شرق المنطقة الإسلامية أو غربها⁽⁴⁾.

فكثيرا ما يتم تجاهل جهود علماء هاتين المرحلتين، وخصوصا جهود علماء المرحلة العربية الإسلامية في مجال بناء العلوم، وهو التجاهل الذي يطال كل المجالات.

وبما أنه من غير الممكن إبراز مختلف جوانب المساهمة الإسلامية في تاريخ العلوم، فإننا سنقف عند مسألة واحدة، وهي تلك المتعلقة بالبناء الإستمولوجي للعلوم، فمن المعلوم بأن أرسطو هو أول من وضع أسس الفيزياء، ذلك لأنه لم يقف عند سبب واحد لوجود الموجودات الطبيعية، بل استعان في بنائها على مجموعة متشابكة من المفاهيم،

(1) - استعمل باشلار مفهوم العائق الإستمولوجي لتفسير العقبات التي تواجه الصيرورة العلمية، أنظر:

G.Bachlard, *La Formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, (Paris:Vrin, 1989).

G.Bachlard, *Le nouvel esprit scientifique*, (Paris:Puf, , 1979).

(2) - T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago, 1970).

(3) - السائد هو أن المرحلة الهلستينية تنتهي بظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي، غير أننا نقترح أن تكون النهاية الفعلية لهذه المرحلة هي نهاية القرن الثامن الميلادي، نظرا لأنه في العقود الأولى من تاريخ الإسلام، كانت العلوم تدرس بلغتي المرحلة الهلستينية أي: السريانية واليونانية، بينما تبدأ المرحلة العربية-الإسلامية من تاريخ العلوم، عندما بدأ تدريس العلم والإبداع فيه باللغة العربية، وذلك في النصف الثاني من القرن 2 هـ/8م، كما نوهنا بذلك أعلا.

(4) - يمكن أن تكون أعمال ألكسندر كويري A.KOYRÉ منطلقا لإدماج المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم داخل التاريخ الكوني للعلم، ذلك لأنه يعتبر أن الثورة العلمية التي تمت في أوروبا في القرن 17 م، ما كان لها أن تتحقق لولا التراكم العلمي الذي تحقق في العصر الوسيط الإسلامي، أنظر مختلف أعمال هذا المؤرخ للعلوم وبالخصوص: *Études d'histoire de la pensée scientifique* (Paris Vrin, 1973).

كالمادة والصورة، والقوة والفعل، والحركة، والمكان والزمان، والاتصال والانفصال، وصولاً إلى حصرها في المقولات العشر للوجود، أي مقولة الجوهر والتسعة أعراض. أما ديكارت فباعترابه «لطبيعة المادة أو الجسم بشكل عام، لا كشيء صلب أو ثقيل أو ملون أو كل ما يتعلق بحواسنا بأي وجه كان، لكن باعتباره له فقط جوهرًا ممتداً في الطول والعرض والعمق»⁽¹⁾ فقد أسس إبستمولوجيا للعلم الحديث وذلك بالتأسيس الإبستمولوجي للربط العضوي بين الرياضيات والفيزياء، ممهداً بذلك لسعي العلوم الحديث نحو الوحدة والتكامل.

لكن ما لم يتم الالتفات إليه، في تاريخ العلوم، فهو العمل الذي قام به ابن رشد، كخطوة أساسية ما بين أرسطو وديكارت، ذلك أن أرسطو اكتفى بوضع أسس الفيزياء القديمة وذلك باستقراء الطبيعة للوصول إلى التجريد المنطقي الصوري للمقولات لإعادة تطبيقها في فحص الطبيعة، بينما ابن رشد هو واضع الأساس المنطقي -الإبستمولوجي للعلوم، حيث انتهى في نهاية المطاف إلى اعتبار العلوم أجناساً متباينة، لكل علم موضوعه الخاص وبراهينه الخاصة في كتابيه: **تلخيص كتاب البرهان وشرح كتاب البرهان**⁽²⁾، مما جعل تطبيق علم على علم آخر غير ممكن، إلى أن جاء ديكارت كما قلنا بعقلانية الامتداد التي وحدت بين الفيزياء والرياضيات ممهدة بذلك للتكامل بين العلوم.

3 - المنزلة الأنطولوجية للأشياء الرياضية في فكر مغرب القرن 14/هـ:

لقد وجد فكر ابن رشد في أوروبا الأرضية التاريخية الخصبة لتطوره، كما هو معروف، أما فيما يخص مجال اهتمامنا الخاص وهو الفكر الإسلامي، فإنه يمكن القول بأنه منذ البدايات الأولى لتشكل العلوم، نسجت علاقات قوية بين العلوم العربية الإسلامية أي: علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة العربية، وبينها وبين المجالات الفلسفية المترجمة إلى اللغة العربية⁽³⁾. وبما أنه من غير الممكن أن نقف عند كل مظاهر التكامل بين

(1) - Emile MEYERSON, *La déduction relativiste*, (Paris : Payot, , 1923), p.5.

(2) - الأول من تحقيق محمود قاسم، ومراجعة وتقديم تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة- 1982. والثاني نشره عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت- 1984.

وانظر عن هذا الموضوع عند ابن رشد: جمال الدين العلوي، نظرية البرهان ودلالاتها عند ابن رشد، منشورات ندوات أكاديمية المملكة المغربية، السفر 12، من مطبوعات الأكاديمية، الرباط، ص.ص. 105-43، وكذلك: محمد أبلاغ، فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي: محاولة تركيبية، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز -فاس- 2007، ص.ص. 468-406.

(3) - يعتبر الجابري أن الفقه والنحو وعلوم الكلام يؤسسها نظام فكري واحد يقوم على «فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعني أن هناك قاعدة base إبستمولوجية واحدة، ولنقل نظاماً معرفياً واحداً، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية.»

المجالات المعرفية العربية الإسلامية، فإنه وكما سنرى فيما سيأتي من قول، فإن القرن 8هـ/14م، عرف تكاملا بين العلوم سواء أكانت نقلية أو عقلية، وذلك بتكسير الحواجز الفاصلة بين العقل والنقل، في المغرب بعد وفاة ابن رشد سنة 595هـ/1198م⁽¹⁾. وإذا نحن حصرنا أنفسنا في الغرب الإسلامي، فيمكن أن نقول بأن تركيب هذه العلوم كوحدة متكاملة تم في المغرب في القرن 8هـ/14م، غير أننا كثيرا ما نقف عند الوحدة التي حققها ابن خلدون من الناحية العملية وذلك بتحديد مكانة الإنسان داخل العالم دون أن نقف عند الأساس النظري لهذه الوحدة، والتي يمكن اعتبارها في بعض مظاهرها على الأقل خلاصة للممارسة النظرية العربية الإسلامية الوسيطة، ذلك لأنه في البحث في فهم الحقيقة، هناك صعود وارتقاء في اكتساب المعارف من أدنى مستويات المعرفة الإنسانية إلى درجة ملامسة المعرفة الإلهية، والتي يركبها أحد النظائر المغاربة في القرن 8هـ/14م في فقرة واحدة أدعوكم لتأملها وهي التالية:

«اجعل نظرك على ستة أقسام: 1- مرتبة قسم في أصل الأعداد ومراتبها، 2- وقسم في أصل الحروف وأسمائها 3- وقسم في لواحق العدد للحروف 4- وقسم في الاعتبار النظري من جهة الكم المنفصل (أي علم العدد) وفي يظهر لزوم الرسالة، 5- وقسم في خواص الحروف التي في أوائل السور وخواص أم القرآن، وخواص السور والآيات، 6- وقسم في إعجاز القرآن من جهات كثيرة وفيه يظهر أنه ليس من قبل الإنس ولا من قبل الجن بل هو من الله حقا، وفي يظهر بيان العلوم وانحصارها في القرآن على فرقان بين الحق فيها والباطل وعلى الإطلاق والعموم والله الهادي المرشد»⁽²⁾.

الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 131.

(1) - يمكن القول بأنه بعد وفاة ابن رشد وقع تحول فكري عميق في المغرب، وهو موضوع خصصنا له عدة دراسات، أنظر على سبيل المثال:

محمد أبلأغ، فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي، مرجع سابق.

(2) - أبلأغ، رفع الحجاب، ص.ص. 12-13. وهذا الكتاب هو شرح وتعليق وتمديد للكتاب المشهور لابن البنا تلخيص أعمال الحساب الذي كان بمثابة المرجع الأساسي لتعليم الرياضيات في المغرب إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين، وقد نشره الأستاذ الباحث التونسي الكبير محمد سويبي، أنظر:

محمد سويبي، تلخيص أعمال الحساب لابن البنا المراكشي، تحقيق وترجمة فرنسية وتعليق، منشورات الجامعة التونسية، -تونس- 1969.

وعن منزلة هذا الكتاب في تعليم الرياضيات في المغرب، أنظر:

محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، -الرباط- 1996، ص.ص. 327-356.

وانظر كذلك:

أحمد جبار ومحمد أبلأغ، حياة ومؤلفات ابن البنا (مع نصوص غير منشورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، -الرباط- 2001، ص.ص. 89-99.

القسم الذي يمكننا أن نقف عنده هنا هو القسم الرابع : أي قسم الاعتبار النظري من جهة الكم المنفصل وفي يظهر لزوم الرسالة.

ماذا يبين لنا هذا القسم؟

يبين لنا أن العلم الإنساني الذي يقع على تخوم المعرفة الإلهية هو الرياضيات، أي في إطار ارتقاء الإنسان للوصول إلى الحقيقة أقرب علم إنساني إلى ما هو مقدس ومتعالى هو هذا العلم، فما بعده يقع ضمن المعرفة الإلهية التي يعجز الإنسان عن إدراك كل أسرارها.

بمعنى آخر أنه من الناحية الأنطولوجية الوجودية، لا علم سواء أكان نقليا أو عقليا يصل إلى درجة السمو التي وصلت إليها الرياضيات في الفكر الإسلامي.

هذا السمو الأنطولوجي المتميز للرياضيات في القرن 14م أي في أواخر مراحل الإبداع في هذا المجال، لم يأت عبثا، بل جاء نتيجة للريادة العربية الإسلامية في المجالات العلمية خصوصا الرياضية منها منذ القرن 3هـ/9م، وهو ما تبينه الأبحاث التي أنجزت في العقود الأخيرة عن هذه المرحلة من تاريخ العلوم.

لكن كثيرا ما تقف هذه الأبحاث عند الجانب التقني، والذي بالرغم من أهميته لا يكفي للوقوف عند هذه المكانة المتميزة، فصحيح أننا نعرف اليوم أنه من الناحية التقنية بعض المجالات الشرعية ساهمت في تطوير الرياضيات كحساب المواريث والتوجه الصحيح نحو القبلة، ورؤية الأهلة، والتي جعلت المسلمين يبتكرون علوما جديدة كالجبر والمقابلة وحساب المثلثات. لكن ما يهم أكثر من الناحية الثقافية، فهو النظر في مدى تغلغل العلوم العقلية في مختلف المجالات الفكرية والثقافية العربية الإسلامية، وبما أنني ركزت على الرياضيات نظرا لسموها ورفعتها داخل هذا الفكر، فإن السؤال الذي يمكننا أن نطرحه هو التالي:

ما هي درجة انتشار الرياضيات في مختلف مجالات الثقافة العربية الإسلامية؟

سأقول وبدون مبالغة بأن الرياضيات لامست معظم هذه المجالات، ذلك أننا نعرف أن الفقيه لا بد له من التكوين الرياضي إن أراد الاشتغال بعلم الفرائض⁽¹⁾، وكثير من القضايا الكلامية نوقشت رياضيا⁽²⁾ فضلا عن العلاقة الوثيقة بين الرياضيات والفلسفة...

(1) - يقول ابن خلدون: «تشتمل هذه الصناعة على جزء من الفقه وهو أحكام الوارثات في الفروض والعول والإقرار والإنكار والوصايا والتدبير، وغير ذلك من مسائلها، وعلى جزء من الحساب، وهو تصحيح السهمان باعتبار الحكم الفقهي. وهي من أجل العلوم». المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادى، -الدار البيضاء- 2005، ج. 3، ص. 82.

(2) - على الخصوص القضايا المنبثقة عن علاقة الواحد بالكثر، أو الكلي بالجزئي، أو الاتصال والانفصال في الأشياء، وكل ما يتعلق بالعلاقة بين الاعتبار الذهني والتحقق الخارجي العيني.

الخ، إلا أننا سنتطرق هنا إلى بعض النماذج القليلة فقط، فنقول بأن هناك علاقة وثيقة بين المجالات التي نعتبرها اليوم أدبية من بيان وبديع وبلاغة والرياضيات.

ففي سنة 701هـ / 1301م ألف ابن البنا المراكشي كتابا رياضيا بعنوان: **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب**، من بين أبوابه باب النسبة الذي يجد أصله كما هو معروف في المقالة الخامسة من **كتاب الأصول** لأقليدس⁽¹⁾، حيث تطرق الرياضي المراكشي إلى جميع أنواع النسبة، ويبين كيف أنها كلها ترجع إلى قاعدتها الأصل أي: **قاعدة الأربعة الأعداد المتناسبة**، التي تقول بأن: $\frac{أ}{ب} = \frac{ج}{د}$ إذا كان لدينا $أد = ب ج$ ⁽²⁾.

فهذه القاعدة لم تبق حبيسة الرياضيات، بل امتدت إلى عدة ميادين، إلى درجة أنها استعملت في فهم البيان القرآني، من حيث إبراز التناسب البديع للآيات القرآنية الكريمة⁽³⁾، ذلك أننا نجد في القرآن الكريم مختلف صور النسبة من الصورة الأولى من التناسب الرياضي البديع كآية القرآنية الكريمة: **(وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاتًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا) (النبا: 10-11)** التي تناسب $\frac{أ}{ب} = \frac{ج}{د}$ إلى الآية القرآنية الكريمة: **(إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ يَوْمًا وَلَا تَعْرَى وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ وَيَوْمًا وَلَا تَضْعَى) (طه: 118-119)** التي بهذا البناء التناسبي المتين لا تخل بالتناسب، لأنها ليست بمنزلة الأول والرابع والثاني والثالث اللذين لا تناسب بينها⁽⁴⁾، لكن التناسب الرياضي لم يشمل اللغة فقط بل امتد إلى جميع مجالات الوجود، إلى أن وصل إلى المستوى الميتافيزيقي، ذلك أنه اعتبر بمثابة الحل الأمثل لمشكلة التساوي بين المعرفة الدينية والفلسفية التي سقط فيها التقليد المشائي الأرسطي-الرشدي، ومشكلة من يرفض سنن الطبيعة التي خلقها الله لحفظ النظام فيها، معتبرا ألا قوانين قارة تحكمها، وهو ما سنناقشه بتركيز شديد في الفقرة الموالية:

4 - الكون والتناسب الرياضي:

أسس كل من أفلاطون وأرسطو في تاريخ الفلسفة، نسقين فلسفيين مختلفين، يقول الأول بأولوية المعرفة العقلية الخالصة في الوصول إلى الحقيقة، بينما يعتبر الثاني بأنه على الإنسان إن أراد أن يصل إلى حقيقة الوجود، أن يفحص العالم الحسي للوصول إلى معرفة الله مبدع الكون عن طريق ملاحظة وفحص الكون المصنوع

(1) - Thomas L. HEATH, *The thirteen Books of Euclid's Elements*, (New York: Dover Publications, INC. vol.2), pp.112-186.

(2) - أبلاغ، رفع الحجاب، ص.ص. 293-294.

(3) وانظر كذلك: سويبي، تلخيص أعمال الحساب، القسم العربي، ص. 69.

(3) - وهو موضوع سبق أن تطرقنا إليه في مقال سابق، أنظر:

محمد أبلاغ، تطبيق النسبة الرياضية في علم البيان عند ابن البنا المراكشي، في: آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - بالرباط - 2000، ص.ص. 63-80.

(4) - أنظر شرح ابن البنا المراكشي لهذا الأمر في: الروض المربع في صناعة البديع، تحقيق رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، -الدار البيضاء- 1985، ص.ص. 110-111.

وعندما بدأت عملية ترجمة الكتب الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية، سيتم الاهتمام بأرسطو أكثر من أفلاطون، وهي الملاحظة الممكنة تعميمها على كل العصر الوسيط سواء الإسلامي أو المسيحي، إلى درجة أنه أطلق. في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الفلسفة والعلوم. على أرسطو لقب المعلم الأول⁽¹⁾.

يمكن القول بأن الحاجة إلى الأدوات المنهجية الأرسطية، خصوصا المنطقية منها، كانت ملحة عندما بدأ بناء الفكر الإسلامي سواء منه العقلي أو النقل، وبذلك كان الاهتمام به أكبر، إلا أن المعرفة الأرسطية معرفة متشابكة لا يمكن قبول أجزاء منها ولفظ أخرى، لأن المنطق ما هو إلا تحقق عقلي لاستقراء الطبيعة، هذا الاستقراء الذي يقدم لنا علما للفيزياء لا يمكنه أن يتحقق بشكل تام وكامل إلا ميتافيزيقيا.

وإذا كان أفلاطون والأفلاطونية بشكل عام، لا تطرح مشكلة من الناحية الدينية، ذلك أنها لا تقول سوى بضرورة الدخول إلى الروح إلى أعماق الذات لمعرفة الحقيقة التي هي سابقة على الإنسان، فإن أرسطو كان يرى أن هذه الطريق لا تؤدي إلى المعرفة الحقيقية، ذلك لأن الإنسان عند ولادته يولد صفحة بيضاء تتشكل المعرفة لديه عند اصطدامه بالطبيعة كمعطى موضوعي مستقل عنه. وبالتأمل الدقيق للطبيعة ومن خلال التوصل إلى بديع إتقانها واطراد قوانينها، يعرف أن هناك صناعا مبدعا لها. وانطلاقا من القول بوجود العالم في استقلال تام عن الذات العارفة، توصل أرسطو في تصويره للعالم إلى النتائج التالية وهي: تناغم الكون وانسجامه، حيث ينسب إلى أرسطو قوله: «من أراد أن يعرف الله فعليه بعلم التشريح»، فيما أن التشريح يبين لنا أن أعضاء جسم الحيوان، موضوعة بإتقان كبير وكل عضو في مكانه الخاص ويقوم بوظيفته المحددة له في الجسم، والكل هو ما يشكل الكائن الحي الكامل، كذلك الكون فهو عبارة عن كائن متناغم منسجم، كل الأشياء فيه تحتل المكانة المخصصة لها وتقوم بالوظيفة المحددة لها، وكل أشياء الكون هذه هي التي تشكل الكون ككل متكامل. لقد قاد هذا الاعتبار الأرسطي إلى اعتبار العالم قديما لا محدثا، وهو ما شكل عائقا كبيرا أمام التملك الثقافي للفلسفة فور نقلها إلى اللغة العربية، مما جعل الكندي

(1) - وهو ما يؤيد ما ذهب إليه ألكسندر كويري، الذي عزى سيطرة أرسطو في العصر الوسيط إلى كونه من جهة تناول مختلف المعارف العقلية القديمة، باستثناء الطب والرياضيات، وأيضا إلى كون نمط الكتابة الذي استعمله ملائم لطريقة التعليم المدرسي الوسيط القائمة على الشرح. بينما الأسلوب الأدبي الذي اتبعه أفلاطون كان صعبا في التدريس لأنه قائم على المحاور، وعلى الانتقال من مجال إلى آخر في نفس المحاور، ونرجح أن يكون أسلوبه الأدبي هذا هو السبب الذي جعل المترجمين العرب، لا يولونه نفس الأهمية التي أوليت إلى أرسطو الذي ترجمت كل كتبه تقريبا إلى اللغة العربية باستثناء كتاب السياسة.

أنظر:

A.KOYRE, *Aristotélisme et Platonisme dans la philosophie du moyen âge*, in : *Études d'histoire de la pensée scientifique*, op.cit, pp.29-31.

(185هـ/801م-252هـ/866م)، يميز بين المعرفة الدينية المطلقة، التي يتلقاها الرسل صلوات الله عليهم من الله، والتي تكون كما يقول:

«بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بجيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع إراداته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها بالحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته. فإن هذا العلم خاص بالرسول صلوات الله عليهم دون البشر وأحد خوالجهم العجيبة، أعني آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر»⁽¹⁾.

والمعرفة الفلسفية التي هي معرفة إنسانية تاريخية يأخذ فيها اللاحق عن السابق، معرضة بذلك للخطأ والصواب، وبذلك يعتبر الكندي أن ما كان حقا عند القدماء فيجب أخذه، بينما يجب ترك ما ليس بصائب، مع شكرهم على ما بدلوه من اجتهاد ونظر. وبذلك مع تبنيه لكثير من الأفكار الأرسطية، رفض الكندي فكرة قدم العالم الأرسطية، معوضا إياها بفكرة حدوث العالم من عدم محض، التي اعتبرها أكثر ملائمة للفكر الديني. ويعتبر ابن رشد (ت. 595هـ/1198م) قمة فيما يخص تدقيق العلاقة بين الدين والفلسفة، حيث سيقم هذا التمييز على أسس أنطولوجية ومعرفية واضحة من خلال تمييزه للقول البرهاني الذي لا بد فيه من التعلم، عن الدين الذي هو السبيل الوحيد الكفيل بهداية الناس كافة. ويتضح لنا جليا أن هذا المستوى من العلاقة لا يثير أية مشكلة، فواضح أن الفلسفة كقول برهاني لا يمكن أن تكون في متناول الجميع، بينما الدين كقول خطبي فهو خطاب موجه لجميع الناس. إلا أن المستوى الذي يثير مشكلا هو المستوى الميتافيزيقي، بمعنى آخر المستوى الذي يتعلق بأصل العالم ومصير الإنسان، ذلك أن ابن رشد وحتى ينسجم مع الأصول التي تقوم عليها الفلسفة، سيدافع -عكس الكندي- عن فكرة قدم العالم، والجديد عنده هو أنه يعتبر أنها ليست فقط فكرة فلسفية بل دينية كذلك⁽²⁾. إلى جانب هذا الموقف الذي يقول بالضرورة الوجودية للطبيعة، هناك موقف آخر ينفي أن تكون هناك أية قوانين أو سنن يخضع لها الكون، بالرغم من أن تأمله وتأمل نظامه البديع يبين بما لا يدع مجالا للشك أنه يخضع لقوانين عقلية صارمة. فبالنسبة للمتكلمين لا ترابط بين الأشياء ومسبباتها، أو بين العلة والمعلول، فلا قوانين في الطبيعة. ولا نظام وضرورة عقلية، وهو ما لا يتناسب مع قوله تعالى (وَلَنْ نَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) (الأحزاب: 62، الفتح: 23) (وَلَنْ نَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) (فاطر: 43)⁽³⁾.

(1) - نقلا عن الجابري، ص. 238.

(2) - أنظر على سبيل المثال الغموض الذي يكتنف مناقشة ابن رشد لمسألة حدوث وقدم العالم في «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» في: فلسفة ابن رشد، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - 1982، ص. 25، مع جزمه بقدم العالم في شروحه على أرسطو.

(3) - انظر نقاشا رفيعا لهذا الموقف الكلامي، بين ابن رشد والغزالي، في: ابن رشد، تهافت التهافت، نشر محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، - بيروت - 1998، ص. 497-521.

إن الموقف الأول ذي الأصول الأرسطية-الرشدية، غير مقبول من الناحية الدينية، لأنه يجعل العقل الإنساني في نفس مستوى العلم الإلهي على اعتبار أن العقل هنا قادر على الوصول إلى إعطاء تفسير لأصل العالم ومبدئه، كما أنها فكرة تفترض الضرورة الوجودية للعالم، بينما الدين يقوم على أساس ثابت وهو أن العالم خلق كفعل حر وإرادي واختياري من الله خالق الكون ومبدعه، كل ما يمكننا قوله هنا، هو رجحان وجود العالم على عدم وجوده.

أما القول بالتصور الثاني الذي ينفي السببية الطبيعية، فإنه يكرس الفوضى واللاعقل بأن تنقلب فيه الأشياء إلى مقابلاتها، ويسود العيب، والله بارئ الكون ومصوره لا يجوز في حقه العيب، وهذا الموقف الذي حاول بعض المتكلمين تكريسه، وجد في الغزالي والغزاليين، سنده الرئيسي داخل الفكر الإسلامي.

لكن كل ما يمكننا قوله هنا، هو أن الفكر المغربي سيشهد تحولاً عميقاً بعد وفاة ابن رشد، كرسست له عدة دراسات⁽¹⁾، وبما أن المجال هنا لا يسمح بتبسيط القول في هذا التحول الفكري التدريجي الذي سيعرفه مغرب القرنين 7هـ / 13م، 8هـ / 14م، فإنني سأتطرق فقط إلى النتائج التي توصلت إليها فيما يخصه، فأقول:

لقد اتخذ المفكرون المغاربة طريقاً ثالثاً مناسباً أكثر لما هو مشاهد عقلاً دون التقليل من عظمة بارئ الكون ومبدعه، وهو القول بأن الأشياء في العالم خاضعة للتناسب الرياضي، وهو التصور الذي تبلور في فكر القرنين 7هـ / 13م، و 8هـ / 14م أي القول بأن هناك علاقة تناسب بين الأشياء، حيث لا يهم هنا أن تكون الأشياء متجانسة أو غير متجانسة، إنما تكون في علاقة بينها عندما يكون هناك تناسب بينها.

(1) - على المستوى العلمي، ستحظى الرياضيات خصوصاً منها علم الحساب والجبر والمقابلة بالأولوية، بدل العلوم المشككة للنسق الأرسطي أي: المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة: أنظر: جبار أحمد و أبلأغ محمد، حياة ومؤلفات ابن البنا (مع نصوص غير منشورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. إلى جانب هذا التحول العلمي، ستبدأ الرياضيات في أخذ مكانة بارزة في الثقافة المغربية، أنظر على سبيل المثال: محمد أبلأغ، تطبيق النسبة الرياضية في علم البيان عند ابن البنا المراكشي، في: آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، -الرباط- 2000، ص.ص. 80-63. محمد أبلأغ، التجديد بين اللغة والرياضيات في مغرب القرنين 13 و 14م، في: التقليد والتجديد في الفكر العلمي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، -الرباط- 2003، ص.ص. 101-85. محمد أبلأغ و، الإنتقال من البرهان إلى الجدل في مغرب القرنين 13م و 14م، في: التحايج، طبيعته، مجالاته ووظائفه وضوابطه، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006، الرباط، ص.ص. 147-164. محمد أبلأغ، ما هي طبيعة الفكر الرياضي الذي طوره الرياضيون المغاربة في القرن الرابع عشر للميلاد؟ في: العلوم في المجتمعات الإسلامية مقاربات تاريخية وأفاق مستقبلية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، -الدار البيضاء- 2007، ص.ص. 66-47.

ولقد أكد ابن البنا المراكشي (ت. 721هـ / 1321م) بقوة على فكرة التناسب هذه، ليس فقط في كتبه الرياضية، بل أيضا في كتبه المنطقية، حيث يقول في كتابه شرح الكليات في المنطق:

«العالم إنما هو نسبة في علم الله سبحانه غير مجعولة بجعل جاعل، لأن علم الله قديم، ثم عرض للعالم ظهور بعضه لبعض، وهو المعبر عنه بالحياة الدنيا، وهذه مرتبة زائلة بمرتبة البرزخ، وتلك زائلة بمرتبة الحياة الآخرة. فالعالم لم ينتقل في المراتب الزائلة إذ لا ثبوت لها إلا به، وإن كان هو يزول عنها إذا زالت عنه.

وكل واحد يجد من نفسه أنه هو الذي كان صغيرا وكبر، وأنه الذي كان نائما واستيقظ، وأنه الذي كان جاهلا وعلم، وغير ذلك من المراتب الزائلة التي هو فيها ثابت»⁽¹⁾ مع ابن البنا هناك إذن انتقال من مفهوم الضرورة الطبيعية إلى مفهوم النسبة الرياضية، حيث أن التناسب يمر إلى ما لانهاية والمهم هو ثبات النسبة، هذه النسبة التي يمكن أن تكون جلية ظاهرة أو خفية تحتاج إلى إخراجها من المجهول إلى المعلوم، وبذلك يحتاج العقل إلى ضوابط للانتقال من المعلومات إلى المجهولات، وهي كما نعرف القواعد التي يقوم عليها التناسب الحسابي وعلم الجبر والمقابلة.

وهو ما يسمح كذلك بوضع الجائز والممكن والظن الغالب في نفس منزلة الأمور القطعية، لكن دون السقوط في الفوضى الفكرية والعبث، وبذلك فمع ابن البنا نلمس الأشواط الكبيرة التي قطعها الفكر الإسلامي، حيث في مقابل من ينفي كل الضوابط التي تحكم الطبيعة، يزاوج الرياضي المراكشي بين الضرورة الطبيعية والإمكان العقلي.

5 - ابن منعم وابن البنا:

أريد هنا أن أعقد مقارنة بسيطة بين رياضيين مغربيين أبدعا في نفس المجال الرياضي هو التحليل التوافقي، هذان الرياضيان هما: ابن منعم العبدري نزيل مراكش صاحب كتاب **فقه الحساب** (ت. 626هـ / 1228م)، والثاني هو ابن البنا المتكرر الذكر هنا والذي عاش بعد ابن منعم.

نعرف أن الخليل بن أحمد في **كتاب العين** قد استعمل التحليل التوافقي لوضع معجم للغة العربية، وهو ما جعله يقتصر - دون تقديم قواعد رياضية - على التطبيقات التوافقية في مجال اللغة، بينما سيقوم ابن منعم - بعد إشارته لعمل الخليل هذا - بإعطاء قوانين رياضية عامة لا تحصر نفسها في اللغة العربية، بل تصلح لكل اللغات، كيفما

(1) - أبلغ، محمد، في البناء التناسبي لمقدمة ابن خلدون، في: الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، -الرباط-، 2007، ص. 46.

كان عدد حروفها وخصائص النطق الخاصة بها، بمعنى آخر أنه نقل عمل الخليل من المستوى اللغوي الخاص، إلى المستوى الرياضي العام⁽¹⁾.

ولإعطاء هذه القوانين الرياضية استعمل ابن منعم الاستقراء أي إحصاء كل الحالات الممكنة لكلمة معطاة، ممثلاً لها بالجدول الحسابي المشهور المنسوب خطأً اليوم في تاريخ الرياضيات لباسكال Pascal (ت. 1073هـ/1662م)⁽²⁾، وبما أن ابن منعم قد حصر نفسه في إحصاء كلمات لغة معطاة، فإنه لم يهتم باستخراج كل الطرق الرياضية سواء الحسابية أو الجبرية الممكنة في المثلث الحسابي المشهور، بالرغم من معرفته بها كما يصرح بذلك في **فقه الحساب**.

ابن البنا المراكشي سيطور عمل ابن منعم هذا، وذلك بإعطاء قوانين توافقية عامة، تستغني عن إنشاء المثلث الحسابي⁽³⁾. فما الذي ساعده على تجاوز العمل الذي قام به ابن منعم؟ هناك عدة أسباب، سأقتصر هنا فقط على السبب الفكري، أي العلاقة بين العقل والنقل في مفهومه العام؟

يقول الرياضي المراكشي في بداية كتاب **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب**، ما يلي: « الحمد لله الحق المبين، الذي جعل لنا عقولاً بها نعلم وبها نستبين وجعل الحساب موصلاً إلى كميات موجوداته وعجائب مصنوعاته، وعليه مبنى كثير من أمور الدين، وشرفه بإضافته إليه فقال تعالى: (وكعب بنأحاسبيين)» (الأنبياء: 47)⁽⁴⁾.

ما معنى هذا الكلام، معناه في بعده العميق أن كل النقاش الذي كان دائراً حول العلوم العقلية في الفكر الإسلامي هل هي دخيلة أم أصيلة، قد انتهت. لأن ابن البنا وصل بالحساب إلى درجة التشريف الديني، ولم يعتبره من علوم الفلاسفة كما كان ينظر له من قبل.

(1) - العنوان الذي خصصه لباب التحليل التوافقي من كتابه **فقه الحساب** هو: في حصر الكلمات التي لا يتكلم البشر إلا بإحداهن. وهكذا نلاحظ بأنه لا يتقيد باللغة العربية، بل إنه يؤخذ بعين الاعتبار اللغة كيفما كانت ذات عدد معطى من الحروف، حيث يقول في بداية الفصل: «أردنا أن نصف كيف السبيل إلى حصر الكلمات التي لا يمكن إنساناً أن يلفظ إلا بإحداهن». مخطوط الرباط، الخزانة العامة، رقم: 416ق، ص. 325. وهذا الفصل منشور في:

A.DJEBBAR, *L'analyse combinatoire au Maghreb: l'exemple d'Ibn Mun'im (XII^e-XIII^e siècles)*, (Paris ; Université Paris-sud, Prépublication, 1983 ; n° 83T 03 ; Publications Mathématiques d'Orsay, 1985, n° 85-01).

(2) - خصص باسكال لهذا المثلث كتاباً أنجزه سنة 1654 بعنوان: **Traité du triangle arithmétique**، طبقه في الترتيب العددي، وحساب معاملات أسوس ثنائيات الحدود، وإعطاء قاعدة عدد التوافقات ب إلى ب، وأيضاً في حساب الاحتمالات. وبذلك فقد استخرج قوانين أكثر من سابقه من هذا الجدول العددي، غير أنه لا يمكن أن ننسبه له لأنه كان معروفاً قبله بكثير.

(3) - أبلاغ، **رفع الحجاب**، ص.ص. 127-130.

(4) - أبلاغ، **رفع الحجاب**، ص. 201.

هذا التشریف الديني للرياضيات، سيجعله يتعامل من موقع قوة مع الإرث الفكري ما قبل الإسلامي، ذلك أنه خلافا لابن منعم، لن يفهم من الاستقراء إحصاء كل الحالات الممكنة في مجال اللغة فقط، بل سيرتكز على البناء النظري للاستقراء العددي، وذلك بالعودة إلى الرياضيات الفيثاغورية، كما هي موجودة عند أحد ممثلي الفيثاغورية الجديدة وهو نيقوماخوس⁽¹⁾ الذي يعرف الأرتماطيقى بكونها استقراء للعدد.

وهو ما سيتيح لابن البنا انطلاقا من خواص الأشكال الهندسية والأعداد بناء جدول الأشكال العددية وسيقوم بقراءته انطلاقا من قوانين المتتاليات العددية والهندسية، مما سيتيح له تقديم قوانين توافقية عامة تغني عن بناء المثلث الحسابي.

وهو ما سيمكن من استعمالها في بناء المعاجم اللغوية وكذلك في الأوزان وفي مسائل عملية أخرى، كمن نسي مثلا أربع صلوات مختلفة كل صلاة من يوم، ولا يدري أيتها قبل الأخرى، إلى غيرها من المسائل العملية⁽²⁾. ولكن المهم هو أن هذا الاستعمال العملي، لم يأت على حساب الأساس النظري لأنه باستحضاره للإرث الفيثاغوري أبقى الأساس النظري لعلم العدد صلبا، فعندما نصل بالعلم إلى درجة التشریف الديني، تصبح الممارسة العلمية لا خوف منها ولا خوف من كل العلوم العقلية سواء أكانت منطقا أو رياضيات أو غيرها من العلوم، من أن تنافس العقيدة، فالعلم الإنساني سواء أكان رياضيات أو فيزياء، ليس سوى أحد موجودات العالم، وبذلك فالعلم سواء في عصر ابن البنا أو اليوم أو بعد ألف سنة من اليوم، كيفما كانت إنجازاته لن يشكل سوى جزءا يسيرا جدا من العلم الإلهي اللامتناهي.

والقول بأن العلم بشكل عام والرياضيات بشكل خاص هي أحد موجودات العالم، أي لها موقع وجودي أي أنطولوجي رفيع، يفسر العالم كما خلقه الله ستجد امتدادات هامة لها في الفكر الفلسفي والعلمي الحديث بأوربا⁽³⁾.

فهناك من جهة بناء للأنساق الكبرى بأدوات رياضية، فلم يعد الأمر بالنسبة لليبنز مثلا هو إبراز أهمية الرياضيات بالنسبة لهذه الحقيقة الدينية أو تلك، بل إن الأساسي

(1) - صاحب كتاب المدخل إلى علم العدد، ترجمة ثابت بن قره، نشر وتصحيح ولهم يوتش اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

(2) - أنظر بهذا الخصوص، أبلاغ، رفع الحجاب، ص.ص. 104-132.

(3) - بعد ذلك بكثير سيقول ليبنز Leibniz (ت. 1129هـ/1716م):

« Ma métaphysique est toute mathématique, pour dire ainsi ou le pourrait devenir ».

نقلا عن:

J. Bouveresse, Cours 4. Leibniz peut-il avoir eu véritablement deux philosophies ? dans : dans le labyrinthe : Nécessité, contingence et liberté chez Leibniz, cours au collège de France 2009-2010, édit. Jean-Matthias Fleury, Paris.

بالنسبة له هو محاولة بناء الميتافيزيقا كلها على الرياضيات. وبذلك فإن كل الأدوات الرياضية لعصره ستستخدم هذه الأداة التحليلية الجبراة. وهكذا يقول ليبنز:

« لكي نحب الله، يجب أن نعرف عجائب العقل والروح وعجائب الطبيعة. عجائب المعقولات والحقائق الأبدية التي يجدها عقلنا في نفسه >بالنظر< في العلوم... في التفكير في الأعداد والأشكال وفي الخير والشر وفي العادل وفي غير العادل، أما عجائب الطبيعة الجسمية فهي نسق العالم و قوام الحيوانات وأسباب قوس قزح والمغناطيس والمد والجزر والآلاف من عجائب الأشياء الأخرى»⁽¹⁾.

أما على المستوى الإستمولوجي فسأنقل هنا فقرة كاملة من التقديم الذي قدمت به لرفع الحجاب، وهو: «أن الكمال الأخير والخطوة الأخيرة التي كان يجب على الإنسان القيام بها لكي ينتقل من عالم القرون الوسطى إلى العالم الحديث. فستتحقق في الشمال. بعدما أخذت الجامعات الأوروبية تلعب الدور الذي كان للمراكز العلمية الجنوبية كسبته وفاس ومراكش وغيرها. وهكذا استطاع ديكارت أن يتعامل بشكل إيجابي مع مفهوم اللامتاهي الرياضي، جاعلا العقل الإنساني حتى في أشد الأشياء وضوحا وبديهة كالأشياء الرياضية نفسها بحاجة إلى الكمال الإلهي، كضامن للمعرفة الإنسانية، وعلينا أن نقرأ الجملة الشهيرة لجاليلي «إن الطبيعة مكتوبة بأحرف هندسية» في هذا السياق. بمعنى آخر إذا كانت الرياضيات تقربنا من فهم طبيعة الخالق، فلماذا لا نطبقها في فهم أعظم ما خلقه الله؛ أي هذا الكون نفسه؟ وكما ترى فإن الرياضيات لا تنزل من الأعلى إلى الأسفل، بل ترتقي من الواقع المحسوس إلى العالم المجرد المتعالى، قبل أن تعاود النزول إلى عالم الطبيعة لكي يتم تصريفها في الواقع المحسوس، وهذا هو في نظري المسار التاريخي لإشكالية الواحد والكثرة الأفلاطونية. فعندما نقرأ الفقرة التالية لأب الفيزياء الحديثة جاليليو جاليلي في كتابه «حوار حول أهم نسقين في العالم» سنجدها بمثابة صياغة نهائية وتامة لكل الأفكار التي كان محط دراسة وتمحيص من قبل ابن البناء وسابقه، حيث سينقل هذه الأفكار إلى تحقيق نتائجها المنطقية القصوى، وهكذا سيقول:

«تحت علاقة الامتداد أي بالنسبة لكثرة الأشياء التي يجب معرفتها والتي هي لا متناهية، العقل البشري لا يساوي أي شيء (ولو فهم ألف قضية، لأن الألف إذا قارناه بالامتاهي فهو يساوي صفر) لكن تحت علاقة الدرجة، أي إذا اعتبرنا هذا اللفظ يعني الفهم الكامل أعني بصفة تامة قضية معينة، فإنني أقول إن العقل البشري يفهم بعض القضايا بصفة تامة وبتيقن مطلق كما هي الطبيعة نفسها، وإلى هذا النوع تنتمي العلوم

(1) -G. Grua : Textes inédits de Leibniz, P.U.F., Paris, 1948.

الرياضية الخالصة أي الهندسة والحساب، والتي يعلم الله بطبيعة الحال منها قضايا أكثر مما يعرف الإنسان باعتباره يعلمها كلها. لكن بالنسبة للنزر اليسير الذي يعرفه الإنسان فإنني أعتقد أن معرفتنا به مساوية للعلم الإلهي بها في تحقيق التيقن الموضوعي، لأننا ننجح في معرفة ضرورتها التي لا أعتقد أنه توجد حقيقة أعلى منها»⁽¹⁾.

خاتمة:

في بداية القرن العشرين، اعتبر الفيلسوف الألماني هوسرل (1859-1938) بأن الثقافة الأوروبية في أزمة ناتجة عن استقلال العلوم عن الفلسفة، ببروز التخصصات العلمية، فنأدى بالعودة إلى الفكرة التقليدية للفلسفة كعلم كلي تتضوي تحته كل العلوم الجزئية بصفتها فروعاً تابعة له⁽²⁾. وكان الغرض من ذلك هو تحقيق التصالح بين الذات والموضوع أي بين الإنسان والعالم. غير أن مشروع هوسرل هذا صعب التحقق في ظل الثقافة الأوروبية وحدها. نظراً لأن القرن التاسع عشر، القرن الذي نادى بالوضعية وطرده الميتافيزيقا من مجال الاهتمام الفكري، يقف كعائق قوي يحجب البعد الإنساني العميق لفكر أنوار القرن 18م والبعد الإنساني للفلسفة الحديثة للقرن 17م. ذلك لأن القرن 19م أقام شرخاً عميقاً بين العقل والإيمان، بتوجهه التقني البارد، جاعلاً بذلك من العلم تقنية لا روح فيها، فأصبح التقدم التقني غاية في حد ذاته، دون الاهتمام بالبعد الإنساني للعلم الذي جعله الله نورا يضيء طريق الإنسان. وبتحول العلم إلى تقنية، تحول إلى آلة جهنمية باردة، لا تبالي إن هي سقطت ككرات من اللهب الحارق لتشوي جسم طفل صغير أو امرأة أو رجلاً أو أن تقضي على الحياة بكل أشكالها.

الأساس الفلسفي للعلم الحديث كما نعرف، هو الكوجيطو الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود، والذي يعلي من الأنا الفردية وهو ما يفضي إلى الفردانية التي تتحول في نهاية المطاف إلى الأنانية المفرطة، وإلى ما نسميه بثنائية الذات والموضوع، التي تجعل من الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة، بل مخضعا لها ومسيطر عليها، وفي الأخير مدمرا لها. في البيولوجيا المعاصرة، هناك قناعة علمية بأن الله يتيح للخلايا اتجاهات عدة للتطور، حتى إذا انغلق مسار في التطور، انفتحت أمام الخلية مسارات أخرى، وهو ما نلاحظه على مستوى تاريخ الحضارات الإنسانية نفسها. كلما توقفت حضارة إنسانية

(1) - محمد أبلأغ، رفع الحجاب، ص. 14.

(2) - إسماعيل مصدق، «هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية»، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، العدد 1، 1998، ص. 12. وانظر كذلك: ادmond هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنالية، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، مع تسجيل تحفظنا على العنوان الذي أعطاه هوسرل لكتابه هذا حيث اعتبر العلوم الكونية الدقيقة علوماً «غربية»، وهو الفهم المغلوط الناتج عن فكر القرن 19م في أوروبا الذي من خلاله نسب الفكر العقلي الدقيق للإنسان الأوربي وحده دون غيره من الناس.

إلا وانبعثت أخرى لتواصل المسار التطوري للكون. وهكذا تسلمت الحضارة اللاتينية الأوروبية المشعل من الحضارة العربية الإسلامية في المجالين الفلسفي والعلمي. لنفرض أنه لم تكن هناك عوائق تاريخية عامة، وقفت في وجه تطور العلوم داخل الحضارة الإسلامية نفسها وليس خارجها، وخصوصا في المغرب الكبير، الذي كان لأسباب تاريخية مؤهلا أكثر للقيام بهذه المهمة⁽¹⁾، وهو ما يتيح لي العودة إلى السؤال الذي طرحته في بداية هذه الخلاصة وهو:

ماذا لو كانت الظروف التاريخية قد جعلت التقدم الفلسفي والعلمي يتم في المغرب الكبير لا في أوروبا؟

في بداية هذا البحث طرحت أقسام المعرفة من الناحية الأنطولوجية، مبرزا الموقع الوجودي للمعرفة الإنسانية، وحاولت أن أبين الموقع الأنطولوجي المتميز للرياضيات، بالنسبة للعلم الإلهي المطلق.

