



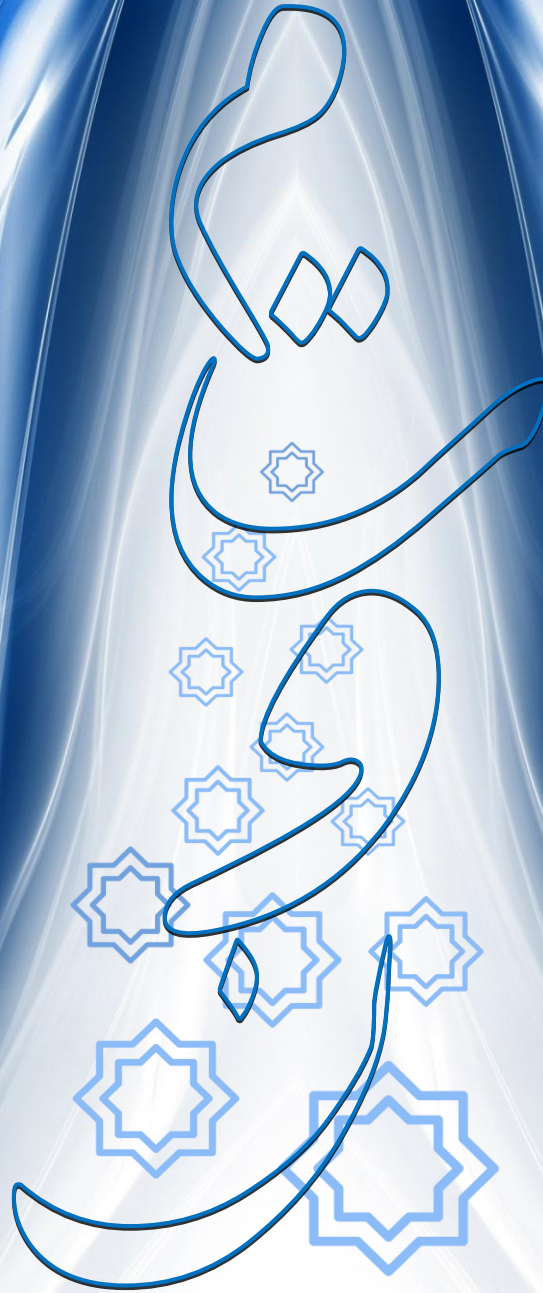
مجلة متون

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدرها

Moutoune

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة مولاي الطاهر - سعيدة

المجلد الثاني عشر - العدد الثاني - أوت 2020



EISSN : 2600 – 6200 /ISSN : 1112 - 8518



أكاديمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

مجلة
متون

السنة	الشهر	العدد	المجلد
2020	أوت	الثاني	الثاني عشر
Volume	Issue	Mois	Année
12	02	Août	2020

مدير المجلة	المدير الشرفي للمجلة
أ.د: بكري عبد الحميد	أ.د: فتح الله وهبي تبون

رئيس التحرير
أ.د. حفيان محمد

ISSN	1112-8518	الرقم الدولي الموحد للدوريات
EISSN	2600-6200	الرقم الدولي الموحد الإلكتروني
Dépôt légal	2008-5014	رقم الايداع القانوني

عنوان المجلة	
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة د مولاي الطاهر سعيدة	
048477688	الهاتف: 048477688 الفاكس
حي النصر سعيدة 20000 الجزائر	
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/146	رابط المجلة في البوابة
https://www.univ-saida.dz/ssh/?page_id=6367	رابط المجلة في موقع الكلية:
محفوطة لمنشورات كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية	حقوق النشر:
دار النشر الجديد الجامعي NPU تلمسان	الطبع:

أكاديمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

مجلة
متون

أمانة التحرير

د. بوزبوجة أحمد	د. موسم عبد الحفيظ	د. بن دويه شريف الدين
Bouzebboudjaahmed.phi@gmail.com	dr.moussem@gmail.com	charif.bendouba@univ-saida.dz

الهيئة العلمية

الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	التخصص	الصفة	البريد
1. د. محمد عثمان الخشت	جامعة القاهرة	فلسفة	محرر مساعد	dr.khosht@gmail.com
2. د. سهيل فرح نعيم	موسكو	انترولوجيا	محرر مساعد	gsfarah@hotmail.com
3. د. بهاء درويش	المنيا- مصر	فلسفة	محرر مساعد	elsayed.baha@mu.edu.eg
4. د. عبد الله موسى	جامعة سعيدة	فلسفة	محرر مساعد	pr_moussa@yahoo.fr
5. د. هيثم السيد	مصر	المنطق	محرر مساعد	haytham_e_e@yahoo.com
6. د. حمدي مليكة	تونس	ابستمولوجيا	محرر مساعد	hamdimlika2015@gmail.com
7. د. فيدوح عبد القادر	قطر	سيمانيات	محرر مساعد	afidouh@hotmail.com
8. د. شرفي علي	جامعة سعيدة	علوم التربية	محرر مساعد	psycho1320@hotmail.fr
9. د. ورغي سيد احمد	جامعة سعيدة	علوم التربية	محرر مساعد	ourghi_k@yahoo.fr
10. ا.د. بكري عبد الحميد	جامعة سعيدة	علم النفس	محرر مساعد	doyen.ssh@univ-saida.dz
11. د. يوسف سليمان	مصر	علم النفس	محرر مساعد	sajedalerabby@yahoo.com
12. اد جيلاني كوبيبي معاشو	جامعة معسكر	علم الاجتماع	محرر مساعد	m.djilanicobibi@univ-mascara.dz
13. ا.د. طيبي غوماري	جامعة معسكر	علم الاجتماع	محرر مساعد	taibighomari@univ-mascara.dz
14. د. بوحسون عبد القادر	سعيدة	تاريخ	محرر مساعد	Bouhassoun.aek20@gmail.com

هيئة المراجعة

الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	التخصص	البريد
1. د. كبداني فؤاد	جامعة سعيدة	التاريخ	fouadkebdani35@gmail.com
2. د. بلمدني سعد	جامعة سعيدة	اعلام واتصال	belmadanirabia@gmail.com
3. د. محمد الناصري	المملكة المغربية	التاريخ	mohammedennassiri@gmail.com
4. د. نبيل فازيو	المملكة المغربية	فكر سياسي	Philofaziou_nabil@hotmail.com
5. د. عامر الوائلي	العراق	انترولوجيا	azid2014@gmail.com
6. د. محمد كرد	جامعة معسكر	فلسفة	mohammed.kerd@univ-mascara.dz
7. د. عبد الإله جفال	جامعة معسكر	انترولوجيا	abdellillah.djefal@univ-mascara.dz
8. د. غيضان السيد علي	بني سويف مصر	فلسفة	ghedan_elsayed@yahoo.com
9. د. بن مصطفى إدريس	جامعة سعيدة	تاريخ	driss.benmostefa@yahoo.com
10. د. بنعبو حسن	اغادير المغرب	فلسفة القيم	e.benabbou@uiz.ac.ma
11. د. عفيان محمد	جامعة سعيدة	فلسفة	afiane.philos@gmail.com
12. د. احمد مسعودي	جامعة تلمسان	علم الاجتماع	mes.ahmed@gmail.com
13. د. حليمي مصطفى	جامعة الشلف	تاريخ	halimi_121@yahoo.com
14. د. الحمزة منير	تبسه	علم الاجتماع	mounir.elhamza12@gmail.com
15. د. توهامي سفيان	سعيدة	علم النفس	touhsoufyane@gmail.com

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر إلا عن رؤى وتصورات أصحابها.

فهرس الموضوعات

1. مقارنة أبي حامد الغزالي المنطقية لمقدمات الاستدلال الفقهي
د. الحسن بنعبو (07 - 34)
2. العجيب في رحلة ماء الموائد لأبي سالم العياشي (ت 1090هـ)
د. خالد التوزاني (35 - 57)
3. الدين والتدين: دلالات فكرية فلسفية
حسن محمد أحمد محمد (58 - 75)
4. أثر المقدس والديني على ذهنية الفرد والمجتمع واستعمالات السلطة
الباحثة: صافية مناد (76 - 89)
5. التطور التاريخي لمفهوم النص: (دراسة نقدية إبستمولوجية)
د. الشيخ البار (90 - 107)
6. اللغة كأداة للتواصل هيدغر: من "الكينونة في" إلى "الكينونة مع"
إيناس كريبش (108 - 120)
7. إشكالية الدين والثقافة والتغيير الاجتماعي من منظور فكر مالك بن نبي
فوزية عبو/ فؤاد بداني (121 - 136)
8. رؤية محمد أركون للدين والتراث من خلال كتابه: "قراءات في القرآن"
عبد الغني المجتهد (137 - 150)
9. التصوف الإسلامي ببلاد الأندلس: واقعه وأعلامه: عصر بني الأحمر أنموذجا
عبد القادر بوحسون (151 - 157)
10. الأثر السياسي والحضاري لابن مرزوق الخطيب في المشرق الإسلامي
مكاتي توهامي (158 - 175)
11. مخطوط (عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات) لشمس الدين محمد بن عبد الله
الخطيب التمرتاشي (ت: 1004هـ) - دراسة وتقديم -
د. فؤاد بن أحمد عطاء الله (176 - 187)
12. حركة الوراقة في العالم الإسلامي وأثرها في نشر التراث العلمي قبل ظهور المطابع الحديثة
أ. مبروك بن عيسى (188 - 207)

13. الاستيطان والأقلية الأوروبية في الجزائر
د. داغي محمد (208 - 223)
14. نفي محمد بن يوسف (محمد الخامس) من طرف السلطات الفرنسية-دراسة في ظروف وملابسات النفي ومواقف وردود الفعل المغربية والاسبانية.
أرفيق تلي (224 - 241)
15. الحيازة الفلاحية: أهدافها وعوامل الإنتاج في دلتا نهر السنغال بموريتانيا
د. عبد الله سيدي محمد أبو (242 - 265)
16. قيمة الشباب في الإسلام: الواقع والتحديات
أمين بن أحمد نقيرة (266 - 286)
17. قراءة جورج طرابيشي للآخر في التراث العربي الإسلامي ونظرة المثقف العربي المعاصر إليه.
عمار بوزيزه (287 - 304)
18. دور إستراتيجية الألعاب اللغوية في تحسين مستوى التحصيل الدراسي لتلاميذ المرحلة الابتدائية
د.بن شدة مليكة/د.محززي مليكة (305 - 319)
19. الإشكالية - ميشال مايير
ترجمة: أ.د. أحمد الصادق (320 - 342)
20. ترجمة مقال NOTICE SUR LEHACHEM DE MASCARA لمتروم الجيش الفرنسي لاسبيناس بالمجلة الإفريقية لسنة 1877 العدد 21 من ص 141 إلى ص 151
مجدوب موساوي (343 - 352)
21. Argelia, datos históricos y las posibilidades de la construcción Magrebí
Fouad Kebdani /Bendouba charif dine.....(353- 367)

الإفتاحية

يتزامن إصدار هذا العدد الجديد من مجلة متون مع مناسبة جليلة القدر، تَخْتَزِلُ حدثاً تاريخياً مفصلياً في تاريخ البشرية، ففي خِصْمِ الحدث الإبراهيمي، ثَمَّة امتحان إلهي لقدرة الإنسان على الامتثال العقلي على حساب الامتداد الجسدي والنفسي، إذ دعي إِبْرَاهِيمُ رَبَّهُ أَنْ هب لي من الصالحين، فاستجاب له وابتلاه البلاء المبين (وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ، وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ)¹ فليس من السهل أن يذبح أبٌ فَلَذَّةَ كَبِدِهِ ويجده من الصابرين، وقد جاء في الأثر أَنَّ الولد جزء وامتداد لجسد الوالد، في حين أَنَّ جسد الابن انطولوجيا لا يملك الشعور بجسد والده: "هم منكم وانتم لستم منهم".

والغريب أن الحدث يعود و (الآخرين) يعيشون اغتراباً روحياً ونفسياً؛ ووجودياً، فكل شيء باتَ في حُكْمِ الْمُعْطَلِّ، وقبل ذلك كانت الأمة التي هَالَهَا السُّؤَالُ: كيف تَخَلَّفَتْ وتقدَّم غَيْرُهَا؟ ومع كل ضَائِقَةٍ تَلْتَفَّتْ لِتَتَلَمَّسَ جواباً من غيرها، ذَلِكَ هُوَ مُخْتَصِرُ حَالِ (الآخرين) الَّذِينَ استخلفهم الله في أرضه وجعلهم خير أمة أخرجت للناس؟ فما أحوجنا والحال كما تعلمون؛ إلى الالتفات نحو قضايانا القريبة من هموم عصرنا، قضايا الإنسان المعاصر وهو يعيش تجارب وتحديات فريدة من نوعها، وفي خِصْمِ هذا المسعى يأتي هذا العدد الذي يتضمّن دراسات نوعية، على تنوع حقولها المعرفية، والتي شارك في إعدادها نخبة من الأساتذة العرب، كل حسب دائرة اختصاصه، حيث كان الدين والتدين بإشكالاته محورا رئيسا في أهمها، كما ضمّت ترجمتين: الأولى للأستاذ المغربي أحمد الصادقي عافاه الله، الذي تكرم للمجلة بالإذن في نشر ترجمة أهم فصل من كتاب "الإشكالية" لميشي ل ماير، وأما الثانية فكانت ترجمة نص من المجلة الإفريقية يتعلق بتاريخ قبيلة الحشم في معسكر، تفضّل به الأستاذ موساوي مجذوب من جامعة سعيدة، ونيابة عن إدارة التحرير نشكر السادة الأساتذة المشاركين في العدد من المملكة المغربية ومن تونس، ومن المملكة العربية السعودية، وكل الباحثين الجزائريين الأوفياء لمجلة متون.

د. شريف الدين بن دوبة

جامعة سعيدة - أوت 2020

¹ سورة الصافات، آية 107/108.

مقاربة أبي حامد الغزالي المنطقية

لمقدمات الاستدلال الفقهي

Abu Hamid Al-Ghazali's logical approach

The premises of idiosyncratic inference

د. الحسن بنعبو*

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 20	تاريخ الإرسال: 2020/07/17
ملخص: يتناول هذا البحث استبيان أوجه العلاقة بين الاستدلال الفقهي والاستدلال المنطقي من حيث مقدمات ومواد الاستدلال، وذلك انطلاقا من مقاربة الغزالي المنطقية لمقدمات الاستدلال الفقهي، وقد يكون أخص ما نقوله عنها إنها امتزاج بين مقدمات الاستدلال الشرعي، وما يقابلها في البحث المنطقي.		
الكلمات المفتاحية: المقاربة، أبي حامد الغزالي، الأحكام الشرعية، الاستدلال الفقهي.		
Summary : This research examines the questionnaire aspects of the relationship between juristic reasoning and logical reasoning in terms of introductions and materials for reasoning, and that is based on al-Ghazali's logical approach to the premises of juristic reasoning.		
Keywords : The approach, Abu Hamid al-Ghazali, the legal rulings, juristic reasoning.		

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، جامعة ابن زهر. المغرب .

مقدمة:

اعتبر الغزالي مجال الأحكام الشرعية العملية قائما على الظنون الغالبة، ومن ثم لا جدوى من الاشتغال " بالبرهان العقلي" في قضاياها، ولن يكون أصدق السبل وأنجعها في استنباط الأحكام وتناول القضايا والمسائل الفقهية.

ونظرا للطبيعة الظنية للمادة الفقهية، فإنه إذا جاز أن نضع مقارنة منطقية لمضامين ومقدمات الاستدلال الفقهي، فإنه بالإمكان ردها من وجهة نظر الغزالي إلى مرتبة دون مرتبة المقدمات البرهانية الصالحة للاستدلال البرهاني.

وهذا البحث يتناول المقدمات الإقناعية التي أدرج الغزالي مبادئ الاستدلال الشرعي ومواده فيها، ويروم بيان وجه صلتها به. وقبل ذلك سنتطرق إلى مسألة جريان الظن في أحكام الشريعة العملية وموقف أبي حامد منها؛ باعتبارها داع أساسي سوغ عنده إجراء المقدمات الإقناعية في المادة الفقهية.

وقد قسمنا هذا البحث إلى المباحث الآتية:

- المبحث الأول في العمل بالظنون في أحكام الشريعة العملية
- المبحث الثاني في بناء الاستدلال الفقهي على مقدمات " مشهورة "
- المبحث الثالث في بناء الاستدلال الفقهي على مقدمات " مقبولة "

المبحث الأول

حول العمل بالظنون في أحكام الشريعة العملية

المطلب الأول: بناء القضايا الفقهية على الظنون الغالبة

ثمة فرق بين خطاب الشارع فيما له تعلق بتفاصيل الأحكام الشرعية العملية وبين ما يجليه الفقيه أو المجتهد بفهمه من دلالات شرعية من هذا الخطاب، ولاشك أن بين أيدينا اليوم ثروة هائلة من المعرفة الفقهية، وقد راكمتها عبر العصور وفي مختلف الأمصار اجتهادات أجيال من الفقهاء، وذلك بفضل ما جادت بها أفهامهم للخطاب الشرعي واحتكاكهم بواقعهم.