سأطرح نفس السؤال هذه المرة لا من الناحية الأنطولوجية الوجودية، بل من الناحية المعرفية، وهو:

ماذا لو أن الإنسانية بدل الأخذ بقولة ديكارت أنا افكر إذن أنا موجود، اتخذت مسارا آخر للتطور وتبنت القولة التالية لابن البنا وهي أن «استكمال الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله وفي أخلاقه هو بالعلم لأنه روح الحياة»⁽²⁾. ففي هذه القولة ترابط متين وعضوي بالنسبة للإنسان بين الاعتقاد والعمل والأخلاق والعلم، الذي هو روح الحياة وليس فقط مجرد تقنية جامدة، ومرجعية ابن البنا هنا أيضا مرجعية دينية لأنه في القرآن الكريم أيضا هناك اقتران بين الروح والعلم: يقول تعالى: **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)** (الإسراء: 85).

فإذا كان الإنسان لا يمكنه أن يفهم ماهية الروح في معناها المطلق، لأنها محجوبة حتى على الرسل أنفسهم، فإنه يلامسها بالأدب الرفيع والفن الجميل، وكل المعارف الإنسانية السامية، التي أعلاها العلم لا كتقنية فقط بل كفكر وثقافة وسلوك، فالعلم المرادف هنا للمعرفة العقلية بالمفهوم الواسع للكلمة هو كنه الحياة وماهيتها، وما دون ذلك جهل وتخلف وهوان.

(1) - لا يمكن المصادقة على الأبحاث المنجزة في العقود الأخيرة، والتي تقول أن هناك عقلا عربيا أو إسلاميا وتقارنه بالعقول الأخرى خصوصا بالعقل الأوروبي ذي الأصل اليوناني المزعوم، لأن هذه المقارنة لا يمكن أن تحكم إلا بالسلب على العقل الإسلامي. فالعقل الإنساني عقل واحد إنما الظروف التاريخية هي التي تجعل التقدم يتم في اتجاه دون آخر.

(2) - ابن البنا المراكشي، رسالة الكليات، في: من تراث ابن البنا المراكشي، نشر عمر اوكان، دار إفريقيا الشرق -الدار البيضاء-، 1995، ص.21.

المراجع العربية

- ◆ محمد أبلأغ، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي (721هـ / 1321م) تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز - فاس، 1994.
- ◆ محمد أبلأغ، تطبيق النسبة الرياضية في علم البيان عند ابن البنا المراكشي، في: آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000، ص. 80-63.
- ◆ محمد أبلأغ، التجديد بين اللغة والرياضيات في مغرب القرنين 13 و14م، في: التقليد والتجديد في الفكر العلمي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2003، ص. 101-85.
- ◆ محمد أبلأغ، الانتقال من البرهان إلى الجدل في مغرب القرنين 13م و14م، في: التحاجج، طبيعته، مجالاته ووظائفه وضوابطه، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2006، ص. 164-147.
- ◆ محمد أبلأغ ما هي طبيعة الفكر الرياضي الذي طوره الرياضيون المغاربة في القرن الرابع عشر للميلاد؟ في: العلوم في المجتمعات الإسلامية مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2007، الدار البيضاء، ص. 66-47.
- ◆ محمد أبلأغ، في البناء التناسبي لمقدمة ابن خلدون، في: الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2007، ص. 47-35.
- ◆ محمد أبلأغ، ما قبل بيت الحكمة ببغداد، في: مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2008، ص. 64-45.
- ◆ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح، منشورات مركز الانماء القومي - بيروت والمركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، 1996
- ◆ ابن البنا المراكشي، الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.
- ◆ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة العاشرة، 2009
- ◆ أحمد جبار ومحمد أبلأغ، حياة ومؤلفات ابن البنا (مع نصوص غير منشورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000.
- ◆ أندرس، جيرار، مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منقسم وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم، تحقيق وتقديم، مجلة معهد تاريخ العلوم العربية بنفرانكفورت، 1984، المجلد 1، ص. 179-155
- ◆ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادى، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005.

- ◆ رشدي راشد وأحمد جبار، **رسائل الخيام الجبرية**، تحقيق وتحليل وترجمة فرنسية، منشورات معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، سوريا، 1981.
- ◆ رشدي راشد، **نصوص لتأريخ الأعداد المتحابة وحساب التوافقات**، مجلة تاريخ العلوم العربية، جامعة حلب، العددان الأول والثاني 1982.
- ◆ رشدي راشد، **الجبر والهندسة في القرن الثاني عشر مؤلفات شرف الدين الطوسي**، ترجمه عن الفرنسية نقولا فارس، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- ◆ ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان** تحقيق محمود قاسم، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- ◆ ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** في: **فلسفة ابن رشد**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.
- ◆ ابن رشد، **شرح كتاب البرهان**، نشر عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1984.
- ◆ ابن رشد، **تهافت التهافت**، نشر محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- ◆ محمد سويس، **تلخيص أعمال الحساب لابن البنا المراكشي**، تحقيق وترجمة فرنسية وتعليق، منشورات الجامعة التونسية، 1969.
- ◆ عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
- ◆ جمال الدين العلوي، **نظرية البرهان ودلالاتها عند ابن رشد**، منشورات ندوات أكاديمية المملكة المغربية، السفر 12 من مطبوعات الأكاديمية، ص 105-473.
- ◆ إسماعيل مصدق، **«هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية»**، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998، ص 52-9.
- ◆ ابن منعم العبدري، **فقه الحساب**، نشر ادريس لمرباط، دار الأمان، الرباط، 2005.
- ◆ محمد المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1996.
- ◆ نيقوماخوس الجاراسيني، **كتاب المدخل إلى علم العدد**، ترجمة ثابت بن قرة، نشر وتصحيح ولهم يوتش اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية (بدون تاريخ).
- ◆ ادموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترנסدنتالية**، ترجمة اسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

المراجع غير العربية

- ◆ M.ABALLAGH & A. Djebbar, **Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hasar (XII^e s.) : Le livre I du Kāmil**, Historia Mathematica n° 14 (1987), pp. 147-158.

- ◆ Mohamed Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
- ◆ G.BACHLARD, **La Formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective**, Vrin, Paris, 1989.
- ◆ G.BACHLARD, **Le nouvel esprit scientifique**, Puf, Paris, 1979.
- ◆ Catherine CLEMENT, **Leibniz (Gottfried Wilhelm) 1646-1716**, Encyclopaedia Universalis, 2009.
- ◆ A.DJEBBAR, **L'analyse combinatoire au Maghreb : l'exemple d'Ibn Mun'im (XII^e-XIII^e siècles)**, Paris ; Université Paris-sud, Prépublication, 1983 ; n° 83T 03 ; Publications Mathématiques d'Orsay, 1985, n° 85-01.
- ◆ A.DJEBBAR, **La rédaction de l'İstikmāl d'al-Mu'taman (XI^es.) par Ibn Sartāq un mathématicien des XIII^e-XIV^e siècles**, Historia Mathematica, n° 24 (1997), pp. 185-192.
- ◆ D. GUTAS, **Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2nd-4th/8th-10th centuries)**, edit. Routledge, New York, 1998.
- ◆ T. L. HEATH, **The thirteen Books of Euclid's Elements**, Dover Publications New York, 1956.
- ◆ A.KOYRÉ **Études d'histoire de la pensée scientifique**, Vrin, Paris, 1973.
- ◆ T. S. KUHN, **the Structure of Scientific Revolutions**, Chicago, 1970
- ◆ E. MEYERSON, **La déduction relativiste**, Payot, Paris, 1923.
- ◆ R.RASHED, **Entre arithmétique et algèbre, recherches sur l'histoire des mathématiques arabes**, édit. Les belles lettres, Paris, 1984.
- ◆ R.RASHED, **d'al-Khwwārizmī à Descartes, Etudes sur l'histoire des mathématiques classiques**, Hermann, Paris, 2011.

- ◆ Rabab Abdo Sulaymane Ahmed, Athar Al-Juwayni Ala Al-falsafa Al-Ilahiya inda Al-Ghazâlî [L'influence d'Al-Juwayni sur la philosophie divine d'Al-Ghazâlî], Maqtabat Athaqafa Addiniya. Caire, première édition, 2005.
- ◆ T. J. de Boer, Tarikh Al-falsafa fi Al-Islam [Histoire de la philosophie en Islam], traduit en arabe et commenté par Abd al-Hadi Mohammed Abou Rida, Dar al-Nahda al-Arabiya, Beyrouth, cinquième édition, 1981.
- ◆ Wensinck A.J. Lapensée de Ghazali, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940.

- ◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, Iljam Al-a'wam An Ilm Al-Kalam [Empêcher les masses d'apprendre le kalam] in: Majm'uat Rasa'il Al- Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth.
- ◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, Iljam Al-Awam an ilm Al-kalam, [Empêcher les masses d'apprendre le kalam], In: Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth.
- ◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu [Les joyaux du Coran et ses perles], Tahkik Lajnat Ihya'e Aturath Al-Arabi, Dar Al-Afak Al-Jadida/Dar Al-jil, Beyrouth, sixième édition, 1988.
- ◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, Qanun Atta'wil [Le code de l'interprétation], Wadaa Hawashih wa Kharraja Ahaditaho wa Qaddama lahu Ahmed shams Eddine, in: Majmu'at Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth.
- ◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, Tahafut Al-Falasifa [L'incohérence des philosophes], texte établi par Maurice Bouyges, préface de Majid Fakhry, Dar Al-Mashreq, Beyrouth, 3ème édition, 1989.
- ◆ Al-Alawi Said Bensaid. Al-khitab Al-Ash'ari : Musahamatun fi Dirasati Al-Aql Al-Arabi Al-Islami [le discours Ash'ari], Beyrouth, première édition, 1992.
- ◆ Alami Hamdane Ahmed, Al-Kalam kajins [Le kalam en tant que genre], Dar maba'da al-hadatha, première édition, Fés, 2007.
- ◆ Alami Hamidan Ahmed, Al-Faylassuf fi tassawur wa hukm Al-Ghazâlî [Le philosophe selon Al-Ghazali], in: Hérméneutique, Esthétique, Théologie, Jama'e wa nachr Azelarabe Lahkim Bennani, Manchurat Jami'at Sidi Muhammed Ibn Abdellah, Matba'at Al-Ufuk, Fes, 2007.
- ◆ Al-Janabi Maytam. Al-Ghazâlî. troisième partie, première édition. Dimashq: Dar Al-mada; 1998.
- ◆ Badawi, Abd al-Rahman, Mu'allafat Al-Ghazâlî [Les oeuvres d'Al-Ghazâlî], wakalat Al-matbu'at, Al-kuweit, deuxième édition, 1977.
- ◆ Bouyges Maurice, Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazâlî, édité et mis à jour par Michel Allard, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.
- ◆ Dinani, Gholam Ibrahimî, Al-manteq wa Al-Maarifa inda Al-Ghazâlî [La logique et la connaissance chez Al-Ghazâlî], traduit en arabe par Abde Arrahman Al-Alawi, Dar Al-Hadî, Beyrouth, première édition, 2004.
- ◆ Jaber Farid, la notion de certitude selon Al-Ghazâlî dans ses origines psychologiques et historiques, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1958.

des masses et défenseur de l'unité des rangs islamiques⁽¹⁾. Mais après qu'il se soit retiré de l'enseignement du Nidhamiya de Bagdad, il s'est établi sur le fait que cette science n'est pas un moyen de révéler les vérités, et qu'il y a plus de confusion en elle que de révélation et de définition précise⁽²⁾, laissant les preuves du Kalam comme un médicament qui ne peut que bénéficier aux malades⁽³⁾. Le Kalam, en tant que considération des choses les plus générales, selon Al-Ghazali, se superpose à d'autres sciences partielles telles que le tafsir [l'exégèse], le hadith, la jurisprudence et l'usul, puisqu'il est le puits à partir duquel toutes ces sciences sont abreuvées. Avec al-Ghazali, le Kalam est devenu le point de référence à partir duquel toutes les autres sciences tirent leurs principes⁽⁴⁾.

Bibliographie

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad* [l'économie dans la croyance], wada'a hawachih Muhammed Abdallah, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, première édition, 2004.

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Munqid min Adalal* [Le sauveteur des erreurs], Dar Aljil, Beyrouth, première édition, 2003.

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *al-Mustasafa min ilm al-Usul* [Le choisi en Usul], itana bihi Abdelah Mahmud Muhammad Omar, Dar Al-Qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, première édition, 2008.

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Qitas Al-Mustaqim*, [La droite balance], in: *Majmu'at Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî*, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth.

Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Arrisala Alladuniya* [Le message inspirant], In: *Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî*, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth.

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Fada'ih Al-Batiniyya* [Les scandales des ésotérismes], présenté et corrigé par Abdelkarim Sami Aljundi, Dar Al-Qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, première édition, 2002.

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Faysal Attafrika Bayna Al-Islam wa Zandaqa* [Le discernement entre l'Islam et les hérétiques], in: *Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî*, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth.

◆ Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Ihya'e Ulum Addin* [Revivification des sciences de la religion], Dar Al-qutubi.

(1) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Iqtisad fi Al-itiqad* [l'économie dans la croyance], Op. Cit., p. 16. Voir aussi: Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu* [Les joyaux du Coran et ses perles], Op. Cit., p. p. 21-29.

(2) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Ihya'e Ulum Addin* [Revivification des sciences de la religion], 1ère Partie, Op. Cit., p. 86.

(3) - Ibid, 1ère partie, p. 99.

(4) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *al-Mustasafa min ilm al-Usul* [Le choisi en Usul], Op. Cit., p. 15.

pas n'a pas du tout confiance en ses sciences. Celui qui ne veut pas écrire cette introduction, qu'il commence par le premier pôle du Usul»⁽¹⁾.

En se référant à la chronologie, nous constatons que le dernier ouvrage de Hujjat al-Islam est un livre du kalam dont le titre est *Iljam al-a'wam an ilm al-kalam*, qu'il a achevé au début de Jumada II en 505 de l'Hégire, quelques jours avant sa mort⁽²⁾. Comme nous l'avons indiqué, Al-Ghazâlî accordait la plus grande importance à l'évocation des questions et des règles que les masses doivent respecter. Ce sont des questions sur lesquelles Abou Hamid revient de temps en temps jusqu'à la fin de son vaste corpus. Dans cet ouvrage, Hujjat al-Islam avertit que, face à des récits évocateurs de similitudes et à des hadiths de ce type, les gens ordinaires doivent faire sept choses, à savoir: La révérence, la croyance, la reconnaissance, le silence, la cessation, ne plus chercher et soumettre aux gens du savoir⁽³⁾.

Après qu'Abu Hamid a développé les sept choses qui sont obligatoires pour les masses en ce qui concerne le kalam, il a rappelé sa ferme conviction que les preuves du Coran sont nécessaires pour les masses, car elles sont comme la nourriture pour tous, tandis que les preuves du Kalam sont comme un médicament qui ne peut profiter qu'à un petit nombre de personnes, notamment les malades. La métaphore du médicament pour le kalam «démontre sa fonction d'une part, et réduit son utilité d'autre part. Le médicament est destiné à des personnes, et s'il est utilisé avec d'autres personnes, celles-ci en souffriront. L'utilisation du Kalam avec les masses, comme l'utilisation du médicament avec des personnes en bonne santé, se transforme en confusion et en conflit, tout comme le médicament se transforme en maladie»⁽⁴⁾.

Dans ce sens, il faut distinguer deux types de preuves: d'abord les preuves adressées aux malades, «qui sont des mesures, des divisions, des examens, des révisions, des questions, des réponses et des solutions qui exigent une réflexion que seuls les malins peuvent faire»⁽⁵⁾. Ensuite, les preuves coraniques adressées aux masses, qui «n'exigent qu'une capacité habituelle dans le dialogue et la conversation, car elles sont claires et parviennent à la compréhension facilement»⁽⁶⁾.

Conclusion:

Pendant son séjour à Bagdad, Abou Hamid a défendu avec enthousiasme ce que nous avons appelé la fonction idéologique du Kalam en tant que gardien de la foi

(1) - Ibid, p. 22.

(2) - Al-Ghazâlî a terminé l'*Al-Iljam* au début du deuxième Jummada de l'année 505 A.H., Il s'agit, donc, du dernier livre écrit cet l'homme. voir ci-dessous:

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazali*, Op. Cit. p.81.

Abd al-Rahmann Badawi le classe 71e dans la liste des livres dont l'authenticité est contestée par Abu Hamid. Voir: Badawi, Abd al-Rahmann *Mu'allafat Al-Ghazâlî* [Les Oeuvres d'Al-Ghazâlî], Op. Cit., p. 231.

(3) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Iljam Al-A'wam an ilm Al-kalam*, [Empêcher les masses d'apprendre le kalam], In: Majmu'at Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, p. 42.

(4) - Alami Hamdane Ahmed, *Al-Kalam kajins* [Le Kalam en tant que genre], Op., Cit., p. 67.

(5) - Ibid, p. 68.

(6) - Ibid, p. 68.

difficile de reconnaître que le passage d'Al-Ghazâlî à l'étude de la philosophie était le résultat direct de sa prise de conscience des lacunes du Kalam parce qu'après avoir écrit le Tahafut, Hujjat al-Islam n'a pas hésité à rédiger un ouvrage purement théologique soit Al-Iqtisad fi al-Itiqad, qui peut constituer l'une des réponses appropriées aux questions soulevées dans le Tahafut⁽¹⁾.

Conformément à la chronologie des textes d'Al-Ghazâlî, nous nous arrêtons à Al-Muṣṭasafa min ilm al-Usul, l'une des dernières œuvres écrites par Abou Hamid⁽²⁾. Al-Ghazâlî définit le sujet de prédilection du Usul par rapport aux autres sciences, car le Kalam, qui nous intéresse, commence par la chose la plus générale, à savoir l'existant. L'exégète prend un sujet particulier parmi les sujets traités par le mutaqa'llim qui est le Coran et l'interprète, le muhaddith prend un sujet particulier qui est la Sunna et examine les méthodes de sa confirmation, et le juriste prend les actes des musulmans et examine leur attribution à la loi en termes d'obligation, d'interdiction et d'autorisation. D'autre part, le Usuli prend la parole du Prophète, dont la certitude est prouvée par le locuteur, et il examine la façon dont elle indique les jugements, soit par sa Lettre, soit par son interprétation⁽³⁾. La tâche du mutaqa'llim est donc de prouver les principes de toutes les sciences religieuses, qui sont partielles par rapport au kalam. Il peut donc sembler légitime de s'interroger : Est-il nécessaire que le Usuli, le juriste, l'exégète et le muhadîth aient appris le Kalam ? Al-Ghazâlî répond que ce n'est pas une obligation, soulignant en même temps que toutes les sciences partielles tiennent leurs maximes et principes par l'imitation d'autres sciences⁽⁴⁾.

Les Usuliyins qui ont une vocation théologique se sont engagés à définir la science et la preuve et de la réflexion, mélangeant le Usul avec le Kalam par amour pour leur discipline. L'amour de la langue et de la grammaire a conduit certains Usuliyins à mélanger un certain nombre de grammaire avec le Usul, en mentionnant le sens des lettres et des expressions. D'autre part, l'amour de la jurisprudence a conduit un groupe de juristes Usuluyins à mélanger les ramifications de la jurisprudence avec le Usul.⁽⁵⁾ Dans ce cas, Abou Hamid s'est vu obligé de suivre la même approche, tout en se limitant à ne mentionner que ce qui est généralement utile⁽⁶⁾. Hujjat al-Islam dit de l'introduction logique de son recueil Al-Muṣṭasafa : « Nous mentionnons les conditions de la vraie définition et de la vraie démonstration, et leurs divisions d'une manière plus concise que ce que nous avons mentionné dans le Mihaq Annadhar et le Miyar Al-Ilm, et cette introduction ne fait pas partie du Usul ni de ses propres préliminaires, mais elle est le prélude de toutes les sciences, et celui qui ne la connaît

(1) () Al-Janabi Maytam. **Al-Ghazâlî**. 3ème partie, 1ère édition. Dimashq: Dar Al-mada; 1998, p. 13.

(2) - Badawi, Abd al-Rahmann **Mu'allafat Al-Ghazâlî** [Les Oeuvres d'Al-Ghazâlî], Op. Cit., p. 216. Voir aussi: Bouyges Maurice, **Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazâlî**, Op. Cit. p. 73.

(3) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **al-Muṣṭasafa min ilm al-Usul** [Le choisi en Usul], itana bihi Abdelah Mahmud Muhammad Omar, Dar Al-Qutub Al-Ilmiya, Beyrouit, 1ère édition, 2008, p. 15.

(4) - Ibid, p. 16.

(5) - Ibid, p. 20.

(6) - Ibid, p. 21.

l'Artisan, le Créateur, l'Unique Vérité»⁽¹⁾. Dans Al-Munqid, Abou Hamid revient sur son enthousiasme pour le Kalam, en le décrivant comme une science qui a son utilité, mais qui ne correspond pas à l'objectif de l'Imam⁽²⁾.

Al-Ghazâlî raconte dans Al-Munqid⁽³⁾ qu'au début de sa vie académique il s'est lancé dans l'étude du Kalam, que l'on peut considérer comme une interprétation des doctrines dans le but de les rendre acceptables pour la raison⁽⁴⁾. L'objectif des mutaqqallimuns était de préserver la doctrine d'Ahl al-Sunna pure et intacte de toute forme d'hérésie. «Ils s'appuyaient sur des postulats qu'ils recevaient de leurs adversaires et qu'ils étaient contraints d'accepter soit par la tradition, soit par le consensus, soit par la simple acceptation du Coran et des Akhbar [histoires religieuses], et leur engagement consistait à relever les contradictions de leurs adversaires et à leur demander des explications sur les conséquences de leurs postulats»⁽⁵⁾.

Le point le plus important soulevé par Hujjat al-Islam dans al-Munqid concernant le kalam consiste à juger cette science selon deux critères : Premièrement, le critère de son objectif en tant que genre, à savoir la protection de la doctrine de la Sunna, et deuxièmement, le critère de son attribution à la découverte de la vérité, c'est-à-dire en tant que moyen adopté par le chercheur pour accéder à la vérité sans pour autant atteindre son objectif. Al-Ghazâlî semble avoir négligé un concept clé, à savoir le concept des masses, et l'avoir remplacé par le concept de Ahl al-Sunna, car la fonction du Kalam dans al-Munqid est devenue de sauvegarder la doctrine d'Ahl al-Sunna de la confusion des hérétiques plutôt que de sauvegarder la doctrine des masses⁽⁶⁾. Il en conclut que le Kalam ne les était guère utile et qu'il ne leurs suffisait pas⁽⁷⁾. Nous remarquons de notre part qu'il s'agit là d'un point de vue très proche de celui de son maître Al-Juwayni (419 H / 478 H), qui considérait le Kalam comme un moyen conduisant à l'existence d'un Dieu exempt d'attributs de manque, mais non à la réalité du Soi divin⁽⁸⁾.

En examinant les données fournies par Hujjat al-Islam, il peut être légitime de considérer sa position distincte et complexe sur la philosophie comme l'un des facteurs d'approfondissement et de maturation de son expérience intellectuelle qui l'a conduit à entrer dans le domaine du soufisme, ainsi que comme une extension et une continuation de son expérience dans le domaine du kalam. Cependant, il est

(1) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Arrisala Alladuniya** [Le message inspirant], In: Majmu'at Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, p. 24.

(2) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Munqid min Adalal** [Le sauveur des erreurs], Op. Cit., p. 32.

(3) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Munqid min Adalal** [Le sauveur des erreurs], Op. Cit., p. p. 60-61-62.

(4) - Jaber Farid, **La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques**, Op. Cit. p.92.

(5) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Munqid min Adalal** [Le sauveur des erreurs], Op. Cit., p. 63.

(6) - Alami Hamdane Ahmed, **Al-Kalam kajins** [Le Kalam en tant que genre], Op., Cit., p. 64.

(7) - Ibid, p. 63.

(8) - Rabab Abdo Sulaymane Ahmed, **Athar Al-Juwayni Ala Al-falsafa Al-Ilahiya inda Al-Ghazâlî** [L'influence d'Al-Juwayni sur la philosophie divine d'Al-Ghazâlî], Maqtabat Athaqafa Addiniya. Caire, 1ère édition, 2005, p. p. 16-17.

bloquée de ce côté»⁽¹⁾. Le seul privilège du Kalam est de garder la foi des gens et de la préserver des confusions des hérétiques. Al-Ghazâlî, dans l'Iqtisad, a comparé le mutaqqallim à un médecin qui traite des patients souffrant de maladies cardiaques⁽²⁾. Cependant, cette analogie deviendra plus éloquente et plus expressive dans Al-Ihya'e, de sorte que le kalam devienne synonyme de médicament qui ne profite qu'aux malades, et que la jurisprudence soit synonyme de nourriture qui profite aux affamés.⁽³⁾

À cet avis, notre professeur Ahmed Alami Hamedâne, dans son étude sur le Kalam en tant que genre, souligne que le terme «a'mi» dans al-Ihya'e se réfère à tous ceux qui se trouvent en dessous du noyau, car il comprend le juriste, le mutaqqallim, l'exégète, le linguiste et le grammairien : «Le juriste est un homme ordinaire (a'mi) lorsqu'il juge les mouvements et les gestes apparents, et la mesure dans laquelle ils sont conformes ou non à la charia, et il est un a'mi lorsqu'il ne plonge pas dans les profondeurs et n'explore pas la vie intérieure...

Le mutaqqallim est un homme ordinaire lorsqu'il ne va pas au-delà de la croyance au monothéisme et qu'il ne se contente que de légiférer pour le confirmer. Le muhaddith, l'exégète, le linguiste, le grammairien et tous les savants de la religion qui n'ont pas saisi l'essentiel sont des hommes ordinaires, et il est tout aussi vrai que ceux qui sont déficients par nature ou par une mauvaise acquisition du savoir sont des hommes ordinaires»⁽⁴⁾.

Hujjat al-Islam ne se contredirait pas sur ce point: dans Jawaher al-Qur'an, une œuvre postérieure à l'Ihya'e⁽⁵⁾, il considère que le Kalam n'est qu'une science de défense des gens ordinaires⁽⁶⁾. Le Kalam est dérivé du débat et de l'argumentation avec les infidèles, il a donc une fonction mondaine, et Abou Hamid l'a inclus dans son Jawaher al-Quran comme faisant partie de la couche supérieure des sciences du Lubab, qui sont complémentaires des précédents et des fondements⁽⁷⁾.

Cette affirmation, qui confirme et enrichit la première position, est répétée et réaffirmée devient le trait caractéristique de ce que nous avons appelé le deuxième moment de la position d'Al-Ghazâlî sur le Kalam. Pour illustrer cette transition, nous citons la déclaration de Hujjat al-Islam dans Al-Risalah al-Laduniyyah, qui précède Al-Munqid et suit Al-Faysal⁽⁸⁾, faisant l'éloge du kalam : «La meilleure, la plus noble, la plus honorable et la plus prestigieuse connaissance est celle de Dieu,

(1) - Ibid, 1ère Partie, p. 86.

(2) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Iqtisad fi Al-itiqad** [l'économie dans la croyance], Op. Cit., p. 14.

(3) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Ihya'e Ulum Addin** [Revivification des sciences de la religion], 1ère Partie, Op. Cit., p. 99.

(4) - Alami Hamdane Ahmed, **Al-Kalam kajins** [Le Kalam en tant que genre], Op., Cit., p. 60.

(5) - Badawi, Abd al-Rahmann **Mu'allafat Al-Ghazâlî** [Les oeuvres d'Al-Ghazâlî], Op. Cit., p. 143. Voir aussi: Bouyges Maurice, **Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazali**, op. cit. p. 52.

(6) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu** [Les joyaux du Coran et ses perles], Op. Cit., p. 21.

(7) - Alami Hamdane Ahmed, **Al-Kalam kajins** [Le Kalam en tant que genre], Op., Cit., p. 62.

(8) - Badawi, Abd al-Rahmann **Mu'allafat Al-Ghazâlî** [Les Oeuvres d'Al-Ghazâlî], Op. Cit., p. 191. Voir aussi: Bouyges Maurice, **Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazâlî**, Op. Cit. p. 65.

On peut donc conclure en partie que, dans la conception de Hujjat al-Islam, la nature du Kalam se limite, d'une part, à réfuter les propos des opposants⁽¹⁾, et d'autre part, à défendre la foi des gens⁽²⁾. Ainsi, chez Al-Ghazâlî, le Kalam aurait une fonction idéologique de justification du maintien de l'unité des musulmans. Cependant, malgré la grande utilité de cette science, pour certains, il n'est pas nécessaire d'en tenir compte, car, selon Abou Hamid, le Kalam n'est destinée qu'aux personnes privées⁽³⁾.

2. Les limites épistémologiques du kalam :

La position d'Abou Hamid sur le Kalam dans son livre Al-Ihya'e est devenue de plus en plus claire : d'une part, il souligne son utilité idéologique et, d'autre part, il ajoute un autre facteur en soulignant ses limites épistémologiques⁽⁴⁾. Selon Al-Ghazâlî, il existe de nombreux excès dans l'apprentissage du Kalam entre ceux qui disent que c'est une hérésie et l'interdisent, et ceux qui disent qu'elle est un ordre obligatoire individuel ou collectif, et qu'elle est la meilleure des pratiques et la plus noble des actions⁽⁵⁾. Al-Shafi'i, Malik, Ahmed, Sufyan et tous les Ahl al-Hadith soutiendraient que le Kalam soit interdit, mais notre Imam les confronterai à des questions accablantes qui confirment la fonction idéologique du Kalam: «Nous voulons seulement connaître la preuves de l'existence du monde et de l'unité du Créateur et de ses attributs comme le stipule la Shari'a, alors où est l'interdiction de connaître Dieu Tout-Puissant par des preuves? Comment peut-on interdire de mentionner, d'exiger et de rechercher des preuves»⁽⁶⁾ .

L'attitude correcte à l'égard du Kalam exige d'admettre qu'il est erroné de la louer dans tous les cas ou de la condamner dans tous les cas, car elle est utile d'un côté et nuisible de l'autre. En ce qui concerne ses inconvénients, il consiste à susciter des doutes et à confirmer la croyance des hétérodoxes dans l'hérésie et à la fixer dans leurs cœurs, et en ce qui concerne ses avantages, Hujjat al-Islam précise qu'on peut affirmer que le Kalam est capable de révéler les vérités et de les connaître telles qu'elles sont, mais «ce n'est pas dans le Kalam que cette honorable exigence est remplie, et il y a peut-être plus de confusion et des incompréhensibles en elle que de révélation et de définition... On s'est rendu compte que la voie vers les vérités de la connaissance est

(1) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Munqid min Adalal* [Le sauveur des erreurs], Op. Cit., p. 63.

(2) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad* [l'économie dans la croyance], Op. Cit., p. 16. Voir aussi: Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu* [Les joyaux du Coran et ses perles], Op. Cit., p. p. 21-29.

(3) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad* [l'économie dans la croyance], Op. Cit., p. p. 13-14. Voir aussi: Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Fada'ih Al-Batiniyya* [Les scandales des ésotérismes] , présenté et corrigé par Abdelkarim Sami Aljundi, Dar Al-Qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, 1ère édition, 2002, p. 93.

(4) - Selon Maurice bouyges, le Livre de l'*Ihya'e* appartient à l'ensemble des écrits de la phase de retrait dans la vie d'Al-Ghazâlî, phase qui s'étend de 488 H/1091 J.-C. à 499 H/1106 J.-C. Voir: Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazâlî*, Op. Cit. p. 41.

Le chercheur Abd al-Rahmann Badawi l'a classé 28e dans la section des livres dont l'attribution à l'imam Al-Ghazâlî est contestée. Voir: Badawi, Abd al-Rahmann *Mu'allafat Al-Ghazâlî* [Les Oeuvres d'Al-Ghazâlî], Op. Cit., p. 98.

(5) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Ihya'e Ulum Addin* [Revivification des sciences de la religion], 1ère Partie, Op. Cit., p. 84.

(6) - Ibid, 1ère Partie, p. 84.

(¹), les attributs(²) et les actions(³), et se terminant au quatrième pôle par un exposé sur la prophétie(⁴), la croyance(⁵), l'Imamah(⁶) et le takfir (la mécréance)(⁷) . Il serait légitime pour le lecteur de cet ouvrage de se demander pourquoi Abou Hamid a négligé une question importante qui a fait l'objet de nombreux débats dans l'histoire de la pensée islamique : la question de la création du Coran (Khalq al-Qur'an). Cette «omission», qui se poursuivra même après le passage de Hajj al-Islam au soufisme, a des implications qui ne font pas l'objet de cet article.

En ce qui concerne le point de vue d'Abou Hamid sur le statut du Kalam dans l'Iqtisad, nous constatons que Al-Ghazâlî s'accroche à sa position antérieure sur les masses, qu'il a énoncée dans le Fada'ih, une position qui sera répétée et confirmée dans d'autres ouvrages de Hajj al-Islam. Dans l'Iqtisad, Al-Ghazâlî soutient que bien qu'il soit important de s'y engager, pour certaines personnes, ce n'est pas important, mais ce qui est important pour elles, c'est d'abandonner le Kalam (⁸). Abou Hamid définit précisément la destination du débat théologique: «en excluant le groupe qui a cru à la vérité ou l'a dissimulée, et qui s'est engagé dans le culte ou la profession, de s'engager dans le débat, et en excluant l'indiscipliné, le conformiste rigide, qui s'est détourné de la vérité par mécréance ou hérésie, d'être la cible du kalam, et en faisant du groupe qui a cru à la vérité par imitation ou par audition - et qui a été doté par la nature d'une intelligence et a été alerté par lui-même des doutes - un destinataire potentiel du débat sur le kalam, la cible du discours théologique c'est l'élite(⁹).

Le Kalam ne s'adresse donc pas à l'imitateur dont l'instinct est défaillant, ni au faible d'esprit qui prend sa fausse doctrine par imitation ou par audition, mais à ceux qui ont du discernement et de l'intelligence, qu'ils soient croyants, hérétiques ou mécréants(¹⁰).

D'autre part, le Kalam est apparu comme une explication détaillée et clarifiante de ce que le Coran et la Sunna ont souligné et résumé, de sorte que nous la considérons comme une science méthodique qui tente de contrôler les principes de la croyance et les règles de la doctrine. Par conséquent, Abou Hamid estime qu'aucun pays ne devrait être dépourvu d'une personne vertueuse pratiquant le Kalam, dont la tâche consiste à résister aux appels des hérétiques, à orienter ceux qui se sont éloignés de la vérité et à purifier les cœurs des gens de la Sunna des symptômes de la suspicion(¹¹).

(1) - Ibid, p. 24.

(2) - Ibid, p. 51.

(3) - Ibid, p. 89.

(4) - Ibid, p. 11.

(5) - Ibid, p. 115.

(6) - Ibid, p. 127.

(7) - Ibid, p. 133.

(8) - Ibid, p.p. 13-14.

(9) - Alami Hamedane Ahmed, **Al-Kalam kajins** [Le Kalam en tant que genre], Op., Cit., p. p. 55-56.

(10) - Alami Hamedane Ahmed, **Al-Kalam kajins** [Le Kalam en tant que genre], Op., Cit., p.p. 56-57.

(11) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad** [l'économie dans la croyance] Op. Cit., p. 16.

que, pour Hujjat al-Islam, le Kalam incarne une affaire privée, ce qui se confirmera plus tard dans son Iqtisad, comme nous le verrons⁽¹⁾.

Outre cette indication rapide dans le Fada'ih, nous signalons qu'un autre ouvrage d'Al-Ghazâlî, qui, comme le Fada'ih, fait partie d'une série de livres élaborés au milieu de violents débats avec des adversaires, tels que les mu'tazilites, les philosophes, les Batiniyyas et d'autres, à savoir Al-Iqtisad fi al-Itiqad (L'économie dans la croyance), contient une discussion approfondie sur la question du kalam⁽²⁾.

Il est bien évident que cet ouvrage est l'un de ceux d'Abou Hamid qui est le plus étroitement lié au Kalam. Il s'agit en effet d'un livre qui définit la nature épistémologique du kalam et en argumente les enjeux. Il définit la nature du kalam selon trois extensions qui constituent des préliminaires : Une première préface, qui précise que le kalam représente une partie importante de la religion. Une deuxième préface montre que cette science n'est pas nécessaire pour tous les musulmans, mais plutôt pour un groupe spécifique d'entre eux. Et une troisième préface, expliquant qu'il s'agit d'un devoir qui doit être assuré par quelques-uns et non pas par tous les musulmans.⁽³⁾

Certes, cet ouvrage n'atteint pas le rang de chef-d'œuvre du kalam ash'arite, puisqu'il compte à peine cent trente pages, où le trait dominant est le récapitulatif, et rien n'y empêche le chercheur de lire les originaux et les sources du kalam, mais sa valeur tient à deux choses : La première est que dans ce livre, l'ash'arisme à l'époque classique a pu formuler son discours sous sa forme définitive. La seconde est une raison scolaire, à savoir que la structure du livre et la méthode de l'auteur consistant à construire les chapitres et à les organiser en quatre pôles facilitent le travail du chercheur dans le discours ash'arite, et lui permettent de bien formuler et synthétiser⁽⁴⁾.

L'auteur a divisé les chapitres en quatre préliminaires qui servent de préambule et d'introduction et qui tournent autour de l'importance du Kalam⁽⁵⁾, des caractéristiques du mutaqlim⁽⁶⁾, de ceux qui sont qualifiés pour pratiquer le Kalam⁽⁷⁾, et d'autres questions qui sont le préalable à l'entrée dans le vif du sujet. Puis quatre pôles qui sont les buts et les objectifs, oscillant entre l'identité de Dieu

(1) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad** [l'économie dans la croyance] Op. Cit., p. 14-16.

(2) - Ce texte appartient à la première étape d'enseignement suivant l'ordre chronologique des écrits de l'Imam selon la classification de Bouyges (Bouyges-Maurice, **Essai de chronologie des œuvres d'Al-ghazali**, Op. Cit. p. 34). Selon lui, cela prouve le grand intérêt de Hujjat al-Islam pour la science du kalam avant qu'il ne quitte Bagdad (Ibid, p. 34). Abd al-Rahman Badawi le classe au 25e rang des textes dont l'attribution à Al-Ghazâlî est contestée (Abd al-Rahman, **Mu'allafat Al-Ghazâlî** [Les œuvres d'Al-Ghazali], Op., Cit., p. 87). Il convient de noter que Farid Jaber s'oppose à cette division, affirmant que Al-Iqtisad fi al-Itiqad a été rédigé après le départ de l'Imam de Bagdad, pendant son séjour à Jérusalem, ou pendant une période proche de ce séjour, avant ou après (Jaber Farid, **la notion de certitude selon Al-Ghazâlî dans ses origines psychologiques et historiques**, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1958, p. 373-374).

(3) - Alami Hamdane Ahmed, **Al-Kalam kajins** [Le Kalam en tant que genre], Dar maba'da al-hadatha, première édition, Fés, 2007, p. 42.

(4) - Al-Alawi Said Bensaid. **Al-khitab Al-Ash'ari** [le discours Ash'ari], Beyrouth, première édition, 1992, p. 32.

(5) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad** [l'économie dans la croyance], Op. Cit., p. 12.

(6) - Ibid, p. 14.

(7) - Ibid, p. 14.

Hamedane, tissait dans son Tahafut un discours en Kalam puis que le Kalam est une réfutation de la thèse de l'adversaire et non pas une correction ou une rectification de ses opinions⁽¹⁾. Cette vision est soutenue par une classification évaluative et critique des œuvres de Hujjat al-Islam, que Abou Hamid a exposé dans son livre Jawaher al-Quran, Duraruhu [Les joyaux du Coran et ses perles], où il a placé le Tahafut parmi le genre des livres du Kalam qui défendent la doctrine des masses⁽²⁾.

Au cours de la période de sa résidence à Bagdad (entre 484 et 488 de l'hégire), Hujjat al-Islam introduira dans le Fada'ih Al-Batiniyya [Les scandales des ésotérismes] ⁽³⁾ une triple catégorisation des gens. La première section représente les gens imitateurs, ce sont les croyons qui ont été élevés en apprenant la vérité de leurs parents. La deuxième section représente les incroyants qui ont été élevés contre la vérité en l'entendant de leurs parents et en l'imitant, et qui sont appelés à imiter le Prophète infallible et à suivre sa Sunna et son Livre. La troisième section est constituée de ceux qui ont quitté le domaine des imitateurs et qui ont compris que l'imitation comportait un risque d'erreur et n'en sont plus satisfaits ; ils regardent donc la création des cieux et de la terre et réfléchissent à ces preuves.

À notre avis, il reste possible de réduire cette catégorisation tripartite à une catégorisation binaire comprenant deux sections: La division des imitateurs et des penseurs, une classification qui porte une signification profonde, car la reconnaissance que le Jadal [la dialectique] et l'argumentation avec des preuves rationnelles ne sont pas pour le grand public, mais seulement pour ceux qui y sont préparés par la nature et la pratique, signifie que cet orateur Ash'ari a réussi à séparer la batiniyya [les ésotérismes] du public et à déplacer la bataille vers une sphère privée⁽⁴⁾. Nous notons, ainsi, que les classifications d'Abou Hamid varient entre dichotomies⁽⁵⁾, triadiques⁽⁶⁾, quadripartites⁽⁷⁾ et même pentadiques⁽⁸⁾ ce qui prouve, à notre avis,

(1) - Alami Hamedane Ahmed, **Al-Faylassuf fi tassawur wa hukm Al-Ghazâlî** [Le philosophe selon Al-Ghazali], in: Herméneutique, Esthétique, Théologie, Op., Cit., p. 66.

(2) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu** [Les joyaux du Coran et ses perles], Op. Cit., p. 21.

(3) - Bouyges Maurice, **Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali**, Op. Cit. p.87.

Dans son étude sur les ouvrages d'Al-Ghazâlî, le chercheur Abd al-Rahman Badawi classe le Livre des Fada'ih au 22e rang des ouvrages dont l'authenticité est contestée par l'Imam, juste après le livres du **Mizan al-Amal**, voir : Badawi, Abd al-Rahman, **Mu'allafat Al-Ghazâlî** [Les oeuvres d'Al-Ghazâlî], Op. Cit. p. 79-82.

(4) - Al-Alawi SB. **Al-khitab Al-Ash'ari : Musahamatun fi Dirasati Al-Aql Al-Arabi Al-Islami** [Le discours Ash'ari], Beyrouth, 1ère édition, 1992, p. 83.

(5) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad**, Op. Cit., p. 38. Voir aussi: Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Faysal Attafrika Bayna Al-Islam wa Zandaqa** [Le discernement entre l'Islam et les hérétiques], in: Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiyya, Beyrouth, p. 85-86. Voir aussi: Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Iljam Al-awam An Ilm Al-Kalam** [Empêcher les masses d'apprendre le kalam] in: Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiyya, Beyrouth, p. 49

(6) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Qitas Al-Mustaqim**, [La droite balance] , in: Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiyya, Beyrouth, p. 38.

(7) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Munqid min Adalal** [Le sauveur des erreurs], Dar Aljil, Beyrouth, 1ère édition, 2003, p. p. 11-15.

(8) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Qanun Atta'wil** [Le code de l'interprétation], Wadaa Hawashih wa Kharraja Ahadi-taho wa Qaddama lahu Ahmed shams Eddine, in: Majm'uat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiyya, Beyrouth, p. p. 124-125.

Falasila [Les objectifs des philosophes], prélude à la critique de la philosophie, puis Tahafut Al-Falasila, théâtre de cette critique⁽¹⁾ .

Quelques décennies avant Al-Ghazâlî, Ibn Sina est devenu le grand philosophe de l'Orient. Il a su rassembler habilement les éléments de ses recherches, qu'il citait de toutes parts, et les présenter sous une forme facile à comprendre⁽²⁾ . On attribue à Ibn Sina la maîtrise de l'outil de construction et d'argumentation d'Abou Hamid, ainsi que la maîtrise des doctrines d'Aristote en métaphysique. Maqasid al-Falasila, Tahafut al-Falasilah, Mi'yar al-ilam fi Al-manteq [Le critère de la science dans la logique] et d'autres ouvrages sont le fruit de l'avicennisme, même si certains textes d'Al-Ghazâlî sont dirigés contre Avicenne puisqu'il était l'un des meilleurs transmetteurs du péripatétisme⁽³⁾.

Al-Ghazâlî expose les grandes lignes de son approche de la critique de la philosophie, en affirmant son attachement à une formule critique dialectique qui a contribué à l'enrichissement de la pensée philosophique arabo-islamique, à savoir la formule du prétendant qui nie plutôt que celle du prétendant qui prouve⁽⁴⁾ . En écrivant le Tahafut, Hujjat al-Islam a cherché à réviser l'image du philosophe par deux voies : Premièrement, il a présenté les doctrines des philosophes. Ensuite, il a révélé l'incohérence et l'invalidité de leurs doctrines dans la métaphysique⁽⁵⁾ . En ce qui concerne la démonstration de la vraie doctrine, Abou Hamid a promis de rédiger un livre à part intitulé Qawa'id Al-Aqa'id [Règles des doctrines], dans lequel il s'occupera des justifications comme il s'est occupé de la réfutation dans le Tahafut. D'autre part, Al-Ghazâlî nous a prévenus qu'il se limitait à rejeter les doctrines des philosophes selon la transmission d'Ibn Sina et d'Al-Farabi⁽⁶⁾. Il semble avoir fondé sa critique de la philosophie sur la tradition polémique du Kalam. En révélant les différences et même les contradictions dans les opinions des philosophes, il souligne l'absence de l'unité interne des énoncés philosophiques, qui est l'une des conditions de la certitude. Al-Ghazâlî, selon les termes de notre professeur Ahmed Alami

ment la fin de la philosophie à Al-Ghazâlî.

Voir: T. J. de Boer, **Tarikh Al-falsafa fi Al-Islam** [Histoire de la philosophie en Islam], traduit en arabe et commenté par Abd al-Hadi Mohammed Abou Rida, Dar al-Nahda al-Arabiya, Beyrouth, 5ème édition, 1981, p.p. 316-317... 355.

(1) - Bouyges Maurice, **Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazâlî**, édité et mis à jour par Michel Allard, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959, p23. .

Cet ouvrage occupe également la dix-septième place dans la liste des livres dont l'attribution à Al-Ghazâlî est contestée, classés selon la date de leur rédaction, telle que définie par Abd al-Rahman Badawi dans son étude sur les œuvres d'Al-Ghazâlî (Badawi, Abd al-Rahman, **Mu'allafat Al-Ghazâlî** [Les oeuvres d'Al-Ghazâlî], wakalat Al-matbu'at, Al-kuweit, 2ème édition, 1977, p. 53).

(2) - T. J. de Boer, **Tarikh Al-falsafa fi Al-Islam** [Histoire de la philosophie en Islam], Op. Cit., p. 248.

(3) - Alami Hamidan Ahmed, **Al-Faylassuf fi tassawur wa hukm Al-Ghazâlî** [Le philosophe selon Al-Ghazali], in: Herméneutique, Esthétique, Théologie, Jama'e wa nachr Azelarabe Lahkim Bannani, Manchurat Jami'at Sidi Muhammed Ibn Abdellah, Matba'at Al-Ufuk, Fes, 2007, p. 49.

(4) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Tahafut Al-Falasila** [L'incohérence des philosophes], texte établi par Maurice Bouyges, préface de Majid Fakhry, Dar Al-Mashreq, Beyrouth, 3ème édition, 1989, p. 43.

(5) - Alami Hamedane Ahmed, **Al-Faylassuf fi tassawur wa hukm Al-Ghazâlî** [Le philosophe selon Al-Ghazali], in: Herméneutique, Esthétique, Théologie, Op., Cit., p. p. 65-66.

(6) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Tahafut Al-Falasila** [L'incohérence des philosophes], Op., Cit., P. 100.

Abou Hamid n'a peut-être pas adhéré à ce qu'il a écrit dans certain nombre de ses ouvrages, mais à notre avis, l'affaire n'était pas si simple. Dans une telle situation, il était naturel que de nombreuses personnes perdent pied car la prolifération des écrits, dans divers domaines, nous transmet dans la plupart des cas des positions apparemment contradictoires dont nous ne savons pas ce qui est dépassé et ce qui ne l'est pas, à moins que nous n'ayons une loi à laquelle nous devons se référer.

À notre avis, la position de Hujjat al-Islam sur le Kalam sera plus facile à retracer si l'on s'appuie d'abord sur ce que disent la chronologie et la philologie de ses écrits, et si l'on s'efforce d'interroger ses textes sans arbitraire. De plus, une approche sélective des livres d'Abou Hamid ne peut que présenter une image imparfaite et même déformée de sa pensée. En respectant ces trois règles, nous pensons qu'il est possible de lever une partie de la confusion, de l'ambiguïté, voire de la contradiction dans les positions qui sont présentes dans un certain nombre de ses écrits. Ainsi, afin de proposer une nouvelle compréhension du projet intellectuel d'Al-Ghazâlî, nous visons à découvrir le fil conducteur de la position de ce dernier sur le Kalam en particulier, loin de l'image qui lui est peinte par le philosophe de Cordoue comme un Ash'ari avec les Ash'ariyas, un soufi avec les soufis, et un philosophe avec les philosophes.

La position de Hujjat al-Islam sur le Kalam a été façonnée par deux moments, le premier où Al-Ghazâlî a défendu la fonction idéologique de cette science en tant que gardienne de la foi des masses⁽¹⁾, et le second où il a confirmé cette fonction tout en mettant en garde contre les limites épistémologiques du Kalam en tant que science incapable de révéler des vérités⁽²⁾.

1 - La fonction idéologique du Kalam :

Abou Hamid a dévoilé certaines de ses réflexions sur le Kalam dans son texte le plus célèbre et le plus retentissant Tahafut al-Falasilah [L'incohérence des philosophes]. La critique de la philosophie fut un moment important dans le parcours intellectuelle d'Al-Ghazâlî, certains allant même jusqu'à lier la fin de la philosophie en Orient à cette critique⁽³⁾. Ce moment est incarné par les deux textes Maqasid Al-

(1) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Al-Iqtisad fi Al-i'tiqad** [l'économie dans la croyance], wada'a hawachih Muhammed Abdallah, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyrouth, première édition, 2004, p. 16. Voir aussi: Al-Ghazâlî Abou Hamid, **Jawahir Al-Qur'an wa Dururuha** [Les joyaux du Coran et ses perles], Tahkik Lajnat Ihya'e Aturath Al-Arabi, Dar Al-Afak Al-Jadida/Dar Al-jil, Beyrouth, 6ème édition, 1988 ; p. p. 21-29.

(2) - Al-Ghazâlî Abou Hamid, *Ihya'e Ulum Addin* [Revivification des sciences de la religion], Dar Al-qutubi, p. 86.

(3) -) Al-Ghazâlî n'a pas été le premier à établir la tradition de la critique de la philosophie dans la culture arabo-islamique, et il ne sera pas le dernier. La liste des tahafutat al-falasila s'est poursuivie immédiatement après son départ, par exemple : Tahafut al-Falasila de Qutb al-Din Abou al-Hasan Said ibn Hibatullah ibn al-Hasan al-Rawandi (mort en 573 de l'Hégire), puis Tahafut al-Falasila de Nasir al-Din al-Tusi (mort en 673 de l'Hégire), et Tahafut al-Falasila de Khawaja Zadeh Mosleh al-Din Mustafa ibn Yusuf (mort en 893 de l'hégire). Voir: Dinani, Gholam Ibrahim, *Al-manteq wa Al-Maarifa inda Al-Ghazâlî* [La logique et la connaissance chez Al-Ghazâlî], traduit en arabe par Abde Arrahman Al-Alawi, Dar Al-Hadi, Beyrouth, 1ère édition, 2004., p.17.

Certains chercheurs estiment que le **Tahafut** d'Al-Ghazâlî a été un facteur efficace dans le déclin du mouvement philosophique dans le monde islamique après le douzième siècle de notre ère. Même la célèbre réponse du philosophe de Cordoue Averroës n'a pas sauvé la philosophie en terre d'Islam. De Boer a intitulé le cinquième chapitre de son livre sur l'histoire de la philosophie en terre d'Islam: « La fin de la philosophie en Orient », car il relie organique-

En effet, si l'on se réfère à la chronologie et à la philologie de ses écrits, Al-Ghazâlî n'a pas rompu avec le kalam durant toute sa vie puisqu'il a consacré des ouvrages spécifiques à ce genre en plus des ouvrages où le kalam s'entrecroise avec d'autres disciplines. Selon la logique des divisions et subdivisions académiques, les historiens du Kalam incluent le nom de Hujjat al-Islam dans la liste des grands maîtres de l'école Ash'arite. Tout en étant conscient de la tendance simpliste qui conduit à un tel jugement, nous voudrions préciser que dans cette recherche, nous n'avons pas valorisé les positions théologiques d'Abou Hamid, mais nous avons plutôt essayé de reformuler sa position sur le Kalam en général. Cette position peut être résumée, généralement, à une hésitation entre l'acceptation et le rejet de cette science. Au contraire, nous nous sommes efforcés, dans cette recherche, de dégager les contours de deux moments clés qui représentent la totalité de l'attitude d'Abou Hamid à l'égard du Kalam.

Pour conclure nous dirions que Hujjat al-Islam a commencé par défendre la fonction idéologique de cette science en tant que gardienne de la foi des gens, puis dans un second moment, en affirmant cette fonction, il met l'accent sur les limites du Kalam en tant que science incapable de révéler des vérités.

Les mots clés: Al-Ghazâlî – Le Kalam – Les masses – Théologie.

Introduction:

Al-Ghazâlî était un penseur aux intérêts variés, ses œuvres ont exploré de multiples domaines de connaissance, notamment la logique, le Kalam, la philosophie et la mystique. Bien qu'il ne soit pas un philosophe comme Al-Farabi et Ibn Sina, ou un théologien comme Al-Ash'ari, ou un juriste comme Al-Shafi'i, ou un mystique comme Al-Harith Al-Muhasibi et Abou Talib Al-Makki, il portait une partie de ce que portait chacun d'eux. (1)

Parmi les nombreuses contributions d'Abou Hamid dans la culture arabo-islamique, nous avons choisi dans cet article de nous concentrer sur l'apport théologique de Hujjat al-Islam. Cependant, nous ne nous intéresserons pas aux positions théologiques d'Abou Hamid, qui peuvent être considérées comme une poursuite des traces d'Abou Al-Hassan Al-Ash'ari, mais nous visons plutôt à mettre en lumière les fondements de la position d'Al-Ghazâlî sur la plus ancienne des sciences islamiques, c'est-à-dire le kalam.

De manière simpliste, nous pouvons admettre que Hujjat al-Islam a initialement oscillé entre l'acceptation et le rejet de Kalam, mais nous pensons que c'est une voie facile imposée par la logique des divisions et subdivisions académiques. Certes,

(1) - Wensinck A. J. **La pensée de Ghazali**, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940, P199..

Wensinck a identifié trois dimensions qui encadrent le projet intellectuel d'Abou Hamid : en tant que théologien, Al-Ghazâlî était un musulman ; mais en tant que penseur et homme de science, il était un néoplatonicien ; et en tant qu'éthicien et mystique, il était un chrétien.

Al-Ghazâlî et le Kalam

♦ Mohammed Lachkar



Abstract:

In this article, we propose to examine Hujjat al-Islam's position on the Kalam. Among Abu Hamid's many and varied interests, research on the kalam, both theoretical and polemical, occupies a privileged place in Ghazali's vast corpus.

The chronology and philology of Al-Ghazali's works confirm that he did not break with theology throughout his life. He devoted singular works to this genre in addition to works in which the Kalam intersected with other disciplines. Following the logic of academic divisions and subdivisions, Kalam historians include the name of Hujjat al-Islam in the list of great masters of the Ash'arite school. While we are aware of the simplistic tendency that leads to such a judgement, we would like to make it clear that in this research we have not valued Abu Hamid's theological positions, but rather tried to reformulate his position on the Kalam in general. This position is viewed by some as merely hesitation between accepting and rejecting theology. On the contrary, we have endeavoured in this research to identify the contours of two key moments which represent the totality of Abu Hamid's attitude towards the Kalam.

To conclude, I would say that Hujjat al-Islam defended the ideological function of this science as the guardian of people's faith, and then in a second moment we find him affirming this function but at the same time warning against the limits of the Kalam as a science incapable of revealing truths.

Keywords: AL-GHAZÂLÎ-THEKALAM, THE MASSES, THEALOGY.

Résumé :

Dans cet article, nous nous proposons d'examiner la position de Hujjat al-Islam sur la plus ancienne des sciences islamiques, à savoir le Kalam. Parmi les intérêts nombreux et variés d'Abou Hamid, la recherche sur le kalam, tant théorique que polémique, occupe une place privilégiée dans son vaste corpus.

♦ Professeur de l'enseignement supérieur, Université Molay Ismail - Maroc.

دراسات لغوية وأدبية

الشرائح

الإرث النحوي المرابطي في زمن الوحدة المغربية الأندلسية دراسة في أسئلة التأليف النحوي وخصائصه المعرفية والمنهجية.

عبد الله الرشدي *

♦♦♦

ملخص:

تروم هذه الدراسة النظر في الإرث النحوي المرابطي في زمن الوحدة المغربية الأندلسية: (خلافة يوسف بن تاشفين (ت. 500هـ) وخلافة ابنه علي بن يوسف (ت. 537هـ)) من جهة العوامل التي ساعدت على غنى الحركة العلمية ونشاطها، ومن جهة قضايا هذا الإرث العلمية وأسئلته المنهجية. اعتمدنا الخوض في بحث الموضوع فاعتملت في ذهننا جملة أسئلة، منها تمثيلاً:

- كيف أفادت عملية ضم عدوتي المغرب والأندلس الحركة العلمية والفكرية؟
- ما واقع الدرس اللغوي في عصر المرابطين؟
- ما الأسئلة الموجهة له؟
- ما خصائص التراث النحوي المعرفية والمنهجية في هذا العصر؟
- ينهض تصورنا للموضوع على بناء مكوناته كما يأتي:
- مقدمة
- المبحث الأول: الوحدة المغربية الأندلسية في زمن المرابطين: سياقها التاريخي وآثارها على الحركة الفكرية والعلمية.
- المبحث الثاني: التراث النحوي في عصر المرابطين.
- المبحث الثالث: أسئلة التأليف في النحو في عصر المرابطين.
- المبحث الرابع: خصائص التأليف النحوي المعرفية والمنهجية في عصر المرابطين.
- خاتمة.
- الكلمات المفتاح: النحو، المرابطون، المغرب والأندلس، الدرس اللغوي.

♦ أستاذ التعليم العالي، جامعة القرويين -المغرب.

Abstract:

This study aims to examine the Almoravid grammatical heritage during the period of Moroccan-Andalusian unity (the reign of Yusuf ibn Tashfin (d. 500 AH) and his son Ali ibn Yusuf (d. 537 AH)), focusing on the factors that contributed to the richness and vitality of the scientific movement, as well as the scholarly issues and methodological questions that arose from this legacy

As we embarked on researching the topic, a number of questions arose in our minds, such as

- ◆ How did the unification of Morocco and Andalusia impact the scientific and intellectual movement?
- ◆ What was the reality of the Arabic grammar during the Almoravid era?
- ◆ What were the key questions raised about Arabic grammar during the Almoravid era?
- ◆ What are the cognitive and methodological characteristics of the grammatical heritage in this era?

Our understanding of this topic is structured as follows:

- ◆ Introduction
- ◆ Section 1: Moroccan-Andalusian Unity in the Almoravid Era: Historical Context and Impact on Intellectual and Scientific Movement
- ◆ Section 2: The Grammatical Heritage in the Almoravid era.
- ◆ Section 3: Questions of Authorship in Grammar during the Almoravid era.
- ◆ Section 4: Cognitive and Methodological Characteristics of the Almoravid Grammatical Heritage.
- ◆ Conclusion

Keywords: Grammar, Almoravids, Morocco-Andalus, Linguistic Lesson.

I - الوحدة المغربية الأندلسية في زمن المرابطين - سياقها وآثارها على الحركة الفكرية والعلمية.

يتناول هذا المبحث من الدراسة الوحدة المغربية الأندلسية في زمن المرابطين من جهة سياقها وآثارها على الحركة العلمية والفكرية.

1 - السياق التاريخي لعملية ضم المرابطين لبلاد الأندلس

قامت دولة المرابطين بعد حال الشتات والانقسام الذي عرفته بلاد المغرب الأقصى على إثر سقوط دولة الأدراسة الشرفاء. واستطاع المرابطون في مدة قصيرة توحيد البلاد، وتطهيرها وجمع كلمة أهلها. ويرجع الفضل في ذلك إلى جهود ملوك هذه الدولة وأمرائها وزعمائها، ومنهم: عبد الله بن ياسين (ت. 451هـ)، ويحيى بن إبراهيم الكدالي، ويحيى بن عمر اللمتوني (ت. 448هـ)، وأبو بكر بن عمرو اللمتوني (ت. 480هـ)، ويوسف بن تاشفين (ت. 500هـ)، وابنه من بعده: علي بن يوسف (ت. 537هـ).

ومع يوسف ابن تاشفين اكتملت معالم الدولة القوية، التي استطاعت أن توحد البلاد، وتطهرها من الأعداء المناوئين المخالفين. كما أن الملك المرابطي صرف كثيراً من جهوده في البناء، والإعمار، ونشر الدين وتطبيق الشريعة.

وفي الوقت الذي كانت فيه بلاد المغرب تنعم بالاستقرار في ظل مملكة يوسف بن تاشفين كانت بلاد الأندلس تعيش حالاً من الضعف، والوهن والانقسام بسبب ضعف ملوك الطوائف المتعايشة بهذه الديار من جهة، وبسبب جور المسيحيين المتواصل من جهة ثانية. إن فتح بلاد الأندلس الأول كان سنة اثنين وتسعين للهجرة على يد طارق بن زياد (ت. 101هـ) بعد معركة عظيمة كان النصر فيها للمسلمين، عرفت بمعركة وادي البرباط¹. غير أن وضع الاستقرار لم يدم طويلاً؛ إذ سرعان ما اضطربت الأمور وعمت الفوضى. واقتضى الوضع الجديد استغاثة طارق بن زياد بموسى بن نصير (ت. 97هـ)، وكان تدخله حاسماً، فقطع دابر الفتنة، وفرض السلم بعد أن أخضع كثيراً من بلاد الأندلس². وبعد نعمة الفتح الإسلامي بسط الأمويون سلطانهم على هذه البلاد، وتمكنوا من إبقاء سلطانهم عليها إلى حدود سنة سبع وعشرين وأربعمائة للهجرة³؛ فقد شاءت الأقدار أن ينجو من بطش العباسيين أمير أموي، هو عبد الرحمان بن معاوية بن هشام⁴، والذي فرّ إلى فلسطين، ثمّ إلى مصر، وأخيراً إلى المغرب. ثمّ انتقل بعد مدّة إلى الأندلس، فدان له أهلها بالولاء. واستطاعت الخلافة الأموية بفضلها أن تبقى في الأندلس حتى القرن الهجري الخامس مع آخر خلفاء الدولة الأموية هناك: هشام المعتد بالله (ت. 427هـ)⁵. وبعد سقوط الخلافة الأموية تدهور حال بلاد الأندلس، فكثرت الفتن، وظهرت الإمارات الصغيرة، وكثر الأمراء والملوك. وعُرفت هذه المرحلة في تاريخ الأندلس

(1) - عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس من الفتح إلى بداية عهد الناصر، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1960م - القاهرة - ص. ص. 41-42.

(2) - عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس من الفتح إلى بداية عهد الناصر، ص. 25.

(3) - المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق وتقديم: محمد الفاسي، مطبعة الثقافة، 1357هـ/1938م - سلا - ص. 36.

(4) - نفسه، ص. 10.

(5) - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص. 36.

بعض ملوك الطوائف. وكان ملوك الطوائف يعيشون تحت وقع تهديدات ملك قشتالة ألفونسو السادس/ Alfonso (ت. 1109م)، والذي كان يطالبهم بالجزية مقابل السلم. وتشير المصادر التاريخية إلى أن ملوك الطوائف طلبوا من يوسف بن تاشفين العبور إلى الأندلس لرفع الجور الذي لحقهم من ملك قشتالة. وأمام توالي اعتداءاته عبر يوسف بن تاشفين البحر إلى الجزيرة الخضراء، فشرع في تنظيم جيوشه، تأهباً لملاقاة العدو، كان ذلك سنة تسع وسبعين وأربعمائة في معركة الزلاقة¹. ولم يمض إلا زمن يسير حتى دانت بلاد الأندلس كلها لسلطان المرابطين. وبعملية الوحدة انتفت الفوارق بين القطرين المغربي والأندلسي، وتقوّت الدولة وازدهرت على مستويات عدّة. وتعتبر هذه المرحلة بإجماع كثير من المؤرخين المرحلة الذهبية في تاريخ الدولة المرابطية. وسار علي بن يوسف بن تاشفين (ت. 537هـ) على نهج والده في الحكم، غير أنه لم يوفق كثيراً في إدارة شؤون بلاد الأندلس. يقول المراكشي: «فأما أحوال جزيرة الأندلس، فإنه لما كان آخر دولة أمير المسلمين أبي الحسن علي بن يوسف، اختلت أحوالها اختلالاً مفرطاً، أوجب ذلك تخاذل المرابطين وتواكلهم، وميلهم إلى الدعة، وإيثارهم الراحة، وطاعتهم النساء؛ فهانوا على أهل الجزيرة، وقلوا في أعينهم، واجترأ عليهم العدو، واستولى النصراني على كثير من الثغور المجاورة لبلادهم. وكان أيضاً من أسباب ما ذكرناه من اختلالها، قيام ابن تومرت بسوس، واشتغال علي بن يوسف به عن مراعاة أحوال الجزيرة. ولما رأى أعيان بلاد تلك الجزيرة ما ذكرناه من ضعف أحوال المرابطين، أخرجوا من كان عندهم من الولاة، واستبدّ كل منهم بضبط بلده. وكادت الأندلس تعود إلى سيرتها الأولى بعد انقطاع دولة بني أمية»². وتولى من بعد علي بن يوسف تاشفين بن علي (ت. 540هـ)، وكان من أضعف سلاطين الدولة وأقصرهم ولاية³.

2 - أثر ضم المرابطين لبلاد الأندلس على الحركة الفكرية والعلمية

أ - مركزية علم الفقه وسلطة الفقهاء في عصر الدولة المرابطية

يعتقد كثير من الباحثين والدارسين أن العلم والفكر في الزمن المرابطي موسومان بطابع ديني فقهي محض. لا شك أن هذا الاعتقاد غير سليم؛ لأن هيمنة الدراسات الفقهية لم يحل دون تطور البحث والتأليف في فروع علمية ومعرفية أخرى كثيرة. إن الطابع الديني لدولة المرابطين لا يمكن أن ينكره الباحث المنصف، لكن من الإنصاف أيضاً أن نقر بأن هيمنة الفقه المالكي ليس شيئاً جديداً في عصر المرابطين. يقول عمر الجيدي: «أما بالنسبة للمغرب الأقصى فيظهر أن دخول هذا المذهب إليه قد تأخر نسبياً عن بقية الأقطار الأخرى؛ إذ تفيد بعض الروايات التاريخية أن المذهب

(1) - ابن الأحمر، إسماعيل، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1997م - الرباط - ص. 30.

(2) - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص. ص. 124-125.

(3) - نفسه، ص. 122.

المالكي انتقل إليه من الأندلس أيام الأدارسة، ويقال إن المغاربة قبل اعتناقهم للمذهب المالكي كانوا يدينون بمذاهب مختلفة من حنفية، وخارجية، ومعتزلية، وبورغواطية وغيرها من المذاهب كالمذهب الأوزاعي¹.

وتقوى حضور المذهب المالكي في بيئة الغرب الإسلامي بحلول ثلثة من العلماء، وصلوا إلى المشرق في سياق الرحلات الدينية والعلمية، ورجعوا إلى بلادهم لتأهيل الناس، من أمثال درّاس بن إسماعيل (ت. 357هـ)، والذي يذكر الرواة أنّه أوّل من أدخل «مدونة سحنون» إلى المغرب، وبواسطته انتشر المذهب المالكي وذاع².

ويفسر عبد الرحمن بن خلدون (ت. 808هـ) إقبال المغاربة على مذهب الإمام مالك بقوله: «وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك بن أنس وشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته»³.

ويشير عبد الواحد المراكشي في أكثر من موضع من «المعجب» إلى عناية ملوك الدولة المرابطية بفقهاء المالكية، من ذلك قوله عن ولاية علي بن يوسف: «واشدد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء؛ فكان إذا ولى أحداً من قضاته كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمراً ولا بيت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء. فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس.

ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم، طول مدته»⁴.

إن التمكين للفقهاء ليس شيئاً جديداً في زمن المرابطين. يقول عبد الله بن بلقين (ت. 487هـ) حاكم غرناطة في زمن ملوك الطوائف: «ولم تزل الأندلس قديماً وحديثاً عامرة بالعلماء والفقهاء وأهل الدين وإليهم كانت الأمور معروضة إلا ما يلزم الملك من خاصته وعبيده وأجناده.. وكان منهم أصحاب الأمر والنهي إلى جانب الحكام أنفسهم، كما كانت الحال في قرطبة أيام بني جوهر، وكذلك كانت شؤون دولة بني ذي

(1) - الجيدي، عمر، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ، 1987م - الدار البيضاء- ص. 25.

(2) - نفسه، ص. 26.

(3) - ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: حجر عاص، دار مكتبة الهلال، 1986م - بيروت- ص. 245.

(4) - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص. ص. 102- 103.

النون بطليطلة إلى أبي بكر الحديدي»¹. ويقول فوزي سعيد عيسى: «بلغ الفقهاء منزلة عظيمة في الأندلس، وقوى نفوذهم في فترات كثيرة، حدث ذلك في قرطبة أثناء حكم هشام، فكانوا يتدخلون في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الدولة»².

وكانت للفقهاء في عصر الدولة المرابطية مواقف حاسمة في كثير من النوازل والقضايا المستجدة؛ من ذلك تمثيلاً لا حصراً فتوى الفقيه يوسف بن عيسى الملجوم (ت. 498هـ) بخلع ملوك الطوائف، والتي ساندتها أيضاً أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ) وأبو بكر الطرطوشي (ت. 520هـ)³. ومنه أيضاً تدخل الفقهاء في قضية النصارى المعاهدين، والذين يشكلون مدخل تهديد دائم الاستقرار البلاد، فأفتى السلطان بشأنهم القاضي أبا الوليد بن رشد، ففضى بتغريبهم، فنقلوا إلى بعض المدن المغربية⁴. ومنه أيضاً قضية إحراق كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي.

ب- تطور العلوم والفنون في عصر المرابطين

شجع سلاطين الدولة الحركة العلمية، فرحبوا بالعلماء، واستقدموا الكفاءات الأندلسية إلى مراكش. يقول عبد الواحد المراكشي: «فانقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كل علم فحوله، حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم، واجتمع له ولابنه من أعيان الكتاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار»⁵. وفي عصر الدولة المرابطية تم بناء جامع ابن يوسف بمراكش، وكان منار إشعاع فكري بالمغرب لقرون عديدة.

وتحدثنا المصادر التاريخية عن عناية يوسف بن تاشفين بأدباء الأندلس وشعرائها ومفكريها. يقول ابن عذاري المراكشي: «إن أمير المسلمين لما وصل مدينة سبته وجاز البحر منها إلى الجزيرة الخضراء، فبادر إليه قضاة الأندلس، وفقهاؤها، وزعمائها، ورؤسائها، وأدباؤها وشعراؤها، فامتدحت الشعراء، فأجزل لهم العطاء، وقضى لمن كان ذا أرب أربه وسن لكل ذي مطلب مطلبه»⁶.

ينتسب للزمن المرابطي علماء أفاضل في علوم وفنون كثيرة، منهم أبو بكر بن باجة الفيلسوف والطبيب (ت. 533هـ)، وأبو الوليد بن رشد (ت. 595هـ). يقول عبد الله كنون: «إن

(1) - ابن زيري، عبد الله، مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زيري بغرناطة، نشر وتحقيق: ليفي بروفنسال، دار المعارف، 1998م، ص. ص. 17-18.

(2) - فوزي، سعد عيسى، الهجاء في الأدب الأندلسي، دار المعارف، -مصر- ص. 134.

(3) - ابن الأحمر، إسماعيل، بيوتات فاس الكبرى، ص. 15.

(4) - مؤلف أندلسي من أهل القرن الثامن عشر، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الطبعة الأولى، 1979م -الدار البيضاء- ص. 97.

(5) - نفسه، ص. 97.

(6) - المراكشي، ابن عذاري، البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب، علق عليه: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1967م -بيروت- ج. 4، ص. 97.

معظم أعلام الفلسفة والطب الأندلسيين هم ممن عاشوا في هذا العصر أو نبغوا بعده بقليل. فأبو بكر بن باجة المعروف بابن الصائغ الفيلسوف والطبيب والموسيقار؛ هو ممن أظلمته دولة المرابطين وخدم رجالها بعلمه وفنه. وأبو الوليد بن رشد، وأبو بكر بن طفيل وابن زهر، هم ممن نبغوا في أعقاب هذا العصر، وانتشرت معارفهم في العصر الموحي الذي يليه¹. وظهر أيضاً محدثون، ومنهم بكار بن برهون بن الغرديس (ت. 492هـ)، والقاضي عياض (ت. 544هـ)، كما ظهر علماء في القراءات والتفسير، ومنهم أبو بكر محمد بن علي المعافري السبتي، وأبو عبد الله القيسي المكناسي، وأحمد بن الحطيأة التميمي الفاسي. وشاعت الثقافة الصوفية أيضاً، ويكفي النظر في كتاب «التشوف إلى رجال التصوف» للوقوف على حجم الأسماء التي تعاطت هذا العلم واشتغلت به، ومنهم علي بن حرزهم (ت. 559هـ)، كما ظهر الاشتغال بعلم الكلام في هذا العصر خلافاً لما يزعمه عبد الواحد المراكشي²، يقول عبد الله كنون: «وظهر الاشتغال بعلم الكلام في عهد المرابطين على طريقة أهل النظر والتأويل، ولم يكن قبل ذلك مما يشتغل به أحد»³. وعلى الجملة فإن عصر المرابطين خلافاً لما تصوره كثير من الدراسات والبحوث لم يكن عصر جمود علمي، كما أنه لم يكن عصر هيمنة الفقه المالكي مطلقاً. لقد توفرت ظروف النظر العلمي في هذا العصر، ومكّن سلاطين هذه الدولة العلماء، وأجزلوا لهم العطاء، فكثرت العناية بالفنون والعلوم المختلفة وظهرت التصانيف الرائقة.

II - الدراسات اللغوية / النحوية في المغرب والأندلس قبل قيام دولة المرابطين

نشير في فاتحة هذا المطلب إلى أن هذه الدراسة تتخذ من التراث النحوي المغربي الأندلسي متناً للبحث، دون التراث اللغوي عامة لاعتبارين اثنين:

- الأول: يرتبط بالشُّح الكبير الذي يسجله الباحث في الدراسات اللغوية بهذا الفضاء الجغرافي في هذه المرحلة: (المعجم، الصرف، علوم البلاغة).

- الثاني: يرتبط بمركزيّة الدرس النحوي وموقعه في خريطة علوم اللغة العربية من جهة وخصوصية الدرس النحوي في هذا الفضاء الجغرافي من جهة ثانية.

1 - الدرس النحوي في المغرب قبل قيام دولة المرابطين

لا يفيد تتبُّع المصادر التاريخية القديمة، والدراسات الحديثة المهمة بالتأريخ للحركة الفكرية والعلمية بالمغرب في تسجيل منجز علمي لغوي بهذه الديار منذ الفتح الإسلامي حتّى نشأة دولة المرابطين، لا شك أنّ الأوضاع السياسية الخاصة لم تسعف في نشوء حركة علمية وفكرية بهذه البلاد. يقول عبد الله كنون: «وثمة عامل

(1) - البيان المغرب، ص. 74.

(2) - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص. 103.

(3) - النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص. 79.

آخر، إلى جانب انعدام الاستقرار واضطراب الأمن، كان له أسوأ الأثر في عدم استفادة المغاربة مبكراً من علوم العرب وآدابها وبطء نهضتهم وظهور المثقفين فيهم؛ ذلك هو أن المغرب لبعده عن مواطن العرب الأصلية أو التي توطنوها بعد الفتح الإسلامي، لم يتخذ العرب مقراً لهم ومسكناً؛ وإنما كانوا يحلون في إفريقية وعاصمتها القيروان، التي كانوا هم المنشئين لها والممصرين، أو يجتازونه إلى الأندلس، حيث يجدون أنفسهم في بلاد شبه مستقلة عن قاعدة الخلافة وطائفة السلطان»¹.

وقد يكون جامع القرويين بفاس والذي تم تأسيسه زمن الأدارسة الشرفاء، وتحديدًا سنة 245هـ، ذلك المركز الذي يحتضن نشاطاً علمياً ببلاد المغرب الأقصى؛ فهو منار العلم الديني والأدبي، ومقصد الطلاب منذ لحظة تأسيسه الأولى.

ولا يفيد أيضاً تتبع الدراسات التاريخية لعلوم اللغة عامة، وعلم النحو خاصة، في تسجيل منجز علمي نحوي ينتسب لهذه المرحلة من تاريخ بلاد المغرب، وإن كان عبد الله كنون ذكر بعض الأسماء التي اشتغلت بالنحو واللغة والأدب كأبي علي الحسن بن طريف السبتي، ومروان ابن سمجون الطنجي، وابن زبناح، ويحيى بن الزيتوني، وعبد العزيز السوسي، وابن القابلة السبتي، وسعيد بن جنيف، وابن عطاء الكاتب، وابن غازي الخطيب².

2 - الدرس النحوي في الأندلس قبل قيام دولة المرابطين

خلافًا لما كان عليه الحال في بلاد المغرب، فإن بلاد الأندلس عرفت نشاطاً لغويًا مبكراً يعود للمراحل الأولى لزمن الخلافة الأموية بهذه البلاد³، وخلال هذا العصر ظهرت طبقة من المؤدبين تعلم الناس في قرطبة وغيرها من الحواضر الأندلسية مبادئ العربية عن طريق مدارس النصوص والأشعار، يدفعهم إلى ذلك حفاظهم على القرآن الكريم وسلامة لغته وتلاوته، وكان أكثر هؤلاء من القراء، يرحل أكثرهم إلى المشرق فينقلون هذه القراءات ويرسمونها للناس كما يرسمون لهم العربية بمقوماتها اللغوية⁴.

ويستفاد من إشارة وردت عند أبي بكر الزبيدي (ت. 379هـ) أن أبا موسى الهواري -من علماء الأندلس- (ت. 385هـ) «أول من جمع الفقه في الدين وعلم العرب بالأندلس، ورحل في أول خلافة الإمام عبد الرحمن معاوية رضي الله عنه (138 / 172هـ) فلقى مالكا ونظراءه من الأئمة، ولقي الأصمعي وأبا زيد ونظراءهما، وداخل الأعراب في مجالها»⁵. أما النشأة الأولى لعلم النحو ببلاد الأندلس فكانت على يد جودي بن عثمان المؤروري (ت. 192هـ)، والذي رحل إلى المشرق وتلمذ على الكسائي والفراء، وهو أول

(1) - النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص. 53.

(2) - النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص. 85.

(3) - يمتد عصر بني أمية بالأندلس ما بين سنة 138 هـ و422 هـ.

(4) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1968م - القاهرة، ص. 288.

(5) - الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف 1984م - ص. 253.

من صنف به في النحو! واشتهر بعده جماعة من النحاة منهم: منهم عبد الله بن الغازي (ت. 230هـ)، وهارون بن أبي غزالة السبائي، وعبد الملك بن حبيب السلمي (ت. 238هـ)². تقول خديجة الحديثي: «ويتضح مما جاء في أخبار هؤلاء المؤدبين والنحاة الأندلسيين أنهم كانوا يعنون بالنحو الكوفي، الذي كان أول من حمله إليهم إلى الأندلس جودي بن عثمان الذي رحل إلى المشرق ولقي الكسائي والفرّاء، وإن كتب هذين الشيخين كانت موضع اهتمام نحاة هذه المرحلة، فدرسوها وشرحوها وألفوا في نحوها»³. ومع بدايات القرن الهجري الرابع سيتعرف الأندلسيون على النحو البصري، يقول محمد بن الحسن الزبيدي: «ولم يكن عند مؤدبي العربية ولا عند غيرهم ممن عني بالنحو كبير علم، حتى ورد محمد بن يحيى عليهم، وذلك أن المؤدبين إنما كانوا يعانون إقامة الصناعة في تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها، وتقريب المعاني لهم في ذلك، ولم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية وغوامضها، والاعتلال لمسائلها، ثم كانوا لا ينظرون في إمالة ولا إدغام ولا تصريف ولا أبنية، ولا يجيبون في شيء منها، حتى نهج لهم سبيل النظر، وأعلمهم بما عليه أهل الفن في الشرق من استقصاء الفن بوجوهه واستيفائه على حدوده، وإنهم بذلك استحقوا الرئاسة»⁴. ومحمد بن يحيى الذي ورد ذكره في النص هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي (ت. 357هـ)⁵، أخذ علم الرواية عن أبي جعفر النحاس (ت. 339هـ)، وأخذ علم الدراية عن علي بن الحسن المصري (ت. 337هـ)، فاستقام أن يرسم للأندلسيين منهجاً يرمي إلى تدبر أصول علم النحو، وعرض الآراء فيها على محك النقد المتحرر، وكان حرصه كبيراً على حسن الاختيار⁶، ومن المهم جداً أن نشير إلى أن جهود هذا الرجل سبقتها جهود الأفشنيق محمد بن موسى ابن هاشم (ت. 307هـ)، والذي رحل إلى المشرق ولقي أبا جعفر الدينوري، وأخذ عنه كتاب سيبويه رواية وأقرأه بقرطبة لطلابه⁷، ومنذ هذه المرحلة وجد (الكتاب) سيبويه وسجل حضوره ببيئة الأندلس.

وعاصر هذين العلمين أبو علي القالي البغدادي (ت. 330هـ) نزيل قرطبة، والذي قاد نهضة لغوية ونحوية خصبة، كان معوله فيها على قراءة ذخائر اللغة، والشعر والنحو التي حملها معه من المشرق؛ وكان مما حمله كتاب سيبويه، والذي أخذه عن ابن درستويه

(1) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 289.

(2) - الحديثي، خديجة، المدارس النحوية، دار الأمل، الطبعة الثالثة، 1422هـ-2001م. -أربد- ص. 210.

(3) - نفسه، ص. 311.

(4) - طبقات النحويين واللغويين، ص. 310.

(5) - نفسه.

(6) - ولد باه، محمد المختار، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1429هـ-

2008م -بيروت- ص. 224.

(7) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 290.

(ت. 347هـ) عن أبي العباس المبرد (ت. 285هـ)، وعرف عن أبي علي القالي جنوحه نحو المذهب البصري ومانفحته عنه¹.

وبعد أبي علي نلفي جيلا من التلاميذ عكف على مدارس كتاب سيبويه وكتب غيره من البصريين والكوفيين، من بينهم تمثيلاً لا حصرأ أبو بكر بن القوطية (ت. 367هـ)، ومنهم أيضا أبو بكر الزبيدي، وأحمد بن أبان (ت. 382هـ)، والذي وضع شرحاً على كتاب الكسائي² وهذا يعني أن النحو الكوفي ظل حاضراً في بيئة الأندلس إلى جانب النحو البصري، ويسجل علال الفاسي (ت. 1394هـ) أن نحو الكوفة استمر حضوره في المغرب زمناً طويلاً، كما يشهد لذلك اصطلاحات ابن أجروم الصنهاجي (ت. 723هـ) واختياراته، ويفسر الفاسي ذلك بتعلق المغاربة بما ترمز له الكوفة من ولاء لعلي بن أبي طالب وللعتر الشريفة³.

وازهت الدراسات النحوية أيضا في عصر ملوك الطوائف (422هـ- 479هـ)، ويشهد على هذا ظهور نحاة متأقين في هذه الفترة؛ منهم ابن الإفيلي أبو القاسم إبراهيم بن محمد (ت. 441هـ)، وكان يقرئ الناس فيما يقرئ كتاب سيبويه رواية عن العاصمي تلميذ الرباعي⁴، ومن هؤلاء النحاة ابن سيدة الضرير (ت. 448هـ) صاحب (المخصص)، ومنهم أيضا الأعلام الشنتمري (ت. 476هـ)، وسجل كثير من مؤرخي النحو العربي أن نحاة بلاد الأندلس بدؤوا منذ القرن الخامس الهجري يجمعون بين الأقوال البصرية والكوفية والبغدادية، وبخاصة آراء أبي علي الفارسي (ت. 377هـ)، وأبي الفتح عثمان بن جني (ت. 392هـ)، وظهرت نزعتا التفسير والتعليل واضحتين عند كثير من هؤلاء النحاة، خاصة الأعلام الشنتمري⁵. يقول أبو العباس ابن مضاء اللخمي القرطبي (ت. 592هـ): «وكان الأعلام -رحمه الله- على بصره بالنحو مولعا بهذه العلل الثواني، ويرى أنه إذا استتبط منها شيئا فقد ظفر بطائل»⁶.

III - أسئلة التأليف النحوي في عصر المرابطين

نشير في فاتحة هذا المبحث إلى أننا ننتقل من قناعة راسخة مفادها أن المنجز العلمي النحوي المرابطي لا ينبغي التمييز فيه بين ما هو أندلسي صرف ومغربي

(1) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 290..

(2) - نفسه، ص. 291.

(3) - الفاسي، علال، سيبويه والمدارس المغربية الأندلسية في النحو، مقال نشر ضمن مجلة: اللسان العربي، العدد الصادر سنة: 1975، ص. 79.

(4) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 291.

(5) - نفسه، ص. ص. 292، 293. ولأعلام هذا شرح على كتاب «الجمال» لأبي القاسم لزجاجي البغدادي (ت. 337هـ)، كما أنه روى كتاب سيبويه عن ابن الإفيلي، وأقرأه لطلابه.

(6) - أبو العباس، أحمد، الرد على النحاة، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، 1399هـ/1979م -القاهرة- ص. 133.

صرف. إننا أمام تراث نحوي تراكم في فضاء جغرافي موحد بموجب عملية الضم التي قام بها المرابطون، وإذا كان حظ الأندلسيين في التأليف وافرا بالقياس لما ألفه المغاربة فإن الفضل يعود بالأساس لملوك الدولة المرابطية، لما وفروه من ظروف الأمن، وأعدوه لأهل الفكر والعلم من أسباب تشجيع على البحث والنظر.

يقول عبد الهادي التازي: «كيف يسع الباحث -أي باحث كان- أن يتصور أن الإمبراطورية الواحدة المتمثلة في الأندلس والمغرب على أنها ظلت غير متصلة؟ كيف يمكن أن يفصل بين دراسة الطب بالمغرب ودراسته في الأندلس من قبل علماء تكونوا في مدارسها، ثم ساروا في مواكب ملوك المغرب من إشبيلية أو قرطبة إلى فاس أو مراكش أو أغمات، حيث تكوّن عدد مهم من الأطباء من أمثال سعيد الغماري. إن للمغرب الحق في أن يتبنى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد»¹.

والحديث عن النحو المرابطي أو الموحيدي أو غيرهما من الأنحاء فيه -لاشك- من التجاوز ما لا يخفى؛ بيان ذلك أن كثيرا من النحاة عاصروا أكثر من طور؛ عاشوا مثلا في عصر ملوك الطوائف قسطاً من أعمارهم، وأدركوا أيضا الدولة المرابطية فعاشوا في كنفها. ينتسب للعصر المرابطي نحاة كثر منهم: ابن السيد عبد الله بن محمد البطليوسي النحوي (ت. 521هـ)، وسليمان بن محمد ابن الطراوة (ت. 528هـ)، وابن الرماك (ت. 541هـ)، والأقليشي (ت. 550هـ)، وغير هؤلاء كثير، غير أن كثيرا من المنجز العلمي لهذه المرحلة ضاع، ولم نعد نتوفر اليوم إلا على عناوينه كما حفظتها كتب الفهارس والتراجم. إن جزءاً كبيراً من التراث النحوي للمرحلة موضوع الدراسة عبارة عن شروح وضعها نحاة هذا الفضاء الجغرافي على كتب نحوية مشرقية، منها: (الكتاب) لسبويه، و (الجمال) لأبي إسحاق الزجاج (ت. 310هـ)، و (الجمال) لأبي القاسم الزجاجي (ت. 337هـ)، و (الإيضاح) لأبي علي الفارسي، (ت. 377هـ)، وغير هذه الكتب كثير، وانتخبنا في هذه الدراسة ولغايات منهجية نموذجين من نحاة العصر المرابطي، هما ابن السيد البطليوسي وابن الطراوة. يعالج هذا المبحث من الدراسة أسئلة التأليف النحوي في عصر المرابطين، والمراد بالأسئلة هنا تلك الهموم المعرفية والمنهجية التي وجهت جهود النحاة وأطرتها، فكان أثرها واضحا في تأليفهم.

1 - سؤال الانبهار والإعجاب ببعض المصنفات في العلم

خص ابن السيد البطليوسي كتاب «الجمال» بتأليفين؛ وسَمَّ الأول ب: «الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمال»، وسمّى الثاني: «شرح أبيات الجمال»²، وهذا دليل قاطع على إعجابه بهذا الكتاب.

(1) - التازي، عبد الهادي، جامع القرويين المسجد والجامعة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1972م-لبنان- ج. 1، ص. 128.