والملاحظ أن جل ما بحث من قضايا وإشكاليات فقهية لا تخرج نتائجه عن خانة الظنية

والاحتمالية. وهذا أمر واقع لا يمكن إنكاره، ولا مناص من الإقرار به، وقد أقر الإمام الغزالي بهذا لما اعتبر الظن الغالب سبيل المجتهد في الترجيح؛ إذ يقول: " فالظنون المعتمدة في الفقهيات هي المرجع الذي

يتيسر به التردد بين أمرين إقداما وإحجاما ...¹ ، والحق أن هذا الموقف لم يختص به الغزالي وحده، بل هو موقف الجمهور الأعظم من الفقهاء والأصوليين.

وقد أورد العزبن عبد السلام في كتابه " شجرة المعارف والأحوال " جملة من النصوص تزي مشروعية العمل بالظنون. جاء فيه : " أمر الشرع باتباع ظنون مستفادة من أمارات تفيد لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة .. وهذه الظنون : كل ظن مستفاد من دليل شرعي ، كالظن المستفاد من الظواهر، والأقيسة، والأقارير والشهادات..² .

والموقف نفسه نلمسه عند الإمام الجويني أستاذ الغزالي لما يقول: إن "التشوف بالظن إلى الخير واجتناب الضير أخرى من حل الرباط وقطع أسباب الاستنباط، وتخير الخلق بين التفريط والإفراط"³ .

وقد نص الإمام الغزالي على انعقاد إجماع الصحابة على اتباع الظن ، واعتبره دليلا قويا يزي صحة العمل به. ولولا اشتغال الصحابة بالظنون في الفقهيات لما أجازته؛ إذ يقول: "ولولا سيرة الصحابة لما تجاسرت عليه- أي الظن- وقد اختلفوا في مسائل ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم"⁴ .

كما أن أبا حامد يسوق من مسائل فقهية شواهد مبنية على الظنون الغالبة وهي من أبواب مختلفة، منها:

- الزكاة لا تعطى إلا لفقير، غير أن أمانة فقره ظنية.
 - الحكم يلزم أن يستند إلى شهادة عدل، غير أن أمانة العدالة ظنية أيضا.
 - الاستدلال على القبلة يكون بأمارات ظنية.
- وهذا حال جل القضايا الاجتهادية ؛ إذ لا تنفك عنها صفة الظنية، ومن ثم فإن " الحكم عند الظن واجب قطعاً، فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات"⁵ .
- لكن لا يعني هذا أن كل أحكام الشرع ظنية، بل منها ما تبنى على القواطع كالمتواترات وإن كان يعتبر وجودها نادراً؛ " إذ لم يبق في الأعصار، إلا نقل الأحاد، لم يبق على حد التواتر"⁶ .

¹ . معيار العلم. ص : 129.

² - شجرة المعارف والأحوال. عز الدين بن عبد السلام. ص : 89-90 تحقيق إياد خالد الطباع 1989.

³ البرهان في أصول الفقه. أبو المعالي الجويني ج 11/2.

⁴ - المستصفى. ج 350/2.

⁵ - المصدر نفسه. ج 300/2

⁶ . المصدر نفسه. ج 324/2.

لكن إذا ثبتت قطعية بعض الأحكام والقضايا الفقهية، فإنها تصلح عند أبي حامد أن تكون مقدمات للاستدلال البرهاني، وقد صاغ أبو حامد الكثير من الأقيسة البرهانية انطلاقاً منها*، غير أنه يحق لنا أن نتساءل عن سبب اتصاف المباحث الفقهية بالظن والاحتمال.

المطلب الثاني: أسباب ظنية القضايا الفقهية

يمكن أن نجمع أسباب ظنية القضايا الفقهية في قسمين من الأسباب. القسم الأول منها يتعلق باعتبار ذاتية تخص المستدل، والقسم الثاني مرده إلى أسباب موضوعية خارجة عن نطاقه ولا دخل له فيها.

أولاً: أسباب ذاتية

لا شك أن الإنسان قاصر عن إدراك كنه الأشياء على نحو كامل، فالإنسان قد جبل على العجز والنقص؛ إذ الكمال العلمي المطلق هو لله تعالى وحده، جاء في محكم تنزيله: (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)⁷، ويقول صاحب روح المعاني في تفسيره لهذه الآية: "والإحاطة بالشئ علماً علمه كما هو على الحقيقة، والمعنى لا يعلم أحد من هؤلاء كنه شيء ما من معلوماته تعالى"⁸، ولا يختلف اثنان في أن الإنسان بطبعه قاصر عن إدراك حقائق الدين وأحكامه، وهذا أمر بديهي لا يمكن لذي عقل سليم إنكاره.

ومن ثم فإن أغلب الاجتهادات الفقهية تشوبها الاحتمالية والظنية وإن بدرجات متفاوتة، " وهكذا، فإن قدراً كبيراً مما تتصف به بعض الأدلة والأحكام الشرعية، من الظنية والاحتمالية، راجع إلى طبيعة الإنسان المتصفة بالقصور والمحدودية... فقدرات الإنسان العقلية والعلمية والعملية تؤثر ولا بد على تعامله مع الدين: تلقياً وفهماً وممارسة ونقلًا وبياناً"⁹.

ويبدو أن أبا حامد الغزالي قد تنبه إلى هذه المسألة التي تخص علاقة الإنسان بالمضامين الشرعية، إذ تبقى أفهام المتناولين للنص الشرعي ظنية ونسبية تختلف من مجتهد إلى آخر. يقول:

* - بإمكان الباحث أن يلاحظ ذلك في مصنفات الغزالي المنطقية؛ إذ كثيراً ما كان الغزالي يمثل لمقدمات الأقيسة البرهانية بمقدمات مصوغة من مسائل فقهية ثبتت صحته.

⁷ - سورة البقرة. الآية : 254.

⁸ - تفسير روح المعاني. أبو الفضل محمود الألوسي . ج 9/3.

⁹ - نظرية التقريب والتغليب. أحمد الريسوني. ص : 227.

"والظنون تختلف بأحوال المجتهدين، من أن شيئاً واحداً يحرك ظن مجتهد، وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر"¹⁰.

ثانياً : أسباب موضوعية

وهي اعتبارات مردها إلى النص الشرعي ذاته وإلى طبيعة القضايا الفقهية.

. احتمالية النصوص الشرعية

لا تخلو الأدلة الشرعية الآيلة إلى الألفاظ من احتمالية في المعنى مما يجعلها قابلة لتفاوت الأنظار، الأمر الذي يحدث علماً ظنياً لا يرقى إلى القطع.

ولاشك أن الدليل النصي القطعي ثبوتاً ودلالة معوز قليل، بل إن وجوده من أساسه مختلف فيه؛ إذ إن وجوده كما يقول الإمام الشاطبي: "متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقرّباً أنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة"¹¹.

وأكثر الأدلة النصية هي أخبار آحاد، ومعلوم أنها ظنية الثبوت لا تفيد علماً قطعياً، يقول أبو حامد الغزالي: "لم يبق في هذه الأعصار، إلا نقل الآحاد، لم يبق على حد التواتر، ولا يورث العلم إلا ما تواتر ولكن آحاد لفظها يتطرق الاحتمال والتأويل إليه، فلا يحصل العلم بأحاديها..."¹².

. تشابه وخفاء في دلالات النصوص

دلالات النصوص ليست على درجة واحدة في الوضوح، وإن منها ما يشوبها خفاء وتشابه في المعنى بحسب ما يعتري ألفاظها من غموض، كالألفاظ المجملة والمشاركة، وكبعض المجازاة والعموميات.

والحق أن هذا الالتباس في معاني دلالات النصوص قد قدم لنا قدراً كبيراً من الأحكام والمعاني لا تخلو من الإشكال والاحتمال، وقد أفضت في أحيان كثيرة إلى صور من التعارض بينها في الظاهر. ولاشك أن دائرة الأحكام الظنية تتسع أكثر فأكثر كلما أوغل النص في الغموض.

¹⁰ - معيار العلم. ص : 127.

¹¹ - الموافقات. ج 2 / 38.

¹² - المستصفى. ج 2 / 324.

وقد تناول الدكتور الريسوني هذا الإشكال في كتابه " نظرية التقريب والتغليب " فخلص إلى أن " هذا الواقع لا يمكن إنكاره. وهو أن كثيرا من النصوص يتعذر تحديد معانيها وأحكامها إلا على سبيل التقريب والتغليب ¹³ .

واقعية القضايا الفقهية

يتسم البحث الفقهي بالواقعية؛ إذ إنه أكثر علوم الشرع استنادا إلى الواقع وتقييدا به. كما أن الفقيه يتناول القضايا والمستجدات التي يفيض بها واقع الحياة. ويستحيل حصرها وضبطها؛ لذلك يلزم عليه مراعاة ملابسات الواقع ومقتضياته وقت تنزيل أحكام الشرع عليه.

وإذا كان استنباط حكم شرعي يقتضي فهم المراد الإلهي من خطابه الشرعي، وفي إطار نظري اجتهادي محكوم بقواعد استدلالية تفرضها طبيعة نصوص الوحي، فإن تنزيل نفس الحكم على الواقع يتطلب عملا اجتهاديا من نوع آخر، يراعي طبيعة الواقع المتشابه والمعقد؛ إذ إن واقع الحياة يتميز بالحركية والتحول المستمر باختلاف المكان والزمان، مما يؤثر على أفعال المكلفين وتصرفاتهم، ويجعلها لا تثبت على حال.

وهذا التبدل والتغير يستتبعه حتما اختلاف معالجات النظائر والمجتهدين للواقع الذي يكون قيد الدرس والمعالجة، وقد أشار إلى هذا الإشكال أبو حامد الغزالي حينما اعتبر " اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون" ¹⁴ .

وقد عرف هذا النوع من الاجتهاد عند الأصوليين بتحقيق المناط، يقول عنه الشاطبي: "الأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العلم" ¹⁵ .

ومن مهام هذا الاجتهاد تشخيص الواقع بالكشف عن أوضاعه وصوره المختلفة والمتنوعة حتى يتيسر تنزيل أحكام الشرع عليه على نحو يحقق مقصد الشارع.

ولا شك أن عملية الكشف هذه ليست ذات قيمة مطلقة، بمعنى أنها لا يمكن أن تكون بتاتا قطعية يقينية تحظى باتفاق كل النظائر، بل هي نسبية بقدر نسبية الواقع الذي لا يستقر على حال؛ ومن ثم فهي تختلف باختلاف الظروف والأحوال.

¹³ - نظرية التقريب والتغليب. أحمد الريسوني. ص : 123.

¹⁴ - المستصفي. ج 2 / 556.

¹⁵ - الموافقات. ج 4 / 93.

المبحث الثاني

بناء الاستدلال الفقهي على مقدمات "مشهورة"

المطلب الأول: "المقدمات المشهورة" أو "التحسين والتقييح العقليان"

المشهورات هي قضايا انطوت على قيم عملية، وقد نالت اعتبار الناس بفضل شهرتها بينهم؛ إذ إن أغلب العقلاء متفقون على أهميتها في السير القويم لحياة الأفراد والمجموعات.

ولقد أوجب التصديق بها . كما ذكر ذلك الغزالي . " إما شهادة الكل أو الأكثر، أو شهادة جماهير الأفاضل ، ويدخل فيها جملة من القيم العملية التي يقبها الناس أو يحسنونها منها: "قولك الكذب قبيح، وإيلاء البريء قبيح، وكفران النعم قبيح، وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن .."¹⁶.

هذا، وتسمى المشهورات عند البعض بالمحمودات أو الآراء المحمودة حسب ما نقله ابن تيمية عن ابن سينا¹⁷.

ولعل هذه القضايا العملية هي نفسها التي عرفت في علم الكلام وعلم أصول الفقه بمسألة التحسين والتقييح، وقد وقع تنازع بين العلماء في ما هو معروف حول إمكان إدراك العقل لتحسين الأشياء وتقييحها أو لا.

وقبل أن نتناول صلة المشهورات أو الآراء المحمودة بمجال أحكام الشريعة يجدر بنا أن نقدم نظرة عامة حول موقف أبي حامد الغزالي من مسألة التحسين والتقييح العقليين.

بالنسبة للغزالي، فبالرغم من اعترافه بالأثر الإيجابي لهذه الآراء المحمودة في حياة المجتمعات والأفراد، فإن انغراسها في النفوس لم يكن ناجما عن يقين أوجبه العقل، فمرد ذلك عنده إلى جملة من الاعتبارات النفسية والاجتماعية؛ لأنه " لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه، لما قضى الذهن بها قضاء مجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها، وهي خمسة :

أولها: رقة القلب بحكم الغريزة وذلك في أكثر الناس ...

السبب الثاني: ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة ...

السبب الثالث: محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعاش ...

¹⁶ .المستصفي. ج 1/ 116.

¹⁷ .الرد على المنطقيين. أحمد ابن تيمية. ج 2/ 133.

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس ...
السبب الخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة ... " 18 .

هذا التفسير الذي قدمه الغزالي لدواعي اشتهار هذه الآراء المحموده هو نفسه الذي أشار إليه بشكل أو بآخر جملة من المناطق في بحوثهم المنطقية، وأذكر منهم ابن سينا. نقل ابن تيمية عنه قوله: "فأما المشهورات من هذه الجملة، لا عمدة لها إلا الشهرة. وهي آراء لو خلي إنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه، ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات .. لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسه " 19.

والحق أن التفسير الذي قدمه الغزالي لدواعي اشتهار تلك الآراء المحموده بين الناس، وأن ذلك يرجع إلى الأسباب السالفة الذكر ولا علاقة له بأحكام العقل، هو منجى يتماشى مع نظريته الأشعرية التي لم يتخل عنها؛ إذ إن ذبوع المشهورات بالنسبة إليه يرجع إلى الأسباب السالفة الذكر ولا علاقة له بفطرة العقل ، وإن الآراء المحموده أو القضايا المشهورة تكاد تكون نفس ما بحثه الأصوليون في مسائل التحسين والتقبيح العقليين في مباحثهم الكلامية.

ومن المعلوم أن النظرة الأشعرية ترى العقل عاجزا عن إدراك حسن الأشياء وقبحها؛ لأن الأشياء والأفعال لا تحمل في ذاتها صفتي الحسن والقبح؛ فالشرع هو الذي يمنح للأشياء صفتي الحسن والقبح.

يقول الجويني الإمام الأشعري: "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع" 20 .

وهذا الموقف يردده الغزالي أيضا في قوله : "العقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب شكر المنعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع" 21 .

18 . معيار العلم. ص : 143.

19 - الرد على المنطقيين. شيخ الإسلام ابن تيمية. ج 2 / 133.

20 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ص : 228.

21 . المستصفي . ج 1 / 133.

أما ما يقبحه الناس من أشياء أو يستحسنونه هو مسألة إضافية، يخضع لدواعي الغرض؛ إذ " الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل وإلى ما يخالفه وإلى ما لا يوافق ولا يخالف، فالموافق يسمى حسنا، والمخالف يسمى قبيحا، والثالث يسمى عبثا " ²².

كما أن الحسن والقبح يختلف باختلاف الأزمنة والأحوال، فمن غير المعقول اعتباره وصفا ذاتيا، وإذا ما وجد أن استحسن الناس شيئا أو استقبحوه، فإن مرد ذلك عند الغزالي إلى " ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاصطلاحات " ²³ ولا علاقة لذلك بالفطرة ولا بالعقل.

غير أنه يبدو لي أن هذا الموقف في حاجة إلى مراجعة وتحقيق، فإذا كان ذات الموقف قد أملتة على الأشاعرة، ومنهم بطبيعة الحال الغزالي * ظروف الصراع والجدال الكلامي الطويل مع خصومهم المعتزلة، فإن ذلك لا يبرر أن يظل بعض المفكرين المسلمين على النظرة ذاتها بما فيها من مغالطات، وبالأخص أن ذلك الصراع الكلامي انتهى باندثار أسباب وعوامل نشوئه.

إن إرجاع ما في الأفعال من صلاح أو فساد، وما فيها من نفع أو ضرر إلى الاشتهار الذي سببه محض الاتفاق الناشئ عن العادة، وأن العقول ليس بإمكانها إدراك الآراء المحمودة فيه هو في حقيقة الأمر إهدار للمعقول ذاته.

أليس في هذا الموقف تعارض مع دلالات ومعاني النصوص الشرعية، فقد أمر الشارع الحكيم بالإتيان بمكارم الأخلاق ومحاسنها، ونهى عن أرذل الأخلاق ومساوئها، " فلولا أن هذه المأمورات وهذه المنهيات معاني لا يعرفها المخاطبون لما كان لمخاطبتهم بها فائدة، فمن يستطيع أن ينكر أن الناس كانوا يوم خوطبوا بها على إدراك واضح لمحتواها ومعناها؟ وأنهم خوطبوا على أساس ذلك الإدراك؟ بل إنهم كانوا يقدرونها قدرها... " ²⁴.

وممن خالف الموقف الأشعري المنكر لقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح أذكر على سبيل المثال لا الحصر الإمام العزبن عبد السلام الذي يرى أن " معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل؛ إذ لا يخفى على عاقل - قبل ورود الشرع- أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد

²² المصدر نفسه. ج 1/135.

²³ . محك النظر. ص : 81.

* - يدل على ذلك قوله : " ونحن وإن قلنا إن لله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء بعباده، وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك "، ويعترف صراحة بداعي إنكاره لدلالة العقول على المصالح في قوله : " وإنما نهينا عن هذا القدر كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفرد طبع المسترشد عن هذا الكلام خيفة التضخُّ بعقيدة مهجورة يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها ". شفاء الغليل. ص : 81.

²⁴ - شفاء الغليل. ص : 81.

المحضة عن نفس الإنسان، وعن غيره محمود حسن .. واتفاق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض ..²⁵.

وقال العلامة ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء)²⁶: " نقض لدعواهم أن الله أمرهم بها، أي بتلك الفواحش، وهو رد عليهم، وتعليم لهم، وإفاقة لهم من غرورهم، لأن الله متصف بالكمال فلا يأمر بما هو نقص لم يرضه العقلاء وأنكروه .."²⁷

القضايا المشهورة التي نالت استحسان الناس بالإمكان حسب الغزالي توظيفها في الاستدلال الفقهي، وهذا ما صرح به غير مرة، من ذلك قوله: " هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين، وصلحت للفتيات "²⁸.

وسأعمل فيما يأتي على توضيح وجه الصلة الذي بين القضايا المشهورة والمجال الشرعي، وذلك من خلال اعتبارين أساسيين:

المطلب الثاني: اعتبار مراعاة الشرع الإسلامي للقيم المشهورة

أحسب أن هذا الاعتبار هو الذي يتضح من خلاله بشكل جلي صلة القضايا المشهورة بمجال فقه الشريعة.

لقد اتفقت الآراء على مراعاة تلك القيم العملية، أو الآراء المحمودة من أجل تحقيق المصلحة العامة باعتبار أن بها حفظ النظام، وبقاء النوع الإنساني.

وهذه القيم متعارفة بين الأمم حتى قبل مجيء الإسلام، وهي لا تخلو منها ثقافة من الثقافات الإنسانية، وإن صاغتها في قالب خاص، ونحت بها منحى منفردا.

ولنأخذ على سبيل المثال العدل، فإن قيمة حسن العدل، قد اتفقت الشرائع الإلهية، والعقول الحكيمة على إقامتها بين الخلائق.

إن العدل من القيم الفطرية المشهورة التي تنشرح النفوس لمظاهرها، وهي أيضا من القيم التي كانت الإنسانية تسعى دائما لإقامتها.

²⁵. قواعد الأحكام، أبو محمد عز الدين السلي. ت 660 هـ. ص : 4.

²⁶ - سورة الأعراف. الآية : 27.

²⁷ - التحرير والتنوير. الجزء الثامن من المجلد الخامس. ص : 84.

²⁸ . معيار العلم. ص : 146.

يبين ابن تيمية معنى تحسين النفوس للعدل وتقبيحها للظلم بفطرتها في قوله: " الناس إذا قالوا: (العدل حسن والظلم) قبيح فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح وما تنعم به النفوس، وإذا قالوا: الظلم قبيح: فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس"²⁹.

ولا يخفى على أحد الحضور القوي للقيم الأخلاقية في الشريعة الإسلامية. وحسبنا ما ورد من آيات وأثار تصرح تصريحاً لا غموض فيه على صلتها بجانب السلوك الأخلاقي، وفي ذلك روايتان صحيحتان لحديث مشهور نصها على هذه الصلة. وهما :

" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"³⁰ و " إنما بعثت لأكمل صالح الأخلاق"³¹.

وإن عملية التتميم الواردة في الحديث تقتضي طبعاً تصحيح تلك القيم والآراء العملية وتهذيبها على نحو يجعلها منسجمة مع الرؤيا العقدية والعملية للتصور الإسلامي.

كما أن مراعاة الشرع الإسلامي في أحكامه الاعتقادية والعملية للآراء المحمودة الفطرية ناجم من كونه هو نفسه دين الفطرة، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)³².

قال الزمخشري: " الفطرة الخلقة ... والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه، ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه ديناً آخر"³³.

وللعلامة ابن عاشور تعريف قيم لمعنى وصف الإسلام بالفطرة جاء فيه: " ويتعين أن المراد بالفطرة الموصوف بها الدين هي الفطرة الإنسانية، أي الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر في حالة

²⁹ - الرد على المنطقيين. ج 2 / 155.

³⁰ - رواه البيهقي في سننه الكبرى ج 10 / 191 عن أبي هريرة، وابن عبد البر في التمهيد ج 16 / 254.

³¹ - رواه الحاكم النيسابوري في مستدركه بلفظ " بعثت لأتمم... " ج 2 / 670. ورواه ابن عبد البر في التمهيد (ج 4 / 575) بلفظ " إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق ".

³² - سورة الروم. الآية : 29.

³³ - الكشف عن حقائق التنزيل. أبو القاسم الزمخشري. ج 3 / 222.

سلامة النفس من اكتساب التعاليم الباطلة، والعوائد السيئة، وهي أساسا النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولى من البشر من توشي الصلاح، ودرء الفساد، وإصابة الحق..³⁴.

ويدل هذا التعريف على أن المقصود بوصف الإسلام بالفطرة غير ما قد يعني به من الفطرة الظاهرية الجسدية؛ "لأن الإسلام عقائد وتشريعات وكلها مدركة بالعقل، وإنما المقصود أنه الفطرة الباطنية العقلية"³⁵.

ولعل مراعاة الشريعة الإسلامية لما استحسنته من قيم فطرية، أو ذائعة بين الأمم التي سادت فيها كان عاملا أساسيا في تمكين الإسلام من أن يضرب أطنابه بينها، بخلاف غيره من الشرائع التي تخلت عنها تلك الأمم، ولم يكتب لها السيادة بينها.

إن القيم والسلوكيات الأخلاقية العملية التي استحسنتها الناس، بعقولهم التي فطرهم الله تعالى عليها، حتى تلك الذائعة بينهم بحكم العادة، قد نالت حظها من الاعتبار في التشريع، ما دامت لا تتعارض مع مقاصد الشرع وأهدافه، وفي ذلك إجراء لأحكام الشرع بما يحقق مصالح الناس.

ولنقف عند مجال يتجلى فيه بشكل بارز أخذ الشريعة بمقدمات إقناعية، ألا وهو مجال تعليل الأحكام، وإن أكثر التعليقات مبناهما على مقدمات وقضايا مشهورة إقناعية، اقتضى الأخذ بها ملاحظة عادة الشرع، ومعلوم أن أحد مسالك التعليل هو مسلك المناسبة، وهو مسلك عقلي إلى حد كبير، وأكثر التعليقات الدائرة في الفقه تقوم على هذا المسلك؛ بحيث تنبني عليه اجتهادات وقياسات واستنباطات لا تحصى، وكلها عبارة عن تفسير مصلي للنصوص. كما أن " المعاني المناسبة تشير على وجوه المصالح وأماراتها"³⁶.

وهذه المعاني هي في معظمها من قبيل المشهورات الإقناعية؛ لأنه اقتضى الأخذ بها ملاحظة عادة الشرع ليس إلا. يقول الغزالي: "جميع المناسبات عند البحث لا ترجع إلى اقتضاء المعاني الموجبات بذاتها، وإنما هو نوع من المناسبة يستدعي الحكم بالعادة المطردة، ولا يرجع ذلك إلى الذوات، مثل العلل في المعقولات، وللعدادات التفات إلى المعاني الخطابية الإقناعية، وللشرع ملاحظة لجنسه، وهو من الدواعي المتقاضية بالعادة أيضا"³⁷.

³⁴ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الطاهر ابن عاشر. ص : 18.

³⁵ - المصدر نفسه. ص : 17.

³⁶ . شفاء الغليل. ص : 79.

³⁷ . المصدر نفسه. ص : 99.

وإذا اعتبرنا العرف أو العادة: "ما استقر في النفوس وتلقته الطباع السليمة بالقبول" فإن هذا التعريف شامل للقيام والسلوكيات الأخلاقية العملية التي تشتهر بين الناس، ويستحسنونها بعقولهم التي فطرهم الله تعالى عليها، أو تلك الذائعة بينهم بحكم العادة. وقد نالت حظها من الاعتبار في التشريع ما دامت لا تتعارض مع مقاصد الشرع وأهدافه، وليس في ذلك إلا إجراء لأحكام الشرع بما يحقق مصالح الناس.

وإن كل المذاهب الفقهية الرئيسة قد جعلت منه استدلالاً معتبراً في الأحكام، وراعته في مسائل كثيرة³⁸.

ولهذا فإن الشرع الإسلامي لا يمانع من أخذ هذه القضايا المشتهرة عللاً للأحكام، ولقد كانت بالفعل مورداً وما زالت لأكثر التعليقات الدائرة في الفقه.

المطلب الثالث: اعتبار ظنية القضايا المشهورة

اعتبار الظنية بنى عليه الغزالي أساساً جواز الاشتغال بالقيم العملية المشهورة في القضايا الفقهية؛ فالمشهورات هي من قبيل القضايا الاحتمالية؛ لأن الذي قضى بها حسب الغزالي هو شهرتها بين الناس، ولم يقض بها العقل كي تكون يقينية لا يختلف فيها.

فهي احتمالية لا تصدق دائماً، لذا لا يعول عليها في البرهان اليقيني، يقول الغزالي: "وهذه قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان"³⁹.

وإذا ما عارضت تلك المشهورات لما ثبت بعد نظر واستقصاء أنه حق معقول؛ فإنه يلزم صرف النظر عنها، ولا تؤخذ بعين الاعتبار، فلا "لا ينبغي أن تضع الحق المعقول خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة، ولكن مداخلها دقيقة لا ينتبه لها إلا الأقلون"⁴⁰.

ولإدراك ظنيتها يكفي أن نقارنها بالأوليات؛ حيث سيتضح لنا أن الأوليات تتقبلها النفوس بدهاء بدون أدنى درجة من التشكيك، "ومهما أردت أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات وبين الأوليات العقلية، فاعرض قولنا: (قتل الإنسان قبيح وإنقاذه من الهلاك جميل) على عقلك، بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغافل، ولم تسمع قط تأديبا، ولم تعاشر أمة ولم تعهد تربية وسياسة، لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات، فيمكنك التشكيك في هذه المقدمات أو

³⁸ - أنظر العرف والعمل. عمر الجيدي. من ص : 77 إلى ص : 90.

³⁹ - المستصفي. ج 1/116.

⁴⁰ - معيار العلم. ص : 123.

التوقف فيها، ولا يمكنك التوقف في قولنا أن السلب والإيجاب لا يصدقان في حالة واحدة، وأن الاثنين أكثر من الواحد"⁴¹.

ومادامت المشهورات ظنية ، فلا ضير في إعمالها في الفقهيات؛ إذ لا يطلب فيها تحصيل نتائج يقينية، يقول الغزالي: "والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين البتة"⁴².

وإذا كان الغزالي قد سار على ما قرره المناطقة فيما له تعلق بالقضايا المشهورة بأن أدرجوها في الظنيات، وهي بذلك غير ملزمة على الإطلاق، فإن ابن تيمية على العكس من ذلك، يرفض دعوى ظنية القضايا العملية وعدم إلزامها المطلق ، إن القول بأن المشهورات حسب ابن تيمية: "ليست من اليقينية دعوى باطلة، بل هذه من أعظم اليقينية المعلومة بالعقل"⁴³.

فالقضايا المشهورة عند ابن تيمية هي من أعظم اليقينية و"أبلغ من كثير من المجربات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجربات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون البعض"⁴⁴.

المبحث الثالث

بناء الاستدلال الفقهي على مقدمات "مقبولة"

عرف الغزالي عبارة "المقبولات" المستعملة عند المناطقة بأنها: "أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر"⁴⁵.

والحق أن الغزالي وإن كان قد أورد هذا التعريف في مصنفه المنطقي معيار العلم، فإن صياغته له هي صياغة شرعية، ويظهر ذلك جليا من خلال الألفاظ الشرعية التي صاغ بها التعريف ذاته. وانطلاقا من هذا التعريف فإن "المقبولات" تشمل جميع القضايا التي مبناها على الاعتقاد، بمعنى أن الذي قضى بمشروعية تداولها هو اعتقاد متلقيها بصحتها.

⁴¹ - المصدر نفسه. ص : 145.

⁴² - المستصفي. ج 1/ 118.

⁴³ - الرد على المنطقيين. ج 2/ 155.

⁴⁴ - المصدر نفسه. ج 2/ 159.

⁴⁵ - معيار العلم. ص : 146.

ويجدر بنا في البداية أن نحدد معنى الاعتقاد، ودلالته التداولية في الحقل الشرعي، وذلك قبل أن نبحت في صلة "المقبولات" بالمجال الشرعي.

المطلب الأول: معنى الاعتقاد

- الاعتقاد في اللغة :

- اعتقد الشيء، أي اشتد وصلب، واعتقد كذا بقلبه⁴⁶.
والاعتقاد في المشهور هو الحكم الجازم المقابل للتشكيك بخلاف اليقين⁴⁷.

الاعتقاد في الاصطلاح :

ذكر التهانوي أن الاعتقاد في الاصطلاح له "معنيان : أحدهما المشهور وهو حكم ذهني يقبل التشكيك، والثاني الغير المشهور وهو حكم ذهني جازم أو راجح فيعلم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك"

والتعريف الأول للاعتقاد الذي ذكره التهانوي هو المشهور بين العلماء، وقد تبناه أكثرهم، وأذكر منهم : أبي الوليد الباجي الذي عرف الاعتقاد بأنه "تيقن المعتقد من غير علم". ولندع الباجي يشرح لنا بنفسه تعريفه يقول: "ويصح أن نعني بقولنا أنه تيقن ليس من متضمن العلم ولا بسببه، والاعتقاد عند القائل بهذا القول أحد أضداد العلم كالتشك والظن، لأنه إذا كان اليقين من مقتضاه العلم خرج على أن يكون اعتقادا، وكان علما"⁴⁸

والاعتقاد عند ابن حزم الظاهري هو "استقرار حكم بشيء ما في النفس إما عن برهان، أو اتباع من صح برهان قوله، فيكون علما يقينا ولا بد، وإما عن إقناع فلا يكون علما متيقنا يكون إما حقا أو باطلا، وإما لا عن إقناع ولا عن برهان فيكون إما حقا بالبخت وإما باطلا بسوء الجد"⁴⁹ مفهوم الاعتقاد على حسب هذا التعريف عام لكل مراتب حصول المعرفة في النفس، ولاشك أن هذا التعريف قريب من التعريف الثاني الذي ذكره التهانوي.

⁴⁶ - الصحاح. تاج اللغة وصحاح العربية. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. ص :

⁴⁷ - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. أبو البقاء الكفوي. ص : 151.

⁴⁸ - الحدود في الأصول. أبو الوليد الباجي. ص : 28.

⁴⁹ - الإحكام في أصل الأحكام. ابن حزم الظاهري. ج 1 / 40.

أما الاعتقاد عند الغزالي فمعناه : " السبق إلى أحد معتقدي الشاك، مع الوقوف عليه من غير إخطار نقيضه بالبال ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس، لكن إذا أصغى المعتقد إلى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالاً في نفسه"⁵⁰.

وانطلاقاً من معنى الاعتقاد، فإن المقبولات هي قضايا خبرية، تتلقاها النفوس بالقبول وتسلم بصحتها، ومبنى التسليم بصحتها هو اصطحاب الخبر قرينة تقضي بتصديق المخبر، وهذه القرينة إما قرينة كمية تتمثل في عدد المخبرين، أو كيفية تتمثل في صفة المخبرين : وهي العدالة أو العلم الوافر.

وإذا أرجعنا عبارة " المقبولات " إلى الحقل الشرعي فلا شك أنها تشمل حسب الإمام الغزالي قسمين أساسيين من مباحثه :

الأول: الأخبار المنقولة عن طريق الأحاد.