(2) - ذكرت المصادر هذا الكتاب بأكثر من عنوان؛ ذكره ابن خير الإشبيلي والقفطي بعنوان: (شرح أبيات الجمال). الفهرست، ابن خير، ص. 345، إنباه الرواة على أنباء النحاة، ج. 2، ص. 141، وسماه ابن خلكان والسيوطي: =

يقول السيوطي مشيراً إلى فضل «جمل» الزجاجي: «ما اشتغل به أحد من علماء الإسلام إلا انتفع به»¹، وراج هذا المصنّف كثيراً في بيئة الغرب الإسلامي حتى إن عدد الشروح التي وضعها عليه المغاربة بلغت مائة وعشرين شرحاً²، و«الجمل» كتاب وضعه أبو القاسم للمتعلمين، واختلف المؤرخون في ذكر مذهبه، ضمه الزبيدي للطبقة العاشرة من نحاة البصرة³، واعتبره محمد بن إسحاق النديم (ت. 385هـ) ممن خلطوا بين المذهبين⁴، وأما الكتاب الأول: «الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل»⁵ فينسلك في مسلك النقد النحوي، والمقصد منه تخطئة الأقوال أحياناً، وتصويبها وتوجيهها أحياناً أخرى، دون الإخلال بالمقصد الأول من هذا التّمط من التّأليف، وهو التّيسير، والبيان والتقريب، وفي مقدمة هذا الكتاب ما يدل على إعجاب البطليوسي ب «الجمل» ومؤلفه. يقول: «أنجد وأغار وطار في الآفاق كل مطار. وواضعه -رحمه الله- قد نزع فيه المنزع الجميل. فإنّه حذف الفضول واختصر الطويل»⁶، وهذا الثناء على الكتاب سرعان ما سيعقبه ما يدل على بعض المزالق فيه، وهي مزالق معرفية ومنهجية لا تقلل من قيمته: «غير أنه مع تركه سبيل الإطالة والإكثار قد أفرط في الإيجاز والاختصار، ورمى بالكلام على عواهنه، غير منتقد لمساوئ القول ومحاسنه، ولم يفكر في اعتراض المعترضين وانتقاد المنتقدين وتعقب المعقبين، فنجاه في كثير من كلامه بعيد الإشارة سيء العبارة، ونحن وإن تعقبنا بعض ألفاظه، واعترضنا في نكت من مقاصده وأغراضه، معترفون له بالبراعة، وإنه من أئمة هذه الصناعة؛ فإننا بكتابه افتتحنا النظر في هذا العلم، وهو الذي رشح بصائرنا لما منحنا من الفهم»⁷.

وأما الكتاب الثاني: (شرح أبيات الجمل) فينسلك في مسلك الكتابات النحوية التي تعنى بنصوص الشّواهد؛ اعتباراً لما لهذه النصوص من خصوصية ومركزية في الدرس

-
- = (الحلل في شرح أبيات الجمل) وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ج. 2، ص. 282.
- (1) - السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، 1964م - بيروت - ج. 2، ص. 77.
- (2) - اليافعي، عفيف الدين، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م - بيروت - ج. 2، ص. 249.
- (3) - طبقات النحويين واللغويين، ص. 119.
- (4) - النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م - بيروت - ص. 107.
- (5) - ذكرت المصادر هذا الكتاب بأكثر من عنوان: ذكره ابن خلكان ب: (الحلل في أغاليط الجمل)، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ج. 2، ص. 282، وسماه القفطي: (إصلاح الخلل الواقع في شرح الجمل)، إنباه الرواة على أنباء النحاة، ج. 2، ص. 142.
- (6) - البطليوسي، عبد الله، الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، تحقيق: سعيد عبد الكريم سعودي، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - ص. 57.
- (7) - الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، ص. 57، 58.

النحوي¹، وألف في هذا الباب جماعة من المتقدمين والمتأخرين، وصرف النحاة عنايتهم لشواهد مصنفات نحوية خاصة، ومما أُلّف في الموضوع: (شرح أبيات سيبويه) ليوסף ابن المرزبان السيرافي (ت. 385هـ)، و(المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية) لبدرد الدين العيني (ت. 855هـ)، و(شرح شواهد المغني) لجلال الدين السيوطي (ت. 911هـ) وغير هذه المصنفات كثير.

وفي مقدمة (شرح أبيات الجمل) ما يدل على أن هذا التأليف الجديد امتداد للتأليف الأول، يقول ابن السيد البطليوسي: «لما فرغت من الكلام في إصلاح الخلل الواقع في كتاب (الجمل) أردت أن أتبع ذلك الكلام في إعراب أبياته ومعانيها، وما يحضرنني من أسماء قائلها، وغرضي أن أصل بكل بيت منها ما يتصل به ليكون آيين لغرض قائله ومذهبه»²، ولابن السيد البطليوسي تأليفان آخران في النحو، أولهما: (المسائل المثورة في النحو)، وثانيها: (المسائل والأجوبة)³.

2 - سؤال نقد بعض المصنفات رأساً في العلم والانتصار لغيرها

إذا كانت مقدمة (الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل) للبطليوسي تعكس إعجاب المؤلف بالزجاجي، فإن مقدمة (رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح)⁴ لسليمان بن محمد ابن الطراوة تصور نقداً صريحاً وشديداً لكتاب (الإيضاح) لأبي علي الفارسي، وقد جمع ابن الطراوة بين الأدب والشعر والنحو، فاستحق مكانة الأستاذ في اصطلاح علماء الأندلس⁵.

تتسلك (رسالة الإفصاح) ضمن مسلك النقد النحوي، وهو نقد يشهد على ذلك التفاعل العلمي بين المشرق والغرب الإسلامي، يقول ابن الطراوة: «وكان الذي حدا إلى النظر في هذا الكتاب تهافت في تفضيله على غيره من المصنفات المروية... حتى درست آثار المتقدمين، وانمحت سبيل المؤلفين، فطمسوا أعين الناظرين، وضربوا على آذان السامعين وخلصوا إلى قلوب الناشئين»⁶، ولا يجد ابن الطراوة كتاب (الإيضاح) جديراً بأن يحظى بكل العناية التي أولاها له أهل زمانه، وعنده أن (الكتاب) لسيبويه أولى بالعناية ونظرة أجدر بالاعتناء والاتباع، يقول: «وإنما قصدنا إلى الإفصاح ببعض

- (1) - انظر المدخل النظري لكتابتنا: الشاهد الشعري وأسئلة البلاغة والتلقي في «تلخيص المفتاح» وشروحه.
- (2) - البطليوسي، عبد الله، شرح أبيات الجمل، تحقيق: عبد الله الناصير، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 2000م - سوريا- ص. 5.
- (3) - السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج. 2، ص. 56.
- (4) - هذا الكتاب بشهادة محققه حاتم الضامن الأثر الوحيد الذي وصل إلينا ضمن مؤلفات ابن الطراوة، أنظر: ابن الطراوة، سليمان، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1416هـ/1996م - بيروت- ص. 5.
- (5) - ولد باه، محمد المختار، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص. 232.
- (6) - رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، ص. 16.

ما وقع في هذا الكتاب من التقصير، مما تفرد به وخرج عن قصد سيبويه، فأما ما سوى ذلك مما تاه فيه مع غيره فأكثر من أن أحصيه وأبعد مشقة من أن أستوفيه»¹، ولابن الطراوة عناية ومعرفة خاصة بكتاب سيبويه، يقول القاضي عياض (ت. 544هـ): «إنه أحد أئمة الأدب وشيوخ النحاة، القوام على كتاب سيبويه وغيره»².

وهذا التأليف على الجملة محاولة نقدية تروم التقليل من شأن اختيارات أبي علي الفارسي النحوية، سيما ما خالف فيه إمام الصناعة سيبويه، ويعكس الكتاب أيضاً حرص نحاة الأندلس على إثبات القدرة على مجازاة نحاة المشرق في العلم، بل القدرة على التفوق عليهم، وهذا المنزع منبعه إحساس الذات الأندلسية العالمية بالتميز وحرصها على إثبات التفوق.

3 - سؤال التعليم وتبسيط التحصيل

تشارك كل المصنفات النحوية في استحضار هذا السؤال ومعانقته، إن غاية ما يسعى إليه المؤلف في علم النحو عامة، وعلوم الآلة خاصة، هو تقريب قواعد العلم وأحكامه من المتعلمين، وللشروح في الثقافة العربية الإسلامية فضلاً عن وظيفتها العلمية ووظيفة تعليمية محضة، إنَّ جهد الشارح هو بالأساس جهد بيان، وتقريب وتوضيح للمادة العلمية التي يشرحها، ثم إنَّ جل الشراح كانوا مدرسين يجلس إليهم الطلبة في مجالسهم، فيملون عليهم، ويجيبون عن أسئلتهم، ويقربون منهم الشارد والبعيد، وتعكس مقدمات الشروح هذه الوظيفة وتجليها بقوة.

إن كتابي (الجمال) لأبي القاسم الزجاجي، و(الإيضاح) لأبي علي الفارسي مصنفان وُضعا لغاية تعليمية محضة، يقول ابن خلدون (ت. 808هـ): «وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريحها واستكثر من أدلتها وشواهداها، ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار إماماً لكل ما كتب فيها من بعده، ثم وضع أبو علي الفارسي وأبو القاسم الزجاجي كتاباً مختصرة للمتعلمين، يحذون فيها حذو الإمام في كتابه»³، واعتباراً للقيمة العلمية لهذه الكتابات وغيرها أقبل عليها أهل العلم شرحاً لمادتها، ونقداً وتوجيهاً لرؤاها ونظراتها، وتقريباً لنصوص شواهداها، وهي كلها جهود تقع في صميم تبسيط عملية تحصيل علم النحو وتقريبه من المتعلمين.

هذه أسئلة التأليف التي وجّهت النحاة في العصر المرابطي، وهي أسئلة تكشف عن هموم الدرس النحوي ومشاغله في هذه المرحلة:

- الإعجاب ببعض المصنفات في العلم، والتي تمثل الاختيارات العامة لنحاة هذه الديار على مستوى المذهب: (البصري)، وعلى مستوى بعض النماذج النحوية المختارة

(1) - رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، ص. 22.

(2) - عياض، القاضي، الغنية، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1402هـ/1982م - بيروت - ص. 223.

(3) - ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، ص. 340.

مادة للقراءة والتفاعل: (سيبويه، والمبرد، والزجاج، وابن السراج، والزجاجي، وأبو علي الفارسي...)، وغير هؤلاء كثير.

- نقد بعض الآثار النحوية من باب الانتصار للنماذج المقدمة من جهة، ومن باب إثبات القدرة على مجازاة النماذج المشرقية والتفوق عليها من جهة ثانية.

- تدريس علم النحو وتقريبه من ملتسميه بعد الوعي بكثير من الإشكالات التعليمية التي يثيرها فعل نقل المعرفة النحوية العالمية إلى مادة علمية قابلة للاستيعاب والتعلم.

IV - خصائص التراث النحوي في عصر المرابطين

يروم المبحث الرابع من هذه الدراسة النظر في خصائص التراث النحوي زمن المرابطين من زاويتي المعرفة النحوية ومنهج تناول.

1 - خصائص التراث النحوي المعرفية في عصر المرابطين

نشير في بداية هذا المطلب إلى أنّ الدرس النحوي في هذا الطور من تاريخه بالغرب الإسلامي استفاد بقوة من غنى الدرس الفقهي. ولا تخفى حاجة علمي الفقه والأصول لعلوم اللغة العربية. وقد اقتنع الفقهاء «بأنّ معرفة الكتاب والسنة لن تكون متأتية متيسرة بحال إلا عن طريق فهم العربية وأسرارها وآدابها وبلاغتها نثرها وشعرها»¹.

ويفيد تتبع الآثار النحوية التي خلفها العصر المرابطي جملة من الملاحظات ذات الصلة بالجانب المعرفي المتخصص:

أولاً: على المستوى الكمي، خلف العصر المرابطي زمن الوحدة المغربية الأندلسية تراثاً نحويًا محترمًا بالقياس للفترة الزمنية التي تحققت فيها عملية الضم: (ستون سنة تقريبًا)، فبرزت أسماء مؤثرة في الصنّاعة النحوية؛ كابن الطراوة، وابن السيد البطليوسي، وابن البادش، وابن الرماك، والأقليشي، فضلًا عن كثير من النحاة التي أدركوا أواخر العصر المرابطي، وسطع نجمهم زمن الموحدين، من أمثال أبي القاسم السهيلي (ت. 581هـ) وجابر الإشبيلي الحضرمي (ت. 596هـ)... إلخ.

ثانيًا: يدل الاستقراء على أنّ التراث النحوي المرابطي يمكن توزيعه اعتبارًا لمضامينه في خانات:

- خانة الأعمال الإبداعية الأصيلة؛ والمراد بها تلك المصنفات التي لا تنطلق من مادة نحوية جاهزة سلفًا، وإنما يضعها مؤلفًا ابتداءً، فيؤسسها تأسيسًا، مادة علمية ومنهج تناول. وهذا النوع من الكتابات قليل، على الأقل استنادًا للعناوين التي بين أيدينا، ومنها تمثيلاً كتاب (المسائل والأجوبة) لابن السيد البطليوسي، وهو يشتمل على مسائل سئل

(1) - جامع القرويين المسجد والجامعة، ج. 1، ص. 128.

عنها، فكتب أجوبته، وألف من مجموع الأجوبة كتابا ضخما يتناول ما ينيف على مائة مسألة. ومادة الكتاب تتضمن مسائل في النحو، واللغة، والأدب، والتفسير والأصول¹.

- خانة الأعمال الشارحة لنصوص نحوية وافدة من المشرق على بيئة الأندلس: وهي في أغلبها نصوص بصريّة أو بغدادية على قلّة، مع هينة لبعض الأسماء المؤسسة كسيبويه، والمبرد، وابن السراج، والزجاج، والزجاجي، وأبي علي الفارسي.

- خانة الأعمال النقدية لنصوص نحوية مشرقية متداولة ببيئة الغرب الإسلامي: ومنها تمثيلا: (رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح) و (المقدمات على كتاب سيبويه)² لابن الطراوة، وكتاب (الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل) لابن السيد البطليوسي.

ثالثا: استطاع نحاة العصر المرابطي أن يسجلوا أسماءهم في سجلات الخلاف النحوي، ومتى وجدت اسم النحوي يحضر في باب الخلاف، فيحفظ قوله، وتتناقله كتب العلم، فاعلم أنّه تجاوز رتبة الراوي الحافظ، وارتقى إلى رتبة الناظر البصير. تحفظ كتب العلم لابن السيد البطليوسي أقوالا تبع في بعضها سيبويه، وأقوالا اقتدى فيها بأمة النحو الكوفي والبغدادي. وله نظرات خاصة في الصنعة، وأقوال انفراد بها في بعض المسائل³، وسجل تحقيقات عجيبة وغريبة في كتابه (المسائل والأجوبة)، ومنها مسألة (رُبّ) والتي أفاض في عرض معانيها، وأحكامها وأقوال النحاة فيها⁴. ويصدّق هذا الصنيع أيضا على المنجز النحوي لابن الطراوة، والذي قدم اختيارات الكوفيين في كثير من مسائل العلم على اختيارات سيبويه وأقواله⁵، واختار أيضا في بعض المسائل أقوال البغداديين، وخاصة منهم أبا علي الفارسي، وأبا الفتح عثمان بن جني⁶.

رابعا: مكنت الرّحلات العلميّة التي يقوم بها لغويو الأندلس للمشرق في هذا العصر؛ إما في سياق علمي محض، أو في سياق زيارة الأماكن المقدسة، من التعرف على أكابر العلماء في المشرق، وفي البيئات المختلفة التي يفتنون عليها أثناء رحلتهم، ومن الاطلاع على أعظم دواوين علم النحو. وكانوا يحملون معهم كثيرا من هذه الكتب، بل كانوا يتلقونها رواية عن مشاهير أهل العلم هناك. لا شك أنّ هذه العملية أفادت الدرس النحوي الأندلسي المغربي، وأغنته ووسعت أفقه ودائرته.

- (1) - انظر: مقدمة إبراهيم السامرائي لتحقيق: المقدمة من كتاب المسائل والأجوبة، ابن السيد البطليوسي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1383هـ-1963م-دمشق- ص. 4.
- (2) - انشغل ابن الطراوة في هذا الكتاب بمقابلة كتاب سيبويه بكتب غيره من الكوفيين والبغداديين، والذين يميل إليهم كثيرا. انظر: ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 296.
- (3) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 295.
- (4) - المقدمة من كتاب المسائل والأجوبة، مسألة رب.
- (5) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 296.
- (6) - نفسه، ص. 297.

خامساً: أثمرت عناية نحاة الأندلس المتعددة الوجوه والصور ببعض المصنفات العلمية: (نموذج كتاب سيبويه) نتائج في غاية الأهمية. لقد أخصب الأندلسيون كتاب سيبويه وأغنوه، بعدما استوعبوه خير استيعاب لكثرة ما تعاقبت أنظارهم عليه، حتى صاروا مرجعاً في باب تدريسه وإقراءه، يقول شوقي ضيف: «ويتوافر الأندلسيون من حوله ومن بعده على هذا الكتاب حتى يشتهر في العالم العربي أن بيئة عربية لا تبلغ بيئة الأندلس في تحرير نصّه وكشف غوامضه، مما جعل الزمخشري يرحل في شبيبته من خوارزم إلى مكة لقراءته على نحوي أندلسي كان مجاوراً بها هو عبد الله بن طلحة، المتوفى سنة 518هـ»¹.

سادساً: إن المنجز النحوي المغربي الأندلسي في هذا العصر امتداد للدرس النحوي بهذا الفضاء الجغرافي، وحلقة أخرى تضاف لسلسلة الحلقات البارزة التي أرسى دعائمها نحاة أعلام من أمثال جودي بن عثمان، ومحمد بن يحيى والأعلم الشنتمري، وغير هؤلاء كثير. وتلونّ الدرس النحوي في هذا العصر بالأسئلة الموجهة له، فبدا أثرها واضحا عليه مادة علمية ومنهجاً. ولم يكن نحاة هذه البيئة مجرد مستهلكين للمادة النحوية الجاهزة الوافدة، بل كانت لهم أنظار، ورؤى وأقوال دونوها في تأليفهم، كما شاكسوا نحاة المشرق، واعترضوا عليهم، وضعفوا أقوالهم في مسائل كثيرة واستدركوا عليهم.

2 - خصائص التراث النحوي المنهجية في عصر المرابطين

يفيد النظر في التراث النحوي الذي خلفه العصر المرابطي في تسجيل جملة من الخصائص المنهجية، نذكر من ذلك:

أولاً: تعددت المداخل المنهجية للتراث النحوي في عصر المرابطين:

- ◆ مدخل شرح بعض النصوص النحوية.
- ◆ مدخل نقد بعض النصوص في العلم.
- ◆ مدخل شرح نصوص الشواهد في مصنف من مصنفات العلم.
- ◆ مدخل التأليف المستقل.

ثانياً: شهد النحو ببلاد الأندلس طفرة نوعية، بدءاً من منتصف القرن الهجري الرابع مع محمد بن يحيى الأزدي لما انسلك فيه من نزعة بيانية، وغاص فيه من تقريب لأسرار العربية وغوامضها، وتقوى هذا النظر والمنزع مع الأعلم الشنتمري الذي ظهرت معه، ومع من بعده نزعة منهجية قوية في التأليف تتمثل في شدة الحرص على التفسير وتعليل الأحكام. وبدءاً من القرن الخامس ظهرت نزعة منهجية أخرى في الدرس النحوي على مستوى الانتماء المدرسي، فصار نحاة هذه الديار يجمعون بين الأقوال البصرية والكوفية والبلغدادية، وبخاصة آراء أبي علي الفارسي، وأبي الفتح عثمان بن جني.

(1) - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص. 294.

ثالثاً: إن أكثر هذا التراث عبارة عن شروح وضعها نحاة هذه البلاد على نصوص نحوية مشرقية أثيرة. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه النصوص لم تلق العناية في بيئة الأندلس فقط، بل إنها رزقت القبول والانتشار في كثير من أرجاء البلاد العربية والإسلامية، فتلقاها العلماء بالقبول الحسن، واختصروها ولخصوها أحياناً، وشروحها، ووضعوا على تلك الشروح حواشٍ أحياناً، وربما وضعوا على الحواشي التقارير والتعليق. ولا تخفى القيمة العلمية للشروح في الثقافة العربية الإسلامية، خلافاً لما يذهب إليه البعض من أنها «إعادة هجينة لا أصالة فيها ولا إبداع لمادة موجودة»¹. ووفقاً لهذه الرؤية الضيقة فإنّ الشارح يختلي بالنص، وكلامه كلام على كلام؛ أي كلام ذاتي يعيد كلام النص فيما يشبه الانكسارات الضوئية على المرايا².

إنّ الشروح النحوية التي خلفها العصر المرابطي، وغيرها من الشروح هي التي حفظت المتون التي شرحتها، وأمّنت تداولها وانتشارها في البيئات العلمية المختلفة، فزادت من شهرتها وأغرّت الناس بالنظر فيها. إنها قراءات متجددة لنصوص التراث النحوي، يلتقي عبرها النحاة الشرح بالأسئلة والهموم التي تشغل درس النحو في أزمئتهم.

إنّ اختيار النص مادة للشرح ليس فعلاً بريئاً، بل هو فعل واع يتحكّم فيه إدراك الشارح النحوي العميق لقيمة النصّ الذي انتخبه من جهة، ولقيمة مؤلفه من جهة ثانية، والاختيار من صميم العمل النقدي، وهذه الرؤية النقدية المنهجية تتحكم في مختارات نحاة الأندلس للنصوص النحوية التي شرحوها: (كتاب) سيبويه، (جمل) الزجاج، (جمل) الزجاجي، (إيضاح) الفارسي، (أصول) ابن السراج... إلخ؛ إننا أمام نصوص نحوية مؤسسة في العلم، تمثل مدارس واتجاهات مختلفة في الدراسة النحوية، وهي نصوص جديرة بالعناية وقيمة بالقراءة. **رابعاً:** ينتسب (كتاب شرح أبيات الجمل) لسلسلة الشروح التي وضعت على شواهد (جمل) الزجاجي، وهي كثيرة، نذكر منها تمثيلاً لا حصرًا:

◆ شرح أبيات الجمل لأبي القاسم عيسى بن إبراهيم الشريشي (ت. 540هـ).

◆ المجلد في شرح أبيات الجمل لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن هشام اللخمي

(ت. 560هـ).

وأكثر ما ألفه ابن السيد البطليوسي عبارة عن شروح وضعها على آثار لغوية وأدبية رصينة، منها: (شرح الكامل في اللغة والأدب) لأبي العباس المبرد (ت. 285هـ)، وشرح (الفصيح) لأبي العباس يحيى ثعلب (ت. 291هـ) وشرح ديوان أبي الطيب المتبّي (ت. 354هـ)، شرح (سقط الزند) لأبي العلاء المعري... إلخ³.

(1) - انظر: مقدمة تحقيق محمد العمري للمسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل، لمحمد الصغير الإفرائي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1418هـ- 1997م - المغرب- ص. 145.

(2) - الواد، حسن، مناهج الدراسات الأدبية، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الرابعة، 1983م - الدار البيضاء- ص. 49.

(3) - مقدمة عبد الله الناصير لتحقيق: كتاب شرح أبيات الجمل، لابن السيد البطليوسي، ص. 4-42.

تبدو قراءة البطليوسي لنصوص شواهد (الجمل) قراءة توثيقية بامتياز؛ لأنَّ جهده انصرف بالأساس لتوثيق نص الشاهد - بما لهذا النص من سلطة علمية وضوابط قررها اللغويون القدماء - من جهة نسبه، وسياق نظمه، وغرضه، وتعدد رواياته، ومعجمه، وإعرابه ووزنه، قبل الخوض في الحكم النحوي الذي يتضمنه، والذي يستدعي من أجله، وهذه الرتب من التناول تقتضيها الحاجات التعليمية في المقام الأول. إن الجمهور الذي يخاطبه هذا النمط من التأليف هم المحصلون الذين يلتمسون سبيل الصناعة. وفي سياق التناول النحوي الصرف يعالج البطليوسي الحكم مقررًا ومرجعًا ما يجده مناسبًا. وربما أحس البطليوسي بأن الناس استوفوا الخوض في هذه المطالب قبله: «وغرضي أن أصل بكل بيت منها ما يتصل به ليكون أبين لغرض قائله ومذهبه، ولم يمنعني من التكلم في إعرابها ومعانيها ما تقدمني من كلام غيري فيها. فربما كان لكلامي مزية على سواه وزيادة فائدة لمن وقف عليه ورواه»¹.

خامسًا: ينتسب كتاب (الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل) للدراسات النحوية النقدية، ويصور هذا الجهد من البطليوسي تفاعل نحاة الأندلس مع التراث النحوي الوافد عليهم. وكان المؤلف دقيقًا في اختياره المنهجي؛ فهو لا يروم من خلال هذا الكتاب أن يستدرك على الزجاجي تلك الأبواب والموضوعات النحوية التي لم يعالجها في (جمله). يقول: «وليس غرضي أن أستوفي ما لم يذكره من أنواع هذا العلم وأقسامه، وإنما غرضي أن أنبه على أغلاطه، والمختل من كلامه، فإنَّه أصل أصولًا لا تصح مع الاعتبار، واختار في أشياء ما ليس بالمختار، وربما تناقض كلامه من حيث لا يشعر، وخفي عليه منه ما يبدو لغيره ويظهر. وأبدأ بذكر أغلاطه والمختل من عباراته ثم أثني بالكلام في أبياته»².

هذه مستويات النقد في قراءة البطليوسي النحوية لكتاب (الجمل)، وهي لا تخرج عن أربع خانات:

- ◆ مراجعة بعض الأصول التي أصلها الزجاجي
 - ◆ مراجعة اختياراته- التثبيته على مواضع اختلف فيها كلامه
 - ◆ التثبيته على مواضع تناقض فيها كلامه.
- أما قوله: «ثم أثني بالكلام في أبياته...» ففيه إشارة إلى التصنيف الثاني الذي خص به كتاب (الجمل)، وأداره على نصوص شواهد: (كتاب شرح أبيات الجمل)، وهذا يدل على وجود رؤية نسقيّة في التأليف عند ابن السيد البطليوسي.

(1) - شرح أبيات الجمل، ص. 5.

(2) - الحلل، ص. 85.

ولابد أن يسجل الباحث التزام المصنف بما قرره في صدر الكتاب؛ فهو لم يتجاوز موضوعات (الجمال)، غاية ما صنعه أنه تتبع كلام الزجاج بالنقد، وكان يستعمل في ذلك عبارات من قبيل: «هذه عبارة فاسدة»¹، «في هذا الكلام تعقب»²، «وهذا كلام لا يصح على الإطلاق»³، «وفي هذا الكلام اختلال من جهات»⁴... إلخ، ويستعمل بالمقابل عبارات تدل على اقتناعه بمذهب الزجاجي في المسألة موضوع الدراسة، من قبيل قوله: «وهذا كلام صحيح لا تعقيب فيه»⁵، «هذا الذي قاله صحيح»⁶، «هذا الذي قاله كله صحيح»⁷... إلخ.

يورد البطليوسي الباب النحوي، ثم يسوق المسألة منه مستدلاً بكلام الزجاجي، ثم يورد بعد ذلك قراءته لذلك الكلام، وهي قراءة نقدية متعددة المستويات. بل إن البطليوسي يرد على غير الزجاجي من النحاة، وقراءته بهذا الاعتبار قراءة للتراث النحوي الذي تيسر له الاطلاع عليه، ومن النماذج على هذا المنزاع المنهجي في القراءة إيراده أقوال النحاة في تعريف الاسم: (المبرد، أبو الحسن الأخفش، أبو بكر بن السراج، أبو إسحاق الزجاج، السيرافي، الكسائي، الفراء، هشام الضرير، الرياشي، أبو عبد الله الطوال، وأبو علي الفارسي)⁸، ثم قال بعد ذلك: «وجميع ما ذكره من هذه الأقوال لا يصح أن يكون حداً للاسم وإنما هو رسم وتقريب؛ لأن شرط الحد أن يستغرق المحدود كما ذكرنا، وهذه الأقوال كلها لا تستغرقه»⁹.

ويؤمن البطليوسي بضرورة الاجتهاد في الصناعة، ويرى نفسه مؤهلاً للقيام بذلك. يقول: «واعلم أن اتباع الناس على آرائهم ليس بواجب ولا فرض، ولا سيما بمن ينزه نفسه عن أن يكون من أهل التقليد الذين ينادون من مكان بعيد»¹⁰.

وكشف جهد البطليوسي في هذه القراءة النقدية عن نزوع واضح نحو اختيارات البصريين؛ فهو كثيراً ما يستشهد بأقوال سيبويه وغيره من نحاة مدرسته كالمبرد، والزجاج، والأخفش وغيرهم. وفي كتابه مسائل وافق فيها اختيارات الكوفيين والبغداديين.

(1) - نفسه، ص. 80.

(2) - نفسه، ص. 93.

(3) - نفسه، ص. 59.

(4) - نفسه، ص. 97.

(5) - نفسه، ص. 91.

(6) - نفسه، ص. 111.

(7) - نفسه، ص. 178.

(8) - نفسه، ص. ص. 61-62.

(9) - الحلل، ص. 62.

(10) - البطليوسي، ابن السيد، رسائل في اللغة، تحقيق: وليد محمد السراقي، مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م - الرياض - ص. 96.

سادسا: وأما كتاب (المسائل والأجوبة) لابن السيد البطليوسي فسار فيه على منهج فريد يعتمد التحقيق والتقرير، ومادة الكتاب تتقاطع فيها معارف عديدة، منها: النحو، واللغة، والأدب، والتفسير، والأصول. يورد المصنف المسألة بذكر ترتيبها: «المسألة الخمسون: في رب» مثلا! ثم يورد بعد ذلك ما يرتبط بها من إشكالات، وقواعد، وأحكام وخصائص في صورة أبواب: «باب الكلام على رب وحقيقة وضعها» مثلا². ومنطلق كل مسألة هو سؤال يوجهه أحد الناس للمؤلف، يورد صيغته، ثم يحمل نفسه بعد ذلك على تقديم الجواب. يقول في صدر مسألة: (رب): «سألت أدام الله عزتك، وحمى من النوائب حوزتك، وملكك نواصي النعم، وبلغك أقاصي الهمم عن قول النحويين: إن «رب» للتقليل. وقلت: كيف يصح ما قالوه وكلام العرب المنظوم والمنثور يشهد بصد ما زعموه؟»³. كشف هذا الكتاب عن سعة علم ابن السيد البطليوسي من جهة، وكشف من جهة ثانية عن التكامل المعرفي الحاصل بين العلوم المبتوثة فيه، وأبان فيه المصنف عن كفايات منهجية كثيرة، منها المناقشة، والرد، والتوجيه، والاعتراض والتحقيق... إلخ.

سابعا: تنتسب (رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح) لسليمان بن محمد ابن الطراوة لسلسلة الدراسات النحوية ذات الطابع النقدي، وتكمن قيمة هذه الرسالة العلمية في كونها الأثر الوحيد الذي وصلنا إلينا من تراث ابن الطراوة⁴.

وكتاب (الإيضاح) وضعه أبو علي الفارسي لعضد الدولة البويهى (ت. 372هـ) لغايات تعليمية محضة، يقول أبو علي: «عرضتم علي أيديكم الله رغبتكم في كتاب الإيضاح (...) وذكرتم أن ما عملت فيه من الكتاب الموسوم بالمغني لا يطول باع كل أحد لبلوغ رتبته، وتسئم ذروته؛ لاشتماله على مسائل جمّة وفصول ممتدة (...) فرأيتم الرأي أن أملي عليكم كتابا متوسطا، يفضي بمتأمله إلى أغراض هذا الكتاب، ويعقد منه ومن هذا العلم نسبا ينفي عن طبعه وحشة الأجانب، وتعدية أنس المجالس والمناسب، ويلين له جانبا من عويصه، ويهديه إلى مصعب طريقه، حتى يتوصل منه إلى طلب الغاية، ويطلع منه نجم السعي للنهاية»⁵. وهذا الكتاب من الكتب الأصول في العلم. أقبل عليه النحاة بكثرة حتى فاق في ذلك الكتب المماثلة له في موضوعه⁶. وشرحه جماعة منهم أبو الفتح عثمان بن جني، وأبو طالب أحمد بن بكر بن بقية العبدي (ت. 406هـ)، وأبو

(1) - المقدمة من كتاب: المسائل والأجوبة، لابن السيد البطليوسي، ص. 4.

(2) - نفسه، ص. 8.

(3) - نفسه، ص. 4.

(4) - مقدمة تحقيق حاتم صالح الضامن: لرسالة الإفصاح، ص. 5. ضاعت مصنفات أخرى لابن الطراوة، منها: (رسالة في منع استثناء الكثير من القليل)، (رسالة فيما جرى بينه وبين ابن الباذش)، (المقدمات إلى علم الكتاب وشرح المشكلات على توالي الأبواب).

(5) - الإيضاح، ص. 69.

(6) - مقدمة المحقق، ص. 9.

القاسم علي بن عبد الله الدقاق (ت. 415هـ)، والحسن بن أحمد المعروف بابن البناء المصري (ت. 471هـ)، ومحمد بن حكم السرقسطي (ت. 538هـ).... وغير هؤلاء كثير!¹ إن مقصد ابن الطراوة من هذه القراءة النقدية كما تقدم هو: «الإفصاح ببعض ما وقع في هذا الكتاب من التقصير مما تفرد به وخرج عن قصد سيبويه»². فكأن الكتاب محاكمة لأبي علي الفارسي في ضوء ما قرره إمام الصناعة في (الكتاب)، سيما بعد ما راج (الإيضاح) بكثرة في الأوساط التعليمية، وكثرت التآليف حوله. ويقلل ابن الطراوة من قيمة هذا الكتاب وغيره من الكتب التي صنّفها الفارسي وتلميذه ابن جني. يقول: «غبن رأيه من عدل عن التوالمف المسندة، والقوانين المقيدة ك(الجمل)، و(الكافي)، و (كتاب) سيبويه الشافي، وفرغ ل(الإيضاح)، و(الشيرازيات)، و(الخصائص)، و(الحلبيات)؛ ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول بلا جسم، إلا تشدقا بالكتب، وإحالة على الصحف، وإن هذا لهو الخسران المبين»³.

التزم ابن الطراوة ببحث الموضوعات التي عرض لها الفارسي في (الإيضاح)؛ هكذا يذكر الباب النحوي، فينقل كلام أبي إسحاق الزجاجي، وينتقده في ضوء ما قرره سيبويه. وأثناء ذلك النقد يستدعي أقوال النحاة وآراءهم في المسألة موضوع الدراسة. ورسالة (الإفصاح) غنية جدا من حيث المصادر النحوية واللغوية والأدبية، فضلا عما فيها من نقل لأقوال متقدمي اللغويين.

ويبدو ابن الطراوة في رسالته متعصبا جدا لسيبويه إلى حد يفقد فيه كلامه اللياقة العلمية وآداب المناقشة، من ذلك قوله في باب المقصور والممدود: «ذكر في أول هذا الباب أن كتابه مستقل بنفسه، وهذه الصفة لا يحملها إلا كتاب سيبويه»⁴. ومنه أيضا قوله في باب (إن) و (أن): «وكلام سيبويه أسهل للفك، وأجلى للشك، وأشرف للمحاول من هذه الخزعبلات والأسماء المهولات»⁵.

إن قراءة ابن الطراوة النقدية تميل إلى الإيجاز اختياراً منه، وكثيرا ما يحيل القارئ على كتابه (المقدمات). يقول في باب حد الإعراب: «ونكل غير ذلك إلى (المقدمات)، فمن تآقت نفسه إلى التشفي من هذا الفصل والوقوف على حقيقة إعراب الفعل التمسه من ذلك الكتاب»⁶. ويستعمل ابن الطراوة معجماً نقدياً فيه من الشدة على أبي علي الفارسي ما لا يحفظ مكانته في الصناعة، ولا يقيم الاعتبار لجهوده الرائدة والمتميزة، والتي يكشف عنها

(1) - مقدمة المحقق، ص. ص. 32-37.

(2) - رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، ص. 22.

(3) - نفسه، ص. 37.

(4) - رسالة الإفصاح، ص. 103.

(5) - نفسه، ص. 46.

(6) - نفسه، ص. 27.

منجزه في هذا العلم، وحسبنا في هذا المقام أن نورد بعض عبارات ابن الطراوة في حق (الإيضاح) ومصنفه، من ذلك قوله: «وهذا وهم»¹، وقوله: «وهذا ليس بشيء»²، وقوله: «وهذا سقط كلام لو هدى به صاحبُ برسام (علة) لعجز جالينوس عن طبه»³، وقوله: «وهذا ما لا يتوهمه أحد ولا يقع ببال بشر»⁴، وقوله: «جاء في هذا الباب بكلام مختل»⁵، وقوله: «كلامه في هذا الباب واهي القواعد، عديم الفوائد، بعيد التأويل، قليل التحصيل»⁶، وقوله: «هذا الباب أعاده سيبويه في الكتاب أربع مرات...ولفه هذا الرجل في أسطر يسيرة المقدار، سليمة من التطويل والإكثار، وهذا ما لا يصح ولا يتم لأحد إلا عصفاً ونفثاً في العفر»⁷. إن رسالة (الإيضاح) على الجملة أثار في النقد النحوي، يحركها بالأساس إعجاب ابن الطراوة بسيبويه ومصنفه، وهي في عمومها انتصار لآراء أبي بشر النحوية ونقد، ورد واعتراض على آراء أبي علي الفارسي وتضعيف وتخطئة لها، وتبقى هذه الرسالة من الآثار النحوية الجادة لولا ما اعترأها من خلل بين في منهج مصنفها في نقد أبي علي.

خاتمة:

استطاع المرابطون بعد بسط نفوذهم على البلاد التي دانت لهم، ومنها بلاد الأندلس أن ينشروا الأمن، وأن يوفرُوا بيئةً قابلةً لأن تتشط فيها الحياة العلمية والفكرية. وكان سلاطين الدولة وأمرؤها أنفسهم من محبي العلم، ولا أدل على ذلك من تقريبيهم العلماء والمفكرين، وتمكينهم وقضاء مآربهم. وإذا كانت عناية سلاطين الدولة بالفقه المالكي كبيرة، فإن ذلك لم يكن له أي أثر على انتعاش النظر والبحث في العلوم والمعارف والأخرى؛ يشهد على ذلك حجم أسماء العلماء الذين عاشوا في كنف هذه الدولة، وهم ينتسبون لتخصصات علمية مختلفة، وتشهد له أيضاً الآثار العلمية المختلفة التي أنجبها عصر المرابطيين. ومن الطبيعي جداً أن ينتعش الدرس اللغوي/ النحوي سيما في بيئة الأندلس، بعد أن تشكلت بداياته الأولى مع جودي بن عثمان، ومن جاء بعده من لغويي هذه البلاد في تفاعل كبير مع نحو مدرسة الكوفة. أمّا بيئة المغرب الأقصى فلم تتيسر فيها أسباب تشكل هذا الدرس في هذه المرحلة التاريخية، عدا ما يمكن أن يقف عليه الباحث في بعض المصادر التاريخية من ذكر لبعض الأسماء المغربية التي عُرفت بتدريس علم النحو والعناية به، ولكن دون منجز علمي مدوّن معلوم.

(1) -رسالة الإيضاح، ص. ص. 28-109.

(2) - نفسه، ص. 116. (باب النسب إلى الجمع).

(3) - نفسه، ص. 35.

(4) - نفسه، ص. 109.

(5) - نفسه، ص. 79.

(6) - نفسه، ص. 45. (باب إن وأن).

(7) - نفسه، ص. 48. (باب ظننت).

ينتسب للعصر المرابطي نحاة أعلام منهم ابن السيد البطليوسي، وابن الباذش، وابن الطراوة وغير هؤلاء كثير. ويحق لنا أن نعد من نحاة هذا العصر من سطع نجمهم، وعلا شأنهم واشتهر أمرهم في زمن الموحدين، بعد أن كانت نشأتهم وبدياتهم الأولى في كنف الدولة المرابطية، ومن هؤلاء تمثيلاً لا حصرراً أبو القاسم السهيلي وجابر الإشبيلي الحضرمي وغيرهما كثير. غير أن جزءاً كبيراً من تراث هذه المرحلة ضاع، ولم نعد نتوفر منه اليوم إلا على عناوينه، كما تخبرنا به كتب الفهارس والتراجم.

وحصرت الدراسة متن اشتغالها فيما توفر بين أيدينا من تراث نحوي لابن السيد البطليوسي وابن الطراوة. ويفيد النظر في هذا التراث في تسجيل مجموعة من النتائج والخلاصات:

- **أولاً:** أطرت التراث النحوي المرابطي جملة من الأسئلة حددت مساره ورسمت آفاقه، اختزلناها في سؤال الإعجاب ببعض المصنفات في علم النحو: (مصنفات البصريين خاصة)، وبيعض أعلام الصناعة المؤسسين كسيبويه، والمبرد، والزجاج، وابن السراج، والزجاجي وأبي علي الفارسي. وإلى جانب هذا السؤال ثمة سؤال الإحساس بالهوية العلمية الأندلسية، والاعتزاز بها، ومحاولة إثبات القدرة على مجاراة النماذج المشرقية في مرحلة ثم الطموح للتفوق عليها في مرحلة لاحقة. وكان لسؤال التعليم والرغبة في تذليل عويصات التحصيل أيضاً سلطان كبير على تراث العصر؛ إذ لم ينفصل المصنف اللغوي عبر تاريخه الطويل عن هموم التدريس، ومشاغله وإشكالاته.

- **ثانياً:** تعددت المداخل المنهجية للتراث النحوي المرابطي، وأسعفنا تتبع المنجز في حصر هذه المداخل كما يأتي:

أ - مدخل القراءة الشارحة لبعض النصوص النحوية الوافدة: وهو المدخل المنهجي المهيمن في البيئة الأندلسية، يشهد على ذلك إقبال نحاة الأندلس على شرح نصوص التراث النحوي الوافد، سيما كتب البصريين، وخاصة منهم سيبويه الذي ملأ هذه البيئة وشغل أهلها بدءاً من القرن الهجري الرابع. ويمثل هذا المدخل من متن هذا البحث كتاب (المقدمات إلى علم الكتاب وشرح المشكلات على توالي الأبواب) لابن الطراوة، وهو أثر مفقود.

ب - مدخل القراءة النقدية لبعض نصوص العلم المؤسسة: ويؤسس به نحاة الأندلس للنقد النحوي. ويمثل هذا المدخل من مدونة اشتغالنا كتاب: (الحل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل) لابن السيد البطليوسي، ورسالة (الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح) لابن الطراوة؛ إننا هنا أما قراءتين نقديتين للمنجز النحوي لعلمين من أعلام النحو في المشرق: أبو القاسم الزجاجي، وأبو علي الفارسي، وكل منهما رأس في العلم.

ج - مدخل القراءة الشارحة لنصوص الشواهد في مصنف من مصنفات العلم: ويعكس الوعي بقيمة الشاهد وسلطانه في الدرس النحوي. ويمثله من مدونة اشتغالنا

كتاب (شرح أبيات الجمل) لابن السيد البطليوسي، وهذا المدخل عند التأمل امتداد للمدخل الأول؛ غير أن ذلك أعم وهذا أخص.

د - التأليف المستقل: وتمثله تلك الكتابات التي لا تتطرق من متن أصل تتخذه مادة لها نقداً أو شرحاً وبياناً. ومن هذا الضرب كتاب (الأسئلة والأجوبة) لابن السيد البطليوسي، وهو تأليف مستقل بمادته ومنهجه.

إن هذه المداخل المنهجية الأربعة ليست شيئاً جديداً في التراث النحوي في عصر المرابطين. بل هي امتداد لما درج عليه المصنفون النحاة من اختيارات منهجية في تأليفهم. ويلزم التنصيص على أن المداخل الثلاثة الأولى أسهمت في إخصاب بعض الآثار النحوية وإغنائها وترسيخها في زمن المرابطين، ومنها على الخصوص (الكتاب) لسبيويه.

- **ثالثاً:** توثق المصادر العلمية المتخصصة أقوالاً وآراء لابن السيد البطليوسي وابن الطراوة تبعاً فيها نحاة البصرة، وأقوالاً اقتدياً فيها ببعض أئمة النحو الكوفي، كما نقل أيضاً أقوالاً للبغداديين ومنهم الفارسي وابن جني. ولهما فضلاً عن ذلك آراء انفراداً بها في بعض المسائل، حفظت وتحكى في الخلاف النحوي. ولابن الطراوة تحقيقات فريدة وتقريرات دقيقة ضمها كتابه (الأسئلة والأجوبة). إننا على المستوى المعرفي إزاء قراءات تراثية تتفاعل مع المنجز النحوي شرحاً، ونقداً، وتوجيهاً، واعتراضاً، وتخطئة واستدراكاً؛ قراءات تراجع الأقوال، وتمحصها، وتهذبها، بل وتؤسس للرؤية والنظر المستقلين.

- **رابعاً:** أسعفت الدراسة في تسجيل بعض النتائج ذات الصلة بالجانب المنهجي في المتن موضوع الدراسة:

أ - أبان ابن الطراوة في كتابه (الحلل) عن اختيار منهجي دقيق التزم به في مصنفه، فحصر جهده في تتبع ما أسماه «أغلاط» أبي إسحاق الزجاجي، فاستصحب كلامه منتقداً، مخطئاً، مصوباً وموجّهاً. وكانت قراءته غنية من حيث تعدد مستوياتها وتكاملها: (مراجعة بعض الأصول التي أصلها الزجاجي -مراجعة اختياراته -التبنيه على مواضع اختلف فيها كلامه -التبنيه على مواضع تناقض فيها كلامه).

وتبدو قراءة ابن السيد الثانية: (شرح شواهد الجمل) قراءة توثيقية بامتياز؛ لأن جهده انصرف بالأساس لتوثيق نصوص شواهد (جمل) أبي إسحاق الزجاجي، ويأتي عرض الحكم النحوي ومناقشته في الرتبة الثانية من اهتماماته، ولا تخفى القيمة العلمية والتعليمية لمثل هذه القراءات، ويراهن ابن السيد كثيراً على منجزه في هذا الموضوع، مع علمه بأن الناس ألفوا قبله في شواهد (الجمل).

أما كتاب (المسائل والأجوبة) فسار فيه ابن السيد على منهج خاص قوامه النقل، والتحقيق والتقرير. وكشف هذا المنجز عن ثقافة المصنف الواسعة؛ ثقافة تتقاطع فيها المعرفة اللغوية، والنحوية، والأدبية، والتفسيرية والأصولية. وفكرة السؤال التي انطلق

منها ابن السيد فأدار عليها تأليفه فكرة في غاية الطرافة؛ لأنّها مكّنته من صرف معارفه الواسعة من خلال الإجابة المستفيضة على إشكالات وردت عليه، بعيداً عن أنماط التأليف التقليدية السائدة في زمانه.

ب - كشفت قراءة ابن الطرواة النقدية لكتاب (الإيضاح) عن جهد منهجي كبير التزمه المصنف، تمثل بالأساس في تقيده بمناقشة الموضوعات التي عالجها الفارسي دون غيرها، غير أن ما يثير الانتباه حقاً هو تقليل ابن الطرواة من قيمة مصنفات أبي علي النحوية بالقياس إلى «التواليف المسندة»، وهي العبارة التي استعملها في وصف (كتاب سيبيويه)، و(جمل) الزجاج. وأثناء تلك المناقشة يستدعي ابن الطرواة أقوال النحاة وآراءهم في المسألة موضوع الدراسة، وأخلت أمور في نظرنا بهذه القراءة النقدية مع ما فيه من عمق معرفي وحس منهجي، نوجز ذلك في مسألتين:

- الأولى: تعصب ابن الطرواة الكبير لسيبيويه، وهو تعصب حملة على الزج بأبي علي في محاكمة علمية نصوصها الملزمة - دون استئناف- مواد (الكتاب) وفصوله. وبهذا الاعتبار فلفظة (الإنصاف) الواردة في عنوان الكتاب مضللة وفارغة، فصح في (رسالة الإنصاف) ما قيل في حق كتاب (المنصف للسارق والمسروق منه) لابن وكيع التتيسي (ت. 392هـ): «سماه المنصف مثل ما سمي اللديغ سليماً، وما أبعد الإنصاف منه»¹.

- الثانية: غياب اللياقة وآداب المناقشة العلمية، كما يدل على ذلك المعجم النقدي الذي اعتمده ابن الطرواة، وهذا ولا شك من ثمرات التعصب ونتائجه.

5- إن المنجز النحوي المغربي الأندلسي في زمن المرابطين بخصائصه المعرفية والمنهجية من ثمرات تطور الدراسات الفقهية، وعناية ملوك الدولة المرابطية بعلم الفقه المالكي خصوصاً؛ إذ لا أفق لهذه الدراسات في غياب نشاط لغوي متقد يجد فيه الفقهاء ما يجيب عن أسئلتهم وهمومهم، ويسعف في تقديم الأجوبة الشافية لما يحل بالناس من نوازل ومستجدات، اعتباراً لما بين علوم الشريعة وعلوم اللغة من تكامل وتفاعل. ولقد كان ابن السيد البطليوسي يحمل إلى جانب التخصص اللغوي نفساً ينبئ عن معرفة محترمة بعلوم الشريعة؛ بل وضع شرحاً² على موطأ مالك بن أنس (ت. 179هـ)، وصنف أيضاً كتاباً أسماه: (الإنصاف في التتبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم)، وذكره البعض بعنوان: (التتبيه على الأسباب الموجبة لاختلاف الأمة)³.

(1) - القيرواني، ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، 1401هـ- 1981م - بيروت- ج. 2، ص. 281.

(2) - مقدمة سعيد عبد الكريم سعودي لكتاب: الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، ص. 31.

(3) - نفسه، ص. 29.

المصادر والمراجع

- المصادر:

- ◆ لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، الطبعة الثانية، القاهرة، 1973م
- ◆ أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق أحمد الناصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الرباط، 2001.
- ◆ العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1974م.
- ◆ أبو علي الفارسي، الإيضاح، تحقيق كاظم بحر المرجان، الطبعة الثانية، عالم الكتب، لبنان، 1416هـ- 1996م.
- ◆ جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1964م.
- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، علق عليه الدكتور إحسان عباس، الطبعة الأولى، دار الثقافة، بيروت، 1967م.
- ◆ ابن السيد البطليوسي، الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، تحقيق سعيد عبد الكريم سعودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- ◆ مؤلف أندلسي من أهل القرن الثامن عشر، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، حققه سهيل زكارو عبد القادر زمامة، الطبعة الأولى، دار الرشد الحديثة، الدار البيضاء، 1979م.
- ◆ أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اللخمي القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق محمد إبراهيم البناء، الطبعة الأولى، دار الاعتصام، القاهرة، 1399هـ- 1979م.
- ◆ ابن السيد البطليوسي، رسائل في اللغة، تحقيق وليد محمد السراقبي، الطبعة الأولى، مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1428هـ- 2007م.
- ◆ ابن السيد البطليوسي، شرح أبيات الجمل، تحقيق عبد الله الناصير، الطبعة الأولى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، 2000م.
- ◆ أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطابع دار المعارف، 1984م.
- ◆ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل، بيروت، 1401هـ- 1981م.
- ◆ ابن إسحاق النديم، الفهرست، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان، الطبعة الأولى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ- 1994م.
- ◆ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994م.

- ◆ مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زييري بفرناطة، نشر وتحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف، 1998م.
- ◆ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق وتقديم محمد الفاسي، مطبعة الثقافة، سلا، 1357هـ - 1938م.
- ◆ عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاص، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986م.
- ◆ ابن السيد البطلبيوسي، كتاب المسائل والأجوبة، تحقيق إبراهيم السامر 1383هـ-1963م.

-المراجع:

- ◆ عباس الجراري، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة المعارف، الرباط.
- ◆ عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م.
- ◆ محمد المختار ولد باه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ - 2008م.
- ◆ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس من الفتح إلى بداية عهد الناصر، الطبعة الثالثة، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1960م.
- ◆ عبد الهادي التازي، جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1972م.
- ◆ حسن النبوي محمد، سقوط دولة المرابطين، منشورات كلية اللغة العربية، المنصورة.
- ◆ عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ، 1987م.
- ◆ خديجة الحديثي، المدارس النحوية، الطبعة الثالثة، دار الأمل، أربد، 1422هـ - 2001م.
- ◆ شوقي ضيف، المدارس النحوية، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1968م.
- ◆ إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2009م.
- ◆ محمد الصغير الإفرائي، المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل، تحقيق محمد العمري، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ - 1997م.
- ◆ حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية، الطبعة الرابعة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1983م.
- ◆ عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، الطبعة الثالثة، مكتبة المدارس ودار الكتاب اللبناني، 1975م.
- ◆ عبد الله الرشدي، الشاهد الشعري وأسئلة البلاغة والتلقي في تلخيص المفتاح وشروحه، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2014م.
- ◆ فوزي سعد عيسى، الهجاء في الأدب الأندلسي، دار المعارف، مصر.

ترجمات

الشيء

من العربية إلى العبرية: حركة الترجمة العبرية وتأثير ابن رشد على الفكر اليهودي في العصور الوسطى¹

ترجمة: محمد مستقيم*

♦♦♦♦

ملخص:

لم تكن أعمال الفيلسوف أرسطو، في قلب حركة الترجمة هذه، كما يمكن للمرء أن يتوقع، بل كانت شروحات ابن رشد العديدة على مجموعة أرسطو، إذ حظيت هذه الشروح، خصوصا الشروح الوسطى، بشعبية كبيرة في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وصارت في ذلك الوقت، المصادر الموثوقة لتعلم العلوم الطبيعية باللغة العبرية. لقد اقترحتُ بالفعل سابقا، متبعا في ذلك إرنست رينان، كيف تسنى لليهود تعلم العلوم من ابن رشد، وكيف أصبح الفيلسوف الأكثر ترجمة وقراءة على نطاق واسع في العصور الوسطى العبرية. لقد كتب رينان، أن اليهود كانوا ورثة حقيقيين لفلسفة ابن رشد، وذلك بفضل «التوصية السامية التي قدمها موسى بن ميمون أبنا اسمه (أي ابن رشد) قد أضحت تقريبا أهم سلطة فلسفية بين اليهود».

الكلمات المفتاح: العصر الوسيط - الفلسفة اليهودية - ابن رشد - حركة الترجمة - الفلاسفة اليهود.

Abstract:

At the heart of this translation movement was not, as one might have expected, the works of Aristotle, the philosopher, but rather the many commentaries of Averroes on the Aristotelian corpus. These commentaries, particularly the middle commentaries, were very popular in the

(1) - هذه المقالة هي من تأليف المفكر الأمريكي Steven Harvey وهي عبارة عن فصل ضمن كتاب موسوم بـ «الفلسفة اليهودية خلال القرون الوسطى».

«the cambridge companion to MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY». Cambridge University Press 2003.
تحرير كل من Daniel H. Frank and Oliver Leaman من جامعة كونيتاكي الأمريكية.

♦ أستاذ التعليم العالي، جامعة محمد الأول-المغرب.

fourteenth and fifteenth centuries and became at that time the authoritative sources for learning natural science in Hebrew. I have already suggested, following Ernest Renan, how it is that Jews came to learn science from Averroes, and how he became the most widely translated and widely read philosopher in the Hebrew middle ages. Renan has written that the Jews were Averroes' true philosophic heirs, and it was thanks to the "high recommendation of Maimonides [that his] name became almost instantaneously the foremost philosophic authority among the Jews ».

Keywords: the Middle Ages - Jewish philosophy - Averroès- the translation movement - Jewish philosophers.

الترجمات العبرية الأولى للمصنفات العلمية:

لقد أتاحت عملية ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية العربية إلى العبرية، خلال القرن الثالث عشر والثلث الأول من القرن الرابع عشر الميلاديين، انتشار وازدهار العلم والفلسفة بين اليهود في أوروبا الغربية في أواخر العصور الوسطى.

إن أول عمل علمي تمت ترجمته من العربية إلى العبرية، هو نسخة عربية من كتاب أرسطو الآثار العلوية. من طرف صموئيل بن تيبون (مترجم دليل الحائرين لموسى بن ميمون) سنة 1210م⁽¹⁾، حيث ستكون هذه الترجمة واحدة من ثلاثة أعمال فقط اهتمت بترجمة التراث الفكري لأرسطو إلى العبرية مباشرةً من الترجمات العربية، لكنها لم تشكل نقطة انطلاق⁽²⁾ حركة ترجمة النصوص العلمية.

لم يكن ابن تيبون نفسه - والذي سيصبح ابنه موسى واحداً من أكثر المترجمين من العربية إلى العبرية⁽³⁾ - الذي يعتبر الأكثر إنتاجاً وكفاءة، يبدي اهتماماً كبيراً بترجمة النصوص العلمية⁽⁴⁾. ففي الواقع، ادعى أنه وافق على ترجمة الآثار العلوية فقط بعد إصرار وتوسل من عالم مثقف وصديق عزيز عليه، حيث طلب منه في الأصل

(1) - On the nature of this translation, see R. Fontaine, *Otot ha-Shamayim: Samuel ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's "Meteorology"* (Leiden: Brill, 1995), introduction, ix-lxxi. Hebrew translations of certain logical works by al-Farabi possibly date from the end of the twelfth century.

(2) - The other two were the late thirteenth-century Hebrew translations by Zerayah ben Isaac Shealtiel Hen of On Generation and Corruption and On the Soul. Full Hebrew translations of Aristotle's Posterior Analytics, Physics, and Metaphysics could be found in the Hebrew translations of Averroes' long commentaries on these works. There may also have been a Hebrew translation of the Long Commentary on On the Heavens.

(3) - His father Judah had translated into Hebrew classic works of Jewish thought such as Saadya Gaon's Beliefs and Opinions, Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart, and Judah Halevi's Kuzari.

(4) - This is not to say that Samuel did not translate many works that were of interest to the philosophically inclined Jews of his time. In addition to his translation of the Guide, Samuel translated several important treatises and letters by Maimonides. Among other works attributed to him are translations of an Arabic commentary on Galen's *Ars Parva* and three treatises on the intellect by Averroes and his son.

ترجمة جميع أعمال أرسطو في العلم الطبيعي، وعندما رفض ابن تيبون، توسل إليه أن يترجم على الأقل الآثار العلوية⁽¹⁾. لكن هذا الاختيار كان سيئاً، إذ على عكس العديد من الترجمات العربية لأعمال أرسطو في ذلك الوقت، والتي يمكن العثور عليها في نسخ جيدة من الترجمات المختصة أو حتى المثيرة للإعجاب، كان هذا النص متاحاً في نسخ تبدو محرفة عن صياغة عربية سيئة.

ولكي يجعل منها نسخة واضحة ومفهومة، كان لزاماً على ابن تيبون أن يترجم بشكل خلاق، ويقارن باستمرار بين النسخ المتوفرة، ويعتمد على شهادات الشراح الكبار مثل الإسكندر الأفروديسي وابن رشد، بيد أن الإشكال الذي طرح بخصوص هذه المسألة، هو الحقيقة التي اعترف بها القدماء ومفكرو العصور الوسطى على حد سواء، ألا وهي أن الكتابات الأربع المتعلقة بالعلم الطبيعي لأرسطو، يجب أن تُقرأ بترتيبها الصحيح، بدءاً من الفيزياء وانتهاءً بالآثار العلوية. اعترف ابن تيبون نفسه بأن شخصاً لم يسبق له اكتساب المعرفة والتعلم من الكتب السابقة على (الآثار العلوية) ليفهم النزر اليسير من هذه المقدمة «(أي ملاحظات أرسطو التمهيدية في بداية الكتاب» التي تفيد ما يريد شرحه فيه»⁽²⁾. لا يمكن لقرائه الذين لا يجيدون اللغة العربية الوصول إلى الفيزياء والكتابات الفيزيائية الأخرى، ولسوء الحظ، سيستغرق الأمر أربعين عاماً قبل أن تتم ترجمة تلك الأعمال أو خلاصاتها إلى العبرية.

يمكن للمرء أن يتخيل مدى الإحباط الذي أصاب يهود أوروبا الغربية ذوي الميول العلمية في نصف القرن الذي تلا وفاة موسى بن ميمون، إذ لم يقتصر الأمر على عدم تمكنهم من الوصول إلى النصوص الأساسية لعلوم الطبيعة الأرسطية، وإنما لم يكونوا على دراية بالعلوم الأرسطية جميعها. ففعلياً يعتبر كتاب دليل الحائرين لموسى بن ميمون، الذي ترجمه ابن تيبون، أعظم كتاب يمثل الفكر اليهودي، فقد كتب موسى بن ميمون في مقدمة الدليل أن هذا العمل كُتِبَ لأولئك الذين درسوا «علم الفلاسفة» ولديهم «معرفة بالعلوم الحقيقية».

لقد أوضح ليفي بن أبراهام Levi ben Abraham of Villefranche أن موسى بن ميمون «لم يؤلف كتابه المنير إلا لمن درس جميع كتب العلوم»، مما دفعه إلى كتابة موسوعته الشعرية الموسومة بـ «إنها الروح التي يقع عليها اللوم» عام 1276، بغرض إتاحة المعرفة العلمية اللازمة لفهم الدليل، ولعل نفس الدافع -على ما يبدو- كان وراء كتابته لموسوعته النثرية⁽³⁾ الأكثر طولاً، والموسومة بـ «إلى البيت الجميل». لقد تم

(1) - Fontaine, Otot ha-Shamayim, 2-3. On Ibn Tibbon's own interest in the Meteorology, see *ibid.*, xi-xii.

(2) - Fontaine, Otot ha-Shamayim, 26-9. Cf. Aristotle, Meteorology 1:1 338a20-339a9.

(3) - On Levi's motivations in writing his encyclopedias, see W. Harvey, "Levi ben Abraham of Villefranche's Controversial Encyclopedia," in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and*

التعبير عن الحاجة إلى الإلمام بالفيزياء والميتافيزيقيا لفهم **الدليل** بوضوح. من قبل معاصري ليفي، خصوصا الطالب التلمودي، مناحيم ها ميري Menahem ha-Meiri الذي صرح قائلًا: «أدرك أن [علماء برشلونة] يسمعون بجميع الكتب، سواء كانت ذات تأليف يهودي أو غير يهودي، باستثناء كتب الفيزياء والميتافيزيقيا. . . كيف نفهم. . . **دليل الحائرين**. . . بدون كتب الفيزياء والميتافيزيقيا»⁽¹⁾

في الواقع، بحلول الوقت الذي كتب فيه ليفي «**ابنتي إنها الروح**»، كان عدد كبير من الأعمال حول العلم الأرسطي قد تمت ترجمته بالفعل إلى اللغة العبرية، بحيث يمكن إرجاع الترجمة المنهجية لعلم وفلسفة أرسطو، إلى صهر صموئيل بن تيبون، جاكوب أناتولي Jacob Anatoli، الذي أدرك بأن العلم الأرسطي يبدأ بالمنطق «الذي يخدم الفيلسوف كالأداة التي تخدم الحرفي أو الصانع». فتحت ضغط من أصدقائه وأقرانه، «الطلاب والمتقنين من المدينتين الفرنسيتين Beziers Narbonne، الذين كانوا حريصين على مقارنة هذا الموضوع»، قام بترجمة شروحات ابن رشد الوسطى على الكتب الأربعة الأولى **للأرغانون** الأرسطي عام 1232 في نابولي⁽²⁾. وترجم كالونيموس بن كالونيموس أو كالونيم بن كالونيم Kalonymus الشروحات الوسطى على الكتابين التاليين في لا بروفانس Provence عام 1313، وبعد ذلك ترجم تودروس تودروسي To-dros Todrosi خاتمة أو خلاصة الكتابين في مدينة Trinquetaille عام 1337. لقد فتح أناتولي أيضًا باب الدراسة العلمية لعلم الفلك للقراء العبرانيين من خلال ترجماته لكتاب **المجسطي** لبطليموس، وخلصاته من قبل أحمد بن كثير الفرغاني وابن رشد. لقد قام موسى بن تيبون بالترجمة الأولى لمؤلفات أرسطو العلمية، باستثناء كتاب **الآثار العلوية**، حيث ترجم عام 1244 في مدينة لا بروفانس، خلاصة ابن رشد في **النفوس**. وحوالي عام 1250 خلاصات ابن رشد **للفيزياء** والكتب الثلاثة الأخرى في العلم الطبيعي لأرسطو، وفي عام 1254 خلاصة ابن رشد لكتاب «**الحاس والمحسوس**»، وفي عام 1258 خلاصة «**الميتافيزيقيا**». لقد قدمت هذه الخلاصات أخيرًا للقراء العبرانيين

=Philosophy, ed. S. Harvey (Dordrecht: Kluwer, 2000), esp. 172 and 179. See, similarly, the statement of aim of the author of the anonymous mid-thirteenth century Ruah Hen (Warsaw, 1826), 1a.

(1) - Cited by G. Stern, "What Divided the Moderate Maimonidean Scholars of Southern France in 1305," in Studies in Jewish History and Thought in Memory of Isadore Twersky, ed. J. Harris (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).

(2) - See Anatoli's introduction to his translations, Averroes' Middle Commentaries on Porphyry's Isagogé and on Aristotle's Categories, trans. H. Davidson (Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1969), 3-5. On the various motivations of the translators, see J.-P. Rothschild, "Motivations et methodes des traductions en hébreu du milieu du XIIe à la fin du XV^e siècle," in Traduction et traducteurs au moyen âge, ed. G. Contamine (Paris: Editions du CNRS, 1989), 279-302, and M. Zonta, La filosofia antica nel medioevo ebraico (Brescia: Paideia, 1996), 65-88.

شهية للإقدام على دراسة العلم الأرسطي ومعرفة محتوياته، لكنها لم تزودهم بالمعرفة المطلوبة بالموضوع. وهو ما تحقق من خلال الشروحات الوسطى لابن رشد⁽¹⁾.

كانت الترجمة العبرية الأولى للشرح الأوسط حول النفس، هي ترجمة موسى بن تيبون، الذي يعتبر العمل الوحيد الذي قام بترجمته بفضول كبير في عام 1261، لكن شيم طوف بن إسحاق Shem Tov ben Isaac من مدينة طورطوسا Tortosa الإسبانية، كان قد ترجم النص نفسه قبل بضع سنوات⁽²⁾، كما ترجم سليمان بن أيوب Solomon ibn Ayyub كتاب الشرح الأوسط حول السماء في مدينة Beziers سنة 1259، بالإضافة إلى ترجمة ابن تيبون للعديد من الأعمال المهمة في علم الفلك، وكتاب «عناصر إقليدس» والكثير من الشروحات عليه.

استمرت عملية ترجمة العلوم الأرسطية بترجمة زرحايا بن إسحاق هن Zerahyah ben Isaac Hen لكلا عملي أرسطو المذكورين أعلاه، وترجماته للشروحات الوسطى على الفيزياء والميتافيزيقا في مدينة روما عام 1284⁽³⁾، واكتملت عملية ترجمة الشروحات العلمية الوسطى لابن رشد على أرسطو من قبل المترجم العزيز الإنتاج Kalonymus ben Kalonymus في 1317-1316، حيث ترجم هذا الأخير الشروحات الوسطى على الفيزياء، و الكون والفساد، والآثار العلوية، والميتافيزيقا.

(1) - That Averroes himself would have agreed with this assessment is suggested by the following words from the colophon to his Middle Commentary on the Physics: "I already have among the multitude a commentary that I made in my youth, and it is short. I saw fit now to do this more complete commentary." Translated from the Hebrew translation of the Middle Commentary on the Physics by Kalonymus ben Kalonymus, Paris, Bibliotheque Nationale, MS h ` eb. ` 938 (Oratoire 125), fol. 156v.

(2) - One may wonder why Moses ibn Tibbon translated the Epitome of On the Soul before, and so many years before, he translated the other epitomes, and why the only middle commentary he translated was the Middle Commentary on On the Soul. The answer probably derives from Aristotle's high praise for psychology at the very beginning of On the Soul. On Averroes' views on the significance of On the Soul for the other sciences, see A. L. Ivry, "La logique de la science de l'ame: ^ Etude sur la methode dans le ` Commentaire d'Averroes," in ` Penser avec Aristote, ed. M. A. Sinaceur (Toulouse: Eres, ` 1991), 697-8, and A. L. Ivry, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's De Anima," Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8 (1997), 520-3. Still this answer is not very satisfactory. Averroes himself wrote the Middle Commentary on On the Soul after the other middle commentaries on natural science (his other two commentaries on On the Soul are not dated), and Gersonides wrote his commentary on the Epitome of On the Soul after he had completed his commentaries on Averroes' epitomes of the books of natural science. This is the proper and expected order.

(3) - Zerahyah is a good example of a translator who sought to translate the most useful texts of Aristotleian science that had not yet been translated. Thus he was the first to translate Averroes' middle commentaries on the Physics and the Metaphysics. Since there were already translations of the middle commentaries on On the Heavens and On the Soul, he translated Themistius' commentary on the former and Aristotle's own text of the latter. None of these translations appears to have been particularly popular. The translations of the middle commentaries were virtually unknown in Provence and Spain and in any event were overshadowed by those made by Kalonymus ben Kalonymus some thirty years later. Among Zerahyah's other translations are six medical works, three by Maimonides, two by Galen, and part of Avicenna's Canon.

في وقت سابق، كان يعقوب بن ماخير Jacob ben Makhir قد أنهى الترجمة العبرية لخلاصات ابن رشد على أرسطو، بترجمته لخلاصة المنطق عام 1289، و خلاصة كتاب الحيوان عام 1302. كما شرع Kalonymus في ترجمة شروحات ابن رشد الخمسة الطويلة، مع ترجمته في عام 1314 للشرح الطويل على التحليلات الأولى، ويبدو أنه باشر ترجماته للشروحات الطويلة على الفيزياء والميتافيزيقا في ذلك الوقت. والجدير بالذكر أن الترجمة العبرية للشروحات الكبرى لم تحقق شعبية كبيرة، ولا يُعرف ما إذا كان الشرحان الكبيران الآخران قد تمت ترجمتهما مباشرة من العربية. كانت المرحلة التالية في نقل العلوم الأرسطية إلى العالم العبري، هي سلسلة الشروحات الكبرى على شروحات ابن رشد، والتي قام بها جيرسونيدس Gersonides في الأعوام ما بين 1321-1324. وأيضاً من طرف طلابه وزملائه في السنوات اللاحقة⁽¹⁾. في الواقع، لقد جادل Harry Austryn Wolfson بخصوص كون شروحات ابن رشد لا يمكن دراستها بشكل صحيح باستقلال عن نصوص أرسطو الأصلية⁽²⁾، إذ إن الشروحات الكبرى توضح شروحات ابن رشد، مثلما شرح ابن رشد نصوص أرسطو، كما يبين جيرسونيدس في مقدمته لخلاصات حول كتابات علم الطبيعة قائلاً: «لأنه على الرغم من أن معظم ما يقوله ابن رشد واضح جداً، لا تزال هناك بعض الأشياء العميقة التي لم يشرحها بشكل كافٍ»⁽³⁾. لقد كان هدفه أكثر طموحاً في مقدمته للشروحات الوسطى حول الكتابات المتعلقة بالعلم الطبيعي، هنا تكمن الأهمية الكبيرة لهذه الشروحات الكبرى: «في الأماكن التي لا يتفق فيها رأينا مع رأي أرسطو، سنذكر آراءنا وندحض آراء أرسطو، هذا ما دفعنا لكتابة هذه الشروحات، بالإضافة إلى الفائدة التي سنجني من وراء هذا الشرح، ألا وهي مساعدة الطلاب على فهم بعض الأشياء الصعبة»⁽⁴⁾.

(1) - See R. Glasner, "Levi ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century," Jewish Quarterly Review 86 (1995), 51-90. Glasner has shown that Gersonides not only composed the first supercommentary on Averroes, but that the other known supercommentaries from the fourteenth century, not written by him, were composed by his students, who studied Averroes' commentaries under his direction.

(2) - See H. A. Wolfson, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotellem," in his Studies in the History of Philosophy and Religion, ed. I. Twersky and G. Williams (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), i:441.

(3) - Gersonides, Commentary on Averroes' Epitome of the Physics, London, Jews' College MS Bet Hamidrash 43, fol. 126r.

(4) -Gersonides, Commentary on Averroes' Middle Commentary on the Physics, Paris, Bibliotheque Nationale, MS h ` eb. ` 964, fol. 1v. The extent of Gersonides' critique of Aristotelian science in his supercommentaries is just now coming to light. For a clear illustration, see R. Glasner, "Gersonides' Theory of Natural Motion," Early Science and Medicine 1 (1996), 151-203, and R. Glasner, "Gersonides on Simple and Composite Movements," Studies in History and Philosophy of Science 28 (1997), 545-84.

من خلال نجاح حركة الترجمة من العربية إلى العبرية للنصوص العلمية والفلسفية - سواء من حيث الكم الهائل من المواد المترجمة، والدقة المذهلة لمعظم الترجمات - أو من خلال الشروحات التي أحدثوها، سمح لليهود بإتقان العلوم الأرسطية والمساهمة في التقدم العلمي⁽¹⁾. لقد ركزت على ترجمة نصوص العلم الأرسطي، لأنها كانت لفترة من الزمن، بمثابة العلم بالنسبة للعلماء العبريين، والاهتمام الأساسي لكبار المترجمين⁽²⁾، بيد أن حركة ترجمة النصوص العلمية كانت أكثر شمولاً من ذلك بكثير.

يمكن قياس اتساع وعمق المحصلة النهائية لهذه الحركة، انطلاقاً من العمل الضخم لموريتز شتاينشنايدر Moritz Steinschneider الموسوم بـ «الترجمات العبرية في العصور الوسطى» في برلين سنة 1893⁽³⁾، وإرنست رينان Ernest Renan وأدولف نيوبور Adolf Neubauer والحاخامات الفرنسيين في القرن الرابع عشر الميلادي (باريس 1877م) والكتاب اليهود الفرنسيين في القرن الرابع عشر الميلادي بباريس 1893م، الذين لا يزالون يقدمون معلومات قيمة عن المترجمين الفرنسيين ونشاطهم الأدبي. كما يمكن أيضاً تلمس زخم حركة الترجمة في الدراسات الحديثة، مثل كتاب ماورو زونتا Mauro Zonta الموسوم بـ «الفلسفة القديمة في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى» و كتاب جاد فرودنتال Gad Freudenthal «العلوم في المجتمعات اليهودية في العصور الوسطى في لافروفانس: مجالاتها ودورها»⁽⁴⁾.

ما الذي يحدد النصوص الجديرة بالترجمة؟

ما الذي حدد النصوص التي ستتم ترجمتها؟ وما مدى دقة هذه الترجمات؟ قبل حوالي عشر سنوات اقترحت أن توصية موسى بن ميمون في رسالته الشهيرة إلى صموئيل بن تيبون حول الفلاسفة الذين يجب دراستهم والذين يجب تجنبهم «قد حددت

(1) - On the "limits of the appropriation of science and philosophy by the medieval Jews," see G. Freudenthal, "Science in the Medieval Jewish Culture of Southern France," *History of Science* 33 (1995), 23-58, and the article by Freudenthal cited below, n. 20. As for the statement concerning the medieval Jewish contributions to scientific progress, this requires some qualification. Freudenthal writes ("Science in Jewish Culture", 30) that Jews writing in Hebrew, with the exception of Gersonides and Crescas, "scarcely went beyond what they had received through translations; they did not venture to make contributions of their own . . . Some scientific disciplines were not at all appropriated, and to those that were appropriated, astronomy excepted, the Hebrew-writing scholars made few original contributions."

(2) - For an impressively full inventory of the medieval Hebrew translations of texts of Aristotelian science, including commentaries by Alexander of Aphrodisias, Themistiū, al-Farabi, Avicenna, Ibn Bajja, and Latin authors, see G. Tamani and M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus* (Venice: Supernova, 1997), 31-49.

(3) - C. Manekin has begun to update and translate this immense text; see his "Steinschneider's Die hebraischen "Übersetzungen des Mittelalters" : From Reference Work to Digitalized Database," *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), 141-5.

(4) - See Zonta, *La filosofia antica*, and G. Freudenthal, "Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle," *Revue des Etudes Juives* 152 (1993), 29-136.

بشكل كبير الفلاسفة والنصوص الفلسفية التي كان من المقرر ترجمتها من العربية إلى العبرية»⁽¹⁾، ويبدو أن هذا الأمر لازال صحيحاً بالنسبة لي، وهو ما يتأكد من خلال الميزات الخمس التالية لنشاط الترجمة:

- 1- يبدو كما لو أن المترجمين سعوا إلى إتاحة الأعمال الكاملة لعلم أرسطو، على الأقل كما قدمها الشراح البارزون، هذا الوصف مهم ويميز على الفور نشاط الترجمة من العربية إلى العبرية، ومن اليونانية إلى العربية، ومن اليونانية إلى اللاتينية، لأنه، على عكس الأخير حيث تم إعداد ترجمات لجميع النصوص الأرسطية المتاحة تقريباً، فهناك ثلاثة نصوص فقط لأرسطو تمت ترجمتها مباشرة من العربية إلى العبرية، في حين تمت ترجمة جميع شروحات ابن رشد لها باستثناء واحد أو اثنين.
2. هناك غياب شبه كامل لترجمات الفلاسفة القدامى بخلاف أرسطو (أو أرسطو المنحول) وشراحه، ألكسندر الأفروديسي، ثامسطيوس Themistius، فحتى أفلاطون والملخصات والترجمات العربية لخلاصات محاوراته لم تكن مترجمة، باستثناء وحيد لشرح ابن رشد على محاوره الجمهورية.
3. يبدو أنه كان هناك اهتمام ضئيل بترجمة العديد من الكتب الأفلاطونية المحدثه المكتوبة أو المترجمة إلى العربية.
4. هناك اهتمام واضح ومبكر بترجمة المنطق وكتابات الفارابي التمهيدية.
5. عدم الاهتمام بترجمة كتابات ابن سينا، لا سيما الشفاء، الذي سيحظى بشهرة واسعة جداً في الفكر العربي واللاتيني اللاحقين.

تتفق كل هذه الميزات مع رسالة موسى بن ميمون إلى ابن تيبون: (1) حيث تم تحديد كتابات أرسطو على أنها «أساس جميع الأعمال بخصوص العلوم»، بيد أنها أعمال لا يمكن فهمها بالكامل إلا بمساعدة الشراح: الإسكندر الأفروديسي، ثامسطيوس، و ابن رشد (2) يُقال للقارئ إن أعمال أرسطو «كافية» و«ليست هناك حاجة لدراسة الفلاسفة القدامى الآخرين، بمن فيهم أفلاطون»؛ (3) كما لا ينصح بأعمال الأفلاطونية المحدثه؛ (4) يمتدح الفارابي بشكل خاص على أعماله في المنطق. (5) وتوصف أعمال ابن سينا بأنها ليست جيدة مثل أعمال الفارابي، لكنها لا تزال مفيدة⁽²⁾. لا يعني هذا، بالطبع، أن المترجمين لم يأخذوا بنصيحة موسى بن ميمون، ولا بالطريقة التي حدد من خلالها بدقة العناوين التي تستحق الترجمة، فكل مترجم دوافعه واهتماماته، ومع ذلك، فإن رسالة موسى بن ميمون ساعدت، بشكل مباشر أو غير مباشر، في تحديد

(1) - S. Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?," Jewish Quarterly Review 83 (1992), 51-70.

(2) - See ibid.

الفلاسفة والنصوص الفلسفية التي سترجم من العربية إلى العبرية، بغرض دراستها من قبل مفكري العصور الوسطى اليهود الذين لا يعرفون القراءة باللسان العربي. بصرف النظر عن جهودهم في عملية ترجمة العلوم الأرسطية، والكتابات المنطقية لأرسطو وأتباعه الإسلاميين (المشائين)، فقد سعى المترجمون - ومرة أخرى نخص بالذكر أكثرهم كفاءة وغزارة، موسى بن تيبون وكالونيموس بن كالونيموس - إلى إتاحة الأعمال الرائدة في الرياضيات وعلم الفلك وفن الطب. لقد قدمت رسالة موسى بن ميمون القليل من المساعدة، لكن مجموعة من المترجمين المطلعين نجحوا في ترجمة العديد من الكتب المهمة في هذه المجالات من العربية، بما في ذلك أعمال إقليدس وأرخميدس ونيقوماخوس وبطليموس وأبقراط، وجالينوس، والحجاج، والكندي، وثابت بن قرة، والفرغاني، وابن جابر البطاني، وابن الهيثم، وجابر بن أفلاح، وأبو إسحاق البطروجي.⁽¹⁾

دقة المترجمين في النقل من العربية إلى العبرية:

حرص المترجمون العبريون على الدقة العالية في ترجماتهم، ونجحوا في ذلك إلى حد كبير. بالطبع، عندما قاموا بترجمة الترجمات العربية للنصوص اليونانية، كانت ترجماتهم تعتمد على دقة تلك الترجمات، وكان العديد من هؤلاء، لا سيما حنين بن إسحاق ومدرسته، دقيقين بشكل ملحوظ.

تجدر الإشارة إلى تناقض أسلوب ترجمة هذه المدرسة مع طريقة يحيى بن البطريق - مؤلف كتاب الترجمة العربية غير المرضية للأثار العلوية لأرسطو المذكورة أعلاه - وغيرها، إذ تسعى الطريقة الأخيرة إلى الترجمة الحرفية، ودراسة كل كلمة يونانية واختيار مقابل عربي مناسب لها. لم تلق هذه الطريقة النجاح المنتظر منها، نظراً للاختلافات التركيبية الكبيرة بين العربية واليونانية. في الواقع لم يكن هناك دائماً مصطلحات عربية مناسبة للمصطلحات اليونانية الأساسية، بينما الطريقة السابقة كانت أكثر نجاحاً بكثير، حيث يتم ترجمة جملة بجملة، وتتم ترجمة معنى الجملة دون الاهتمام بترتيب الكلمات.⁽²⁾

(1) - On the limits of the translation movement, see Freudenthal, "Science in Jewish Culture" and "Les sciences." I say Maimonides' letter was of little help to the translators in determining what scientific texts to translate in the fields of mathematics, astronomy, and medicine. Freudenthal goes beyond this and attributes to Maimonides the subsequent lack of serious interest in mathematics and other non-Aristotelian sciences. His claim is that Maimonides "set a low value on science per se, channeling talent and originality elsewhere" ("Science in Jewish Culture", 50; cf. *ibid.*, 32-4, and "Les sciences," 104-6). While I have benefitted greatly from both studies by Freudenthal and while it does seem that Maimonides did not inspire original contributions in the sciences, I do not agree that he "set a low value on science per se."

(2) - On these two methods of translation from Greek to Arabic, see Khalil al-Safadi (d. 1363), *Al-Ghayth al-musajjam*, trans. in F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London and New York: Routledge, 1975), 17. Al-Safadi attributes the former method to Hunayn ibn Ishaq, al-Jawhari, and others, and the latter method to Ibn al-Bitriq, Ibn Naimah al-Himsi, and others. See similarly the passage by Maimonides cited below, n. 26, where he attributes the former method to Hunayn ibn Ishaq and his son Ishaq ibn Hunayn, and the latter method to Ibn alBitriq. For a critical evaluation al-Safadi's =

من حيث المبدأ، رأى العديد من القروسطيين بأن طريقة ترجمة كلمة بكلمة يجب تجنبها في عملية الترجمة من العربية إلى العبرية أيضاً. وهكذا نصح موسى بن عزرا Moses ibn Ezra في القرن الثاني عشر الميلادي قائلاً: «إذا أردت ترجمة أي شيء من العربية إلى العبرية، إلزم بالمعنى المقصود ولا تترجم كلمة بكلمة»⁽¹⁾. وبالمثل، حذر موسى بن ميمون صموئيل بن تيبون مبيناً أن:

«من يرغب في الترجمة من لغة إلى لغة، وينوي أن يترجم كلمة بأخرى ويحافظ أيضاً على ترتيب الكلمات والجمل سيواجه مشكلة، وستكون ترجمته مشكوكاً فيها ومربكة للغاية. . . ليس من اللائق القيام بذلك بهذه الطريقة، وبدلاً من ذلك، يجب على الشخص الذي يترجم من لغة إلى لغة أن يفهم المعنى أولاً، ثم يعبر عما هو مفهوم من معنى باللغة المستهدفة»⁽²⁾.

كانت هذه النصيحة بالكاد جديدة بالنسبة لابن تيبون، كما أكد والده يهوذا -Jehudah- الذي غالباً ما يُدعى بأب حركة الترجمة العبرية في العصور الوسطى- صراحةً على مشاكل وأوجه قصور الترجمات الحرفية، مع الاعتراف بفائدة واحدة محتملة. لقد كتب يهوذا في مقدمته لترجمته لكتاب «واجبات القلب» لبهية بن باكودا: «وإذا كان من الممكن للمترجم أن يترجم كلمة بكلمة، دون إضافة أو حذف، فيمكن تجنب هذا الخطر (تحريف المحتويات)، على الرغم من أنه من المسلم به، أن مثل هذه الترجمة الحرفية سيكون من الصعب فهمها -باستثناء العلماء الكبار الذين يعرفون طرق اللسان المقدس- فلن تكون اللغة ممتعة، ولا تتوافق مع الاستخدام العام، وستعمل على حجب الموضوع تماماً»⁽³⁾.

من المؤكد أن صموئيل كان على دراية بأراء والده حول فن الترجمة، ففي الواقع، يستشهد بمقدمته ويشير باستحسان إلى الآراء المتعلقة بالترجمة المذكورة هناك، أي في مقدمته لترجمته لكتاب «دليل الحائرين» لموسى بن ميمون⁽⁴⁾ لا يعني ذلك أنه أو أبوه قد نبذا الطريقة الحرفية. وعليه، فإن موقف المفكرة إيرين زويب Irene Zwiep،

=remarks, see D. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (London: Routledge, 1998), 142-3. See further F. E. Peters, Aristotle and the Arabs (New York: New York University Press, 1968), 57-67.

(1) - Al-Muhadarah wal-mudhakarrah, trans. in Rosenthal, Classical Heritage, 18.

(2) - I. Shailat, Iggerot ha-Rambam (Jerusalem: Shailat Publishing [Maaliyot], 1988), 532-3.

(3) - This passage is cited in translation in I. Zwiep, Mother of Reason and Revelation: A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought (Amsterdam: J. C. Gieben, 1997), 71. On Judah's views on translation, see *ibid.*, 69-75, and Zonta, La filosofia antica, 99-104. For views of other medieval Hebrew translators on the methods of translation, see the discussion and analysis in Zonta La filosofia antica, 96-116, and Rothschild, "Motivations et methodes", ' 297-301.

(4) - Samuel's preface is found in Maimonides, Moreh ha-Nevukhim, ed. Y. ibn Shmuel (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1981), cxvii-cxxii. For the reference to Judah's preface, see cxvii-cxxviii. Samuel here (cxix) is one of the first to refer to his father as the "father of the translators" (avi ha-matiqim).

التي تطرقت إلى المواقف تجاه ترجمة المترجمين من العبرية إلى العبرية في العصور الوسطى، قد يكون صائباً، ولكن ما قالتها مفضل، خصوصاً عندما كتبت قائلة إن «شهادات [ابن تيبون] تثبت أنهم أنفسهم لم يهدفوا إلى أن يكونوا عبيداً، لطريقة الترجمة كلمة بكلمة، مثل غالبية زملائهم المسلمين، لقد كانوا قلقين بشأن محتويات العمل قيد الترجمة بدلاً من لغته»⁽¹⁾. لقد كانوا بالتأكيد مهتمين قبل كل شيء بمعنى النص الذي يقومون بترجمته، فضلاً عن اهتمامهم باللغة. ففي الواقع، اهتم أفضل المترجمين بترجمة المصطلحات التقنية العربية دائماً بنفس المصطلح التقني العبري، ففي الوقت الذي كانوا يتجنبون الطريقة الحرفية بكل عيوبها في ممارساتهم النظرية، نجدهم في الممارسة يلجؤون لمنهجية ترجمة كلمة بكلمة⁽²⁾. هذا الأمر صحيح لدرجة أنه غالباً ما يكون من الممكن -وليس من الصعب بشكل خاص- إعادة بناء نص عربي المصدر ببعض الدقة من ترجمته العبرية في العصور الوسطى. وبالتالي، فإن هذه الترجمات موثوقة ودقيقة بشكل عام لدرجة أنها تمثل شهادة قيمة لتحرير النسخ العربية الأصلية.

إعادة الصياغة والترجمات الانتقائية:

مع ذلك، لم يكن كل المترجمين يهدفون إلى الإخلاص في الترجمات -على عكس المترجمين الكبار- من العبرية إلى العبرية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. فنادراً ما كان شيم طوف بن جوزيف فالقويرا Shem Tov ibn Joseph Falaquera (1225-1295) يترجم الكتب ببساطة، إذ إنه كان يعمل على تطوير أسلوبه الخاص في الترجمة الانتقائية والتفسيرية، وما يدل على هذا الأسلوب، أقسام كبيرة من كتابه (بداية الحكمة)، وهو أول كتاب من ثلاثيته الفلسفية، الذي قد وعد به في نهاية كتابه (رسالة المناقشة)⁽³⁾.

(1) - See Zwiep, Mother of Reason, 71. I have benefitted from Zwiep's discussion, supported with apt quotations, of the medieval views on Arabicto-Hebrew translation (63-76). Nonetheless, one must judge the extent of literalness of the translations on the basis of the translations themselves, and not on the authors' stated aims. Thus I would want to qualify her claim (73) that the "very ideal of changing words without affecting their meaning was utterly contradictory to the prevalent monadic view on signification, which had been fostered by the notion of the - conventional - incongruity between languages." The leading Arabic-to-Hebrew translators no doubt endowed technical Hebrew terms they coined or borrowed from their predecessors with the same range of technical meanings that the underlying Arabic term had. Often these technical terms were formed from Hebrew roots identical to the Arabic roots or with the same non-technical meanings as the Arabic roots.

(2) - A. Ivry calls "literalism . . . the hallmark of [the Ibn Tibbon] school [of translation]"; see his "Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages," in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, ed. J. Hamesse and M. Fattori (Louvain-la-Neuve and Cassino: Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, 1990), 181. Zonta, *La filosofia antica*, 107, writes that, for many of the medieval translators, only the literal translation can "bestow doctrinal validity upon the words of an author."