الثاني: أقوال وآراء من يوثق في عدالتهم وعلمهم.

وأود أن أؤكد منذ الآن، أن قصدي من تناول " المقبولات " في هذا المطلب هو البحث في الأسباب التي دعت الغزالي إلى إدراج هذين القسمين أو الصنفين من القضايا الشرعية السالفة الذكر في جملة ما تتناوله " المقبولات، ولنبدأ أولاً: بأخبار الأحاد

المطلب الثاني: خبر الأحاد

خبر الواحد عند الغزالي هو: " ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم"⁵¹، ولقد تحاشى الغزالي كغيره من جمهور العلماء ذكر العدد المطلوب في الخبر حتى يكون متواتراً، غير أنه ألح على وجود الكثرة في الرواة؛ إذ لا يرى في الخبر الذي يرويه خمسة أو ستة مثلاً متواتراً، وهذا ما صرح به في قوله: " اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد"⁵².

ولقد ناقش الغزالي أيضاً مسألة جواز التعبد بخبر الواحد، هل وقوع التعبد فيه هو من جهة العقل أم من جهة السمع؟ وخلص إلى أن العقل لا تأثير له في مسألة التعبد بخبر الواحد سواء من جهة الاستحالة أو الإيجاب، وإن المعول عليه في جواز التعبد به هو السمع ويدل على ذلك مسلطان قاطعان :

⁵⁰ - المستصفي. ج 1 / 67.

⁵¹ - المستصفي. ج 1 / 433.

⁵² - المصدر نفسه. ج 1 / 433.

أحدهما : إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد.
والثاني : تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة والرسول إلى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع"⁵³.
كما أن الغزالي قد أدرج خبر الآحاد في المقبولات؛ نظرا لتلقي العقول تلك الأخبار بالقبول اعتقادا منها بصدق من أخبر بها.

ولاشك أن الاعتقاد الحاصل بصحتها لا يرقى إلى مستوى العلم البرهاني؛ لأن روايتها من طرف عدد لا يبلغ حد التواتر لا يعني بتاتا أن الخبر يفيد علما تاما.

وإن القول الراجح عند علماء الشريعة هو أن "أخبار الآحاد لا توجب العلم" أي

لا تفيد العلم بمعنى الجزم المنطقي، ولم ينقل عكس هذا القول إلا عن "بعض أهل الظاهر، وبعض أصحاب الحديث"⁵⁴.

وحتى الذين قالوا بإفادته العلم، فمعظمهم لا يعنون به العلم بمعناه المتداول عند المتأخرين من العلماء أي اليقين التام، بل عنوا به العلم الذي قد يخالطه نصيب من الاحتمال.

وقد تنبه الدكتور الريسوني لهذا الخلط المفاهيمي الذي كان أحد أسباب تضارب الآراء في هذه المسألة يقول: "ووقع الخلط في منهج العلم ... فأما الخلط في مفهوم العلم، فيتجلى في الخلط بين العلم بمعنى المعرفة الناشئة عن دليل، بغض النظر عن اليقين وعدمه، وبغض النظر عن تطرق الاحتمال إليه، وبين العلم بمعنى اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الخلل أو الاحتمال بحال من الأحوال، بحيث يكون ظاهره وباطنه شيئا واحدا. وقصر "العلم" على المعنى الثاني إنما هو اصطلاح طارئ، لا نجده عند المتقدمين"⁵⁵.

وهذا أيضا ما أشار إليه الغزالي عند تعليقه على موقف المحدثين الذين ينسب إليهم القول بإيجاب خبر الواحد العلم، يقول: "وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يسمى الظن علما، ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن"⁵⁶.

⁵³ - المستصفي. ج 1/ 444.

⁵⁴ - التبصرة للشيرازي ص : 298. وشرح للمع للشيرازي. ج 2/ 579.

⁵⁵ - نظرية التقريب والتغليب. ص : 67.

⁵⁶ - المستصفي. ج 1/ 116.

غير أن أخبار الآحاد عند الغزالي ليست على درجة واحدة من حيث صحتها، حيث من الواضح أن هناك التباس في المسألة، لقد جرت عادة العلماء عند الحديث عن خبر الآحاد تناوله في شموليته، وبغض النظر عما ينطوي عليه من أنواع، ودرجات من الأخبار. ولقد أدى هذا الخلط بين أقسام الأخبار إلى إصدار الحكم عليها بإثبات أو نفي العلم على قدر المساواة.

ولقد تنبه الغزالي إلى هذا المنزلق في التقدير؛ إذ صرح بأن الأخبار ليست على وزن واحد من حيث ظنيها، يقول: " ليس المستفيض * في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره، ودرجات الظن فيه لا تحصى"⁵⁷.

كما أنه بقدر ما انضمت قرائن إلى خبر الآحاد فإن نسبة الصحة فيه تزداد، جاء في قوله: "أما إذا اجتمعت قرائن، فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة"⁵⁸.

وهذا ما ذهب إليه أيضا بعض الأصوليين كالإمام الجويني الذي يقول: "لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق، ثبت العلم به"⁵⁹، أي أن الخبر إذا أتت قرائن قد يصبح قطعيا بانضمامها إليه.

ولعل من الأحاديث المحتفة بالقرائن: "الأحاديث التي تلقها الأمة بالقبول، والأحاديث المشهورة عند علماء الحديث، والأحاديث المسلسلة بالأئمة الحفاظ المتقنين مثل: الحديث الذي يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر"⁶⁰.

وإذا كان الغزالي قد أدرج أخبار الآحاد في القضايا المسماة بالمقبولات، من حيث إن مبناها على الاعتقاد الغير الجازم، فإن ابن حزم على العكس من ذلك قد جعل المقدمات الشرعية الناجمة عن

* - يسمى المستفيض عند بعض العلماء المشهور. والمشهور هو ماله طرق محصورة بأكثر من اثنين، ولم يبلغ حد التواتر. وفرق البعض منهم بينهما بأن يكون المستفيض سواء في ابتدائه وانتهائه، والمشهور أعم من ذلك، ومنهم من عكس ذلك. [أنظر تدريب الراوي للسيوطي ص: 369.368. وشرح نخبة الفكر. ص: 5].

⁵⁷ - معيار العلم. ص : 146.

⁵⁸ - المستصفى. ج 407/1.

⁵⁹ - البرهان في أصول الفقه. ج 1/219.

⁶⁰ - الخطاب الشرعي وطرق استثماره. إدريس حمادي. ص : 35.

أخبار الأحاد في مصاف المقدمات اليقينية البرهانية من حيث صحتها وصدقها، وله موقف واضح وحاسم في ذلك.

وهذه إحدى النقاط التي اختلف فيها الغزالي مع ابن حزم في ترتيب القضايا حسب صدقها. لقد ثبت لدى ابن حزم ثبوتنا يقينياً بحسب ما يقول: " أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حق مقطوع به، موجب للعمل أو العلم معاً " ⁶¹ ، ومثل هذا الموقف يكاد ينفرد به ابن حزم حتى بين أهل الظاهر.

وفي الأخير، أرى أن إدراج خبر الأحاد في " المقبولات " لا يمكن أن يعني بأي حال من الأحوال أن جميعه هو من قبيل المظنونات التي يتعذر الجزم بصحتها نظراً لأن رواته لا يبلغ عددهم العدد المطلوب في التواتر.

إن من أخبار الأحاد التي إذا انضافت إليها جملة من القرائن من قبيل ما اشترطه أئمة نقل الحديث الصحيح، والتي تتمثل في العدالة، والضبط، واتصال السند، وعدم الشذوذ، وعدم الإعلال، ما يلزم الاعتقاد بصحتها؛ إذ هذه الشروط وإن لم تقم مقام التواتر في يقينيتها فهي تقرب منه؛ و" ذلك أن العدالة والضبط يحققان أداء الحديث كما سمع من قائله، واتصال السند على هذا الوصف في الرواية يمنع اختلال ذلك في أثناء السند، وعدم الشذوذ يحقق ضبط هذا الحديث بعينه ويؤكد، وعدم الإعلال يدل على سلامته من القوادح الخفية، بعد أن استدللنا بسائر الشروط على سلامته من القوادح الظاهرة، فكان الحديث بذلك صحيحاً لتوفر عامل النقل الصحيح، واندفاع القوادح الظاهرة والخفية، فيحكم له بالصحة بالإجماع" ⁶² .

ولذلك فإن موقف علماء الشريعة " من كل المذاهب لزوم الاعتقاد بالخبر الأحادي الصحيح، كما قرروا وجوب العمل به أيضاً، ولم يفرقوا بين الأمرين كما قد يظن " ⁶³ .

المطلب الثالث: آراء وأقوال من يوثق بعد التهم وعلمهم

أدرج الغزالي في عبارة " المقبولات " القضايا الفقهية المأخوذة تقليداً ممن يوثق في عدالته أو علمه. ولعل الذي قضى بأن تكون مثل هذه المسائل من المقبولات هو أنها مبنية على التقليد.

⁶¹ - الإحكام لابن حزم، ج 1/ 121.

⁶² - مجلة التراث العربي السورية. العدد : 11 - 12 ص : 152. مقال للدكتور نور الدين عتر بعنوان : خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة. نقلا عن الخطاب الشرعي.

⁶³ - المرجع والصفحة نفسهما.

ولقد عرف الغزالي التقليد بأنه " قبول قول بلا حجة" ⁶⁴. ونكاد نجد نفس التعريف يتكرر على نحو قريب في المصنفات الأصولية، فقد عرفه الآمدي بأنه: "عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة" ⁶⁵، وقال عنه ابن السبكي أيضا بأنه: "أخذ القول من غير معرفة دليله" ⁶⁶. وعليه، فإن الذي يستفاد أساسا من هذه التعاريف هو أن المقلد يأخذ قول الغير دون أن يكلف نفسه عناء طلب الدليل.

وإذا نظرنا إلى التقليد ذاته باعتباره ممارسة فقهية فقد اتخذ أوجه عدة في الحقل الشرعي، وإن مشروعية إجرائه تستند أساسا عند الغزالي على الدليل السمعي، يقول: " يجب على القاضي الحكم بقول العدول، لا بمعنى اعتقاد صدقهم، لكن من حيث دل السمع على تعبد القضاة باتباع غلبة الظن صدق الشاهد أم كذب، ويجب على العامي اتباع المفتي؛ إذ دل الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك كذب المفتي أم صدق أم أصاب، فنقول: قول المفتي والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليدا" ⁶⁷.

وعلى هذا فإنه يدخل في المضامين المتلقاة تقليدا ما تتلقاه النفوس بالقبول من أقوال الصحابة والتابعين والمجتهدين، إذا لم يعرف أساس الاحتجاج بها.

وأشير أنه ليس من هدي البحث في القضايا التي تناولها الأصوليون في مباحثهم المتعلقة بالتقليد، من قبيل: المسائل المتعلقة بتقليد الصحابة، أو تقليد المجتهد للمجته، أو تقليد العوام للمجتهدين، وإن هدي يختص بالبحث أساسا في طبيعة المضامين الفقهية التي هي وليدة التقليد، وفي دعوى إدراجها في المقدمات المسماة بالمقبولات عند الغزالي.

التقليد لا يورث في النفوس علما تاما، إنما تتقبل النفوس المعارف التي مصدرها التقليد دون أن يكون لها قناعة تامة بصحتها، لذا فهو من قبيل المقبولات في عرف أهل النظر العقلي.

وهذا الموقف يشاطرهم فيه الغزالي أيضا من حيث أن المسائل التي هي نتيجة تقليد الغير، لا تورث علما في النفوس، بل غلبة ظن " ، وليس ذلك طريقا إلى العلم، لا في الأصول، ولا في الفروع" ⁶⁸.

⁶⁴ - المستصفي. ج 2 / 619.

⁶⁵ - الإحكام في أصول الأحكام. ج 4 / 221.

⁶⁶ - متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. ج 2 / 393.

⁶⁷ - المستصفي. ج 2 / 620.

⁶⁸ - المصدر نفسه. ج 2 / 619.

حقا إن الاعتقاد الحاصل لدى المقلد قد يصاحبه طمأنينة في النفس، ولكن ذلك ليس علما؛ لأنه لو خالجه شك من جهة أخرى لأحدث لديه اضطرابا في نفسه يقول الجويني :

" ومن أحكام عقد المقلد أنه لو أصغى إلى جهة في التشكيك، ولم يضرب عن حقيقة الإصغاء لتشكك لا محالة، كالذي يتنبه وهو يأرق في وقفته"⁶⁹.

ويوضح الغزالي ما جاء في هذا القول الأخير الذي ذكره أستاذه الجويني، من خلال المقارنة بين الاعتقاد الناشئ عن التقليد والعلم، يقول: "ووجه الفرق أن المقلد لو طلب مستفسرا مسلك النظر لوجده والعلم لا يتمكن منه؛ إذ لا وضوح بعد الوضوح... والعلم انشراح صدر من غير ربط تكليف"⁷⁰.

وعلى العكس من ذلك فإن المعارف التي رسخت في النفوس رسوخا يقينيا، فإن الشك لا يقوى على زعزعتها، "وحق ذي العلم ألا يتصور تشككه، إن تناهى إلى جهة التشكيك"⁷¹.

كما أن الاعتقاد الناجم عن التقليد لا يحدث به التجلي والانكشاف اللازم عن حصول العلم بالشيء، لذلك فإن مثله مثل الظن والجهل المركب قد خرجوا عن حد العلم، وقد ذكر الشوكاني أنه: "يخرج عن الحد- أي حد العلم- الظن، والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب أيضا، لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة"⁷².

لذا، فمن الواضح أن التقليد لا ينبغي العمل به في قضايا العقيدة، وهذا ما عليه رأي جمهور العلماء؛ لأن المرء لا يعتبر مؤمنا إلا إذا عقل دينه، وأخذ عن قناعة تامة يقينية لا تقبل ذرة من التشكيك، وهذا خلافا لما هو عليه الحال في القضايا العملية المأخوذة تقليدا، لذلك "أجمعت الأمة على إبطال التقليد في العقائد"⁷³.

وهذا الحكم يشمل جميع فئات الأمة مجتهدين وعوامها. "ولا يجوز التقليد في أصول الدين لمجتهد، ولا للعوام عند الجمهور. لقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم)⁷⁴؛ ولعظم الخطأ والخطر في جانب الربوبية، بخلاف الفروع؛ لأنه ربما كفر في الأول، ويتاب في الثاني جزما".*

⁶⁹ - البرهان في أصول الفقه. ج 1/ 23.

⁷⁰ - المنخول من تعليقات الأصول. أبو حامد الغزالي. ص : 582.

⁷¹ - البرهان ف أصول الفقه. ج 1/ 24.

⁷² - إرشاد الفحول. ص : 7.

⁷³ - الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. ج 2/ 212.

⁷⁴ - الإسراء. الآية : 36.

* - شرح تنقيح الفصول. للقرافي. ص : 444.

هذا وإن ذهب البعض إلى جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد، كما ذكر ذلك الأمدي، ونسب الجوازي في ذلك إلى عبيد الله بن الحسن العنبري،⁷⁵ والحشوية⁷⁶، والتعليمية⁷⁷، فإن الإجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز⁷⁸.

لكن أليس في إلزام العوام بمسالك معرفة الله تعالى حرج وتكليف بما لا يطاق؟ ولو كان الأمر واجبا لما لم يلزم الصحابة العوام بذلك؟

والحق أن المطلوب منهم كما يذهب إلى ذلك العلامة العضد في قوله: "ليس المراد تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها، ودفع الشكوك الواردة فيها، إنما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمأنينة، ويحصل بأيسر نظر، وكانوا يعلمون منهم العلم به"⁷⁹.

وفي نظر الغزالي التصديق الحاصل لدى العوام في العقائد هو من قبيل ما يصدق به الشخص "تصديقا جزما لا يتمارى فيه، ولا يشعر بنقيضه البتة"، غير أنه "لو ثبت وأصغى وحكى له نقيض معتقده عن هو أعلم الناس وأعدلهم عنده، وقد نقله مثلا عن النبي عليه الصلاة والسلام أورث ذلك في يقينه توقفا"؛ لذا كان "أكثر اعتقاد عوام المسلمين واليهود والنصارى

في معتقداتهم، وأديانهم، ومذاهبهم، بل كان أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة فإنهم قبلوا المذاهب والأدلة جميعا بحسن الظن والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم وتقبيح مخالفتهم ونشوءهم على سماع ذلك منذ الصبي"⁸⁰.

أما التقليد في المسائل الشرعية الفروعية، فقد اختلف رأي العلماء حول جوازه فيها، أجمل رأيهم فيه فيما يلي :

أولا :نسب القرافي القول بعدم جوازه إلى مذهب مالك، وجمهور علماء أهل السنة، ونسب القول بعدم الجواز إلى أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه*، وسفيان الثوري^{81**}

⁷⁵ - هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري من تميم، ولد سنة 105 هـ. قاض من الفقهاء العلماء بالحديث من أهل البصرة قال ابن حبان : من سادتها فقها وعلماء. وقد توفي سنة 186 هـ أنظر الأعلام لخير الدين الزركلي. ج 4/ 192.

⁷⁶ - الحشوية فرقة عقديّة "أجازوا. أي أصحابها. على ربهام الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بالغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض". أنظر كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني. ج 1/ 105.

⁷⁷ - لقبوا بذلك لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإفساد تصرفات العقول ودعاء الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم وأنه ل يدرك العلوم إلا بالتعليم. [تلييس إبليس. عبد الرحمان بن علي بن محمد أبو الفرج. ص: 128].

⁷⁸ - الإحكام في أصول الأحكام. سيف الدين الأمدي. ج 4/ 223.

⁷⁹ - شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب. ج 2/ 305.

⁸⁰ - محك النظر. ص : 56.

وقد حكى ابن حزم النهي عن التقليد عن مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وقد ذكر الشوكاني أيضا " أن المنع من التقليد إذا لم يكن إجماعا فهو مذهب الجمهور"⁸².

غير أن مسألة التقليد في القضايا الفقهية تحتاج عند البعض إلى تفصيل ؛ إذ ذهب البعض إلى جوازه في حق العامي وحرمته على المجتهد.

ويرى الغزالي أنه من الواجب على العامي الاستفتاء واتباع العلماء، ودل على هذا مسلكان. أحدهما: إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد.

الثاني: أن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال..⁸³.

وحيث أن العامي ليس لديه أهلية الاجتهاد فيلزمه " اتباع قول المجتهدين، والأخذ بفتواهم عند المحققين من الأصوليين"⁸⁴.

ولعل الذي يبيح التقليد في القضايا الفرعية، ويمنعه في الأصول هو أن المطلوب فيها الظن، وهو حاصل بالتقليد أيضا عند العوام، بخلاف الثانية فإن المطلوب فيها القطع واليقين، وهذا يتعذر حصوله بالتقليد بطبيعة الحال.

وفي الأخير، أقول: إن شطرا مهما من المسائل الشرعية العملية هي من قبيل "المقبولات"، أي التي تلقيت عن طريق الاعتقاد بصحتها، لكن دون الجزم اليقيني.

ولاشك أن عبارة "المقبولات" المنطقية التي وظفها الغزالي في الفقهيات تشمل إلى حد ما مضامين فقهية، كأخبار الآحاد، وأقوال وآراء من يوثق بعلمهم وعدالتهم، من حيث إنه "باعتبار فقهه يترجح جانب الإصابة، وباعتبار عدالته. أي راوي الحديث. يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به"⁸⁵.

* - هو الإمام الكبير شيخ المشرق سيد الحفاظ أبو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي ثم الحنظلي المروزي نزيل نيسبور. ولد سنة 161هـ. قال عنه ابن خزيمة: والله لو كان إسحاق في التابعين لأقروا له بحفظه وعلمه وفهمه. توفي سنة 238هـ. [نزهة الفضلاء للإمام الذهبي. ج 2/953].

** - هو أبو عبد الله سفيان بن مسروق الثوري شيخ الإسلام، إمام الحفاظ، سيد العلماء العاملين في زمانه. مصنف كتاب الجامع. ولد سنة 97هـ. قال عنه ابن عيينة: ما رأيت رجلا أعلم بالحلال والحرام من سفيان الثوري. توفي سنة 261هـ [نزهة الفضلاء. ج 2/694].

⁸¹ - شرح تنقيح الفصول. ص: 442.

⁸² - إرشاد الفحول. ص: 395.

⁸³ - المستصفي. ج 2/625.

⁸⁴ - الإحكام في أصول الأحكام. الأمدي. ج 4/228.

خلاصة وتعليق

حاولت في هذا البحث استبيان أوجه العلاقة بين الاستدلال الفقهي والاستدلال المنطقي من حيث مقدمات ومواد الاستدلال، وذلك انطلاقا من مقارنة الغزالي المنطقية لمقدمات الاستدلال الفقهي، وقد يكون أخص ما نقوله عنها إنها امتزاج بين مقدمات الاستدلال الشرعي، وما يقابلها في البحث المنطقي.

وإن الصالح للممارسة الاستدلالية الفقهية عند الغزالي مقدمات ظنية من قبيل المشهورات، والمقبولات، والمظنونات. ولقد أكثر الغزالي من استعمال المقدمات الإقناعية في جل مجالات المعرفة؛ وذلك لتحقيق التواصل مع جمهور العامة على نحو أكثر نجاعة.

وإن هذا التوجه الإقناعي لم يخص به الغزالي المجال الشرعي فحسب، بل سار عليه أيضا في مباحثه الصوفية، وهذا ما لاحظته الباحثة أنور الزعبي؛ إذ يقول: "وقد استعمل الغزالي المشهورات بكثرة في الطور الصوفي وفي التدليل على مزايا الشرع، وتوجيه الأنظار للاعتقاد به والعمل بما يحض عليه. وسامح نفسه في استعماله لتأييد الحقائق البرهانية والشرعية"⁸⁶، ولاشك أن هذا الموقف يندرج ضمن أبعاد سياسة العلم التي مارسها الغزالي.

والغزالي، وإن أقربا مكانية نسج مضامين الاستدلال الشرعي على منوال المقدمات البرهانية، فإن ذلك يعتبر في حكم النادر، نظرا لشيوع الظن والاحتمال بكثرة في الممارسة الفقهية.

لكن التوسل بالمقدمات الإقناعية في أحكام الشرع العملية هو عند الناظر المتأمل موقوف على مراعاة منهج الأصوليين في السبر والتمحيص، بما يوفر قدرا معتبرا من الصحة في القضايا الفقهية؛ إذ إن بعضها قد يتحول في حالة استقصاء وضعها إلى مصاف المقدمات الأوائل أو المجربة أو المتواترة.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الأحكام الشرعية ليست كلها ظنية، بل إن منها ما ينبني على المتواترات، وهي بهذا الاعتبار برهانية، وقد وظف أبو حامد الكثير منها في استدلالاته ذات الصفة البرهانية.

⁸⁵ - أصول السرخسي. أبو بكر محمد السرخسي. ج 1 / 338.

⁸⁶ - مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. أنور الزعبي. ص : 230.

كما أن طبيعة موضوع الفقه تقتضي الاكتفاء بتحقيق الظن في المسائل الشرعية الفقهية العملية، من حيث أنها تتعلق بأحكام عملية، ومبنى العمل كله على الظن، وذلك القدر من الظن "كاف في الفقهيات، والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده بل ويبطله"⁸⁷.

ولعل هذا السبب هو الذي حدا بالغزالي أن يأخذ بالمسلك الحجاجي في الاستدلال الشرعي، فهو وحده الملائم للخطاب الشرعي الذي يجمع المضامين الفقهية إلى أشكالها وصورها التبليغية بما يحقق المقصود؛ لذا فقد اشتغل بالمسالك الحجاجية وعلى رأسها الاستدلال القياسي التمثيلي، ونأى عن أعمال الآليات البرهانية في أحكام الشرع العملية، وإن كانت هذه المسالك تتداخل فيما بينها في أحيان كثيرة.

لائحة المصادر والمراجع

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1255 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت 490 هـ)، تحقيق محمود أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت. دون تاريخ الطبع.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي (ت 631 هـ)، تعليق عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثانية / 1402 هـ، المكتب الإسلامي، دمشق.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت 478 هـ)، تحقيق أسعد تميم، الطبعة الثالثة / 1416 هـ، 9961 م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، خير الدين الزركلي، ط 14/ 1999 م، دار العلم للملايين، لبنان.
- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي. تحقيق محمد حسن هيتو. الطبعة الأولى 1983 م. دار الفكر. دمشق.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر، تونس. بدون تاريخ الطبع ولا عدد الطبعة.

⁸⁷ - معيار العلم. ص : 129.

- التمهيد، أبو عمرو يوسف بن عبد الله النمري (ت 462 هـ)، تحقيق مصطفى ابن أحمد البكري، طبعة 1387 هـ، وزارة الأوقاف المغربية.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671 هـ)، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط 2 / 1372 هـ، دار الشعب، القاهرة.
- الحدود في الأصول، أبو سليمان ابن خلف الباجي، تحقيق نزيه حمادي، ط 1/1392 هـ. 1973 م، مؤسسة الزعي، بيروت.
- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، ط 1/1994 م، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- الرد على المنطقيين، أحمد ابن تيمية، تحقيق رفيع العجم، الطبعة الأولى 1993 م، دار الفكر اللبناني، بيروت.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393 هـ)، تحقيق إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، ط 1/1420 هـ-1999 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- العرف والعمل في المذهب المالكي، عمر عبد الكريم الجيدي، ط 1/1404 هـ. 1984 م، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب).
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت 538 هـ)، الطبعة الأولى 1397 هـ - 1977 م، دار الفكر، بيروت.
- الكليات. معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت 1094 هـ)، قابله على نسخة خطية وأعدده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2/1413 هـ 1993 م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405 هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط 1/1411 هـ-1990 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المستصفي من علم الأصول، تقديم وضبط وتعليق الشيخ إبراهيم محمد رمضان. طبعة 1994 م، دار الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت.
- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548 هـ)، صححه وعلق عليه أحمد فهد محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ الطبع.
- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط 3/1419 هـ - 1998 م، دار الفكر، دمشق.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تدريب الراوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911 هـ)، تحقيق عبد القادر عبد اللطيف، دار النشر لمكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- تفسير روح المعاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، (ت 270 هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

- تلبيس إبليس، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد (ت 597هـ)، تحقيق السيد الجميلي، ط 1 / 1405 هـ. 1985م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458 هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، طبعة 1414 هـ- 1994 م، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال. عز الدين بن عبد السلام. تحقيق إياد خالد الطباع. الطبعة الأولى 1410 هـ - 1989 م. دار الطباع.
- شرح اللمع. أبو إسحاق الشيرازي. الطبعة الأولى 1983 م. تحقيق عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي. بيروت.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت 684 هـ). الطبعة الأولى 1393 هـ - 1973 م. دار الفكر. القاهرة.
- شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر العسقلاني، مصطفى الباجي الحلبي بمصر، طبعة 1352 هـ. 1934م.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، وضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات، ط 1 / 1420 هـ - 1999 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، طبعة 1410 هـ- 1990 م، مؤسسة الريان، بيروت.
- متن جمع الجوامع، تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، طبعة 1415 هـ 1995 م، دار الفكر، بيروت.
- مجلة التراث العربي السورية، العدد: 11-12.
- محك النظر في فن المنطق، ضبط وتصحيح محمد بدر الدين التعساني، طبعة 1966م، دار النهضة الحديثة، بيروت.
- مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب المالكي (ت 646 هـ)، الطبعة الثانية 1403 هـ - 1983 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، أنور الزعبي، ط 1 / 1420 هـ- 2000م، دار الفكر، دمشق.
- معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت.
- نزهة الفضلاء تهذيب سير أعلام النبلاء. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. إعداد محمد بن حسن بن عقيل موسى. الطبعة الثالثة 1418 هـ - 1998 م. دار الأندلس. جدة.
- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أحمد الريسوني، مطبعة مصعب، مكناس.
- . أبحاث في نفس المجال للباحث
- "حجاجية المقال الفقهي وانبناؤه على الأقيسة التمثيلية"، الحسن بنعبو، مجلة النداء التربوي متخصصة في القضايا التربوية، عدد 14 لسنة 2005م.

"المنحى الحجاجي للخطاب القرآني وأثره في منهج الاستدلال الأصولي"، الحسن بنعبو، مجلة الإحياء تصدرها الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، عدد 2007/26.

"مفهوم اللفظ في خطاب الشارع بين الاعتبار الصوري والاعتبار القصدي"، الحسن بنعبو، مجلة قطر الندى عدد جمادي الأول 1431هـ.

"الطبيعة الخطابية والحجاجية للمقال الفقهي لدى الغزالي وابن رشد الحفيد"، الحسن بنعبو، مجلة المذهب المالكي، العدد السابع 1430هـ 2009م.

العجيب في رحلة ماء الموائد لأبي سالم العياشي (ت 1090هـ)

بقلم: د. خالد التوزاني¹

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 26	تاريخ الإرسال: 2020 / 07 / 24
ملخص:		
<p>إذا كان هدف العجيب في الأدب غير الصوفي فضح الواقع وتعريه المعاني المخفية في شقوقه، فإنه في نموذج الرحلة الصوفية محاولة لتغيير ذلك الواقع، من خلال اقتراح حلول جديدة تخدم عمران الكون والإنسان، باعتبار الرحلة الصوفية انتقالاً من حال مألوف غير مرغوب فيه، إلى حال "عجيب" مرغوب ومطلوب. ومن ثم، تسعى هذه المداخلة إلى بسط موائد العجيب في أحد النماذج الصوفية، وهي رحلة "ماء الموائد" لأبي سالم العياشي (ت 1090هـ)، كاشفةً عن جماليات العجيب الصوفي وخصوصياته في الرحلة الصوفية، إضافة إلى مناقشة الإشكالات التي يثيرها والقضايا المنهجية والفكرية والجمالية التي يستبطنها.</p>		
الكلمات المفتاحية: الرحلة، ماء الموائد، عجيب، أبي سالم العياشي.		
Summary :		
<p>If the aim of the wondrous in non-Sufi literature is exposing the reality and nudging the meanings hidden in its cracks, then in the model of the mystical journey is an attempt to change that reality, by proposing new solutions that serve the construction of the universe and man, as the mystical journey is a transition from an unwanted familiar state, to the state of Fantastic, desirable and required. Hence, this intervention seeks to extend the tables of Al-Ajeeb in one of the Sufi models, which is the "Water of the Tables" trip by Abu Salem Al-Ayyashi (d. 1090 AH), revealing the aesthetics of Sufi and his specialities in the Sufi journey, in addition to discussing the problems it raises and the methodological, intellectual and aesthetic issues that cover it .</p>		
Keywords : The journey, table water, Ajeeb, Abi Salem Al-Ayashi.		

¹أستاذ باحث في الأدب والنقد والتصوف .touzani79@hotmail.com

"ماء الموائد": الرحلة العجيبة

تعد رحلة " ماء الموائد" وثيقة لا تقدر بثمن في دراسة الحركة الفكرية والروحية بالمغرب وباقي أنحاء الوطن العربي، فهي من "أعظم رحلات أهل المغرب العلمية"¹، حيث أقيمت عليها الأوساط العلمية في المغرب وخارجه، فتعددت نسخها الخطية² داخل المغرب وخارجه³، إذ "لا تكاد تخلو خزانة عالم كبير منها"⁴، نظرا لاحتفائها بأجواء الحياة في مغرب القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين بل في كثير من البقاع الإسلامية إبان تلك الفترة، خاصة وأن الموسوعية التي اتصفت بها هذه الرحلة "جعلتها مصدرا موثوقا لأخبار وأحداث العصر على طول الخط الذي اتبعته الرحلة، بوصفها للبلاد والأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية"⁵، ومما يزيد هذه الرحلة أهمية كونها تشتمل "زيادة على وصف البلدان التي مر بها الكاتب، على تراجم علماء مشهورين، وإشارات تاريخية، ومناظرات فقهية لا تخلو من طرافة"⁶، حيث "يظهر أسلوب جديد في البحث يحاول أن يتجاوز النطاق المغربي المحدود إلى ذلك الفضاء الواسع الذي يمتد إلى الشرق الأدنى، حيث تختلف المناهج الدراسية نوعاً ما عنها في المغرب، وحيث تتسم طرائق التصنيف ومواضيع التأليف بميزات من طراز جديد"⁷، وبذلك دشنت هذه الرحلة للاختلاف، واستطاعت أن تصنع من العجيب جماليات فنية وموضوعية لفتت انتباه متلقي الرحلة على مر العصور، إلى درجة يمكن عدّها التقاطا للعجيب أينما كان، كما قيل في مدحها:

وَقَدْ لَقِطْتَ مِنْ كُلِّ عِلْمٍ عَجِيبَةٍ
وَمِنْ حُلَلِ الْأَخْبَارِ أَعْرَبُ حُلَّةٍ

(...)