(3) - See the passage in the *Iggeret ha-Vikkuah*, ed. and trans. in S. Harvey, Falaquera's "Epistle of the Debate": An Introduction to Jewish Philosophy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987),=

لقد كتب فالقويرا «بداية الحكمة» ليزود طالب الحكمة بهذه الأشياء التي يحتاج إلى فهمها في بداية دراسته⁽¹⁾، وعمل على تقسيم العمل إلى ثلاثة أجزاء، يتعلق الجزء الأول بالفضائل الأخلاقية التي سيحتاجها طالب الحكمة، بينما يتعلق الجزء الثاني بإحصاء العلوم، وهو في الأساس ترجمة مختصرة لكتاب الحروف للفارابي (إحصاء العلوم)، يتخللها بشكل غير واضح مقطعان طويلان، ولكنهما موجزان للغاية، من كتابه الحروف، وبعض المقاطع من كتاب ابن سينا في أقسام العلوم، ومجموعة مختارة، كما أوضح ماورو زونتا مؤخراً، من خلاصة ابن رشد للإيساغوجي، أما الجزء الثالث فقد سعى إلى إظهار أن الفلسفة ضرورية لتحقيق السعادة، وترجمة مختصرة لثلاثية الفارابي التي ترجمها محسن مهدي عامل إلى الإنجليزية تحت عنوان **فلسفة الفارابي بخصوص أفلاطون وأرسطو**. على الرغم من اعتماد فالقويرا الكبير على المصادر الإسلامية، لم يذكر أي مؤلف إسلامي بالاسم في «بداية الحكمة»، بدلاً من ذلك، كتب فالقويرا قائلاً: «إن معظم كلماتي [في هذا الكتاب] المتعلقة بالعلوم، هي كلمات الفلاسفة البارزين والخبراء بينهم، لم أكتب أي شيء جديد خاص بي، لكنني جمعت [هذه الكلمات] من الكتب المشتتة»⁽²⁾. فالقويرا، الذي كان على دراية بأعمال الفلاسفة الإسلاميين مثل أي يهودي في العصور الوسطى، لم يترجم أو يعيد صياغة كتاباتهم للتعريف بأرائهم على أنها آرائهم، لكن بالأحرى، لتعليم وتوجيه طالب الحكمة إلى العلم والفلسفة الحقيقيين. لذلك لم يرَ أي داع لإسناد هذه الكتابات إلى مؤلفيها. علاوة على ذلك، نجده في كتاب «بداية الحكمة» لا يتحرج في تكييف بعض أهم أعمال الفارابي الفلسفية مع احتياجاته وأغراضه الخاصة، من خلال الإغفال الحصيف للكلمات أو المقاطع، والجمع بين النصوص المختلفة⁽³⁾. لقد كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو هي النسخة العبرية الوحيدة من الكتب الثلاثة التي شكلت هذه الثلاثية، ومع ذلك لم يكن أي من القروسطيين الذين درسوا نص فالقويرا يعلم أنهم كانوا يقرؤون الفارابي.

إن الأمر الأكثر أهمية في تاريخ انتقال العلم والفلسفة هو كتاب فالقويرا (آراء الفلاسفة)، وهو الكتاب الثالث من ثلاثيته الفلسفية. فإذا كان الغرض من كتاب «بداية الحكمة» هو أن يكون عملاً تمهيدياً، فإن -آراء الفلاسفة- يأتي ليعلم القارئ العلم

=79-80 (English, 51). Falaquera was a prolific writer. For a list and description of eighteen of his works, see R. Jospe, Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988), 31-76.

(1) - See Reshit Hokhmah, ed. M. David (Berlin, 1902), 9.

(2) - Ibid. On the sources of Reshit Hokhmah, see Jospe, Torah and Sophia, 39-42. On Averroes' Epistole of the Isagoge as a source of Falaquera's in Reshit Hokhmah, see M. Zonta, Un dizionario filosofico ebraico del xiii secolo: L'introduzione al "Sefer Deot ha-Filosofim" di Shem Tob ibn Falaquera (Turin: Silvio Zamorani Editore, 1992), 141-4.

(3) - For a striking example of this and an explanation for it, see my "A Note on the Paraphrases of Alfarabi's Political Writing in Reshit Hokhmah" [Hebrew], Tarbiz 65 (1996), 729-41.

الحقيقي، ويرشده الى آراء الفلاسفة الحقيقيين حول ما هو موجود. هذا هو العمل الرئيسي لـ فالقويرا حتى الآن، فقد كتب في مقدمته أنه «لا يوجد شيء في هذا المؤلف بأكمله مما قلته هو خاص بي؛ بل إن كل ما أكتبه هو من كلام أرسطو كما هو موضح في شروح الباحث ابن رشد، آخر المفسرين، الذي قام بدمج ما هو أفضل من الشروحات [السابقة]»⁽¹⁾. صحيح أن فالقويرا حينما كان يريد أن يستعير من المؤلفين الآخرين، فإن مصدره الأساسي هو ابن رشد، خصوصا في شروحه الوسطى، بالإضافة إلى أنه في بعض الأحيان يستعير من خلاصاته، ولا يتردد فالقويرا في اختصاره للترجمات أن يعتمد الى مزجها بأسلوبه الخاص مع شروحات أخرى من تأليف ابن رشد، كل هذا بغرض التوضيح والإحاطة، كما يعتمد الى إدراج مقاطع قصيرة من أعمال المؤلفين الآخرين، حينما يتوافق ذلك مع أهدافه، وكان يعزوها أحيانا الى أصحابها وأحيانا أخرى لا يفعل ذلك. هكذا فإن كتاب آراء الفلاسفة لـ شيم توف بن فالقويرا يتراوح بين الترجمة الكاملة والحرفية لمقطع، وترجمة مختصرة، وترجمة انتقائية تتخللها نصوص أخرى، وهذا النهج يتناسب مع نية فالقويرا المعلنة في كتابه الآراء:

«حاولت ترجمة هذه الآراء [للفلاسفة] من العربية إلى العبرية، وتجميعها من الكتب المتناثرة هناك، حتى يجدها من يرغب في استيعاب هذه [الآراء] في كتاب واحد، ولن يحتاج إلى أن يتعب نفسه من خلال قراءة جميع الكتب [حول هذه المواضيع]، لجميع آراء [الفلاسفة]، عامة وخاصة، حول العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية المدرجة في هذا المؤلف»⁽²⁾. بعبارة أخرى، كان هدف فالقويرا هو أن يقدم في مجلد واحد منهجاً نصياً كاملاً لدراسة العلوم الطبيعية والميتافيزيقا، من خلال ترجمة أفضل النصوص المتاحة، والتي كانت تعني بالنسبة له شروحات ابن رشد على أرسطو، لذلك فإن الطالب الذي يرغب في تعلم العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية -أي الفيزياء والميتافيزيقا- سيحتاج إلى الرجوع إلى هذا الكتاب فقط. لم يكن هدفه صراحة كتابة شيء جديد وأصيل، ولم يكن مجرد ترجمة نص مهم، كما لم يكن هدفه أن يعلمنا شيئاً عن الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد أو أي مفكر آخر، بل كان هدفه تعليم الحكمة والعلم، وهذا يعني بالنسبة إليه، كما رأينا، العلم الأرسطي كما شرحه ابن رشد. إن قيمة هذا العمل العلمي، المتجذرة في الشروحات الوسطى لابن رشد، ستكون موضع تقدير إذا تذكرنا أنه في وقت كتابته، كانت الشروح الوسطى الوحيدة التي تمت ترجمتها، هي شرح «السماء» وشرح «النفوس». لقد أتاح هذا العمل ولأول مرة للقارئ العبري فرصة الوصول لعلوم أرسطو وصولاً شاملاً⁽³⁾.

(1) - This passage from the introduction is cited from S. Harvey, "ShemTov Falaquera's Deot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources," in Harvey (ed.), Medieval Hebrew Encyclopedias, 214.

(2) - Cited from ibid., 216.

(3) - On the structure and sources of the Deot, see ibid., 211-37.

عندما تقدم موسوعة آراء الفلاسفة كأول معالجة كاملة لعلم أرسطو، فلا يعني أنها تمثل أول محاولة منهجية لتقديم العلم الأرسطي في مجلد واحد، بل هذا الشرف يذهب إلى يهوذا بن سليمان ها-كوهين Judah ben Solomon ha-Kohen من طليطلة، من خلال كتابه الموسوم «تعلم العلم»، الذي تم تجميعه باللغة العبرية في إيطاليا خلال عام 1247، وتم اعتباره من الموسوعات الأولى العظيمة للعلوم والفلسفة خلال القرون الوسطى، في حين أن موسوعة الآراء لفالقويرا هي الثانية. مع ذلك، على الرغم من أن يهوذا بن سليمان، مثل فالقويرا، قد اعتمد أيضاً بشكل كبير على شروحات ابن رشد الوسطى، إلا أن معاملته كانت أكثر إيجازاً وتلخيصاً. حيث كان يكتفي بتصوره الخاص مع النقاط الأساسية في العلم، مما جعلنا نحصل على نص صعب للغاية.

لقد خلص ريزيان فونتئين Resianne Fontaine، الذي كتب العديد من الدراسات المهمة حول كتاب تعلم العلم، إلى أنه «لا يزال الشك يحوم حول حجم المعلومات المختصرة، التي ينبغي أن يتوفر عليها القارئ حقيقة، لكي يتمكن من الحصول على صورة واضحة بخصوص فلسفة أرسطو، من دون أن يتوفر على معرفة علمية سابقة، . كما لا يمكن إنكار أن الطابع المجزأ للنص قد فرض مطالب كبيرة على القارئ العادي المهتم»⁽¹⁾ مع ذلك، مهما كانت مقتضبة وغامضة، فقد قدمت هذه الموسوعة- والتي سبقت ترجمات موسى بن تيبون لخلاصات ابن رشد بعدة سنوات- أول مرجع عبري بخصوص العلوم الطبيعية والميتافيزيقيا الأرسطية. لا يسع المرء إلا أن يتخيل وهناك القليل من الأدلة المدهشة على ذلك- الإثارة التي لا بد أن القارئ العبري المتعطش للعلم في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، قد استقبل بها هذه الموسوعة. في ضوء كل هذا، تغدو أهمية الموسوعات العبرية في القرن الثالث عشر للعلم والفلسفة أكثر وضوحاً. صحيح أن الاهتمام بها بدأ يتضاءل على الأرجح بمجرد توفر الترجمات الفعلية والكاملة للنصوص العلمية لأرسطو و ابن رشد، إلا أنها كانت في أيامهم بمثابة أدوات ثمينة لاكتساب المعرفة العلمية.⁽²⁾

مركزية ابن رشد

كما رأينا، لقد نجحت مئة عام من نشاط الترجمة من العربية إلى العبرية في مختلف مجالات العلوم، في توفير نسخ دقيقة لمجموعة واسعة ومثيرة للإعجاب من الأعمال العلمية للمفكرين اليونانيين القدامى، والإسلاميين، في العصور الوسطى، فلم تكن أعمال الفيلسوف أرسطو، في قلب حركة الترجمة هذه، كما يمكن للمرء أن

(1) - See R. Fontaine, "Judah ben Solomon ha-Cohen's Midrash haHokhmah: Its Sources and Use of Sources," in Harvey (ed.), Medieval Hebrew Encyclopedias, 191–210. The quotation is from 201.

(2) - On the thirteenth-century Hebrew encyclopedias of science and philosophy, see Harvey (ed.), Medieval Hebrew Encyclopedias, esp. introduction and chs. 8–18.

يتوقع، بل كانت شروحات ابن رشد العديدة على مجموعة أرسطو⁽¹⁾، إذ حظيت هذه الشروح، خصوصاً الشروح الوسطى، بشعبية كبيرة في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. وصارت في ذلك الوقت، المصادر الموثوقة لتعلم العلوم الطبيعية باللغة العبرية. لقد اقترحت بالفعل سابقاً، متبعاً في ذلك إرنست رينان، كيف تسنى لليهود تعلم العلوم من ابن رشد، وكيف أصبح الفيلسوف الأكثر ترجمة وقراءة على نطاق واسع في العصور الوسطى العبرية.⁽²⁾ لقد كتب رينان، أن اليهود كانوا ورثة حقيقيين لفلسفة ابن رشد، وذلك بفضل «التوصية السامية التي قدمها موسى بن ميمون (بأن) اسمه (أي ابن رشد) قد أضحى تقريباً أهم سلطة فلسفية بين اليهود».⁽³⁾ من الخطأ الاعتقاد بأن أعمال ابن رشد «تم الحفاظ عليها والترويج لها بعد وفاته من قبل اليهود فقط» أو أن «الأعمال الفلسفية لابن رشد لم تقرأ في العالم الإسلامي بعد محنة ابن رشد عام 1195م، وحتى أوائل القرن العشرين»⁽⁴⁾، بل من المؤكد أنه كان يحظى بمكانة كبيرة بين اليهود، فاقت وضعيته كشارح في العالم اللاتيني.

لم يحل ابن رشد محل الفارابي وابن سينا فحسب، بل حل أيضاً محل أرسطو. إن الأمر الأكثر دلالة في تاريخ الفلسفة اليهودية، هو أن تأثير ابن رشد على اليهود امتد إلى ما وراء دوره المهيم كشارح، إلى مجال الفلسفة الدينية. علاوة على ذلك، كما أكد إيزادور تويرسكي Isadore Twersky، لم يقتصر تأثيره على الفلاسفة فقط، بل امتد ليشمل المفكرين من جميع الأنواع الأدبية. بالنسبة لهؤلاء المفكرين، نتيجة ل«الترجمة وإعادة الصياغة والشرح والعمل النقدي» لعشرات علماء القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، أصبح ابن رشد اسماً مألوفاً⁽⁵⁾.

فما طبيعة تأثير ابن رشد على اليهود؟ وكيف أصبح مؤثراً إلى هذه الدرجة؟

التأثير الرشدي على اليهود:

لقد راجت شروحات ابن رشد بين اليهود -في البداية- من خلال الترجمات المعاد صياغتها، بالإضافة إلى الموسوعات العبرية في القرن الثالث عشر الميلادي، والتي

(1) - As we have seen, during this period, in contrast to the only three independent Arabic-to-Hebrew translations of Aristotle's works (see above, n. 2), at least thirty-four of Averroes' thirty-six commentaries on Aristotle were translated from Arabic into Hebrew. See the list of Hebrew translations of books of Aristotelian science, referred to above, n. 18.

(2) - See above, n. 21.

(3) - E. Renan, *Averroes et l'averroïsme*, 2nd ed. (Paris: Michel Levy, 1861), 180.

(4) - C. Burnett argues against these views in his "The 'Sons of Averroes with the Emperor Frederick' and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd," in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. G. Endress and J. A. Aertsen (Leiden: Brill, 1999), 259-76; the former view is cited on 259, the latter on 275. Both views are untenable and not nearly as widespread and popular in recent scholarship as Burnett makes them out to be.

(5) - I. Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provenc, al Jewry," in *Jewish Society through the Ages*, ed. H. H. Ben-Sasson and S. Ettinger (New York: Schocken Books, 1971), 202.

كانت تتضمن هذه الترجمات، ثم عبر الترجمات الدقيقة لها، وكانت تعتبر بمثابة المصادر الموثوقة بها لتعلم العلم. لم يُبَدِّ المترجمون البارزون مثل عائلة ابن تيبون وكالونيموس بن كالونيموس أي اهتمام بترجمة علم ابن سينا أو إعادة صياغة الغزالي له، ويمكننا الوقوف على السبب وراء ذلك، في رسالة كالونيموس المفتوحة إلى جوزيف بن كسبي Joseph ibn Kaspi، حيث ميز ابن سينا والغزالي عن «الفلاسفة المهمين» أي: الإسكندر الأفروديسي، والفارابي، وابن باجة، وابن رشد.⁽¹⁾

تم نشر هذه الآراء من قبل المثقفين الأرسطيين، مثل جرسونيدس ويوسف بن كسبي، الذين لم تكن لهم أي فائدة في الكتابات العلمية لابن سينا والغزالي. ففي الواقع عندما لجأ الفلاسفة الأرسطيين، مثل إسحاق البلاغ Isaac Al-balag، وموسى ناربوني Moses Narboni، وموسى بن يهوذا Moses ben Judah، إلى كتاب الغزالي بخصوص علم ابن سينا، فقد فعلوا ذلك كنقطة انطلاق لتدريس علم ابن سينا أساساً، لأن أفضل علم في نظرهم ببساطة، هو علم أرسطو كما شرحه ابن رشد، وبالتالي لم يكن هناك سبب يدعو الطلاب الجادين في العلوم الطبيعية للبحث في مكان آخر. مع ذلك، يجب أن نتذكر أن اليهود قد عادوا إلى ابن رشد لتعلم أرسطو وفهمه، ولم يعودوا إليه -على الأقل في البداية- كمصدر للاهوت، وبالفعل فقد أوصى به موسى بن ميمون في رسالته إلى صموئيل بن تيبون كشارح على أرسطو، وليس لفلسفته الدينية أو للاهوت، لكن لم يكن من السهل الفصل بين الاثنين، خاصة وأن ابن رشد قد أشار في تعاليمه الخاصة المخالفة للإجماع، إلى قضايا معينة في الفلسفة الدينية بجرأة أكبر من الحدود الآمنة نسبياً في الشرح الأكبر. لقد كان من المنطقي أن الباحث الذي يفهم العلم، ويمكنه شرحه بشكل أفضل، سيكون قادراً أيضاً على فهم تعقيدات تلك الأسئلة الصعبة للفلسفة الدينية مثل خلق العالم أو أزليته، ومعرفة الله بالجزئيات، وإمكانية خلود الفرد. أظن أنه مع ابن تيبون، بدأ تأثير ابن رشد تدريجياً في فهم اليهود ذوي الميول الفلسفية لهذه القضايا تحديداً.

لعل الأمر الذي استحال تجنبه، هو أنه بينما قد يكون موسى بن ميمون قد قلل من أهمية الأخطار على الأرثوذكسية الكامنة في هذه الشروحات، كان البعض الآخر متناغماً ومنسجماً معها إلى حد كبير.

كان يهوذا بن سليمان، كما رأينا سابقاً، أول من نشر المعرفة المتعلقة بالعلوم الطبيعية عند ابن رشد باللغة العبرية، من خلال موسوعته **تعلم العلم**، حيث يُظهر موقفاً نقدياً لكل من أرسطو وابن رشد، لا سيما فيما يتعلق بتعاليمهما، مثل تلك المتعلقة بالخلق/ الخلود، لتأثيرها المباشر على الدين⁽²⁾، وهو الأمر الذي تم تفسيره، بكون يهوذا

(1) - Kalonymus ben Kalonymus' Sendschreiben an Joseph Kaspi, ed. J. Perles (Munich, 1879), 9.

(2) - On Judah's attitude toward his sources, see Fontaine, "Judah ben Solomon ha-Cohen's Midrash="

قد أبرز المصطلحات المعارضة للمصطلحات الابن تيبونية، بدافع من موقفه النقدي تجاه الفلسفة الأرسطية⁽¹⁾، خصوصاً وأن مصطلحاته تبدو تعبيراً عن عدم موافقته على قبول ابن تيبون الصادق للتعاليم الأرسطية، بما فيها تلك التي تتعارض مع التعاليم الأرثوذكسية، إضافة إلى رغبته في «توجيه القارئ بعيداً عن تأويل ابن تيبون لتلك الفلسفة»⁽²⁾. انشغل يهوذا واهتم بمحاربة تأثيرات اللاهوت الأرسطي / الابن رشدي على التفكير اليهودي، والذي تم نشره وتأسيسه بواسطة المثقفين الفلاسفة الإسبان المناهضين للدين العقلاني. لاحظ برنارد سيبتييموس Bernard Septimus أنه بحلول الوقت الذي اندلع فيه الجدل الميموني العظيم في ثلاثينيات القرن الثاني عشر الميلادي في لابروفانس، «كانت الميول الراديكالية قد تلقت مزيداً من الزخم من خلال تأثير ابن رشد عليها»⁽³⁾، إلى الحد الذي كان هذا التأثير مهماً بالفعل في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، في وقت كانت فيه كتابات ابن رشد المتاحة للقارئ العبري قليلة، لأن ابن تيبون الذي تأثر بشكل مباشر بابن رشد، كانت له مكانة كبيرة وكتابات اللاهوتية-الفلسفية ذات تأثير واسع⁽⁴⁾. لقد ساهمت ترجمة شروحات ابن رشد إلى العبرية، في ازدياد تأثير وجهات نظره اللاهوتية-الفلسفية الخاصة، قوة وشدة على الفكر اليهودي، وهو الأمر الذي لا يمكن إنكاره على الرغم من حقيقة أن شروحاته على أرسطو كانت في معظمها عبارة عن تفسيرات للنصوص، وفي تلك الأماكن التي رغب فيها الكشف لزملائه الفلاسفة، أن وجهات نظره الخاصة ليست أرثوذكسية، فإنه عادةً ما كان يومئ إليها من خلال الإشارة والتلميح. لقد اعترف المفكرون اليهود الذين دافعوا عن دراستهم لابن رشد، بسهولة أنه قال أشياء تتعارض مع دينهم، لكنهم أكدوا أنهم قبلوا فقط الحقيقة، وبالتأكيد ليس أي شيء يتعارض مع التوراة⁽⁵⁾. في هذا السياق، كتب يعقوب بن مخير

=ha-Hokhmah,” 202–7. Note Judah’s statement about Averroes, cited on 204.

(1) - See Zonta, *La filosofia antica*, 122–3, and R. Fontaine, “Arabic Terms in Judah ben Solomon ha-Cohen’s Midrash ha-Hokhmah,” *DS-NELL* 1–2 (1997), 128–31.

(2) - Fontaine, “Arabic Terms,” 129.

(3) - B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), 148, n. 17; see further 62–3.

(4) - Despite the important and eye-opening studies on Ibn Tibbon’s esotericism of the past four decades, particularly by G. Vajda and A. Ravitzky, the full extent of Averroes’ influence on Ibn Tibbon still needs to be spelled out. This influence was already suggested in Vajda’s pioneering study, “An Analysis of the Maamar Yiqqawu ha-Mayim by Samuel Ibn Tibbon,” *Journal of Jewish Studies* 10 (1959), 137–49. Vajda wrote of the possible influence of Averroes’ apologetic *Decisive Treatise* upon him, and of the “clear indications of the influence” of Averroes’ heterodox teachings upon him, and alluded to his radical Averroism (see esp. 141 n. 11, 147 n. 29, and 149). Later studies by Ravitzky showed Ibn Tibbon to be even more radical than Vajda suspected. G. Freudenthal thus saw radical Averroism “exemplified in the thought of Samuel ibn Tibbon”; see his “Science in Jewish Culture,” 43.

(5) - Harvey, Falaquera’s “Epistle,” 15 n. 4, 18 n. 11, 19 n. 13. See, further, the passage from Falaquera’s *Deot ha-Filosofim*, quoted in Jospe, *Torah and Sophia*, 52. Ironically, this attitude in part derives directly from Averroes. See his *Decisive Treatise*, trans. G. Hourani (London: Luzac, 1967), 47–50.

Jacob ben Makhir في عام 1304م، في خضم الصراع الذي احتدم حول دراسة الفلسفة. والذي سيدفع سالمون بن ادرات Solomon ibn Adret سنة 1305م إلى حظر دراسة العلم والفلسفة اليونانية على كل شخص دون سن الخامسة والعشرين:

«أعترف أن هناك بعض الأفكار البغيضة التي تم التعبير عنها في الكتابات الفلسفية، لكن هذا لا يبرر رفضنا لملاءمة أنفسنا مع الأفكار الجيدة التي تحتويها، إن قناعات الناس لا تضعف بأي حال من الأحوال، وإيمانهم لا يمكن تقويضه أبداً. بخصوص الحقيقة التي نمتلك أفضل الأدلة عليها ... أنا شخصياً أعرف جيداً الحد الفاصل الذي لا يجب على الفلسفة أن تتخطاه، في نقدها للكتاب المقدس»⁽¹⁾.

إن تفعيل حظر 1305م لأسباب مختلفة -والتي لن يكون لها إلا تأثيراً ضئيلاً على الدراسات المستقبلية للفلسفة- هو ما أضفى المشروعية على المخاوف التي عبر عنها مؤيدو الفلسفة. ربما لم يضعف إيمان جاكوب بن مخير وقناعاته بسبب ترجمته ودراسته لعلم ابن رشد، لكن العديد من الآخرين لم يكونوا راسخين في معتقداتهم. وهكذا فقد قيل إن التأثير المهيمن لابن رشد يفسر إلى حد كبير الهجرة الجماعية القسرية غير المسبوقة، من اليهودية إلى المسيحية خلال مذابح عام 1391.⁽²⁾

كيف يمكن لليهود المتأثرين بآراء ابن رشد التي تقول بأزلية العالم، وبأن الله لا يعرف حقاً الجزئيات، وبأنه لا يوجد خلود فردي (بيد أن هذه المعتقدات وغيرها هي من نصيب العامة)؛ أن تُتَوَقَّع منهم التضحية بحياتهم ليبقى اسم الله المقدس، الذي لا يعرفهم كما لا يعرف ما يقترفونه من أفعال؟.

لقد سعى حاسداي سيركاس Hasdai Crescas، في جهوده لإعادة بناء وتقوية المجتمعات اليهودية الإسبانية المقسمة، وهكذا فقد سعى إلى اجتثاث الأفكار الرشدية المخالفة من وجودها، من خلال التشكيك في أسس العلم الأرسطي-الرشدي (نسبة إلى أرسطو ابن رشد).⁽³⁾ فبينما ظهر حاسداي كواحد من الرجال البارزين في تيار فلسفي، يسعى إلى تفكك أرسطو القرون الوسطى، وتمهيد الطريق للفلسفة والفيزياء الجديدين،⁽⁴⁾ فقد قادته انشغالاته

(1) - Jacob ben Makhir's letter to Solomon ibn Adret, trans. in F. Kobler, Letters of Jews through the Ages, 2 vols. (London: East and West Library, 1953), i: 252-3.

(2) - See W. Harvey, "Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect," Ph.D. dissertation, Columbia University, 1973, esp. 84-103; for discussion of the view propounded by Y. Baer in his A History of the Jews in Christian Spain, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1978) that "Averroist philosophy was a major cause of communal disaster," see 85-7 n. 117. For a different perspective that questions some of Baer's conclusions and points to the value of philosophy in preserving Jewish identity, see M. Saperstein, "The Social and Cultural Context: Thirteenth to Fifteenth Centuries," in History of Jewish Philosophy, ed. D. H. Frank and O. Leaman (London and New York: Routledge, 1997), 294-330, esp. 295-6 and 312-13 and the notes thereto.

(3) - See Harvey, "Crescas's Critique." On Crescas' critique of Aristotelian science, see H. A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929).

(4) - S. Pines, Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1967), 22-3.

الخاصة بالبحث عن طرق أخرى لفهم أرسطو، إلى أخذ الكتابات العلمية التي تم تجاهلها في الغالب حتى الآن لمفكرين إسلاميين آخرين مثل ابن سينا والغزالي على محمل الجد. لقد كانت **الطبيعة والميتافيزيقا** السينية في متناول القراء العبرانيين منذ حوالي عام 1340م، من خلال ترجمة تودروس تودروسي لكتاب «**النجاة**». في ذلك الوقت، كانت ترجمتان أو ثلاث ترجمات لإعادة صياغة الغزالي لعلم ابن سينا الأرسطي في كتاب «**مقاصد الفلاسفة**»، متداولة بين المفكرين (أولها يرجع إلى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي). مع ذلك، فقبل كريسكاس Crescas، يبدو أن ابن سينا والغزالي لم يكن لهما تأثير يذكر على القراء العبريين الذين رغبوا في دراسة وفهم العلوم الأرسطية.⁽¹⁾ لقد ظهر إلى الوجود كتاب «**مقاصد الفلاسفة**» للغزالي خلال القرن الخامس عشر الميلادي، بعد رحيل كريسكاس، باعتباره العمل الوحيد الأكثر شعبية في العلوم الأرسطية بين اليهود، وخلال هذا القرن أيضاً، وجد المرء ما أسماه ماورو زونتا «نوعاً من السكولائية العبرية المتطورة للغاية»، حيث تأثر عدد متزايد من الفلاسفة اليهود، لا سيما في إسبانيا، بالفكر المسيحي السكولائي.⁽²⁾ باختصار، كمؤرخ حديث أوجز القول مؤكداً على أن «ابن رشد قد قَدَّ مكانته باعتباره الشارح الأكثر موثوقية بخصوص أرسطو، وبدلاً من ذلك، رجع الفلاسفة اليهود إلى القراءات البديلة لأرسطو والتي قام بها بعض الفلاسفة الهلنستيين، المسلمين والمسيحيين»⁽³⁾. بطبيعة الحال، لقد استمرت دراسة وتقدير الشارح ابن رشد، خلال فترة العصور الوسطى، لكن بدأ الاهتمام بآرائه اللاهوتية-الفلسفية يضمحل في أوساط اليهود، وخلال النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي، ظهرت دراسة جادة عن ابن رشد مرة أخرى من قبل قلة قليلة من اليهود.⁽⁴⁾

(1) - The influence of Avicenna in Hebrew translation in the fourteenth and fifteenth centuries has recently been studied by M. Zonta; see his "The Relationship of European Jewish Philosophy to Islamic and Christian Philosophies in the Late Middle Ages," *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), 127-40, and his two studies referred to in his n. 2. On al-Ghazali's influence during this same period, see my "Why did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali's Account of Natural Science?" *Jewish Quarterly Review* 91 (2001), 359-76.
(2) - See Zonta's discussion of "Hebrew-Latin Philosophy" in Zonta, "Relationship," and the studies noted there. On the relation of anti-Christian polemics to the impact of Christian Scholastic philosophy on Jewish thought in Spain, see D. Lasker, "The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy," in *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, ed. B. Cooperman (Newark: University of Delaware Press, 1998), 175-90.
(3) - H. Tirosh-Rothschild, "Jewish Philosophy on the Eve of Modernity," in Frank and Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, 545. I would delete the word "most." Averroes was the authoritative commentator on Aristotle, and it was this authority that he gradually lost in the fifteenth and sixteenth century.
(4) - On the study of Averroes in the sixteenth century, see *ibid.*, 499-563, and A. L. Ivry, "Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B. Cooperman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

الألوان في المخطوطات العربية في الأندلس

د. تيريزا إسبيخو أرياس (Teresa ESPEJO ARIAS) جامعة غرناطة

ترجمة: مراد تدغوت

♦♦♦♦

ملخص:

تُعَدُّ المخطوطات حاملاً ثقافياً شاهداً على الثقافة التي نشأت فيها؛ لذلك فإنَّ أيَّ بحث كوديكولوجيٍّ مادِّيٍّ في صناعة المخطوطات هو بحث في تقاليد الثقافة العلميَّة والبليوغرافية للمجتمع الذي نشأت فيه. لذا فقد اعتنى هذا البحث بدراسة مواد المخطوطات العربيَّة وتقنيَّات إنتاجها.

ويندرج هذا البحث ضمن ما يسمى بـبحوث «الكوديكولوجيَّة التَّحليليَّة»، التي تعتمد على التقنيَّات التَّحليليَّة الحديثة لدراسة مواد المخطوطات وتقنيَّات إنتاجها، وهو ينتمي لمشروع بحثي كبير يُعنى بدراسة المخطوطات العربية الأندلسيَّة، وتموُّله وزارة التعليم والعلوم الإسبانيَّة.

وتناول المشروع بالدراسة والتَّحليل المخطوطات العربيَّة المحفوظة في ست مكتبات إسبانيَّة، واعتنى بالفحص الدقيق للمخطوطات، واستخدام تقنية التَّبُّع، وأدوات التَّحليل من مثل الرُّسوم التَّوضيحيَّة، والرُّسومات التَّخطيطيَّة، والتَّصوير الفوتوغرافي، وطرق أخذ العيَّات.

وقد حرصت الباحثة على أن تخصَّ هذا المقال بالحديث عن الأحبار والألوان في المخطوطات العربيَّة؛ لما يتمتَّع به الحبر من مكانة مهمَّة في ثقافة فنِّ الخطِّ الإسلاميِّ، حيث ارتبط اللون ارتباطاً وثيقاً بطريقة إنتاج المخطوطات؛ حيث حُصِّص اللونُ الأسود للكتابة، والأحمر والذهبيُّ وغيره لتمييز عناصر النَّص من مثل العناوين، والكلمات الرئيِّسة/ المشروحة، وعلامات التَّشكيل، والرُّسوم والرَّخارف.

وذكرت أنَّ الأحبار تتنوع إلى ثلاثة أنواع، وهي: أحبار ذات أساس كربونيٍّ، وأحبار ذات أساس حديدي، وأحبار معدنيَّة. وبيَّنت أنَّ الأحبار قد تُصنع في صورة صلبة، ثمَّ تُحضَّر في صورة سائلة للاستخدام، كما تنقسم الأحبار بحسب طريقة إنتاجها إلى أحبار «عضويَّة» و«غير عضويَّة»، ومُفادُ «الأحبار العضويَّة» هي الأحبار التي تُصنع عن طريق غَلِّي الحيوانات والنَّبَّاتات أو تخميرها.

الكلمات المفتاح: الألوان - المخطوط - الأندلس - كوديكولوجيا تحليلية -
ببليوغرافيا - الخط الإسلامي

Abstract:

Manuscripts are a cultural carrier that bears witness to the culture in which they were created. Therefore, any material codex research into the making of manuscripts is a research into the scientific and bibliographic traditions of the society in which they were created. Therefore, this research is concerned with studying the materials and production techniques of Arabic manuscripts.

This research is part of the so-called “analytical codicology” research, which relies on modern analytical techniques to study manuscript materials and production techniques, and is part of a large research project on the study of Arabic-Andalusian manuscripts, funded by the Spanish Ministry of Education and Science.

The project examined and analysed Arabic manuscripts held in six Spanish libraries, and was concerned with the careful examination of the manuscripts, the use of tracing techniques, and analytical tools such as illustrations, sketches, photography, and sampling methods.

The researcher was keen to devote this article to talking about inks and colours in Arabic manuscripts because ink has an important place in the culture of Islamic calligraphy, where colour was closely linked to the way manuscripts were produced; black was reserved for writing, and red, gold and other colours to distinguish text elements such as headings, keywords/annotations, diacritical marks, drawings and decorations.

She mentioned that inks are of three types, namely: Carbon-based inks, iron-based inks, and metallic inks. She explained that inks may be manufactured in solid form and then prepared in liquid form for use. According to the method of production, inks are divided into “organic” and “inorganic” inks, with “organic inks” meaning inks that are made by boiling or fermenting animals and plants.

Keywords: Colors - Manuscript - Al-Andalus - Analytical Codex - Bibliography - Islamic calligraphy.

تمهيد

استوطن العربُ شبه الجزيرة الإيبيرية، منذ أوائل القرن الثاني الهجريّ/ الثامن الميلادي حتّى أواخر القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ، محمّلين بنظامهم الاجتماعيّ والتّقافيّ والسّيّاسيّ. وكانت تلك الحقبةُ حقبةً ازدهار معرفيّ، وتقدّم علميّ

هائل لهذا الشعب في هذا الإقليم المعروف بـ «الأندلس». وقد ارتبط هذا التطور ارتباطاً مباشراً بإنتاج الكتب على نطاق واسع. وبخصائص معينة في بنيتها وتجليدها (Binding). لقد عاش المسيحيون واليهود والعرب جنباً إلى جنب في هذه البلاد لمدة ثمانية قرون، وكان هناك تبادل ملحوظ للتأثير بين الثقافات الثلاث. وأدى استرداد مملكتي قشتالة (Castile) وأراجون (Aragon) لهذه البقاع في القرون المتعاقبة، ثم قيام الملوك الكاثوليك باسترجاعها استرجاعاً قاطعاً، إلى تدمير الجزء الأكبر من هذا الإرث. من خلال عمليات الحرق المنظم للكتب، وفرض رموز تهدف إلى إظهار التفوق المسيحي وأصوله في المنطقة. كما أُجبر السُكَّان - أيضاً - على اعتناق المسيحية، وواجهوا عقاباً شديداً في حال مقاومتهم. ومع ذلك فقد نجحوا في الحفاظ على ثقافتهم ومعتقداتهم لسنين عديدة، عن طريق نقل مخطباتهم أو إخفائها.

وتعدُّ كلُّ مخطوطة حاملاً ثقافياً شاهداً على الثقافة التي نشأت فيها؛ لذلك فإنَّ أيَّ بحث في الوثيقة لن يكون كاملاً دون تحليل للنصِّ والمحتوى ودراسة أثرية للكتاب (Archaeology of the book) وتحديد المواد المستخدمة فيه. ويمكن استخدام هذه البيانات، بقدر ما يمكن مقارنتها بنماذج أخرى مماثلة، للتأكد من المعلومات التي تخصُّ كيفية صنع المخطوط، وعملية التفكير التي أتبعها المؤلفون.

والمتمامل في صناعة هذه المخطوطات يمكن أن يقف على ابتكارات تقنية مهمة تهمُّ جوانب مثل صناعة الورق وكيفية التجليد. وتساعدنا دراسة المواد المستخدمة في المخطوطات، والمختلفة اختلافاً كبيراً عن تلك المستعملة في التراث الوثائقي الغربي، على تحديد أنسب المعايير والمعالجات لمنع استفحال تدهورها وضمان الحفاظ عليها. كما أنَّ إجراء الدراسات المقارنة يمكننا - أيضاً - من تحديد تاريخ الوثائق وتسميتها، وإبراز السمات المهمة في تطور التقنيات التي استخدمها الخطاطون والنسَّاح والمجلدون. ويندرج هذا الخط الحالي من العمل ضمن المشروع البحثي «التقنيات التحليلية الحديثة لدراسة مواد الإنتاج وتقنياته في المخطوطات العربية الأندلسية» (CTQ2005-0771/) الذي تموله وزارة التعليم والعلوم الإسبانية.

ويشارك في هذا المشروع فريق متعاون من الباحثين متعددي التخصصات، الذين يعملون معاً بهدف رئيس يتمثل في توسيع نطاق البيانات الموجودة عن تقنيات الإنتاج والمواد المستخدمة في صناعة هذا النوع من الوثائق وتطبيق التقنيات التحليلية.

المشاركون في هذا المشروع هم: أقسام الطلاب، والبصريات والتحليل الكيميائي بجامعة غرناطة، وقسم الترجمة التحريرية والفورية بجامعة مالقة، وقسم الطلاب والترميم بجامعة إشبيلية، وأرشيف الديوان الملكي في غرناطة، والمجالس الإقليمية للأرشيفات

التاريخية للأندلس وغرناطة، ومعهد إشبيلية لعلم المواد (إشبيلية - CSIC)، ومجموعة من الباحثين المستقلين في مجال حفظ الوثائق.

المخطوطات محل الدراسة

عملنا - إلى الآن - في هذا المشروع على المجموعات الآتية:

◆ مكتبة بادريس إسكولابوس (Padres Escolapios Library) بغرناطة

تضم هذه المكتبة من بين مجموعاتها نسخة من القرآن الكريم يعود تاريخها إلى أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وهي تتميز بخصائص معينة تختلف عن غيرها من نماذج التجليد العربي والغربي، ولكنها مع ذلك تحتوي على عناصر من كليهما. كنا نظن في أول الأمر أنها استثناء من النموذج العام والمعتاد للتجليد. لكن بعد النظر في مجموعات أخرى، واكتشاف وثائق ذات خصائص مماثلة، تبين لنا أن هناك نموذج تجليدي معين يختص بالأندلس في عصورها المتأخرة. وقد جرى ترميم هذه الوثيقة، وهي الآن محفوظة بحالة جيدة.

◆ مجموعة المخطوطات العربية من دير ساكرومونتي (Sacromonte) بغرناطة

تتكون هذه المجموعة من اثنين وعشرين (22) وثيقة نُسخت في المدة الزمنية الممتدة ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. نجد أن سبع عشرة (17) مخطوطة منها هي أندلسية المنشأ، ونلاحظ أن المخطوطتين السادسة عشرة (16) والعشرين (20) - على الأخص - تنتمي إلى نموذج كوديولوجي وتجليدي، يتطابق مع خصائص مصحف إسكولابوس (Escolapios). وعلى العموم فإن المجموعة في حالة حفظ سيئة. فتعدُّ مظاهر التلف وتوُّعها جعل من غير الممكن الاطلاع عليها. وفي الوقت الذي نتحدث فيه الآن يجري ترميم بعض القطع في معهد التراث الإسباني التاريخي (Institute for Historic Spanish Heritage) بمدريد.

◆ مجموعة المخطوطات العربية في أرشيف مقاطعة مالقة التاريخية

تحتوي هذه المجموعة على ثلاث وثائق أندلسية فقط: مصحف واحد وكتابين (de oficio). تنتمي هذه المخطوطات لإمام أحد المساجد، ويعود تاريخها إلى ما بين أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي وأوائل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. وقد اكتُشفت في عام 2003م خلف جدار وعلى سرير من القش، في أثناء أعمال ترميم منزل مغربي (Moorish) في قرية كوتار (Cutar) في مقاطعة مالقة جنوب إسبانيا. ويبرز الكتاب الأول بصفة خاصة نظراً للخصائص، التي يشترك فيها مع المجموعات السابقة. ويجري حالياً إجراء الدراسات والتحليلات اللازمة قبل ترميمه.

◆ مجموعة المخطوطات العربية في مدرسة الدراسات العربية بغرناطة

وهي تتألف من ثلاثة وأربعين (43) مجلداً من المخطوطات (الكثير منها متنوع)، وقد فُهرس منها أحد وعشرون (21) مجلداً فقط، وسيجري العمل على استكمال فهرسة البقية قريباً. وتبرزُ من هذه المجموعة - على وجه الخصوص - «رسالة ابن ليون في الزراعة» (يرجع تاريخها إلى عام 749هـ / 1348م، في ألمرية)، وكذلك كتاب الزُّيَدي في النَّحو. ويمزج هذا الأخير بين عناصر التَّجْلِيد العربي وعناصر التَّجْلِيد الغربي. وهذه الخصائص تجعله نموذجاً مهماً للانتقال من نظام التَّجْلِيد العربي إلى نظام تَجْلِيد المدَجَّنين (Mudejar).

◆ خزانة القرويين، فاس، المغرب

في أوائل هذا العام (٢٠٠٧)، أعطت وزارة الشؤون الخارجية والتعاون الدولي الإسبانية إشارة البداية لمشروع جديد للتعاون بين الجامعات في مجال البحث العلمي (A/7285/06). وقد بدأ هذا المشروع المشترك بين جامعة غرناطة وجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس (المغرب)، بدراسة المخطوطات الأندلسية المحفوظة في الخزانة، وشرعت في وضع أسس معايير البحث المنسق بين إسبانيا والمغرب.

وقد ركز البحث حتى الآن على المخطوطة ٦٠٧، وهي عبارة عن «رسالة في الطب» تعود إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وتُنسبُ إلى ابن الخطيب الغرناطي. وتشير التحليلات التي أجريت إلى الآن، إلى أن اللون الأحمر استُخْلِص من مصادر عضوية (Organic sources).

◆ المكتبة الوطنية الفرنسية، باريس

مكَّنا التعاون الذي يقدمه المركز الوطني للبحث العلمي في أورليانز (Orléans) من دراسة بعض الوثائق الأندلسية المحفوظة في المكتبة الوطنية الفرنسية. وقد أتاحت لنا الفرصة في المدة الزمنية بين شهري مارس ويونيو من عام (٢٠٠٧) لأخذ نماذج من أربع وثائق، تبرز منها - على وجه الخصوص - مصاحف مغربية (Moorish Korans) تعود إلى القرنين التاسع والعاشر الهجريين/ الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. وهدفنا هو إجراء دراسة مقارنة للأحبار المستخدمة، مقارنة بالنماذج التي دُرست في إسبانيا.

منهجية البحث والتَّحْلِيلِيَّة التَّطْبِيقِيَّة

وممَّا لا شكَّ فيه أن الخطوة الأولى نحو دراسة علمية لأيِّ مخطوطة هي الفحص الدقيق وأخذ العينات. وكلما زادت كميَّة البيانات وجودتها التي جرى تجميعها، ازدادت نسبة التَّأكُّد من أهميَّة المعلومات، وكانت النَّتائج المستخلصة من المقارنة بالوثائق الأخرى أكثر صلة بالموضوع. وباتِّباع البروتوكولات، التي وضعها فريق البحث، يجري تطوير قاعدة بيانات بهدف تسجيل:

◆ بيانات الوصف الببليوغرافي لكل مخطوطة.

◆ عناصر الوصف المادي لكل جزء من أجزاء الكتاب وخصائصها (مثل الغلاف،

أو كتلة الكتاب أو كيفية تجميعه).

◆ أي تلف يحدّد مرحلة حفظها.

◆ المعالجات المطبّقة على الكتاب لحفظه أو ترميمه (إن وُجدت).

اشتملت عملية البحث على العمل المشترك بين عددٍ من الفَنِيِّين المتخصّصين في الأرشفة، وخبراء اللُّغة العربيّة، والكيميائيّين والقائمين بعملية الحفظ والتّرميم. وتتمثّل الفكرة في ابتكار أداة على شكل قاعدة بيانات يمكن إتاحتها للباحثين عبر الشبّكة العنكبوتية (الإنترنت).

ومن أجل إجراء الفحص المادّي والفيزيائيّ لكل عنصر من العناصر قيد الدّراسة، استخدمنا أنواع مختلفة من أجهزة القياس القادرة على تحديد الأبعاد والوزن ووزن الغلاف والعلامات وخصائص الوسيط المستخدم. ولاستخلاص الاستنتاجات، كان من الضّروري استخدام التتبع، والرّسوم التّوضيحية، والرّسومات التّخطيطية، والتّصوير الفوتوغرافي، وأخذ العينات للتّحليل.