- ¹ عبد السلام بن سوّده، دليل مؤرخ المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط: 2، (60-1965)، ج: 2، ص: 362.
- ² أحمد العراقي، إسهام الرحالة العلماء المغاربة في النشاط العلمي بالحرّمين الشريفيين خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ضمن: الأدب المغربي من خلال تواصلاته، مطبعة أنفو - برانت، فاس، ط: 1، 2001، ص: 100.
- ³ مخطوط "الرحلة العياشية" يوجد بمكتبة البلدية في مدينة الإسكندرية بمصر تحت رقم (3437ج) في جزأين، بخط مغربي جميل، كما أن هنا كنسخة منه في مكتبة استانبول برقم (2415).
- ⁴ القدس والخليل في الرحلات المغربية: رحلة ابن عثمان نموذجاً، جم. وتحر: عبد الهادي التازي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسسكو، 1997، ص: 24.
- ⁵ خالد سقاط، من مقدمة تحقيقه لرحلة للرحلة العياشية "ماء الموائد"، لأبي سالم عبد الله العياشي (ت1090هـ)، أطروحة لنيل الدكتوراه، خزنة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، (1998-1999) جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ص: 102.
- ⁶ محمد الأخضر، مصادر الأدب المغربي، مجلة: الثقافة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة، الرباط، ع: 8، 1973، ص: 80.
- ⁷ عبد العزيز بن عبد الله، تواكب الفكرين الصوفي والأدبي، التاريخ العربي، ع: 25، شتاء 2003. المقال متاح على الشبكة من خلال موقع المجلة:

وَقَائِدَةٌ خَلَّتْ لَهُمْ فَتَخَلَّتْ¹ وَكَمَّ مَثَلٌ وَطَرْفَةٌ وَ عَجِيبَةٌ

على الرغم من كل الشهادات التي تمنح قيمة لرحلة "ماء الموائد"، إلا أن تلك الشهادات لا تصدر عن مكانة العجيب فيها، وإنما تصدر عن مكانتها في فن الرحلة عند العرب، وبالأخص عند الصوفية، وعمّا تميزت به شخصية صاحبها من موسوعية وسعة اطلاع، أي أن العجيب فيها لم يحظ فيما نعلم بما يستحقه من عناية، وعلى هذا الأساس، فإن ما استوقفني في هذا المجال بالذات، هو: كثافة موائد العجيب في هذه الرحلة الصوفية.

الرحالة أبو سالم العياشي

على الرغم من أن أبا سالم العياشي لم يدون ترجمة ذاتية، باستثناء ما ورد في بعض مؤلفاته عن أسرته وبعض أعلامها، إلا أن العديد من المصادر والمراجع قد تطرقت للحديث عن ترجمته أثناء دراسة بعض آثاره العلمية، ولعل عددها يفوق الستين، بين مختصرة ومطولة وأخرى باللغة الأجنبية². فمن هو العياشي؟

هو عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن يوسف بن موسى بن محمد بن يوسف بن عبد الله العياشي³، نسبة لآل عياش أو آيت عياش. اشتهر بكنية أبي سالم⁴، من أبرز شيوخ الزاوية العياشية⁵، العياشية⁵، وهو في الأصل أبي محمد على عادة من كان اسمه "عبد الله". وكان يلقب بعفيف الدين،

¹ ينظر القصيدة كاملة ضمن: ماء الموائد، مصدر سابق، ج: 4، ص: 1299.

² خالد سقاط، من مقدمة تحقيقه لرحلة "ماء الموائد"، مصدر سابق، ص: 38. وأيضا: عبد الله بنصر العلوي، أبو سالم

العياشي المتصوف الأديب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، فضالة، المغرب، 1998، ص: 75-83.

³ ينبغي عدم الخلط بين رحالتنا وبين سميّه اسما ولقبا ابن المجاهد العياشي الذي كانت وفاته سنة 1073هـ، فاسم والده هو: أبو عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد المالكي العياشي المجاهد السلوي (ت1051هـ)، كان مجاهدا صالحا، وقد ذكره أبو سالم في رحلته ونعته بالرجل الصالح المجاهد، ينظر: ماء الموائد، ج: 3، ص: 739-740. وأخبار هذا المجاهد مستوفاة في: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الطيب القادري، تج: محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب،

الرباط، د.ط، 1986، ج: 1، ص: 371-375-380 ج: 2، ص: 7. وفي: الحركة الفكرية بالمغربني عهد السعديين لمحمد حجي، مط.

فضالة، المحمدية، 1988، ج: 2، ص: 445. وفي: الحركة العياشية حلقة من تاريخ المغرب في القرن 17 لعبد اللطيف الشادلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ضمن سلسلة أطروحات ورسائل: 10، ط: 1، 1982، ص: 6 وما بعدها.

⁴ حول أصل هذه التسمية يقول أبو سالم في كتابه: اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر عند ذكر الشيخ أبي اللطف

الوفائي (ت1156هـ): "ألبسنني الخرقه وكناني بأبي سالم، وقال لي: سالم إن شاء الله في الدنيا والآخرة، وقال لي: هذه خرقه

السادات". ص: 156. (تج: نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم: 33، ط: 1، 1996).

⁵ ينظر: عبد الله بنصر علوي، من شخصيات الزاوية العياشية (أبو سالم العياشي)، دعوة الحق، ع: 248، ماي 1985. وكذلك ع:

252، شتنبر 1985. وخالد التوزاني، أبو سالم العياشي: ملامح من حياته وأدبه، نفحات الطريق، ع: 14، من 20 إلى 26 أبريل

2012، ص: 20-21.

المالكي، المغربي الإدريسي. ولد لليلة بقيت من شهر شعبان سنة (1037هـ: 4 ماي 1628م) بآيت عياش بالقرب من قرية تازروفت- على بعض أودية أحد روافد واد زيز- التي كان انتقل إليها أجداده من قصر ولتدغير من فجيج.

وصفه أحد الشيوخ بقوله: "نادرة الوقت غريب الزمان الفقيه المحدث الصوفي (...). عاش بالله لله عبد الله، من خلص حزب الله في حماية الله"¹. ووُصف كذلك، بـ"الشيخ الصالح العالم، العامل الناجح، المحدث المحقق، والعلامة المدقق، زبدة أهل الفضل والصلاح، ومعدن الحلم والسماح، فخر المتقين السالكين، وعين أرباب اليقين"².

تلقى أبو سالم العياشي تعليمه الأول على يد والده محمد بن أبي بكر³ (ت1067هـ) مؤسس زاوية آيت عياش التي تحولت فيما بعد إلى اسم زاوية حمزة بن أبي سالم عبد الله العياشي (ت 1030هـ)، واشتهرت أيضا باسم الزاوية العياشية⁴، وهي المكان الذي نمت فيه مدارك أبي سالم، وصفت طريقته على أيدي شيوخها وعلمائها فضلا عن أثر والده، قبل أن يرحل في طلب العلم إلى بلاد درعة حيث الزاوية الناصرية، ثم إلى فاس حيث جامعة القرويين، "ولم تتح له الظروف التي عرفها المغرب أواسط القرن الحادي عشر الهجري أن يرحل إلى الدلاء ولا إلى مراكش، فاستغنى عن زيارة الأولى بالعلاقات الودية والمراسلات العلمية والأدبية التي كانت بينه وبين بعض علماء الزاوية الدلائية كأبي علي الحسن بن مسعود اليوسي... كما لم يزر الثانية مكتفيا بصحبة أشهر علماءها أبي بكر بن يوسف السكتاني"⁵، وذلك أثناء رجوعه من الحج في رحلته الأولى سنة 1059هـ، احتل أبو سالم العياشي مكانة مرموقة بين أبناء عصره، نظرا لما تميز به من افتتان بالأسفار، وولع بطلب العلم حيثما كان، إذ لم يكن طالب دنيا وإنما طالب ذوق وعلم، كما يقول عن نفسه:

ولستُ بطالب دُنْيَا فما لي
ولكن طَالِبٌ ذَوْقًا وَيُسْرًا
وللُدُنْيَا التي تردني وتضني
وعِلْمًا صَالِحًا يُغني وَيُقني⁶

¹ وصفه بذلك الشيخ الملا إبراهيم (ت1101هـ) في رسالته المسماة: "الإلماع المحيط بتحقيق الكسب الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط"، ينظر: ماء الموائد، ج: 3، ص: 639.

² وصفه بذلك الشيخ محمود السالمي القدسي. ينظر: ماء الموائد، ج: 4، ص: 1162.

³ ترجم له أبو سالم في اقتفاء الأثر، ص: 103. ووردت ترجمته أيضا في: نشر المثاني للقادري، ج: 2، ص: 83. والتقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر في أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، للقادري، د. وت: هاشم العلوي القاسمي، دارالآفاق الجديدة، بيروت، ط: 1، 1983، ص: 129.

⁴ نظمت المكتبة الوطنية للمملكة المغربية يوما دراسيا حول: الزاوية العياشية: تاريخ وتراث، وذلك بمقر المكتبة بالرباط يوم 24 أبريل 2010. خُتم بتوقيع اتفاقيات ترميم وتأهيل مخطوطات هذه الزاوية.

⁵ عبد الله بنصر العلوي، أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، مرجع سابق، ص: 84 و65.

⁶ ماء الموائد، ج: 1، ص: 189.

مما أسهم في بلورة تجربته، وفي تنوع مشاهداته وانطباعاته¹، فالرجل أخذ عن الأعلام الذين أدركهم بالمغرب، ثم رحل ثلاث مرات إلى البلاد المشرقية ليتتبع العلم في مظانه وعند أربابه ويرمي بسهم مصيب مع أصحابه²، فقد عُرف عن المغاربة تعلقهم بأرض المشرق، "فهو مهد ثقافتهم العربية الإسلامية، ومنبع لغتهم العربية، والمصدر الأول لأدبهم"³، فكانوا ينتجعون الشرق لاستتمام المعارف وتبادل الإجازات، وكان المشاركة أيضا "يتوقون إلى مبادلة علمائنا وجوه النظر"⁴. وهكذا لم يترك العياشي عالما إلا قصده وسمع منه، ولا متصوفا إلا زاره وتبرك بما عنده، فأفاد واستفاد، حتى اجتمع له من الأسانيد والروايات والإجازات ما لم يجتمع لغيره من معاصريه بدوا وحضرا⁵، و"اتسمت شخصيته باطلاعها الوافر على علوم الحقيقة والشريعة والأدب. وبذلك، شكل أبو سالم العياشي "ظاهرة علمية فريدة في عصره"⁶، أهله لتفرغ للتدريس والتأليف سواء في بعض البلاد المشرقية مثل المدينة المنورة، أو في مراكز العلم المشهورة بالمغرب مثل فاس، وكذلك بزوايته في مسقط رأسه بآيت عياش. إلى أن توفي -رحمه الله- بعدوى الطاعون يوم الجمعة 18 ذي القعدة سنة (1090 هـ: 1679 م)، مخلفا وراءه مؤلفات كثيرة⁷ وخزانة عامرة بنفائس المخطوطات وغرائب الآثار.

الرحلة: أشواق وأذواق

لم يكن خوض الرحلة أمرا سهلاً بالنسبة لأبي سالم العياشي، وخاصة في رحلته الأولى إلى الحج سنة 1059 هـ حيث كان عمره 23 سنة، و"الشباب إذ ذاك ناعمة أغصانه، والهوى شديد على القلب عصيانه، وفن الصبا ناعمة أوراقه، والوطن حبيب يشق فراقه"⁸، ومع ذلك، استسهل "قطع

¹ نفيسة الذهبي، من مقدمة تحقيقها لكتاب: اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، لأبي سالم العياشي، مصدر سابق، ص: 47.
² قال أبو سالم: "فأخذت عن الأعلام الذين أدركتهم بالمغرب قليلا، فلم يشف ما لديهم مما أجد غليلا ولا برا غليلا، لأنهم اقتصروا من الكتب على ما اشتهر (...). فلما من الله تعالى بالرحلة إلى البلاد المشرقية (...) تبعت ذلك في مظانه وعند أربابه، ورميت والحمد لله بسهم مصيب مع أصحابه"، ينظر: اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، مصدر سابق، ص: 100-101.
³ أحمد العراقي، التأثير المشرقي في الشعر المغربي زمان العلويين من خلال فن المعارضات شعر حمدون بن الحاج نموذجاً، ضمن: الأدب المغربي من خلال تواصلاته، مرجع سابق، ص: 31.
⁴ عبد العزيز بن عبد الله، تواكب الفكرين الصوفي والأدبي، مرجع سابق.
⁵ حول شيوخ العياشي الذين تجاوز عددهم المائة، ينظر مقدمة تحقيق: اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر. وأيضا: عبد الله بنصر العلوي، أبو سالم العياشي: المتصوف الأديب، صص: 88-96. وكذلك: رحلة ماء الموائد ومقدمة تحقيقها للدكتور خالد سقاط.

⁶ خالد سقاط، من مقدمة تحقيقه لرحلة "ماء الموائد"، مصدر سابق، ص: 42.

⁷ ينظر مؤلفات الرجل ضمن: عبد الله بنصر العلوي، أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، مرجع سابق، صص: 111-139.

⁸ ماء الموائد، ج: 1، ص: 5.

تلك العلائق كلها¹، وركب متون المجاهل مع ركب يؤمون البيت العتيق، وقد كان يظن أن مشاهدة تلك الأماكن المقدسة تشفي من أليم الشوق عليلًا. لكن، بمجرد أوبته إلى وطنه وانتهاء أمد الغيبة، حنّت نفسه للرجوع إلى الحج مرة أخرى، فيصف شوقه لمرافقة ركب الحج قائلاً: "فلا يأتي أوان ارتحال الركب إلا أطاعت الجفون داعي السكب، وحنّت حنين الثكلى الواله إلى معاهد الرسول وآله، ودب بين الجلد والعظام دبيب الشوق إلى تلك المشاعر العظام"². وهو وصف يبين بجلاء، مدى الشوق الذي زاد بزيارة البقاع المشرفة، فعوض أن يزول الحنين أو تخف حدته، نجده يزداد ويعلو فيسيطر على وجدان أبي سالم وكيانه، فلا تقر له عينا حتى يحقق بغيته في الرحلة مرة ثانية سنة 1064هـ، "ولم يخمد مع ذلك متأجج نار الغرام"³، فيعقد العزم على الحج مرة ثالثة سنة 1069هـ لولا أن ظروف المغرب الصعبة في تلك السنة حالت دون رحلته، فانتظر تغير الحال من اضطراب إلى استقرار، لكن "لم يزل أمر الفتن يتفاقم ويربو، والهمة عن قصدها المحمود لا تنبو"⁴، حتى حلت سنة 1072هـ التي عرف فيها المغرب أوج أزمته، فيصف العياشي مظاهر تلك الأزمة وصفا مؤثرا تقشعر منه الأبدان، إذ يقول: "وأضرم الجوع في سائر الأرجاء ناره، فتولد منه من الفتك والحراية ما أعلى تفريق الكلمة مناره، وتطير في كل أفق شراره، وأهان خيار كل قطر شراره، واتخذت البدعة شعارا، والزندقة دثارا، وفر الساكن من بلده، والوالد من ولده"⁵. حيث أيس العياشي من السفر إلى الحج، بعد العزم القوي، يقول: القوي، يقول: "وطويت شقة ذلك العزم أي طي، فلحقني من التخلف كرب شديد، (...) فاستروحت من ذلك العناء والألم إلى مدح النبي ﷺ، فأنشأت منها عدة قصائد في أيام مولده الشريف (...) أظهرت فيها التودد والتعطف، وأكثرت التشكي والتبكي والتلهف على ما فات من القصد الجميل في هذه السنة (...). وأطنبت في الاستغاثة إلى الله بنبيه الكريم أن ييسر لي في زيارته من فضله العظيم"⁶، وظل على تلك الحال القلقة، حتى جاءت رباح الرحمة من حيث لا يحتسبها، يقول: "وما كنت أطمع أن ذلك يكون عن قريب، بل هو عندي أغرب من غريب"⁷. فأن يكون حلم تحقيق الرحلة أغرب من غريب، يجعل الرحالة مستغربا من توالي الأحداث الميسرة للرحلة، حيث انقلبت الموانع إلى بواعث محفزة للسفر، وفي ذلك بعض العجب.

رحلة الحج وعجيب المشقة

¹ المصدر والصفحة نفسهما.

² المصدر والصفحة نفسهما.

³ ماء الموائد، ج: 1، ص: 7.

⁴ المصدر والصفحة نفسهما.

⁵ المصدر والصفحة نفسهما.

⁶ المصدر نفسه، ص: 8.

⁷ المصدر نفسه، ص: 8.

إذا كان السفر في العادة قطعة من العذاب، فإنه في حال الرحلة إلى الحج دواء من كل الأسقام، فكيف لا يشفى من الأدواء من كانت وجهته مكة وطيبة ومرغ أقدامه في رمال المحبة المحمدية؟ والعجيب أن يقع الشفاء في الطريق مع توالي المراحل، فكيف إذا بلغ الرحالة مقصوده ونال القرب من البقاع الشريفة، يقول العياشي: "وقد شفاني الله في هذه الطريق المباركة من جميع ما كان فيّ قبل ذلك من الأمراض الظاهرة والباطنة، (...) وقد أنعم الله علينا بنعم سوى ذلك لا تحصى وأيادي لا تستقصى"¹. ويقول أيضا: "ومما أنعم الله به علي أن أعطاني من القدرة على المشي ما لم أكن أعهد من نفسي بعضه (...) فصرت اليوم أسير مرحلة كاملة، وإما نصفها أو أزيد أو أقل فكثير"².

هكذا تصبح رحلة الحج علاجاً للأمراض الظاهرة والباطنة، وقد أحس العياشي بقوة في جسده بعد انتهاء فترة المجاورة حيث سيقدر أداء مناسك الحج مشياً على الأقدام، يريد بذلك أن يحج كما يحج الفقراء والضعفاء دون متاع ولا ركوب، في حجة وصفها بـ"حجة صعلوكية"، وبذلك يتمكن من تحقيق كفيات الحج كلها؛ فبعدما تيسر له الحج وفق أوجه الإحرام الثلاثة كلها- كما قال: "تقدمت لي حجات والحمد لله مفرداً؛ فقصدت استيعاب أوجه الإحرام الثلاثة للاختلاف المشهور في أيها أفضل"³ - أراد أن يحقق أشكال الحج كلها أيضاً، فبعدما حج راكباً مثلما يفعل من يسّر الله عليهم، أراد أن يجرب الحج ماشياً مثلما يحج فقراء المسلمين.

هكذا، قرّر العياشي في آخر حجة يقوم بها بعد انقضاء أمد المجاورة، أن يحجّ بغير زاد ولا دابة، فيصف حجته تلك بقوله: "خرجنا من مكة راجلين بلا دابة، وقلت لأصحابنا: قد حججنا مرارا ركبنا فتعالوا بنا نحج في هذه المرة مشاة، لتمكن ذلك لنا لخفة الحال وقلة الأتباع، وليست عندنا دواب تشوشنا ولا خباء يثقلنا؛ فنأوي إلى المساجد والكهوف، فنجعلها حجة صعلوكية عسى الله أن يرحمنا بالتزيي بزي الفقراء والضعفاء"⁴. وقد كان في مقدور أبي سالم أن يحجّ بيسر وراحة، فيركب الإبل وينزل بأماكن مظلمة، مثل شيخه أبي مهدي الثعالبي الذي كان "نازلاً في رواق مظلل"⁵، لكن أبا سالم كسر من نفسه الميل إلى الترف، وأراد التزيي بزي الضعفاء، فنال حظاً غير ممنون من المشقة، وقد وصف حاله بعرفات وصفاً دقيقاً بقوله: "ذهبنا إلى الموقف في حرّ شديد، ما رأيت طول عمري مثله، وبلغ مني الجهد غاية، وتذكرت حر القيامة. (...) فكنت أنظر يميناً وشمالاً عسى أن واحداً أعرفه فأوي إلى خبائه، فَمَنَّ الله علي، فلم أر أحداً، وتحاملت على أشد ما يكون من التعب ومقاساة الحر

¹ المصدر نفسه، ص: 117.

² المصدر نفسه، ص: 20.

³ ماء الموائد، ج: 3، ص: 845.

⁴ ماء الموائد، ج: 4، ص: 1098.

⁵ ماء الموائد، ج: 4، ص: 1099.

الشديد، سيما بعد أن دخلنا مزدحم الناس وانضغاطهم وامتزاج حرارة أنفاس الحيوانات بحرارة الشمس وثوران غبار الأقدام على الرؤوس، حتى لا يكاد الإنسان يشك أنها نار لظى¹. وعلى الرغم من صعوبة هذا الموقف، إلا أن أبا سالم يتلذذ به، حيث يقول عن نار الحر: "إلا أنها بحمد الله لا يصلها إلا السعيد الذي آمن وأقبل على الله تعالى، وتحاملنا في ذلك الحر مع المشقة التامة"². والملاحظ أن تلذذ رحالتنا بهذا الحر، راجع لكونه كان يكابده في سبيل الله، فيستحضر أجر الصبر والتحمل. بخلاف موقف آخر، اكتفى فيه بالتعجب والدهشة ولم يتجاوزه إلى الاستمتاع واللذة، وذلك عندما تعجب من تعاقب الحر والبرد في أحد الجبال وهو في طريقه إلى الطائف، حيث قال: "وتعجبنا من صنع الله وبديع قدرته؛ فقد قاسينا أول النهار من شدة الحر وسمومه ما كادت العظام منه تذوب وتنفطر القلوب، وكابدنا من شدة البرد آخره ما ارتعدت المفاصل منه وكلت القوى عنه"³.

بعد غروب شمس يوم عرفة يبتدئ النزول إلى مزدلفة، ولم تخل هذه المرحلة أيضا من مشقة عسيرة، حيث يصف رحالتنا ما أصابه فيها من نصب، قائلا: "فنفرنا مع أواخر الناس على أشد ما يكون من التعب، فلم نصل إلى مزدلفة حتى قاسينا من التعب ما لا يزيد عليه (...). ثم سرنا رويدا نجر الأقدام على الأرض جرا (...). فبمجرد جلوسي ثار علي قيء وتدويخ حتى كدت أن يغشى علي، فبقيت عامة يومي لا أنتفع بنفسي، ويئست من طواف الإفاضة في تلك الأيام، وحلقت رأسي وأخرت الإفاضة إلى أن رجعنا من منى"⁴.

هكذا، بعد انتهاء حجته هذه، والتي كابد فيها ما لا يوصف من المشقة، يعزم على الخروج من مكة إلى المدينة المنورة، فيكابد في ذلك صعوبات بالغة، منها ما يذكره بقوله: "سرنا مع رفقة ليس فيها أحد من أبناء جنسنا، وضافت علينا الأرض بما رحبت، وأساء الأكرياء معنا في الركوب والنزول والحملان (...). وهبت ريح شديدة سموم تلفح الوجوه وتثير الأرض، حتى لا يكاد أحد يرى رفيقه. وظننا أن الناس لا يرتحلون في مثل ذلك، فارتحلنا وقاسينا ما الله عالم به من المشقة"⁵.

يمكن أن يضاف إلى عجيب المشقة، تعجب أبي سالم من مشهد كنس العيون في مدينة واركلا ومدى المشقة البالغة التي تحصل أثناء ذلك، حيث يقول: "غريبة من غرائب هذه البلدة استخراج عيون الماء الغزير بحفر الآبار؛ فيحفرون بئرا نحو من خمسين قامة ثم يصلون إلى حجر مصفح على وجه الأرض، فينقرونها، فإذا نقروه فاض منه الماء فيضا قويا، ويطلع كذلك بسرعة إلى فم البئر ويصير

¹ ماء الموائد، ج: 4، ص: 1100.

² ماء الموائد، ج: 4، ص: 1099.

³ ماء الموائد، ج: 3، ص: 856.

⁴ ماء الموائد، ج: 4، ص: 1100.

⁵ ماء الموائد، ج: 4، ص: 1103.

عينا، فإن لم يُتدارك الحافر بالجذب أغرقه الماء. ومتى احتاجت العين إلى الكنس حصلت لمتعاطي كنسها مشقة كثيرة، وربما تركوها بلا كنس للمشقة، فتندثر. وقد أخبرني من أصحابنا من عاين كنسهم للعيون بأمر غريب".¹

يبدو أن المشقة عندما تتجاوز حدود المألوف وتخرج عن المعتاد في الأسفار، تصبح نوعا من العجيب، وتتحول إلى وسيلة فنية لإثارة انتباه المتلقي، حيث تحضر "متعة النص المؤلمة"²، ولعل ذلك ما يعني أن للعايشي رؤية خاصة للعجيب، فما هي أنماط العجيب في رحلته؟.

تجليات العجيب في رحلة ماء الموائد

على الرغم من محاولة بعض الباحثين اقتراح تصنيفات للعجيب تبعا لمعايير متباينة؛ مثل الموضوعات³ أو المصادر⁴ أو طبيعة الخرق⁵، إلا أنها عبرت عن نظرة معينة في التلقي، يصعب تنزيلها على عجيب رحلة "ماء الموائد" لاعتبارات منهجية وموضوعية، أبرزها أن تنظيرات هؤلاء الباحثين انصبت على متون "أدبية"⁶ لها خصوصياتها التي تختلف عن خصوصيات الكتابة الصوفية، هذه الأخيرة تعبر عن تجربة روحية تتداخل فيها عناصر الخيال⁷ والمقدس والبركة. ومن ثم، يمكن الحديث عن أنماط العجيب في رحلة "ماء الموائد" وفق النسق الصوفي القائم على الترقى في السلوك إلى الحق.

¹ ماء الموائد، ج:1، ص:74.

² Roland Barthes, Le plaisir du texte, Editions du Seuil, Paris, P:13.

³ اقتراح تودوروف: موضوعات الأنا وموضوعات الأنت، ينظر: تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، تق: محمد برادة، دار الكلام، الرباط، ط1، 1993، صص: 121-175. واقتراح جان ملينو (Jean Malino) الذي رصد الموضوعات (التيما) المتواترة في معظم الحكايات العجيبة وقد حصرها في ستة أشكال وهي: الجن والأشباح، الموت ومصاص الدماء، المرأة والحب، الغول، عالم الحلم وعلاقاته مع عالم الحقيقة، والتحويلات الطارئة على الفضاء والزمن. ينظر: شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، دار الحرف للنشر والتوزيع، القنيطرة، ط: 2، 2007، ص: 24. وتصنيف شعيب حليفي: الامتساخ والتحول، وتغير السببية، والاختلالات، ولعبة المرئي واللامرئي. ينظر المرجع نفسه، صص: 75-77.

⁴ اقتراح فيبر E. Webber تصنيفا للعجيب وفق مبدأ: من/ما يصدر عنه الخارق، ينظر: عبد الجي العباس، بنية الخارق في سيرة الملك سيف بن ذي يزن: معالجة وصفية تصنيفية، أطروحة لنيل الدكتوراه، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، (1999-2000)، صص: 207-210.

⁵ اقتراح عبد الجي العباس تصنيف الخارق في سيرة سيف بن ذي يزن وفق معيارين: خارق عام: (مثلا الخارق للطبيعة) يحظى بإجماع كل أصناف المتلقين، وخارق خاص: نوع معين من أنواع التلقي. ينظر: عبد الجي العباس، بنية الخارق في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، مرجع سابق، ص: 218. وهناك تصنيفات أخرى لباحثين آخرين مثل عبد الفتاح كليطو، وسعيد جبار وعبد النبي ذاكر وجعفر ابن الحاج السلمي وسعيد يقطين وجاك لوكوف وعبد الفتاح الشادلي، وغيرهم.

⁶ مثل سيرة سيف بن ذي يزن أو ألف ليلة وليلة وغيرهما.

⁷ الخيال ليس غير واقعي: Limaginairien est pas irréal، ينظر:

Mircea Eliade, Mythes, rêves, et mystères, Gallimard, Paris, 1957, p.131.

يمكن القول إن العجيب في رحلة "ماء الموائد" يتمظهر في نمطين متعارضين هما: البناء والهدم، الأول له صلة بالترقي في مدارج السلوك الصوفي تكملا وتجملا، بينما الثاني له صلة بالتقهقر في السلوك، أي النزول إلى الأسفل في دركات الصفات. وبين البناء والهدم يحضر الولي الحقيقي ومدعي الولاية، فالأول صوفي يصدر عنه العجيب القدسي¹، والثاني مقلد يدعي الصلاح ويصدر عنه عجيب الوهم أو الهدم، والعلاقة بين الاثنين وإن كانت تبدو متناقضة في الظاهر، إلا أنها تؤسس لعلاقة تكامل، حيث لا يتم بناء الإنسان الكامل في غفلة من الشيطان أو النفس، كما لا يتم بناء صفة حسنة إلا على أنقاض أخرى سيئة. وكلما تقدم الصوفي في السلوك وحقق بعض الإنجازات في كسر شهوات نفسه وكنتم صوت إبليس، حنت النفس إلى دركاتها وطور الشيطان أدواته، فيكون البناء أليما، لكنه ألم لذيد مادام ألما في سبيل الوصول إلى حضرة الحق عز وجل.

1 - عجيب الهدم

في السياق الصوفي لا يعتبر كل عجيب مُعْجَباً به؛ فكما تكون بعض الحكايات جندا من جنود الله تعالى، يقوي بها قلوب المريدين²، تشكل حكايات أخرى جندا من جنود إبليس، يشوش بها على سير السالكين ويعكر صفو سلوكهم؛ مثل: الصلاة بغير وضوء³، ورمي ثياب الموتى⁴، واحتراف السرقة

¹ يراد بالقدسي "كل ما يعبر عن/ينتج عن/ يتجلى من خلاله أو بواسطته عالم التنزيه والطهارة والبركة والارتفاع والسمو والخصوبة والغنى، أي ما يوجد تمام الوجود، حق الوجود، الصافي أو النقي والكامل"، ينظر: الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، ط:1، 1991، ص:19. أما المقدس فهو يعانق في الوقت نفسه كلا من الطاهر والدنس، ينظر: نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط:1، 2005، ص:27. ينظر أيضا: يونس لوليدي، المقدس والأنواع الحكائية (مصطلحات ومفاهيم)، فكر ونقد، ع: 26، س:3، فبراير 2000، ص:19.

² أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، د.ط، 1989م، ص:353.

³ تعجب العياشي من صنيع طائفة من الأباضية، حيث يقول: "دخل الناس للصلاة ابتدروا زوايا المسجد يتيممون، فقلت: عجا هؤلاء كلهم من ذوي الأعدار! ثم وقع في نفسي أنهم غرابة روافض. ثم سألنا بعد ذلك، فإذا المسجد مسجدهم يصلون فيه (...). يوافقون المعتزلة في أكثر عقائدهم، كنفى الرؤية والقول بخلق القرآن، وببغضون بعض الصحابة". ماء الموائد، ج:1، ص:71.

⁴ من المشاهد العجيبة التي أثارت استغراب أبي سالم في مدينة واركلا، مشهد الثياب الملقاة في باب المدينة، حيث يقول: "وفي باب المدينة التي نزلنا من قبله خرق كثيرة من صوف وكتان، وأكثرها صحيحة لا قطع فيها، يصلح للانتفاع، وليس مثلها مما يرمى به في العادة، وتعجبنا من كثرتها مع صحتها، ولا نعلم السبب في عدم أخذ الناس لها وتركهم للانتفاع بها، وهي لو جمعت لكانت أحمالا، وسمعنا هناك أنها ثياب الموتى، وأن من مات ألقى ثيابه التي عليه عند الموت هناك، ولا تمس، ولا نعلم صحة ذلك، والله أعلم". ماء الموائد، ج:1، ص:74.

بالاعتداء على ركب الحج¹، وخيانة الأمانة²، وغيرها من الأمور التي تعجب منها العياشي، وأثارت استغرابه، وذلك مقصود وصف "عجيب الهدم": أي ذلك العجيب الذي يؤدي تقليده إلى الهدم وتنشئة الوهم، فيكون ذكره في رحلة "ماء الموائد" من باب التحذير منه والأسف على خرق أخرق للعادة؛ فخرق العادة كما قد يكون بابا للترقي والسمو، يمكن أن يكون كذلك بابا للرجوع إلى الخلف وإحياء صفات قديمة مذمومة؛ كالغدر والطمع وترك الحياء.

من نماذج "عجيب الهدم" التي يذكرها العياشي في رحلته، أعجوبة في ترك الحياء، حيث يقول: "حكى لي بعض المجاورون أنه وجد في بعض المواسم رجل على امرأة في الحرم الشريف، فحملا إلى الحاكم؛ فشهدت البينة أنها زوجته، وقيل له: ما حملك على ما فعلت؟ فقال: إنه لا أولاد لنا فرجوت أن تحمل المرأة ببركة هذا الحرم، فعذر بجمله ولم يعاقب"³. ومصدر العجب لا يكمن في الفعل الشنيع، بقدر ما يظهر في خرق الحياء داخل الحرم الشريف، مع تبرير الفعل بالبركة، فالعذر أسلم من الزلة وأظهر من الفعل المستقبح، ولذلك عُذِر الرجل لسلامة نيته وجمله في الآن ذاته بشرف المكان المقدس.