كما كان التّحليل الكيميائيّ للموادّ المستخدمة في الإنتاج أمراً حيويّاً للعملية. وقد مكّنتنا البيانات المستخلصة من فهم الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذا العصر، إضافة إلى توفير أدلة موضوعية بشأن عملية تقادم الموادّ المعنية. وبهذه الطّريقة يمكننا تجنّب استخدام المنتجات أو المعالجات في عملية التّرميم، التي يمكن أن تغيّر الخصائص الكيميائيةّ للموادّ، ومن ثمّ تُسبّب تلفاً أو تغييراً لا رجعة فيه.

لم تُجر سوى عددٍ قليل جدّاً من الدّراسات من أجل تحديد هوية الورق وتحليله، والدّراسات الموجودة تميل إلى الاقتصار على تحديد التّركيب بناء على الفحص البصريّ فقط. يوصم هذا النّهج بالخلل المعيب، لاسيما إذا أخذنا في الاعتبار أنّ أحد التّغييرات الرّئيسة في الورق النّاجمة عن زيادة الرطوبة هو إذابة موادّ التّقوية والموادّ اللاصقة. هذا الذوبان في المقابل، له تأثير تقشيريّ على الورق، حيث يظهر على شكل طبقة نهائية تشبه القطن. ولذلك، إضافة إلى الدّراسة المجهرية للمقاطع الطولية والعرضية للألياف، استخدمنا طرق التّحليل الطيفيّة. مكّنا ذلك من التّمييز بين الأنواع المختلفة من الألياف - على سبيل المثال السيليلوز، والبروتين، والألياف الصناعيّة - حيث توجد نطاقات امتصاص مختلفة يمكن أن تُعزى إلى مكّونات مختلفة ومحدّدة. وتشمل هذه المكّونات: السيليلوز، والهيمي - سيليلوز (Hemi-cellulose؛)، والبكتين (Pectin)، واللّجنين (Lignin). ولعمل التّحليل الكيميائيّ للأحبار وعوامل التّكثّل جرى تطبيق التّقنيّات الآتية:

◆ التّحليل الحسيّ (البصري - اللمسي)

◆ التّصوير الكليّ والجزئيّ باستخدام الكاميرات التّقليدية والرّقمية.

◆ الفحص المجهرية البصريّ.

◆ الفحص المجهرية الإلكترونيّ بالمسح الضوئيّ (SEM)

◆ الأشعة السينية المشتتة للطاقة (EDX)

◆ حيود الأشعة السينية (X-ray)

◆ التحليل الطيفي بالأشعة تحت الحمراء (FTIR)

◆ تحليل رامان الطيفي (Raman spectroscopy)

◆ التحليل اللوني عالي الكفاءة (HPLC)

◆ التحليل الكهربائي الشعري (CE)

في السنوات القليلة الماضية، انتشر استخدام تحليل رامان الطيفي (Raman spec-troscopy) سريعاً في كل التخصصات العلمية تقريباً. وتمكننا هذه الطريقة، التي تتضمن المجهر، من إجراء تحليلات للأسطح بدقة عالية. ولا تتسبب هذه الطريقة في أي ضرر، اللهم ما ورد من بعض التأثيرات الطفيفة.

تعتمد المنهجية المستخدمة في التحليل الكيميائي للألوان العضوية في كل من الوثائق والنصوص والرُسوم التاريخية على التحليل اللوني السائل عالي الأداء (HPLC) مع استكشاف ثنائي الصمام (DAD)، والتحليل الكهربائي الشعري (CE). يُعد التحليل الكهربائي الشعري (CE) تقنية قوية لفصل كمية مجموعة واسعة من المركبات العضوية وغير العضوية وتحديدها وتقديرها. ويمكنه تحديد مكونات مثل البروتينات والأحماض الأمينية والعديد من المواد الأخرى الموجودة في مواد اللصق (Agglutinates) والأحبار.

وتجمع هذه التقنية بين الكفاءة العالية واستخدام مذيبات أقل من تقنية التحليل اللوني عالي الكفاءة (HPLC). وهي في الواقع بديل ممتاز لتقنية التحليل اللوني عالي الكفاءة (HPLC)، حيث إنها أقل تكلفة، وتوفر دقة أعلى بالإحكام نفسه، ولا تتطلب سوى كميات قليلة من العينة.

النماذج

في ما يخص بروتوكول أخذ العينات، وضعنا في الحسبان مبدئين رئيسيين:

الأول: احترام السلامة المادية للوثيقة.

الثاني: الحصول على نموذج تمثيلي يقدم أقصى قدر من المعلومات، مع تجنب قدر

الإمكان تلوثها بعناصر أخرى.

ولتحديد مكونات الأحبار، جرى القيام بعملية مزدوجة لأخذ العينات:

في ما يخص التحليلات، التي أُجريت باستخدام تقنية حيود الأشعة السينية (DRX)،

وتقنية الفحص المجهر الإلكتروني بالمسح الضوئي (SEM)، وتقنية الأشعة السينية

المشتتة للطاقة (EDX)، والتحليل الطيفي بالأشعة تحت الحمراء، وتحليل الرامان الدقيقة،

استُخدم النظام التقليدي المتمثل في الكشط اللطيف بالمشرب للألوان المختلفة، مع

تجنب - قدر المستطاع - تغيير السلامة المادية/ الفيزيائية للكتابة وتلوث العينات.

ولتحديد المواد الملوَّنة المستخدمة عن طريق تقنية التَّحليل اللُّوني عالي الكفاءة (HPLC) وتقنية التَّحليل الكهربائيِّ الشعريِّ (CE)، قمنا بتصميم طريقة جديدة لأخذ العيِّنات بواسطة فرشاة الطَّلاء، التي تُعدُّ فعَّالة جدًّا وأقلَّ ضررًا ومناسبة للحساسية العالية لهذه التَّقنيات التَّحليليَّة.

النتائج التي جرى الحصول عليها في ما يتعلَّق باستخدام الألوان في المخطوطات الأندلسيَّة:

قام الحبر بأداء دور مهمٍّ في ثقافة فنِّ الخطِّ الإسلاميِّ في العصر الوسيط، حيث ارتبط اللُّون ارتباطًا وثيقًا بإنشاء المخطوطات. كان اللُّون الأسود مخصَّصًا للكتابة، أمَّا الأحمر والذهبيُّ وألوانٌ أخرى فكانت تُستخدمٌ لتمييز بعض عناصر النص مثل العناوين، والكلمات المفتاحية/ الرئيِّسة، وعلامات التَّشكيل، وإنشاء رسوم زخرفيَّة. وإضافة إلى فنِّ الخطِّ والزَّخرفة، استُخدمت الألوان - أيضًا - على نطاق واسع في صبغ الجلود، أو الورق، والأقمشة المستخدمة في صناعة الكتاب. وبفضل النُّصوص والكتب الأصليَّة في إعداد المكوِّنات - ممَّا وصل إلينا - أصبح من الممكن التَّأكُّد من معرفة مكوِّنات الأحبار. إلَّا أنَّ تحديَّات التَّرجمة، ونقص المعلومات المتاحة عن الموضوع - في كثير من الأحيان - أدَّت إلى حدوث أخطاء. ومن هذا المنطلق، يتيح لنا استخدام التَّقنيات الكيميائيَّة الحصول على نتائج موضوعيَّة. ومن خلال خبرتنا حتى الآن في تحليل الأحبار والأصبغ والألوان المستخدمة في المجموعات السَّالف ذكرها، يمكننا استنتاج النُّقاط الآتية في ما يتعلَّق باستخدام الألوان في المخطوطات الأندلسيَّة:

جاء اللون الأسود من الأحبار ذات الأساس الكربونيِّ، والأحبار ذات الأساس الحديدي، أو الأحبار المعدنيَّة. ويمكن أن تُصنَّع هذه الأحبار في صورة صلبة، ثمَّ تُحضَّر في صورة سائلة قبل الاستخدام.

الأحبار الكربونيَّة

تُحضَّر هذه الأحبار باستخدام:

- ◆ السَّخام النَّاتج عن حرق المواد التَّباتيَّة مثل الرُّبوت أو الراتنجات [مواد صمغيَّة].
- ◆ دهون أو منتجات حيوانيَّة (عظام أو عاج).
- ◆ أحيانًا، أنواع معيَّنة من المعادن.

ثمَّ تضاف مادة ربُّط إلى العناصر السَّابِقة من مثل الصَّمغ العربي. واعتمادًا على ما يفضِّله الخطَّاط، يمكن - بعد ذلك - إضافة عناصر أخرى لتغيير شكل الحبر، أو بنيته، أو كثافته، أو لمعانه أو درجة لونه.

الأحبار المعدنية

هي أحبار سائلة قليلة الكثافة، تتكوّن أساساً من مستخلص نباتي غني بالعفص، وملح معدني (كبريتات الحديد أو النحاس)، ووسيط ربط قد يكون ماءً أو نبيذاً أو خليطاً من الاثنين. وبمرور الزمن يتحوّل هذا الحبر إلى اللون البني الغامق. وتتأكسد أحد مكوناته، وهو كبريتات الحديد، ويتحوّل إلى حمض الكبريتيك، الذي له تأثير حارق على السطح حتى إنّه يمكن أن يدمّره تماماً.

و غالباً ما يتسبّب تأثير الأحبار المعدنية الغالية في تحلّل هذه المخطوطات. ويمكننا أن نرى تأثيرها بسهولة. فعلى سبيل المثال يمكن للمرء - على وجه الخصوص - أن يرى بوضوح شديد الخطوط العريضة للكتابة، التي يمكن رؤيتها من الجانب الخلفي للورقة، مع لحاظ وجود بعض الثقوب الصغيرة أيضاً.

و يمكن أن يُستخدم هذا الحبر بمفرده أو دمجّه بالحبر الكربوني. ويتميّز هذا المزيج، المعروف باسم **الحبر المختلط** بأنّه أسمك وأقوى. كما أنّه يوفر لوناً أسود أكثر دواماً بفضل ثبات الحبر الكربوني.

وقد وجدنا في كثير من العينات التي قمنا بتحليلها آثار أصباغ مثل الأصفر (-Orpi mente)، ورهج الغار / الزرنيخ الأحمر (Realgar)، واللون البني المصفّر الأرضي (Umber earth)، أو سيليكات الحديد والمغنيسيوم. وربّما استُخدمت هذه الأصباغ لإضفاء مزيد من العمق أو الجودة على اللون الأسود.

إنّ الصبغة أو المادة الملونة - في صناعة الأحبار الملونة - هي التي تعطي اللون بالفعل. وكما هو الحال في صناعة اللون الأسود، يُضاف الصمغ العربي بوصفه عامل ربط مساعد. وبالرغم من أنّنا قد نتحدّث عن أحبار عضويّة ومعدنيّة، فإنّ جميع الأحبار - في الواقع - لها قاعدة عضويّة، تسمّى بـ: وسيط الربط.

تُنتج الأحبار المعروفة باسم «العضوية» عن طريق غلي الحيوانات والنباتات أو تخميرها. وإضافة إلى مواد اللصق، يمكن دمج مواد مضافة أخرى لكي تعطي درجات لونية دقيقة أو خصائص دقيقة للون. وفي بعض الأحيان توضع كمّيّة معيّنة من الحبر الجاهز وإضافة ملونات أخرى. وهذا يفسّر لماذا يمكننا - أحياناً - اكتشاف بعض العناصر مثل الحديد أو النحاس في بعض العينات، التي لا ينبغي أن تظهر فيها هذه العناصر بحسب التلوين. والألوان المستخدمة في المخطوطات التي درسناها هي الحمرة، والخضرة، والصفرة، والزرقة، والأبيض، والذهبي.

وكانت **الحمرة** تُصنّع من مواد نباتيّة طبيعيّة، أو من بعض الحشرات، أو من أصباغ مثل رهج الغار (Realgar)، وصبغ الزنجفر (Vermilion)، أو الرصاص الأحمر (Minium). وكثيراً ما استخدمنا كل هذه الأصباغ مع الطلاء.

يمكن أن يكون تحديد حمض الكارمينيك (Carminic acid) إما بمفرده أو ممزوجاً بصبغة حمراء أخرى، نتيجة استخدام القرمزي في صنع اللون. ومع ذلك، جاءت هذه الحشرة إلى أوروبا من أمريكا بعد القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. ولذلك، وبالنظر إلى تاريخ الوثائق، التي قمنا بتحليلها ونسبة حمض الكارمينيك التي وجدناها فيها، يمكن أن تكون هذه الحشرة هي بالفعل هذه الحشرة أو حشرة أخرى من الهند، أو تركيا/أرمينيا أو بولندا. وبما أنه جرى الوقوف على هذا المكوّن بالذات مراراً في الوثائق التي درسناها، فإننا نعتزم الشروع في بحث محدد يهدف إلى تحديد أصل الحيوان المستخدم في التلوين بالحُمْرة في المخطوطات الأندلسية من القرنين التاسع والعاشر الهجريين/ الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

أما اللون الأخضر فيُصنع من خلال استخدام قاعدة النحاس مثل الزنجار الأخضر (Verdigris)، باستخدام الدهنج (Malachite)، أو عن طريق مزج ألوان رئيسة أخرى مثل الأزرق النيلي (Indigo blue) والرَّهَج الأصفر (Orpimente). وقد ساعدت إضافة أصباغ أخرى مثل صبغ الزُنْجُفر على زيادة لونيّة إلى اللون.

أما اللون الأصفر فقد صُنِعَ عن طريق تسخين عناصر نباتية مختلفة، بما في ذلك الأصباغ الطبيعيّة مثل الزعفران، أو باستخدام أصباغ مثل الرَّهَج الأصفر (Orpimente) أو - وإن كان ذلك أقل - المغرة الصّفراء (Yellow ochre). كما تؤكّد نتائج التحليلات الكيميائية، التي أجريناها على استخدام الرصاص والقصدير الأصفر (Tin yellow).

أما اللون الأزرق فإنه يُصنع من ألوان نباتية مثل النيلي، أو من أصباغ غير عضوية مثل حجر اللازورد (Lapis lazuli)، والأزوريت الأزرق (Azurite blue)، والمينا الزرقاء (Enamel blue). ومن خلال إضافة عناصر جديدة إلى الصيغة الرئيسية، أصبح من الممكن توسيع النطاق اللوني توسيعاً كبيراً، وتحقيق درجات لونية مختلفة.

وفي بعض الحالات، يرجع اللون الأخضر داخل اللون الأزرق إلى تحوّل اللازورد (Azurite) إلى الدهنج (Malachite) حيث الرطوبة لها أثر في إعداد الحبر، أو حيث تتسبب - عموماً - في تدهوره.

وأما اللون الأبيض فنادرًا ما يُستخدم بحيث تكون الدعامة نفسها من الورق أو الرق هي التي توفر عادة الخلفية البيضاء.

- وفي هذه الحالة بالذات، استخدم اللون الأبيض بوصفه عنصراً زخرفياً:
- ◆ نرى خطوطاً بيضاء دقيقة تشكل زخارف نباتية على خلفيات ملونة.
 - ◆ استخدم اللون الأبيض لتحديد العناوين.
 - ◆ استخدم أيضاً لتمييز جوانب النص.

وقد كشف التحليل عن وجود الرصاص الأبيض (كربون الرصاص الرئيس) في جميع النماذج.

ويمكن لصق ورق الذهب مباشرة على السطح. أو يمكن صنع الحبر عن طريق طحن الذهب. أو عن طريق مزج المسحوق بالأحماض أو مركبات مختلفة يمكن أن يضاف إليها الزعفران أو الرهح الأصفر (orpiment) لإعداد اللون المطلوب. ولا يمكن الوقوف على استخدام الذهب إلا في النصوص عالية الجودة.

وأخيراً، من المهم أن نلاحظ أننا عندما نحلل اللون في المخطوطات العربية قد نجد عناصر مستمدة من عملية إنتاج الدعامة، التي صنع عليها الحبر. وهذا يمكن أن يقودنا إلى الوقوع في أخطاء تفسيرية.

لم تكن الأساليب العربية في إنتاج الورق واسعة الانتشار، وبتعبير آخر لم تكن هناك مصادر إنتاج كثيرة جداً. وما رأيناه كانت عبارة عن عمليات إنتاج متشابهة، ولكن مع بعض الاختلافات التي تعود إلى الإطار الزمني والموقع الجغرافي.

وبصفة عامة، فيمكن أن يكون سبب وجود عناصر الكربون والكالسيوم والأكسجين هو طبيعة الألياف والعملية الأولية لصناعة المعاجين. ويجب أن نتذكر أنه لأجل صناعة الورق العربي، كانوا يصنعون عجينة عن طريق أخذ بقايا حبال أو قماش وتخميها وتبييضها في الجير بعد دقها وتمزيقها سلفاً.

ومن ناحية أخرى، قد تشير النسب العالية من الكالسيوم والمغنيسيوم إلى استخدام مادة حمولة تجعل الورق أكثر بياضاً وأقل امتصاصاً.

كما أن وجود الكلور في عدد كبير من النماذج يورث الظن بوجود عناصر مستمدة من الكلور المستخدم بوصفه مبييضاً.

الخاتمة

كان المنهج المتبع في الدراسة ناجحاً وفعالاً؛ وهو ملائم جداً لدراسة المخطوطات الأندلسية. ولم يكن للتقنيات المقترحة لتحليل الأصباغ أي تأثير سلبي على المخطوطات. إن توصيف هذه المواد له فوائد مزدوجة؛ فإنها تسمح لنا من ناحية بوضع المخطوطات في سياقها التاريخي، ومن ناحية أخرى يمكن استخدامها للحصول على معرفة عميقة يمكن أن تفيد في عملية الحفاظ والترميم المحتملة.

وبحسب النتائج المتحصّل عليها، يمكن لكل أرشيف أن يبنى خطاً استراتيجياً لحفظ مجموعاته وحماية التراث البليوغرافي والوثائقي.

لن نصل إلى استنتاجات موثوقة حقاً إلا من خلال الدراسات المقارنة. ولا يزال هناك الكثير من الأبحاث التي يتعين القيام بها والتي ستطلب التعاون المستمر ومشاركة النتائج.

تحقيقات

الشيء

«إفشاء القواعد المذهبية والأقوال العرضية في إبطال النحلة العليلشية التي أشاعها الملحد في الأقطار المغربية» للقاضي محمد العربي بزدلة

تمهيد لأشهر فتوى نجا كاتبها وأصيب بالنقمة ساردها والشهود عليها.

أحمد إيشرخان

♦♦♦

ملخص:

تعد قضية تأسيس جيش عبيد البخاري من أهم النوازل الفقهية والسياسية التي عرفها عصر السلطان مولاي إسماعيل بن الشريف وقد ساهمت هذه النازلة في حركة فكرية بسبب ما أثارته من نقاشات فقهية انقسم فيها العلماء بين مؤيد ومعارض. وصدرت عن العلماء مجموعة من الفتاوى، وسيقف القارئ لهذا الموضوع على نص أهم فتوى في قضية تأسيس جيش عبيد البخاري لكاتبها القاضي محمد العربي بردلة وعلى السياق التاريخي وما أحاط بهذه الفتوى من أحداث ووقائع إثر قراءة نص الفتوى في مجلس السلطان مولاي إسماعيل.

الكلمات المفتاح: عبيد البخاري، بردلة، النحلة العليلشية، الحرية.

Abstract:

The issue of establishing the Abid al-Bukhari army stands as one of the paramount jurisprudential and political dilemmas witnessed during the era of Sultan Moulay Ismail bin Sharif. This predicament contributed significantly to an intellectual ferment, igniting fervent debates among scholars, sharply dividing them into proponents and adversaries. A compendium of fatwas emerged from the scholars addressing this quandary. Upon delving into this topic, readers will encounter the pivotal fatwa concerning the establishment of the Abid al-Bukhari army, authored by the esteemed jurist, Mohammed al-Arabi Bardalla. Contextualized

♦ أستاذ التعليم العالي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب.

within the historical milieu, this fatwa elucidates the events and circumstances surrounding its issuance, presented in the hallowed council of Sultan Moulay Ismail.

Keywords: Army of Bukhari, Bourdoula, Alilash doctrine, Freedom.

مقدمة لأشهر فتوى في قضية تملك جيش العبيد

يدرك المؤرخون والباحثون أن تاريخ المغرب زاحر بالقضايا التي انبرى لها فقهاء الأمة بالفتاوى الفقهية للإجابة على نوازل سياسية اشتد فيها النزاع وحمي فيها وطمس المنازلة بين مصالح الدولة المتغيرة بتغير الوقائع، وبين الثوابت الدينية التي حرص على عدم تجاوز نصوصها القطعية أعلام الموقعين عن رب العالمين. وتطرح هذه النوازل العديد من القضايا التي تحمل في مضامينها العديد من المعلومات السياسية والعلمية، كما تعبر عن مدى تطور الحركة الفكرية في المغرب الحديث.

وتضم كتب الفقه مجموعة من نوازل الأحكام في قضايا متعددة: كقضية الاستعانة بالنصارى من قبل محمد المتوكل السعدي، وقضية أسرى العرائش في العصر الإسماعيلي، وقضية خراج البلاد التي فتحت عنوة، وقضية بيع الخيل ووسق الحبوب لبلاد النصارى، وقضية نزع السلاح من يد القبائل، وقضية تحرير الأسرى، وقضايا في التجارة وأهل الذمة، وقضية المحميين والمجنسين، وقضايا في التبغ والدخان وشرب القهوة والسُّكَّر والشاي ولبس الملف المجلوب من بلاد الإفرنج، وقضايا في المكوس على أبواب المدن، وقضايا الإصلاح وتجديد الجيش، وقضايا إحداث محاكم اليهود بالملاحات، وغيرها كثير. لكن تظل أشهرها في إطار الصراع المكشوف بين السلطة الدينية والسلطة السياسية قضية تملك جيش العبيد، ولا نريد أن نتحدث عن تفاصيل هذه القضية التي شكلت أهم نازلة في العصر الإسماعيلي، فقد كتب فيها الكثير، ونشرت حولها أبحاث أكاديمية وأنجزت رسائل علمية حول قضية تكوين جيش العبيد. ودورهم العسكري⁽¹⁾.

ملاحم من سيرة عالم مشارك

يعد الفقيه العلامة القاضي محمد العربي بردلة⁽²⁾ من أشهر علماء العصر العلوي الأول، ولعل شهرته هذه مرتبطة بمشاركته في قضايا عصره، وإبدائه لرأيه في مجمل ما عرض

(1) - من هذه الأبحاث على سبيل المثال: محمد الحيمر، جيش العبيد والدولة المغربية إلى سنة 1757م، د.د.ع. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط. عزيز عبد الله بطران، «علماء فاس والمولى إسماعيل ومشكلة الحراطين»، ترجمه عن الإنجليزية عبد الله بن الأمين ومحمد المهنوي، مجلة أبحاث، عدد 26، ربيع 1991، (ص.ص. 71-83)؛ ومحمد المهنوي، «الترقي الاجتماعي للحراطين نموذجاً، التنظيم العسكري وعلاقته بالمجتمع في العصر الإسماعيلي»، منشورات مركز البحوث والدراسات العلوية، الريصاني، 1991.

(2) - انظر ترجمته عند: القادري، محمد بن الطيب، نشر المئاني لأهل القرن العاشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1407هـ/1986م، (ج. 2، ص. 312)؛ إفارست ليفي بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلافي، مطبوعات دار = المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1397هـ/1977م (ص. 220)؛ ابن زيدان، عبد الرحمن بن محمد،

عليه من النوازل المتعلقة بالسلطة والمجتمع، وقد شكلت جرأته في إصدار الفتاوي الفقهية مصدر قوته وشهرته التي تميز بها بين علماء أنداد من جيله، الذين وصفوه بكونه: قلق العبارة، شديد الحدة، ولا يرجع عما سبق له فيه الفتوى بتغيير رأي أو تلطيف في الأحكام. فكان يشبه فيما يبدو لي علامة زمانه أبا علي الحسن بن مسعود اليوسي، الذي حجب بمواقفه الصلبة من عاصره من أقرانه، فكانت بحق المعاصرة حجاب، وإذا كان اليوسي نُفي وظل يتقلب فيما يشبه الإقامة الإجمالية، وينتقل من مكان إلى مكان، زاهداً في تولي المناصب طالبا للنجاة، فإن الفقيه القاضي محمد العربي بردلة تعرض إلى العزل والتولية من الإمامة والخطابة والقضاء والإفتاء في مراحل متعددة نتيجة مواقفه التي لا تلتين لمسايرة متطلبات تأسيس أجهزة الدولة الحديثة، فتعرض لأنواع من العقاب بما فيها التشهير به والتشكيك في تمكنه العلمي، ورفع عرائض ضده تزعم عجزه في القيام بوظيفته وعدم ضبطه لقواعد الإفتاء والقضاء، ومن ثمة تعريضه للعقاب المادي نتيجة حرمانه من راتب وظيفته. وكان الحرمان من الرواتب ظاهرة عامة شملت العديد من علماء جيله، لذلك لوحظ ارتفاع دعواتهم إلى ضرورة ممارسة حرفة أو تجارة تمكنهم من الكفاف والاستغناء عن عطاء الدولة وهبات السلطان، لتكون لهم حرية التعبير والقدرة على الجهر بالحق والحصول على صفة «العالم العامل»، وهو الوصف الذي كان يطلق على الفقيه القاضي محمد العربي بردلة، بل وصفه النقيب النسابة المؤرخ سليمان الحوات بكونه: «الصاعقة في الحق» وقال في حقه: «شيخ بعض أشيخنا، العلامة المحقق، الصاعقة في الحق، وآخر قضاة العدل بلا مدافع، أبو عبد الله العربي بن أحمد بردلة»⁽¹⁾، بينما وصفه محمد بن جعفر الكتاني بقوله: «كان خاتمة قضاة المغرب عدلاً، وأذكاهم فهماً ونبلاً، ذا همة عالية»⁽²⁾، وقال في حقه عبد الكبير الفاسي: «الفقيه العلامة البركة الأمثل، الضابط الثقة الأكمل، شيخ الجماعة وإمام العصر، شهير الديانة والدراية، قاضي الجماعة بفاس ومفتيها، وخطيب جامعها الأعظم، بل آخر قضاة العدل بها»⁽³⁾.

وقال في حقه النسابة الشريف عبد الكبير الكتاني: «الشيخ العلامة القدوة، الثقة الضابط الحجة، خاتمة العلماء العاملين، وبقية الفقهاء الراسخين، شيخ العصر، وإمام القطر، النوازلي

إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، المطبعة الوطنية، الرباط، 1929، (ج. 1، ص. 342).
 (1) - الحوات، سليمان بن محمد، السر الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرف الباهر من أعقاب الشيخ عبد القادر، دراسة وتحقيق حسن بلحبيب، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2017، (ص. 228).
 (2) - الكتاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، وآخرين، منشورات دار الثقافة، الرباط، 2004، (ج. 3، ص. 169، 170).
 (3) - الفاسي، عبد الكبير بن المجذوب، تذكرة المحسنين بوفيات الأعيان وحوادث السنين، ضمن موسوعة أعلام المغرب، تنسيق وتحقيق محمد حجي، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1417هـ/1996م، (ج. 5، ص. 1973).

المفتي، قاضي الجماعة بحضرة فاس الإدريسية الغراء، وآخر قضاة العدل بها، وخطيب جامعها الأعظم، البركة الصالح، أبو عبد الله سيدي محمد العربي بن أحمد بردلة المدجن⁽¹⁾. هذه الصفات وإن كانت إيجابية إلا أنها لم تكن في صالح مساره الوظيفي، فقد انعكست عليه، وظل مهددا بالعزل من المناصب التي أسندت إليه، وقد سبق لصديقه الرحالة الشهير الفقيه العلامة أبو سالم العياشي أن بعث إليه وصية عام 1088هـ، ينصحه فيها باعتزال القضاء ويحذره من تحمل عواقبه وبليته، وتعريض نفسه لهلاك، ويدعوه إلى الاعتزال قبل عزله⁽²⁾، لكنه استمر في تقلد الوظائف كما هو واضح في سيرته، فقد عزل من القضاء وأرجع إليه أربع مرات، وقيل ست مرات⁽³⁾، كان آخرها في 27 صفر عام 1119 هـ / 29 ماي 1707م، كما تولى نظارة الأحباس بمدينة فاس، بينما تأخرت وفاته إلى 15 رجب عام 1133 هـ / 1720م، ويبدو لي أن القاضي محمد العربي بردلة، بسبب ما ورثته أسرته، الأندلسية الأصل، الفاسية الدار والقرار، من ثروة وضياع وعقار، لم يكن في خصاصة تدفع به إلى الحاجة إلى راتب الأوقاف، وإن كان لا ضير في ذلك، بناء على رأي جل فقهاء المالكية الذين يرون بجواز إنفاق جزء من مداخيل ما حبسه المحسنون للعلماء مادام يحصل على يدهم نفع للعباد، ويبدو أن حاجة العلماء إلى العطاء كانت جد ملحة في العصر الإسماعيلي، رغم سيادة الأمن وعموم الرخاء، وازدهار التجارة وانخفاض الأسعار، وتوالي سنوات الأمطار، وقد عبر العلامة أبو علي اليوسي عن قبول العطاء من السلطان في جوابه على رسالة المولى إسماعيل وهو يشير إلى الفرق بين ما يعطيه المولى إسماعيل وما كان يعطيه أخوه المولى الرشيد، فحسب اليوسي لا فرق بينهما، إلا أن عطاء المولى الرشيد كان موجودا وعطاء المولى إسماعيل غير موجود، ولا يرى أي بأس في قبول عطاء السلطان، حيث قال مخاطبا المولى إسماعيل: «والفرق بينما يعطى اليوم ومن كان يعطيه مولانا الرشيد، أن ذلك موجود وهذا غير موجود، لا فرق بينهما غير ذلك، وإلا فمتى أعطانا السلطان اليوم عطاء فرددناه عليه!»⁽⁴⁾، لكن رواية أخرى تؤكد على أن القاضي العربي بردلة «كان

(1) - الكتاني، عبد الكبير بن هاشم، زهر الأس في بيوتات أهل فاس، تحقيق علي بن المنتصر الكتاني، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1422 2002-، (ج.1، ص. 127).

(2) - أحمد السعيد، «من آداب الوصايا في التراث المغربي، وصية من أبي سالم العياشي لأخيه سيدي العربي بردلة لما تولى قضاء فاس»، مجلة المذهب المالكي، المغرب، العدد 26، صيف 1440 هـ / 2019. (ص.ص. 175، 198). وتوجد نسخة من الوصية في الخزنة الحسنية بالرباط، ونسخة أخرى في مكتبة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء.

(3) - القادري، محمد بن الطيب، كتاب النقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1403 هـ / 1983 م، (ج.2، ص. 331).

(4) - ابن الحاج، أحمد بن محمد، الدرر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن، دراسة وتحقيق أحمد إيشرخان، أطروحة دكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط

قائما بمستفاد فلاحته وأملاكه لا يدخل عليه من بيت المال والأحباس إلا مرتب مسجد القرويين عندما كان إماما وخطيبا به»⁽¹⁾. بل كان ذا ثروة وصيت كبير ووجاهة عظيمة⁽²⁾.

مؤلفاته في اللغة والفقه والنحو والمنطق

يتوزع مجموع مؤلفات الفقيه العلامة محمد العربي بردلة بين تقييد وفتاوى وتعليق ونوازل ومنظومات ورسائل وأجوبة، وسأذكر هنا بعض ما استطعت الوقوف عليه من مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة في مختلف الخزانات داخل المغرب وخارجه، وإلى جانبها ما نسب إليه في ثانيا ترجمته، وقد بلغ عددها خمسة وعشرين مصنفا:

- 1- «أجوبة الشيخ بردلة على أسئلة سيدي أحمد بن مبارك وتعليق هذا الأخير عليها»، نسخة بالخزانة الحسنية تحت رقم 1126. والخزانة الوطنية بالرباط تحت رقم: 1072 ك.
- 2- «أجوبة العربي بردلة عن مسائل متفرقة»، مكتبة جامعة الملك عبد العزيز العامة المملكة العربية السعودية، رقم 326641 .
- 3- «أجوبة العربي بردلة»، خزانة جامع القرويين، فاس، 1834 ضمن مجموع
- 4- «أسئلة وأجوبة في المنطق»، مكتبة جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، قسم المخطوطات تحت رقم 602587.
- 5- «إفشاء القواعد المذهبية والأقوال المرضية»، توجد في نسخ متعددة في الخزانة الحسنية تحت أرقام: - 9817 - 11071 - 11791 - 13365 - 13748. وفي الخزانة الوطنية بالرباط 140، 194ق.
- 6- «تقييد في تاريخ الدولة العلوية» أرخ فيه لأوائل الدولة العلوية إلى عام 1101 / 1689. كانت نسخة منه بخط المؤلف لدى أحد أحفاده وهو محمد بن أحمد بردلة بفاس⁽³⁾.
- 7- «تعليق على حد علم النحو لابن عصفور» في نسختين بالخزانة الحسنية: 1126- 11983. ونسخة بمؤسسة علال الفاسي، 389 ع ضمن مجموع.
- 8- «تقييد في صلحاء مدينة فاس» مخطوط في نحو الكراستين، بخطه، في خزانة محمد بن أحمد بردلة بفاس⁽⁴⁾.
- 9- «تقييد في مسألة فضل القرآن على الأحاديث القدسية وحكمة الوسطة في القرآن».
- 10- «جواب عن سؤال من مولاي إسماعيل حول حديث: «ستغربلون حتى تصيروا في حثالة من الناس»».
- 11- «جواب في مسألة لباس الحرير والذهب» الخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم: 12453.

2003، (ج. 6، ص. 444).

- (1) - محمد المنصور، «بردلة محمد العربي»، معلمة المغرب، إنتاج الجمعية المغربية للترجمة والنشر، منشورات مطابع سلا، 1991/1411، (ج. 4، ص. ص. -1148 1149).
- (2) - الكتاني، زهر الأس في بيوتات أهل فاس، (ج. 1، ص. 128).
- (3) - المنوني، محمد بن عبد الهادي، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1404هـ/1983، (ج. 1، ص. 159): القادي، التقاط الدرر، (ج. 2، ص. 320).
- (4) - ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، عند رقم 56، وعنه نقل الزركلي في الأعلام، (ج. 7، ص. 65).

- 12- «جواب عن سؤال حول حديث خلق الإنسان على التدرّج نطفة ثم علقه».
- 13- «جواب عن مسألة في الصلاة وإشكالها».
- 14- «خطبة صلاة الاستسقاء»، الخزانة الوطنية بالرباط 140، 194 ق ضمن مجموع
- 15- «رسالة إلى السلطان المولى إسماعيل في مسألة الحرّاطين».
- 16- «رسالة في الاسم والمسمى»، نسخة في مؤسسة علال الفاسي، الرباط تحت رقم 389 ع، ضمن مجموع
- 17- «رسالة في الرد على كتاب السلطان مولاي إسماعيل في مسألة فقهية»، الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم: 11940.
- 18- «رسالة في ترتيب الفرج على الشدة»، المكتبة الوطنية بالرباط، ج. 97، ضمن مجموع
- 19- «رسالة وأجوبة عن أصحاب القبور ومقر الأرواح وزيارة القبور».
- 20- «مجموع يضم فتاوى فقهية العربي بن أحمد بردلة وعبد الواحد بن محمد البوعناني»، الخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم 1332 .
- 21- «مسألة في علم الكلام وفلسفته» لم أقف على نسخ منه.
- 22- «منظومة في الشرط والجزاء»، الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 13783. والخزانة الوطنية بالرباط 1890د. ونسخة في الخزانة الداودية بتطوان تحت رقم: 14 ضمن مجموع
- 23- «شرح مختصر خليل» لم أقف على نسخه.
- 24- «نوازل العربي بردلة»، جمعها تلميذه أحمد بن محمد الخياط الدكالي الفاسي، طبعت على الحجر بفاس عام 1344هـ / 1925م.
- 25- «تقييد في حكم استرقاق العبيد موجهة كنصيحة للمولى إسماعيل سلطان المغرب» بخط مغربي دقيق، عدد أوراقه 6، مخطوط خزانة عبد الله كنون بطنجة، تحت رقم 10462⁽¹⁾، ولعل هذا التقييد هو نص فتواه موضوع هذا البحث.
- . سياق الجواب في نجات الكاتب وفي النعمة التي أصابت القارئ والشهود
- كان الفقيه القاضي محمد العربي بردلة يُفضل الإجابة على الأسئلة التي يطرحها السلطان المولى إسماعيل كتابة بدل الحضور بين يديه، وكان يتعلل بضعفه وكبر سنه، وعدم قدرته على التنقل من فاس إلى العاصمة الإسماعيلية مكناس، بل ادعى أنه مقعد عند عزله من منصبه آخر مرة، فرارا من تولي القضاء⁽²⁾، ويمكن أن ندرجه ضمن العلماء الذين يتجنبون حضور مجالس السلطان، ولعل ذلك كان سببا في تخليد كثير من فتاويه المكتوبة، فالكتابة هي الوسيلة المفضلة للإجابة عن أسئلة السلطان عند العلامة القاضي بردلة، وإذا شافهه المولى إسماعيل مستفسرا عن قضية من القضايا لا يتكلم في تفاصيلها، بل يقتصر على ما يخطه يراعه في الأجوبة والرسائل

(1)- عبد الصمد العشاب، فهرس مخطوطات مكتبة عبد الله كنون بطنجة، مطبعة فضالة المحمدية، 1996، (ص. 290).

(2)- الكتاني، زهر الأس في بيوتات أهل فاس، (ج. 1، ص. 128).

وغيرها، كما قرر ذلك القادري في «نشر المئاني»، وهو ما تؤكد قضية الاختلاف في نسبة الفتوى التي بين أيدينا، لكن بعد البحث والتمحيص يمكننا أن نؤكد على أن كاتبها هو القاضي محمد العربي بردلة، بينما الذي قرأها في مجلس السلطان مولاي إسماعيل هو الشيخ عبد السلام جسوس، بحضور ثلثة من أكابر علماء فاس، فأصابت النقمة القارئ والشهود، ونجا الكاتب الغائب الذي يقرر في رسالته أن الجواب هو على السؤال لا على السائل المتمثل في شخصية السلطان، تماما كما كان يفعل اليوسي الذي يردد في أجوبته للمولى إسماعيل بقوله: «إنما الكلام مع الكلام لا مع المتكلم».

لكن الفقيه محمد جسوس، الذي قرأ الرسالة نيابة عن كاتبها، تجاوز الحدود المسموح بها في مخاطبة الملوك والسلاطين، وأمسك السلطان من ثوبه لما قام من مجلسه ليجبره على الجلوس لسماع تمام الجواب. ولا يمكن أن نغفل أثر هذا الفعل في السلطان مولاي إسماعيل، ففي بعض الروايات أن ثوب السلطان تمزق من قوة الشد والجذب الذي تعرض له، ويذكر مؤرخ الدولة العلوية العلامة أحمد ابن الحاج أن ذلك خلف جرحا كبيرا في نفسية السلطان، خصوصا وأن الجدل قد طال بين العلماء المؤيدين والعلماء المعارضين، وكان المولى إسماعيل يكتفي بالاستماع، وتكفل الفقيه محمد بن قاسم عليلش بالمحاججة باسمه، وهو ما أعطى فرصة لفقهاء فاس لبسط أقوال أشهر العلماء من كل المذاهب في مسألة الحرية والعبودية، وبالغوا في ذلك اعتمادا على كونهم يخاطبون الفقيه عليلش المكلف بجمع العبيد⁽¹⁾، وهم في الواقع يقصدون بكلامهم المولى إسماعيل، يقول ابن الحاج: «وكان بينهم وبين السلطان كلام، وأظهر كل من العلماء القصد والمرام، وعليلش حاضر يحتاج عن السلطان، ووجد العلماء له السبيل لما جلبوه من كلام الأئمة الأعيان، في كونهم إنما يخاطبون عليلش، وبالغوا، وفي الحقيقة الخطاب للسلطان، فسمع السلطان على قدر الإمكان، ولما بالغوا قام السلطان وأنف رحمه الله مما سمعه لأمر قدره الرحمن، فقبضه سيدي عبد السلام جسوس من طرف ثوبه، وقال له: اجلس تسمع ما قال جدك عليه الصلاة والسلام، فجذب ثوبه، وخرج وقد أثر ذلك في قلبه والكلام⁽²⁾، وقال: ما فعل هذا الشيخ فعل الكرام، وإنما فعل فعلا عليه يلام⁽³⁾».

ويتضح جليا من خلال أربعة نسخ متوفرة من نص هذه الفتوى أن كاتبها هو القاضي محمد العربي بردلة، في متم ربيع الأول عام 1120هـ/1708م، وهي الرسالة المشهورة بعنوان: «إفشاء القواعد المذهبية والأقوال المرضية في إبطال النحلة العليلشية التي أشاعها الملحد

(1) - أحمد إيشرخان، «عليلش، محمد بن قاسم المراكشي»، معلمة المغرب، (ج. 18، ص. 6176).

(2) - أحمد ابن الحاج، الدر المنخب، (ج. 7، ص. 191).

(3) - الكلام بكسر الكاف يعني الجرح البليغ.

في الأقطار المغربية». بينما انفردت نسخة واحدة بإضافة توقعات كل من محمد ابن الحاج، ومحمد ميارة (الحفيد)، وعبد السلام جسوس، ويظهر من خلال بعض تقايد العلامة محمد بن عبد السلام بناني، وهو من تلامذة القاضي بردلة، أن هؤلاء العلماء الثلاثة هم الذين جهروا بالتحريم أمام السلطان مولاي إسماعيل، وأنهم اشتركوا في كتابة مضامينها. ونستنتج من خلال بعض المصادر أن علماء فاس قدموا إلى مكناس بأمر من المولى إسماعيل لما اشتد خلافهم مع القاضي محمد بن العياشي المكناسي والفقير محمد بن قاسم عليلش، وهما المكلفان بجمع العبيد من مدن المغرب، حيث تمكنا من جمع الحراطين من الأمصار وامتعت فاس عن تسليم من تبث في حقهم العبودية وملكية الدولة لهم منذ عهد الدولة السعدية، وكان قدومهم الأول بدون نتيجة حيث لم يتمكنوا من لقاء السلطان بعد أن قدموا بين يديهم ما يمكن تشبيهه بـ «مسيرة احتجاجية» يتقدمها أطفال يحملون الألواح القرآنية ويлиهم العلماء وبعض من انظم إليهم من العامة ومن تجار الأسواق الذين يملكون عبيد الخدمة، فجابوا شوارع مكناسة الإسماعيلية وهم يرددون هتافات تطالب بتطبيق الشرع، فأمروا بالرجوع إلى منازلهم بفاس، وبعد مدة أمر السلطان كتيبة من الفرسان بإحضارهم بين يديه لعرض ما يروونه في قضية تأسيس جيش العبيد، في حين تكفل القاضي العياشي والفقير اعليلش بالمحاججة عن السلطان، بحضور ثلة من أفاضل العلماء، كالقاضي أبي القاسم العميري، والعلامة الكبير الفقير الوزير أحمد اليحمدي، وقام الفقير جسوس بسرد نص فتوى القاضي بردلة في مجلس السلطان، فلما اشتد وطيس الأخذ والرد بين العلماء المعارضين والعلماء المساندين بادر السلطان مولاي إسماعيل إلى القيام للخروج من المجلس، فجدبه الشيخ جسوس من ثوبه، وقال له: اجلس حتى تسمع حكم الله في المسألة. فكان ذلك من أسباب محنته التي فصلت فيه كثير من المصادر التاريخية، مثل: «نشر المثاني»، و«الدر المنتخب» و«الاستقصا». أما بقية العلماء من الحاضرين فقد أصابتهم نغم مختلفة، كل حسب معارضته وحسب ما أبداه من شدة شكيمته، فمنهم من أمر به إلى السجن، ومنهم من أمر بعزله من وظيفته، بل هناك مجموعة صدرت في حقهم عدة أحكام ولم ينفذ فيهم أي حكم منها، بسبب عفو السلطان مولاي إسماعيل الذي وصف بالحلم رغم شدته وعدم تسامحه في أسس بناء الدولة والحفاظ على أمنها واستقرارها، ففي «رياض الورد» أن علماء فاس لما ذهبوا إلى السلطان بحضرة مكناس عام 1121هـ في شأن قضية جمع حراطين مدينتهم. «أمر السلطان بإزالة رأس سيدي محمد ابن الحاج بحينه، ثم أمر بكحل عينيه، ثم عفا الله سبحانه فلم يكن شيئا من ذلك»⁽¹⁾.

(1) - ابن الحاج السلي، محمد الطالب بن حمدون، رياض الورد فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد، تحقيق جعفر ابن الحاج السلي، مطبعة الكاتب العربي- دمشق، 1416هـ/1993م، ج. 1، ص. 170.

وتجدر الإشارة قبل أن نعرض نص فتوى القاضي بُردلة أن هناك العديد من فتاوى علماء فاس في هذه النازلة، لكن هذا النص الذي نقدمه بين يدي القارئ هو أشهر فتوى بما تضمنه من أحكام تؤكد على أن الأصل في الإنسان الحرية، وإن كان قصد المولى إسماعيل غير ذلك، بمحاولته تأسيس جيش نظامي محترف مهنته العسكرية، فقد علل حاجته لهذا الجيش بناء على تقاعس المدن وفي مقدمتها مدينة فاس حيث يستدعيهم لإرسال محاربين فيبعثون له بـ «لشاشة» حسب تعبيره، وهم الأطفال الصغار الذين لا قدرة لهم على حمل السلاح. والدولة في حاجة إلى الجيش من أجل تحرير الثغور التي تحتلها قوى عظمى في تاريخ العالم الحديث وفي مقدمتها بريطانيا العظمى في طنجة، والبرتغال وإسبانيا في بقية الثغور.

لقد اعتمدنا هاهنا النسخة التي نقلها ابن الحاج في «الدر المنتخب» باعتبارها نسخة تامة مصححة موثوقة نقلها من مصادره التي اعتمدها من الخزانة السلطانية التي كانت بخزانة القصر الملكي بفاس، وقمنا بمقابلة نصها مع ثلاث نسخ، النسخة الأولى تحت رقم: 9817، وقد رمزنا إليها بحرف (أ) والنسخة الثانية تحت رقم 11071 وقد رمزنا إليه بحرف (ب) وكلاهما بالخزانة الحسنية⁽¹⁾. ثم استأنسنا بنسخة من خزانة خاصة وقد رمزنا إليها بحرف (ج). وهي التي تنفرد بتوقيع العلماء المذكورين سابقا تقايب العلامة محمد بن عبد السلام بناني وهو معاصر للأحداث، دون غيرها، وهم: محمد ابن الحاج، ومحمد ميارة (الحفيد)، وعبد السلام جسوس.

أما بالنسبة لتاريخ كتابة نص جواب بردلة فهناك اختلاف بين النسخ؛ فواحدة تحمل تاريخ ربيع الأول عام 1121هـ/ ماي - يونيو 1709م، ويظهر أن نص الجواب كتب في متم ربيع الأول عام 1120هـ/ يونيو 1708م على الأرجح. لأن قتل الشيخ عبد السلام جسوس سيتم في السنة الموالية.

[نص فتوى إفشاء القواعد المذهبية]

«اذو الحضرة العالمة⁽²⁾، في أعلى مراقي الإمامية، فعم مدده وأسراره ملك أعاضيم [الأملاك]⁽³⁾ في العالم، ملاذ عظماء الأئمة من عرب وعجم، رافع أولوية [الشريعة]⁽⁴⁾ النبوية،

(1) - بردلة، محمد العربي بن أحمد، إفشاء القواعد المذهبية، مخطوط في خزانة خاصة، وفي الخزانة الحسنية بالرباط اطلعنا على نسختين من هذا المخطوط، واحدة تحت رقم 9817 والثانية تحت رقم 11071. وقد نقلها ابن الحاج في الدر المنتخب (ج. 7، من ص. 191 إلى ص. 205)، دون أن يذكر عنوانها، ونسبها سهواً للفتية عبد السلام جسوس الشهيد في قضية جيش العبيد.

- ابن الحاج، الدر المنتخب، تحقيق أحمد إيشرخان، ج. 7، ص. 191-205.

(2) - في النسخة أ من إفشاء القواعد [العلاء السني مقامه، والكمال الأوحده شأواً المتألثة أيامه، كوكب لاح من فلك الخلافة فأضاء الكون أنواره، وبدر سناء أظهرته المنة الأزلية].

(3) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [الأمراء].

(4) - في النسخة (ب) من إفشاء القواعد [الشرايع].

[تاج أمراء الأمة، وإكليل عظماء الأئمة]⁽¹⁾، طلعة جلاله لمعت من [النور]⁽²⁾ [النبوي، ونبعة أصالة مجتباة من [مشايخ]⁽³⁾ البيت العلوي، الهاشمي المولوي، مُظهر كلمة الله العليا، غياث الحق والدين والدنيا، مولانا الإمام، المؤيد الهمام، أمير المومنين، المجاهد في سبيل رب العالمين، أبو المعالي مولانا إسماعيل ابن موالينا [العظماء الكرام، وملاذ]⁽⁴⁾ الخاص والعام، أيد الله نصره، وأعلى أمره وذكره، أُحيي المقام تحية [ملطخة]⁽⁵⁾ من المسك بالعبير، وتَجَلُّ عن وصف [اللسن]⁽⁶⁾ وعن أن تُشاكل بالنظير، وبعد ثم العبد الأرض بين يدي البساط أنهى للمقام الأعلى أنه لما كان من الواجبات [المؤيد]⁽⁷⁾ أمرها، والتكاليف المعظم في الشرع خطرها وقدرها، النصيحة لله ولكتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم، أخرج مسلم والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم»⁽⁸⁾. وأخرج البخاري ومسلم: «عن جرير بن عبد الله البجلي قال: بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام، فشرط علي النصح لكل مسلم فبايعته على ذلك»⁽⁹⁾. وأخرج الإمام أحمد مرفوعا قال الله عز وجل: «أحب ما تعبد لي عبدي به النصح لي»⁽¹⁰⁾ وأخرج الطبراني [عنه صلى الله عليه وسلم قال: «من لا يهتم بأمور المسلمين فليس منهم، ومن لا يصبح ويمسي ناصحا لله ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم»⁽¹¹⁾. وأخرج مسلم عنه صلى الله عليه وسلم قال: «من غشنا فليس منا»⁽¹²⁾. وأخرج الطبراني⁽¹³⁾ مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من غش

(1) - زيادة لا توجد في النسختين (أ) و(ب) من إفشاء القواعد.

(2) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [الضيضي].

(3) - في النسخة (ج) من إفشاء القواعد [شامخ].

(4) - في النسخة (أ) إفشاء القواعد [عظماء الأنام ومستمسك].

(5) - في النسخة (ب) إفشاء القواعد [تلبك].

(6) - في النسخة (ب) إفشاء القواعد [اللسن].

(7) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [المؤكد].

(8) - حديث رواه مسلم في صحيحه الحديث رقم 55. والنسائي في سننه الحديث رقم 4197. والترمذي في سننه الحديث رقم 1926.

(9) - حديث أخرجه البخاري في صحيحه الحديث رقم 57. ومسلم في صحيحه الحديث رقم 56.

(10) - حديث رواه الهيثمي بإسناد الإمام أحمد بلفظ: «أحب ما يعبدني عبدي به إلي النصح لي» وقال في رواته ضعفا. - الهيثمي، مجمع الزوائد، (ج. 1، ص. 87).

(11) - حديث رواه الطبراني في معجمه الصغير، (ج. 2، ص. 131). والطبراني هو المحدث الكبير أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني المتوفى عام 360 هـ، من تصانيفه معجم الطبراني الكبير، صدر بعناية ومراجعة حمدي بن عبد المجيد السلفي، منشورات مكتبة العلوم والحكمة الموصل، عام 1404 هـ/1983 م في عشرين جزءا. ثم صدر معجمه الصغير في جزأين بمراجعة محمد شكور ومحمود الحاج أمير، بيروت - عمان 1405 هـ/1985.

(12) - حديث رواه مسلم في صحيحه الحديث رقم 101. والبيهقي في سننه الحديث رقم 10743.

(13) - ما بين معقوفتين استدراك من هامش الصفحة وهو ما في النسختين من إفشاء القواعد.

المسلمين فليس منهم»⁽¹⁾. قال الجلال السيوطي في «الديباج»⁽²⁾ في الكلام على الحديث الأول من هذه الأحاديث «قال الخطابي: هي . أي النصيحة . كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له، ثم قال بعد: ومعنى الحديث عماد الدين وقوامه النصيحة، كقوله: الحج عرفة، أي عماده ومعظمه، ثم قال في معنى النصيحة لله، قال العلماء: النصيحة لله معناه الإيمان به، ووصفه بما يحب⁽³⁾، وتنزيهه عما لا يليق به، وإتيان طاعته وترك معاصيه، وموالاته من أطاعه، ومعاداة من عصاه، وجهاد من كفر به، والاعتراف بنعمه والشكر عليها، والإخلاص في جميع الأمور، والدعاء إلى جميع الأوصاف المذكورة، والتلطف في جمع الناس عليها، والنصيحة لكتابه معناها: الإيمان بأنه كلامه تعالى وتنزيله لا يشبهه شيء من كلام الخلق ولا يقدر على مثله أحد، ثم تعظيمه وتلاوته حق تلاوته وتحسينها والخشوع عليها وإقامة حروفه في التلاوة، والدب عنه من التلاوة⁽⁴⁾ المحرفين وطعن الطاعنين، والتصديق بما فيه والوقوف مع أحكامه وتفهم علومه، والاعتبار بمواعظه والتفكير في عجائبه، والعمل بحكمه والتسليم لمتشابهه، والبحث عن عمومته وخصوصه وناسخه ومنسوخه، ونشر علومه والدعاء إليه، وإلى ما ذكرنا من نصيحته. والنصيحة لرسول الله صلى الله عليه وسلم: تصديقه في الرسالة والإيمان بجميع ما جاء به وطاعته في أمره ونهيه، ونصرتة حيا وميتا وموالاته من الآله ومعاداة من عاداه⁽⁵⁾، وتوقيره وإحياء طريقته وسنته⁽⁶⁾، ونشر سنته ونفي التهمة عنها واستتارة علومها والتفقه في معانيها، والدعاء إليها، والتلطف في تعلمها وتعليمها، وإعظامها وإجلالها، والتأدب عند قراءتها، والإمساك عن الكلام فيها بغير [عذر]⁽⁷⁾، وإجلال أهلها لانتسابهم إليها، والتخلق بأخلاقه والتأدب بآدابه، ومحبة أهل بيته وأصحابه، ومجانبة من ابتدع في سنته أو تعرض لأحد من أصحابه ونحو ذلك.

(1) - حديث رواه الطبراني في معجمه الكبير، (ج. 18، ص. 339).

(2) - عنوانه الكامل: الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج. وهو تعليق على صحيح الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج يشتمل على ما يحتاج إليه القارئ من ضبط ألفاظه، وتفسير غريبة وبيان اختلاف رواياته وغير ذلك. توجد منه مخطوطة بمكتبة العلامة أحمد بن يوسف الكنسوسي. محقق الجيش العرمرم. بمراكش تاريخ نسخها عام 1271هـ. - حاجي خليفة، كشف الظنون، (ج. 1، ص. 558).

- الشرقاوي إقبال، مكتبة الجلال السيوطي، (ص. 194).

(3) - في النسختين (أ) و(ب) من إفشاء القواعد زيادة [قال الخطابي: وحقيقة هذه الأوصاف راجعة إلى العبد في نصيحة نفسه فإن الله غني عن نصيح الناصح].

(4) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [لتأويل] وهي أوفق.

(5) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد زيادة [وإعظام حقه].

(6) - في النسخة (ب) من إفشاء القواعد زيادة [وبث دعوته].

(7) - في النسختين (أ) و(ب) من إفشاء القواعد [علم] وهي أوفق.

والنصيحة لأئمة المسلمين: إعانتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به، وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم، والصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء [الصدقة] لهم، وأن لا يُطَرُوا⁽²⁾ بالثناء الكاذب وأن [يدعوا]⁽³⁾ لهم بالصالح هذا على أن المراد بالأئمة الولاة، وقيل هم العلماء فنصيححتهم قبول ما رووه وتقليدهم في الأحكام واحسن⁽⁴⁾ الظن بهم. والنصيحة للعامة إرشادهم لمصالحهم في آخرتهم وديانهم، وكف [الأذى]⁽⁵⁾ عنهم وتعليمهم ما جهلوه، وستر عوراتهم، وسد خلاتهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر برفق والشفقة عليهم، وتوقير كبيرهم، ورحمة صغيرهم، والدب عن أموالهم وأعراضهم، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه، ويكره لهم ما يكره لنفسه، وحثهم على التخلق بجميع ما ذكر من أنواع النصيحة». انتهى.

ومن أكد النصائح وأهمها وأكملها مصلحة وحكمة، وأعمها النصح لأئمة المسلمين المقلّدين بكافة أمور الأمة وأعباء الدين، وذكر الأحكام الشرعية لهم وبيانها، وقد أفصحت النصوص من الكتاب والسنة بوجوب بيان الأحكام، وبالوعيد على كتمها على الأنام، قال تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق العيسى أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه⁽⁶⁾﴾ الآية، وقال جل من قائل: ﴿إن العيسى يكتمون ما أنزلنا من بينات والهي من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون⁽⁷⁾﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: «من سئل عن علم فكتمه، أجم بلجام من نار يوم القيامة»⁽⁸⁾. وغير ما آية، وحديث. هذا في كتم الأحكام والإغماض، وأما ليها وتبديلها بنحو استحلال مُحَرَّم - ولو صغيرة علم من دين الإسلام تحريمه بالضرورة- فهو إلحاد وكفر، [قال الأشاعرة]⁽⁹⁾: «من استحل مُحَرَّمًا ولو صغيرة علم من دين الإسلام تحريمه بالضرورة، ككباح نوات المحارم والزنى أو شرب الخمر أو أكل الميتة أو لحم الخنزير من غير ضرورة كَفَر» وشهير جلي ما هو من شيم مولانا أدام الله تأييده، وأولى النصر والفتح جنوده، وما

(1) - في النسخة (أ) وب إفشاء القواعد [الصدقات].

(2) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [يطروهم].

(3) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [يدعى] وهي أوفق للمعنى الذي يتضح من سياق النص.

(4) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [إحسان].

(5) - في الأصل [الأذى] بدال مهملة ومعناه القضاء، وهو ما لا يتفق مع المعنى، والقصد إلى [الأذى] بدال معجمة وهو الضرر اليسير من الأذية والأداة. وهو ما في النسختين من إفشاء القواعد.

(6) - سورة آل عمران، الآية 187.

(7) - سورة البقرة، الآية 159.

(8) - رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين الحديث رقم 344. والهيثي في مجمع الزوائد، (ج. 1، ص. 163).

(9) - ما بين معقوفتين ساقط من النسخة 11071 من إفشاء القواعد.

جُبِلت عليه طبيعته العلوية، من النصرة لدين الله تعالى ورعاية ودائعه، وحفظ ما أودع سبحانه من شرائعه، والدَّب عن الحنفية السمحاء، وحياطتها وقمع من [يلمحها]⁽¹⁾ بعين الاعتداء، وإعظام أمرها وصيانتها، وما هو عليه من الشغف بمحبة [أهل]⁽²⁾ العلم والتلطف [عن]⁽³⁾ بثه، في الآفاق ونشره، والتعظيم لقدر العلماء حملة الشرع والتبجيل، ومجاملتهم بما لا يعرف لأحد غيره من الصنع الجميل، والمبالغة في التفسير عن البدع المُحدَثات، وكتب المعتدين ذوي الجرأة والترهات، وخصوصا ما يرجع إلى الإبضاع⁽⁴⁾ فهو أيده الله دائما يجهد نفسه في ذلك بالبحث عن متعلقاتها والاستقراء، ويبالغ في الاحتياط فيها والتخلص عن متشابهها بالتتابع للأحكام الشرعية والاستقصاء، وإنها لجديرة بذلك وكيف لا! وحفظ الأنساب أحد الكليات الخمس التي توأطأت عليها جميع الأنبياء والرسل وأطبقت، ولم تستبح في شريعة من شرائع الأمم والنصوص في ذلك [صريحة]⁽⁵⁾ لحجة الإسلام الغزالي⁽⁶⁾، وقد قال صلى الله عليه وسلم في خطبته المشهورة في حجة الوداع: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»⁽⁷⁾ الحديث. قال العلماء: وحفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض، على أن الأحاديث الصحيحة مصرحة بذلك، قال القرافي وغيره: «فما أباح الله العرض [بالقذف]⁽⁸⁾ والسباب قط، ولا أباح الأموال بالسرقه ولا بالغصب قط، ولا الأنساب بإباحة الزنى قط، ولا العقول بإباحة المفسدات [لساقط]⁽⁹⁾، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القتل والقطع بغير حق قط، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرمة من المحرمات قط، وأمير المؤمنين عمته بركته،

(1) - في النسخة أ إفشاء القواعد [يلحظها].

(2) - زيادة لا توجد في نسخ إفشاء القواعد.

(3) - في النسخة (أ) إفشاء القواعد [على].

(4) - الإبضاع والاستبضاع: نوع من نكاح الجاهلية، وهو استفعال من البُضْع: الجماع وذلك أن تطلب المرأة جماعاً لرجل لتنال منه الولد فقط. وكان الرجل منهم يقول لأتمته أو امرأته: أُرْسِلِي إلى فلان فاستبْضِعِي منه، ويعتزلها فلا يمسها حتى يتبين حملها من ذلك الرجل. وإنما يُفعل ذلك رغبة في نجابة الولد. ومنه الحديث أن عبد الله ابا النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ بامرأة فدَعَتْهُ إلى أن يَسْتَبْضِعَ منها. ومنه حديث عائشة رضي الله عنها في أنواع النكاح التي كانت في الجاهلية.

- صحيح البخاري، رقم 4834. الشوكاني، نيل الأوطار، (ج. 6، ص. 300).

- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، مادة (بضع).

(5) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [شبهرة].

(6) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد زيادة [وغيره].

(7) - صحيح البخاري، الحديث رقم 1654. وفيسنن أبي داود الحديث رقم 1905، والبيهقي في مجمع الزوائد، (ج. 3، ص. 269). وسنن الدارمي، الحديث رقم 269. وفي صحيح ابن خزيمة الحديث رقم 2808.

(8) - في الأصل [القذف] بدال مهمله وهو تصحيف هنا لأن القذف بدال مهمله هو غرف الماء أو صبه، وقذف بدال معجمة هو الرمي والانهام والشتيم. والتقاذف الترامي.

- لسان العرب، مادة (قذف) ومادة (قذف).

(9) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [لها قط].

واضح قصده، على ما يقتضيه [حَمَل] ⁽¹⁾ الظن به، وما تقتضيه كمالات بيت النبوة وشفاهة به، وبلغنا عنه غير ما مرة أن اهتمامه بما أشار به من جمع الحراطين، وكمال رغبته في ذلك ليس إلا بما اقتضاه رأيه الصائب وعزماته النافذة من تكثير الجيوش التي بها قوام الدين، وحفظ بيضة الإسلام والمسلمين، [لأنه آثاره] ⁽²⁾ وحاشاه من شهوة دنيوية لذلك، ومن سرى إلى وهمه أن المقتضى ذلك، ولم يحم حول حكم مقترحاته، أخذ يعاني جمعها على وجه مضاد للحق معاند للقواعد الشرعية ⁽³⁾، مناف لقصده دام علاه، كيف ولم يزل يُفصح ويصرح علنا بأن هذا الأمر لا يرتكب فيه إلا أكمل وجه من وجوه الصحة الشرعية، ولا يعاني إلا متحقق الأركان، مستوفي الشروط مرتفعة عنه الموانع، على أن حصول ما ذكر من غرضه وقصده من تكثير الجيوش لا يخفى أنه لا يتوقف على استرقاق بل هو طوع اليد بدونه، وحيث تحقق هذا كله ولم يخف [تعين] ⁽⁴⁾ على من له ملابسة بالعلم بإنهاء هذا الخطب النازل الوقي الذي هو المجاهرة باستعباد الأحرار واسترقاقهم بدون وجه شرعي، وتقرير هيئته الواقعة وكشف الوجه الذي ينتحل عليه، وما يرتكب في ذلك من المحظورات الموبقات، وبيان حكمه إذ مثل هذا مما لا يسع التغافل عنه والتساهل في أمره، كيف وهو مما توعد عليه من الغش وكنم الأحكام! وإذا كان كذلك فأبث لمولانا نفذت أوامره، وسطت بأهل الزيف والعتو عزماته وبيادره، إنه غير خفي أن [هذه الأزمان] ⁽⁵⁾ من الظاهر الشهير الذي لا ستره به، أن المطالبين به الآن في مدينة فاس هم أناس أحرار كفيرهم من سائر أحرار المسلمين، حريتهم معلومة لا اشتباه فيها [بوجه] ⁽⁶⁾، وكل ما يقع منهم من الإقرار بأنهم ⁽⁷⁾ أرقاء المعينين أو لغير المعينين، أو يقع من غيرهم من الشهادة عليهم برقية على أي وجه كانت، فإن ذلك كله عن ضغط وإكراه مشاهد معين بحيث لا ارتياب فيه، ولا يختلج في ذهن افتقاره إلى [إثبات] ⁽⁸⁾، كيف وقد وقع الإعلان بالتصريح للجم الغفير، والملا الكثير، من أهل العلم وغيرهم مشافهة من المنتصب ⁽⁹⁾ لهذا الأمر والمعين له، بأن هذا الاسترقاق إن لم يقع الانقياد له والإذعان، انتقم من الكافة ونكل بهم وعوقبوا

(1) - في النسختين (أ) و(ب) من إفشاء القواعد [جميل].

(2) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [لا أنه آثاره].

(3) - في النسخة (ب) من إفشاء القواعد [لقوعد الشرع].

(4) - استدراك بهامش الصفحة.

(5) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [هذا الإرقاق].

(6) - في الأصل [به] والتصحيح من إفشاء القواعد.

(7) - ت: إقرار الأحرار بالعبودية لا يصح لوجوه.

(8) - في الأصل [إثبات] وهو تصحيف ظاهر.

(9) - القصد هنا إلى محمد بن قاسم عليلش الذي كلفه السلطان بجمع حراطين فاس صحبة رئيسها أبو علي الرومي، بينما تولى المنازعة والقضاء في مسألة العبيد الفقيه المقتي أبو عبد الله محمد بن العياشي الذي سعي قاضي القضاة.

العقاب الشديد، بأن ينزل بهم ما لا يستطيع من الأمور الفظيعة من قتل نفوس، وهتك حريم والزام ما لا يطاق من قناطر الأموال؟! و [إذا]⁽¹⁾ كان كذلك فكيف يعول على هذا الإقرار وهذه الشهادة! وكيف يعتد بذلك ويُسترقون به؟! ونصوص⁽²⁾ الأئمة طافحة بأن كل ما كان من إقرار وشهادة عن ضغط وإكراه فهو لغو لا اعتداد به «قال ابن يونس: قال مالك: لا يلزم المكره ما أكره عليه من طلاق أو نكاح وعتق وغيره. ابن عرفة: طلاق المُكْرَه وسائر [فعله]⁽³⁾ لغو، ابن الحاجب: لا أثر لطلاق الإكراه كنيكاحه وعتقه وغيره»⁽⁴⁾. هذا وقد صرحوا بأن الإقرار لمن يتهم بأن الإقرار له إنما وقع عن خوف وخشية لغو غير عامل، ففي الكافي⁽⁵⁾ لابن عبد البر⁽⁶⁾: إقرار غير المحجور جائز⁽⁷⁾ لا يلحقه فيه تهمة ولا يضر به توليغ ولا يحتاج لمعاينة قبض إلا أن يكون المُقر له ممن يعرف بالقهر والتعدي، بل هؤلاء مطالبون إبه⁽⁸⁾ الآن حيث كانت حريتهم معلومة، فأقرارهم بالرق ولو كان عن طوع واجور⁽⁹⁾ مع انتفاء ما ذكر من التهمة فهو لغو ولا يُسَلَّمون شرعا للرقية بهذا الإقرار⁽¹⁰⁾، ولا يلزمون به لأن حريتهم⁽¹¹⁾ حق من حقوق

(1) - في النسخة (ب) من إفتاء القواعد [حيث].

(2) - ت: نصوص الأئمة صريحة بأن الإقرار والشهادة عن إكراه لغو.

(3) - في إفتاء القواعد [أفعاله].

(4) - ما بين قوسين كلام للعلامة محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المتوفى عام 897هـ - وهو غير محمد العبدري المتوفى عام 688هـ صاحب الرحلة التي حققها الأستاذ محمد الفاسي - أورده في كتابه: التاج والإكليل لمختصر خليل، منشورات دار الفكر، بيروت، 1398هـ، (ج - 4، ص. 460).

(5) - ويعرف بعنوان: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، وهو كتاب مختصر في الفقه، قال عنه مؤلفه: «يجمع المسائل التي هي أصول وأمها ما يبني عليها من الفروع والبيانات في فوائد الأحكام ومعرفة الحلال والحرام، معتمد على علم أهل المدينة ومسلك الإمام مالك». طبع الكافي عدة مرات: منها طبعة دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ - حافظ المغرب يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر، الحافظ المحدث، الرحالة المؤرخ الأديب المؤلف الكثير، أغنت شهرته عن التعريف به، ولي قضاء لشبونة وشتنتين وتوفي بشاطبة عام 463هـ/1071م. لا نستطيع ذكر مؤلفاته لكثرتها ونكتفي بذكر ما يلي: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، حققه مصطفى العلوي ومحمد البكري، وطبع بالمطبعة الملكية عام 1387هـ/1967م، والاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار، مخطوط الخزانة العامة رقم 558 ج، وبها مخطوطات أخرى له، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، طبع في حيدر أباد في جزأين عام 1118. انظر ترجمته مع مصادرها عند: =

محمد ابن يعيش، الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، حياته وآثاره، ومنتجه في فقه السنة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1410 - 1990.

(7) - ابن عبد البر، الكافي، ضمن كتاب الإقرار، (ص. 457).

(8) - في إفتاء القواعد [بالاسترقاق].

(9) - في الأصل [جوار] وهو الماء الكثير القعير، والصحيح: الجور وهو الظلم والإكراه، وهو ما في النسختين من إفتاء القواعد. - القاموس المحيط، مادة (الجور).

(10) - في النسخة (أ) من إفتاء القواعد زيادة [ولا ندعهم و إياهم].

(11) - توقيفة: الحرية حق من حقوق الله تعالى.

الله تعالى، فليس لهم أرقاق أنفسهم. قال سحنون⁽¹⁾: وأجمعنا في امرأة معروفة الأصل والحرية وأبواها حران أن إقرارها بالرق باطل.

قال محمد ابن عبد الحكم⁽²⁾: وإن كان واحد ممن أقر بالرق معروف الأصل بالحرية، لم يجز إقراره وليس للحر إرقاق نفسه والبينة أولى في هذا من الإقرار.

فأنى يسع أحد العدول على ما تقتضيه هذه القواعد؟! أم كيف تُنكب هذه النصوص [الصحيحة]⁽³⁾ وتُصادم! ويسمى ما يُنتحل بتمويهات وتلبيسات من الصور الفظيعة التي لا حقيقة لها، ولا وجه استقامة يحوم حولها، ولا شيء منها ولا من متعلقاتها [يجري]⁽⁴⁾ على قاعدة من قواعد الشرع كما لا يخفى على من له أدنى ملبسة بأحكام الشريعة، ويدعى إرقاقا وتبايعا تستباح به الأبخاض⁽⁵⁾. وهل هذا إلا لئى في الأحكام! وتغيير وتبديل وتحريف⁽⁶⁾ كما أفصح بذلك نص الأشاعرة المتقدم نقله⁽⁷⁾، وقد جمعت هذه [الوصماء]

(1) - العلامة الشهير، صاحب المدونة، عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي القيرواني، الملقب بسحنون، فقيه حافظ أخذ عن ابن القاسم تلميذ مالك وابن عبد الحكم وابن الماجشون، وانتهت إليه الرياسة في العلم، وعليه المعول في المشكلات، ومدونته عليها الاعتماد في المذهب المالكي. وذكر أستاذنا محمد حجي أن عددا من المغاربة كانوا يستظهرون مدونة سحنون إلى جانب موطأ مالك. وفي إجازة العلامة ابن غازي المكناسي الشهير أنه ختم مدونة سحنون ثلاث ختمات. ولد سحنون سنة 160هـ، وتولى القضاء في القيروان في عهد محمد بن الأغلب سنة 224هـ، ومات وهو يتولاه في رجب عام 240هـ. وقبره شهير بالقيروان يتبرك به:

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، (د-ت)، (ص. 160): مخلوف، شجرة النور الزكية، (ص. 69): الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي، (ج. 2، ص.ص. 30، 40): محمد حجي، الحركة الفكرية، (ج. 1، ص.ص. 84، و 105).

(2) - محمد بن عبد الله ابن عبد الحكم، عالم مبرز، حجة انتهت إليه الرياسة بمصر، قيل في حقه: «هو أعلم أهل أديم الأرض بمذهب مالك وأحفظهم له». من شيوخه ابن وهب وابن القاسم، ومن تلامذته الطبري، والنيسابوري، له عدة تأليف منها: كتاب أحكام القرآن، وكتاب الشروط والوثائق، وكتاب المجالسة، وكتاب الرد على الشافعي، وكتاب القضاة، وقد نسب إليه قبل حين ابن الحاج كتاب التكملة، وهو لابن عبد الملك كما سبق أن ذكرنا. توفي عام 182هـ. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج. 12، ص. 497): ابن فرحون، الديباج المذهب، (ص. 234): مخلوف، شجرة النور الزكية، (ص. 67).

(3) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [الصريحة].

(4) - في النسخة (ب) إفشاء القواعد [بجار].

(5) - البُضع بضم الباء: له عدة معاني لكن القصد هنا إلى الجماع أو الفرج نفسه، وفي الحديث «تستأمر النساء في أبضاعهن» وفي الفقه المهور أجور الأبضاع. والأبخاض: مشتق من مادة بضع ويعني التزوج والمجامعة وعقد النكاح. وتقصد به الفروج. - النهاية في غريب الحديث، مادة (بضع). - القاموس المحيط مادة (بضع).

(6) - في النسختين من إفشاء القواعد زيادة «والحاد هو كفر لمتجشم ارتكابه» وهي عبارة حادة يبدو أن ابن الحاج تجنب نقلها كما هي عادته في مثيلاتها.

(7) - في النسخة (أ) م ن إفشاء القواعد زيادة «وغيره».

(١) الشنعاء مفايد معضلات، وتآلفت صورتها [الشيعة] (٢) من [فضائع] (٣)، موبقات، فمنها: شهادة الزور والحمل عليها، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم: أنها تعدل الإشراك، روى أبو داود واللفظ له والترمذي وابن ماجة عن (٤) ابن فاتك رضي الله عنه قال: «صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح فلما انصرف قام قائماً قال: عدلت شهادة الزور الإشراك بالله ثلاث مرات، ثم قرأ: {فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور حنعة لله غير مشركين به}» (٥) (٦) وروى الإمام أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من شهد على مسلم شهادة ليس لها بأهل فليتبوأ مقعده من النار» (٧).

ومنها الإكراه على الإقرار بالرق والاستعباد، والمستعبد للحر هو أحد الثلاثة الذين لا يقبل الله منهم صلاة، أخرج أبو داود وابن ماجة من طريق عبد الرحمان بن زياد (٨) عن عمران (٩) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة: من تقدم قوماً وهم له كارهون، ورجل أتى الصلاة دباري، والدبّار أي يأتيها بعد أن تفتوته، ورجل استعبد محرراً» (١٠)، وهو أيضاً أحد الثلاثة الذين قال الله فيهم: أنا خصمهم يوم القيامة، أخرج البخاري وابن ماجة وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله تعالى [١١]: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى ولم يوفه أجره» (١٢).

(1) - في النسخة (ب) من إفتاء القواعد [الوصمة].

(2) - في النسخة (ب) من إفتاء القواعد [الشيعة].

(3) - في الدر المنخب [فضائع]. والصحيح ما أثبتناه وهو ما في النسختين من إفتاء القواعد. من فَطَعَ الأمر من باب ظرف فهو فَطِيعٌ أي شديد شنيع جاوز المقدر وكذا أَفْطَعَ المر فهو مُفْطَعٌ وَأَفْطَعَ الشيءَ و اسْتَفْطَعَهُ وجده فظيعاً. - لسان العرب، مادة (فطع).

(4) - في النسخة (ب) إفتاء القواعد زيادة «خزيم».

(5) - سورة الحج، الآية 30.

(6) - رواه الترمذي في سننه، حديث رقم 2223، وابن ماجة، حديث رقم 2363.

(7) - أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، كتاب مسند المكثرين، رقم الحديث 10208.

(8) - في النسخة (أ) من إفتاء القواعد زيادة «بن أنعم».

(9) - في النسخة (ب) من إفتاء القواعد زيادة «الغافري».

(10) - رواه أبو داود، في سننه، كتاب الصلاة، الحديث رقم 501.

(11) - ساقطة في الأصل المعتمد والاستدراك من صحيح البخاري الحديث رقم 2150 وهو ما في النسختين أ وب من إفتاء القواعد.

(12) - صحيح البخاري، كتاب البيوع، رقم الحديث 2075، وكتاب الإجارة، الحديث رقم 2109 وسنن ابن ماجة كتاب الأحكام، الحديث رقم 2433، ومسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، الحديث رقم 8338.

ومنها الإكراه على الحكم وعلى الفتوى ما هو [بغيراً]⁽¹⁾ حق من الضلال والباطل المرتكب فيه، تضييع فرائض الله والمخالفة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتحليل ما حرمه الله والوعيد في هذا عظيم، قال الشيخ أبو طالب المكي⁽²⁾ رضي الله عنه في القوت⁽³⁾: «وروينا عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إن لله عز وجل ثلاثة أملاك، [مَلَكًا]⁽⁴⁾ على ظهر بيت الحرام، [وملكًا]⁽⁵⁾ على مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، [وملكًا]⁽⁶⁾ على ظهر بيت المقدس، ينادون كل يوم، يقول الملك الذي على ظهر بيت الله سبحانه: من ضيع فرائض الله خرج من أمان الله، ويقول الذي على ظهر مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم: من خالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تتله شفاعته صلى الله عليه وسلم، ويقول الذي على ظهر بيت المقدس: من [أحل]⁽⁷⁾ حراماً لم يقبل منه صرف ولا عدل»⁽⁸⁾.

ومنها أيضاً: أنها تقضي إلى إبطال كل عتق وتحريم تقدم، لأنهم [يَجْعَلُونَ]⁽⁹⁾ في هذه الريقة ويُدخلون فيها كل من لم يتقدم الرق له أو لأحد [من]⁽¹⁰⁾ أسلافه، فلا عتق عندهم يُعتد به، وهذا فتح لباب لا يستطاع النطق بمن يتأوله، ويشمل من هذه الأمة من [سَلَفه صالح]⁽¹¹⁾، فمن بعده من القراء والعلماء وغيرهم.

ومنها: ما تحقق أيضاً الآن وشوهد بسبب هذا الواقع، من سد باب العتق وتقرب الناس به، إذ لم يبق الآن وثوق باستمرار من يعتق على فك رقبتة ولحاقه بحرائر

- (1) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [غيراً].
- (2) - محمد بن علي بن عطية الحارثي، المشهور بأبي طالب المكي، لاستيطانه بمكة، وأصله من العراق، الفقيه المتصوف الزاهد، اتهم بالاعتزال، توفي ببغداد عام 386هـ/996م، وكثيراً ما تردد اسمه في كتب التصوف والفهارس عند المغاربة. له عدة مؤلفات. أنظر ترجمته عند: - سركيس، معجم المطبوعات، (ج. 1، ص. 320).
- الزركلي، الأعلام، (ج. 6، ص. 234).
- (3) - عنوانه الكامل: قوت القلوب في معاملة المحبوب، ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، وهو كتاب في التصوف وطريق القوم. وقد نوه به بعض العلماء، بينما عابه آخرون، ومنهم الخطيب البغدادي الذي قال: «إن فيه أشياء منكرة مستشعنة في الصفات». والحقيقة أن الكتاب وقد اطلعنا عليه في العبادات وفي آداب المعاملات ما أوجنا إليه في هذا الزمان. ونظراً لنفاسته فإنه كان يسرد في بعض المساجد المغربية، بطريقة التوريق، التي تعني سرد الكتاب بدون شرحه أو التعليق عنه. طبع عدة مرات، منها طبعة الحلبي بمصر عام 1961-1381. جزءان في مجلد ضخماً.
- (4) - في قوت القلوب [ملك].
- (5) - في قوت القلوب [ملك].
- (6) - في قوت القلوب [ملك].
- (7) - في قوت القلوب [أكل]، وبذلك يتغير المعنى الذي أتى من أجله جسوس بهذه القولة إذ القصد إلى أن من [أحل حراماً] ومنها استرقاق الأحرار لم يقبل منه صرف ولا عدل كما ينادي بذلك ملك بيت المقدس.
- (8) - أبو طالب المكي، قوت القلوب، (ج. 2، ص. 260).
- (9) - ساقطة من الدر المنتخب والاستدراك من إفشاء القواعد ليستقيم المعنى.
- (10) - زيادة لا توجد في النسختين من إفشاء القواعد.
- (11) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [سلفها صالح].

المسلمين، ومعلوم تشوف الشارع للعتق [وحضه]⁽¹⁾ عليه والوعد عليه بجزيل الثواب، فلينظر ما أفضت إليه هذه البدعة التي لم تقع في غير هذا القطر المغربي من سائر الأقطار، ولم يبتل بها أهل عصر ممن سلف من الأعصار، أيسع نفسا زاكية [أن⁽²⁾ لا تنهض لحسمها، وسد الطريق دونها! فنبتهل إلى الله سبحانه أن [يتولى]⁽³⁾ أمير المؤمنين كشف آذاها، ورفع شكواها، فقد ضاقت نفوس الخاصة والعامة بها ذرعا، وما استطاعوا لها نظرا ولا سمعا، لجمعها بين المصيبة في الدين والدنيا، فلمثلها يود المومن أن لا يكون موجودا في الأحياء، أرْفَضُ للشريعة ونبذ لها وراء الظهر؟ ونسبة صورة شنيعة لها تبقى سنة وضحكة أمد الدهر! معاذ الله أن يقع هذا وأمير المؤمنين موجود، والعلماء والعلم⁽⁴⁾ حراس على الدين قعود، فإن ابتدر للفكر أن يقال: لم تأخر منكم هذا المقال إلى الآن وقد تقدمت أمثال وعائتموها؟ فما وقع منكم بسط مثل هذا الكلام فيها، وإلقاؤه بل بسطتم اليد على الكُتُب على موجبات ذلك! فجوابه: إن المطالبين بالاسترقاق في تلك الأمثال هم في أمكنة بعيدة منا لا نعرف لهم [آباءهم]⁽⁵⁾ ولا أعيانهم بل ولا أسماءهم، فكيف بحريتهم أو رقيتهم! وما وقع من الكُتُب على ذلك هو مخاطبته [بتلك]⁽⁶⁾ الموجبات بعد الرفع على خطوط قضاتها، أو جواب بالصحة والجواز على سؤال ليس فيه ما ينافيها، بتلك الموجبات العهدة فيها على شهود بلادها وعدولها وقضاتها، فهم المتقلدون من ذلك ما تقلدوه.

وأما هؤلاء المُطالِبُونَ بالاسترقاق - الذين الكلام الآن فيهم - فكلهم لم يزالوا منذ النشأة معنا ببلد واحد، فنحن نعرفهم ونعرف حريتهم، ولا يخفى علينا أمرهم، وقد دُعينا الآن وألجئنا [إلنقيدا]⁽⁷⁾ ما هو مقرر عندنا، وبالجملة فالخطب في هذه المسألة عظيم⁽⁸⁾ عصمنا الله من الزلل، ووفقنا لصالح القول والعمل، هذا ما أدى به بعض الواجب من النصيحة، ونضرع لمولانا سبحانه أن يعامل بالعفو عما بقي في الذمة مما يتعلق بهذا وغيره من التقصير، وأحيي الحضرة العلية تحية مباركة طيبة، وفي منتهى يوم من شهر ربيع الأول عام أحد وعشرين ومائة وألف. والسلام». وفي نسخة⁽⁹⁾ عام عشرين ومائة وألف وهي الصحيحة.

(1) - في الأصل [حظه] والصحيح ما أثبتناه وهو ما في النسختين (أ) و(ب) من إفشاء القواعد.

(2) - ساقطة من الدر المنتخب والإضافة من إفشاء القواعد ليستقيم المعنى.

(3) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [يولي مولانا].

(4) - في النسختين (أ) و(ب) من إفشاء القواعد زيادة «والحمد لله».

(5) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [أنسابهم].

(6) - في النسخة (أ) من إفشاء القواعد [بثبوت تلك].

(7) - في الأصل [لتقيدا] وفي النسخة أمن إفشاء القواعد [لنقيض]. والتصحيح من النسخة ب.

(8) - في النسختين من إفشاء القواعد زيادة «فلكم تجاذبته من حقوق لمولانا سبحانه ولعباده، فليجهذ ذو البصيرة جهده فيما ينجي به ويخلصه».

(9) - في النسختين من إفشاء القواعد زيادة جاء فيها: «وفي آخر يوم من شهر ربيع الأول عام عشرين ومائة وألف

المصادر والمراجع:

- ◆ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- ◆ ابن الحاج السلمي، رياض الورد فيما انتهى إليه هذا الجوهر الفرد، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، مطبعة الكاتب العربي- دمشق، 1416هـ/ 1993م.
- ◆ ابن الحاج، أحمد بن محمد، الدر المنتخب المستحسن في بعض متأثر أمير المؤمنين مولانا الحسن، دراسة وتحقيق أحمد إيشرخان، أطروحة دكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط 2003م.
- ◆ ابن زيدان، عبد الرحمن بن محمد، إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، المطبعة الوطنية، الرباط، 1929.
- ◆ ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1418هـ / 1997م.
- ◆ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، 1398-1978.
- ◆ ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، (د-ت).
- ◆ أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1426هـ / 2005م.
- ◆ أحمد السعيد، «من آداب الوصايا في التراث المغربي، وصية من أبي سالم العياشي لأخيه سيدي العربي بردلة لما تولى قضاء فاس»، مجلة المذهب المالكي، المغرب، العدد 26، صيف 1440هـ/ 2019.
- ◆ أحمد إيشرخان، «عليش، محمد بن قاسم المراكشي»، معلمة المغرب.
- ◆ إفاست ليفي بروفنسال، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلافي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1397هـ / 1977م.
- ◆ بردلة، محمد العربي بن أحمد، إفشاء القواعد المذهبية، مخطوط في خزانة خاصة، وفي الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 9817 و رقم 11071.
- ◆ التاج والإكليل لمختصر خليل، منشورات دار الفكر، بيروت، 1398هـ.

عبید الله تعالى وأسیر ذنبه المرتجی عفوه وغفرانه العربي بن أحمد بردلة كان الله له .« وانفردت النسخة رقم 9817 بزيادة مايلى: « انتهت الأحاديث النبوية والأقوال المرضية في أبطال النحلة الإعليلية التي أنشأها في الأقطار المغربية وصلى الله على مولانا محمد وآله».

- ◆ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. تحقيق: بشار عواد معروف وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1443هـ / 2021م.
- ◆ الحجوي، محمد بن الحسن، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية - بيروت، 1416هـ / 1995م.
- الحوات، سليمان بن محمد، **السر الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرف الباهر من أعقاب الشيخ عبد القادر**، دراسة وتحقيق حسن بلحبيب، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2017.
- ◆ الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، 2002.
- ◆ الشرقاوي إقبال، **مكتبة الجلال السيوطي**. مطبوعات دار المغرب، 1977.
- ◆ الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**. دار ابن الجوزي، 1427هـ.
- ◆ عبد الصمد العشاب، **فهرس مخطوطات مكتبة عبد الله كنون بطنجة**، مطبعة فضالة المحمدية، 1996.
- ◆ عزيز عبد الله بطران، **«علماء فاس والمولى إسماعيل ومشكلة الحرطين»**، ترجمه عن الإنجليزية عبد الله بن الأمين ومحمد المهناوي، مجلة أبحاث، عدد 26، ربيع 1991.
- ◆ الفاسي، عبد الكبير بن المجذوب، **تذكرة المحسنين بوفيات الأعيان وحوادث السنين**، ضمن **موسوعة أعلام المغرب**، تنسيق وتحقيق محمد حجي، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1417هـ / 1996م.
- ◆ القادري، محمد بن الطيب، **كتاب التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر**، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ / 1983م.
- ◆ القادري، محمد بن الطيب، **نشر المثنائي لأهل القرن العاشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1407هـ / 1986م.
- ◆ الكتاني، عبد الكبير بن هاشم، **زهر الأس في بيوتات أهل فاس**، تحقيق علي بن المنتصر الكتاني، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1422 - 2002.
- ◆ الكتاني، محمد بن جعفر، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، وآخرين، منشورات دار الثقافة، الرباط، 2004.
- ◆ محمد ابن يعيش، **الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، حياته وآثاره، ومنهجه في فقه السنة**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1410 - 1990.
- ◆ محمد الحيمر، **جيش العبيد والدولة المغربية إلى سنة 1757م**، د.دع. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

- ◆ محمد المنصور، «بردلة محمد العربي»، معلمة المغرب، إنتاج الجمعية المغربية للترجمة والنشر، منشورات مطابع سلا، 1411 / 1991.
- ◆ محمد المهناوي، «الترقى الاجتماعي للحراطين نموذجاً، التنظيم العسكري وعلاقته بالمجتمع في العصر الإسماعيلي». منشورات مركز البحوث والدراسات العلوية، الريصاني، 1991.
- ◆ محمد حجي، الحركة الفكرية.
- ◆ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1424هـ / 2003م.
- ◆ المنوني، محمد بن عبد الهادي، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1404هـ 1983.

إصدارات

الشيء