2 - عجيب البناء

يمكن الحديث عن نوع من العجيب الذي يستهدف بناء عمران الإنسان وتنشئته على صفات الكمال باعتبارها غاية صوفية كبيرة. ومن نماذج هذا النمط الذي تحفل به "ماء الموائد"، يمكن أن نذكر الآتي:

أ - الكتب العجيبة

لا شك أن رقي الأمم يقاس بطبيعة العلاقة مع الكتاب⁴، وقد عُرف عن السلف حرصهم على الكتب تأليفا وقراءة وضبطا، وقد وقف العياشي عند بعض الكتب على أنها غريبة في تأليفها، ونادرة في

¹ تعجب أبو سالم العياشي من عرب الجبل الأخضر، فوصفهم بقوله: "لا حرفة لهم بعد تنمية مواشهم إلا النهب والغارة، قل ما مر بهم ركب فسلم من إنشباب الحرب بينهم وبينه بسبب غدرهم وفتكهم عند اشتغال الناس بالسوق معهم. وقد وقع لنا ذلك معهم مرارا، وأغرب من ذلك أنهم لا يعرفون السرقة ليلاً، فيتحرس الناس منهم نهارة خشية النهب والغارة، وبالليل يبيت الناس رقودا مطمئنين لا تسرق لهم حاجة. وما ذلك، والله أعلم، إلا لانقطاعهم عن العمل وتوحشهم، والسرقة في الغالب إنما تعهد حيث يكثر العمران وتجتمع أجناس من الناس، وتعمر أسواق ويوجد بيع وشراء، وأما هؤلاء فأعداؤهم بعيدون منهم لا يقدر مناهم إلا على الغارة المرة بعد المرة، وفيما بينهم يؤمن بعضهم بعضاً، فألفوا ذلك. ونوادير هذا الجبل في رحاء الإدام وغفلة أهله عن قيمته وكثرة خصبه وبيعهم لبناتهم وأخواتهم أشهر من أن يذكر". ماء الموائد، ج: 1، ص: 148.

² تعجب أبو سالم العياشي من تल्प بعض الفلاحين ولين خطاهم عند نصب شبكة الخداع للمغتر من الحجاج، فيودع عندهم الإبل ويتركها عندهم أمدا للإقامة طلوفا ورجوعا، لكن عند المفاصلة قلما ما ينفصل معهم أحد بطيب نفس". ماء الموائد، ج: 1، ص: 170.

³ ماء الموائد، ج: 2، ص: 360.

⁴ يراجع مقال: تقديس الكتب. محمد أيت لعميم. مجلة فكر ونقد. 58. يمكن قراءة المقال من خلال الرابط التالي:

موضوعها، وقليلة الانتشار في العالم الإسلامي. ولذلك، خصص حيزاً مهماً من رحلته، للحديث عن بعض ما وقع في يده من كتب عجيبة، فنجده يورد أسماء هذه الكتب ثم ينتقي منها نصوصاً، لاعتقاده وجود فوائد فيها، فيذكر بعضها بكمالها وتامها ويقتبس من الأخرى بعض الفوائد، ولعل ذلك ما يؤكد جود الرحالة بموائد العلم التي يزيدها ماء الوفاء لأهل العرفان مذاقاً خاصاً.

من تلكم الكتب الغربية التي عثر عليها العياشي بمكة، رحلة محمد بن رشيد السبتي، حيث انتقى منها نقولاً متعددة¹. وكذلك، كتاب "تاريخ الإسلام" للحافظ أبي عبد الله الذهبي²، حيث يقتبس منه ما يتحف قارئ رحلته ببعض النقول العجيبة في ذلك الزمان³. وكتاب "طبقات الصوفية" للمنوي⁴، والذي استمد منه تراجم بعض أئمة الصوفية كالشيخ الشاذلي⁵، وتعجب من كونه كان رجلاً ضريباً⁶. كما اطلع العياشي على كتاب "إتحاف الوري بأخبار أم القرى" للشيخ نجم الدين عمر بن فهد (ت 885هـ)، ونقل منه بعض الأخبار الغربية، "ومنها، حملت ملابس جسم سليمان بن عبد الملك لما حج على سبعمائة بعير، وقيل تسعمائة بعير"⁷. كما طلع على رسالة في علم الحقائق تسمى: "التحفة المرسلّة

http://membres.lycos.fr/abedjabri/n58_02laamime.htm

¹ تنظر تلك النقول ضمن: ماء الموائد، ج: 4، صص: 1030-1056. يقول أبو سالم: "ولنذكر بعض ما قيده بمكة من كتب غريبة عثرت عليها بمكة. فمنها: رحلة الشيخ المحدث محمد بن رشيد السبتي". المصدر نفسه، ص: 1030. والقاسم المشترك في ما قيده من رحلة السبتي هو الغرابة والندرة التي تفضي إلى عجيب الأخبار والحكايات. ينظر مثلاً: ص: 1054 من رحلة "ماء الموائد".
² يقول عنه: "وهو كتاب حافل لم يدع شاذة ولا فادة مما تتشوق إليه النفس من علم التاريخ إلا أودعها كتابه، مع الاختصار والإتقان، كأنما جُمعت له الدنيا وأهلها في صعيد واحد". المصدر نفسه، ص: 1057.
³ فمن جملة ما نقله:

ذكره في حوادث سنة سبع وأربعين وست مائة وفيها وصل إلى بغداد أبو منصور الأصبهاني، رجل كهل بصغير الخلقه جداً؛ طولها ثلاثة أشبار وثلاثة أصابع، ولحيتها طولها أكثر من شهر، فحُمِلَ ليدار الخلافة، فأنعى عليهم هودار علما لأكابريه. وفيها السنة التي قبلها ولدت امرأة ببغداد أربعة أنفس في بطن، فطلبها الخليفة ورأهم وتعجب منهم، ثم أمر لهم بست مائة". ماء الموائد، ج: 4، ص: 1060.

⁴ يتعلق الأمر بكتاب: الكواكب الدرية في مناقب الصوفية، لمحمد عبد الرؤوف المنوي الحدادي (ت 1031هـ). وردت ترجمته ضمن: نشر المثاني للقادري، ج: 2، ص: 393. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، 1982، ص: 1522. يقول عنه: "ومن الكتب الغربية التي رأيتها بمكة "طبقات الصوفية" للمنوي، وقد أجاد فيها سيما للمتأخرين من الصوفية، فلم أر أخبارهم مستوفاة في غيرها". ماء الموائد، ج: 4، ص: 1060.

⁵ نور الدين أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الحميد المغربي الشاذلي (ت 656هـ). ينظر: كشف الظنون، ج: 1، ص: 661، والأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط: 5، 1980 ج: 4، ص: 350. وكذلك كتاب: عبد الحليم محمود، أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله، دار الكاتب العربي، القاهرة، د.ط، 1967.

⁶ يقول أبو سالم: "وما ذكر من كونه ضريباً أمرٌ مستغربٌ، مع ما عرف له من السياحات في البلاد البعيدة شرقاً وغرباً، وسكنى الجبال والمغارات وقطع المفاوز وحده، وهذه الأمور يتعذر مثلها عادة من الضريب! (...) إلا أن الذي يظهر لي من كلامه أن ذلك حصل له في آخر عمره". ماء الموائد، ج: 4، ص: 1062.

⁷ المصدر نفسه، ص: 1063.

إلى رسول الله ﷺ "للشيخ محمد بن فضل الله الهندي (ت 1029هـ)، والتي ذكرها العياشي بتمامها في رحلته¹. كما وصف "كتاب الجفر الكبير" بأنه "قل أن يوجد في الدنيا"².

من الكتب التي لم يسمع بها العياشي في المغرب³، كتاب "طبقات السبكي"، حيث انتقى منه بعض الفوائد⁴، وقد عبّر رحالتنا عن أسفه الشديد ل عدم تمكنه من رؤية بعض المؤلفات⁵، نظرا لضيق خزانة من الكتب النفيسة والغريبة للشيخ أبي مهدي عيسى الثعالبي، بسبب حادث السيل في مكة؛ حيث "أتى الماء عليها كلها، ولم يسلم منها شيء، وكانت نحو الثمانين سفرا فيها من نفائس الكتب وغرائبها التي لا تكاد توجد في غيرها"⁶.

لم يكتف رحالتنا بتتبع عجيب الكتب، بل أثبت في رحلته أيضا بعض ما سمعه من شيوخه، ومن ذلك قصيدة: "ما شأن أم المؤمنين وشأني"⁷، التي سمعها من الشيخ أبي مهدي الثعالبي، وهي في فضل أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وأيضا خطبة النبي ﷺ الأخيرة من خطبه⁸، ذكرها العياشي بتمامها على الرغم من أنها "نهاية في الطول توازي إحدى الطُولَيْن من القرآن"⁹، أي البقرة وآل عمران. عمران.

لا تتصل الغرابة بالكتب والنصوص الصوفية التي يقل تداولها عند أهل المغرب، وإنما كذلك بعض الرسائل الصوفية، التي يجتمع فيها ما قد يتفرق في غيرها، ومن ذلك رسالة الشيخ حسن بن علي العجيجي الذي أجاز العياشي بكل الطرق الصوفية الأربعين¹⁰.

¹ المصدر نفسه، ج: 2، صص: 503-509.

² المصدر نفسه، ج: 3، ص: 677.

³ المصدر نفسه، ج: 3، ص: 756.

⁴ أغلب ما انتقاه العياشي من هذا الكتاب تميز بالغرابة والندرة وخاصة في ذكر بعض ما يتعلق بمن ترجم لهم هذا الكتاب،

ينظر ذلك ضمن: ماء الموائد، ج: 3، صص: 756-808.

⁵ يقول العياشي: "وكثر أسفي على عدم رؤيتها لغرابتها، ولكون أكابر الفقهاء من قبل هذه القرون لم يظفروا منها بشيء". المصدر نفسه، ص: 827.

⁶ المصدر نفسه، ص: 827.

⁷ ينظر: ماء الموائد، ج: 3، صص: 930-933. والقصيدة لأبي عمران موسى ابن محمد بن عبد الله الواعظ الأندلسي المعروف بالمرتلي (ت 604هـ). تحفة القادم لابن الأبار، تج: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 1981، ص: 132.

⁸ إن المأثور عن النبي ﷺ أن آخر ما قاله من الخطب هي خطبة حجة الوداع، أما هذه الخطبة التي ذكرها أبو سالم فهي فيما يبدو مركبة من خطب عدة وأحاديث مختلفة. كما لاحظ ذلك الدكتور خالد سقاط عندما علق على هذه الخطبة في تحقيقه لرحلة "ماء الموائد"، ينظر هامش، ص: 952، ج: 4، من رحلة ماء الموائد.

⁹ المصدر نفسه، ص: 951.

¹⁰ يقول العياشي بعد ذكر الرسالة: "وإنما ذكرتُ من ذلك شيئا قليلا، لئلا تتشوق نفس الناظر في هذا الكتاب إلى من تنسب إليه هذه الطرق، لغرابة أكثرها بقطرنا، ما عدا الشاذلية وشعبها". المصدر نفسه، ص: 1005.

يمكن أن نضيف إلى ما انتقاه رحالتنا من غرائب مبنوثة في بعض الكتب النادرة، ما أَلْفَهُ بنفسه، وأذكر في هذا السياق رسالته الفقهية الغريبة الوضع، والتي سماها: "رفع الحَجْر عن الاقتداء بإمام الحَجْر"¹، حيث شَوَّق القارئ إليها بقوله: "هذه رسالة غريبة الوضع، عظيمة النفع، يحتاج إليها أهل مكة البررة الكرام"².

يتبين أن أكثر الكتب التي اطلع عليها العياشي بمكة وغيرها قد انتقى منها نصوصا، تفصح عن غرابة هذه المؤلفات من جهة، ومن جهة أخرى تفصح عن شدة إعجاب رحالتنا بها واغتنباطه بمطالعتها والاستفادة منها، ولذلك حرص على إثباتها في الرحلة تحقيقا لقصده منها أن تكون ديوان علم.

ب - الزمن العجيب

يبدو أن الزمن أو الوقت عند الصوفية "عجيب"، فهو لا يقاس بالمسافات المألوفة، وإنما يقاس بالمسافة الروحية. وإذا كان العياشي يتحدث في مواضع كثيرة من رحلته عن "ضيق الوقت ومزاحمة الأشغال"³، ويعبر عن حسرته قائلا "ولو اتسع الوقت لزدت"⁴، فإن ذلك يوحى للمتلقي أن ما كتبه لا يمثل كل ما رآه في رحلته، حيث تخلى عن كتابة ذلك "المزيد" "خوف الملل وضيق الوقت"⁵، فقد كان يخشى أن يصيب الملل قارئ رحلته فتكون الكتابة تضييعا للوقت الذي هو أصلا ضيق ولا يكفي أبدا، ولعل ذلك شأن العمالقة من النفوس التي تحمل الآمال الكبيرة، فلا يتسع لها الزمن المألوف، ويصبح خرق العادة في الوقت بابا لجماليات خارقة وعجيبة.

هكذا، يتفاوت الزمن الذي يستغرقه ختم القرآن الكريم، بين من يستطيع ختمه بين الصبح وطلوع الشمس⁶. وهناك من يختم القرآن كاملا وهو أمام قبر النبي ﷺ⁷، وإن جاز ذلك عقلا

¹ ينظر متن هذه رسالة ضمن: ماء الموائد، ج: 4، صص: 1065-1095.

² المصدر نفسه، ص: 1065.

³ المصدر نفسه، ج: 1، الصفحات: 23-76-191-192. وفي ج: 2، ص: 345-301-329. وفي ج: 3، ص: 712-839. وفي ج: 4، ص: 999-1150-1207-1241-1258-1267، وص: 1274.

⁴ المصدر نفسه، ص: 118.

⁵ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 512.

⁶ مثل حافظ المغرب الشيخ أحمد المقري الذي ابتداء عند خروجه بعد صلاة الصبح لزيارة قبر الشيخ محيي الدين ابن عربي بدمشق ختمه من القرآن، لروح هذا الشيخ وقد ختمتها عند وصوله إلى المزار مع طلوع الشمس. ينظر: ماء الموائد، ج: 3، ص: 808.

⁷ من ذلك ما حكاه الشيخ (مرز الشامي الدمشقي) لأبي سالم "أنه لقي في بعض حجاته رجلا فقيها من أهل تلمسان حكى عنه أحوالا غريبة: منها أنه رافقه من مكة إلى المدينة، وكان يختم في كل يوم كذا وكذا ختمة. قال: فلما وصلنا إلى المدينة ودخلنا المسجد النبوي وتقدمنا للزيارة ووقفنا بالمواجهة، قال: فلما فرغت من الزيارة على الوجه المعتاد ورجعت إلى الروضة وجلست أنتظره فأبطأ علي هنيئة، فإذا هو داخل، فقلت له: ما أبطأ بك عني؟ فقال لي: ختمت ختمة أمام وجه النبي صلى الله عليه وسلم ثم جئتك". ماء الموائد، ج: 3، ص: 808.

فكيف نفسر الكيفية التي يختم بها البعض القرآن الكريم أكثر من سبعين ألف ختمة في اليوم واللييلة، كما يقول العياشي: "وأغرب ما سمعنا من ذلك ما حكاه غير واحد ممن ألف في كرامات الأولياء أن بعض أصحاب الشيخ أبي مدين¹ حج في السنة التي حج فيها الشيخ السهروردي، فذكر له أنه يختم في اليوم واللييلة سبعين ألف ختمة. فبعث بعض ثقات أصحابه يختبر له ذلك، فوجده يطوف بالبيت وهو يقرأ، فتبعه من الركن إلى قريب من الحجر فختم عددا كثيرا من الختمات"². وبغض النظر عن إمكانية حصول ذلك على سبيل الكرامة، إلا أن أبا سالم يلفت الانتباه إلى حدوث خرق عند السامع أيضا، "لأن سماع مثل هذا في هذه المدة لا يمكن عادة، وهذا قريب من ختمة في كل نفس؛ فقد قيل إن أنفاس الآدمي المعتادة في اليوم واللييلة نحو من ذلك العدد. وعلم الله أوسع من أن يحاط به"³.

ت - الرؤيا العجيبة

تعرض العياشي في رحلته إلى بعض الكرامات والرؤى والقضايا "الغريبة"، والتي تعد من أدق الأشياء التي نادرا ما قد تخطر على بال فقيه، مثل حكم لباس الصوف المنتوف عن الغنم وهي حية⁴، أو استعمال طيب الغالية المستخرج من الزباد⁵. كما تحدث عن جملة من العجائب التي ارتبطت بتعمير الأرض؛ مثل خرق العادة في العناية بغرس الأشجار المثمرة⁶. أو المبالغة في إتقان صنعة المساجد

¹ شعيب بن الحسن التلمساني المغربي الأندلسي، أبو مدين (ت 594هـ). ينظر ترجمته في: نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكي (ت 963هـ)، تق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط: 1، 1989، ص: 193. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، طبعة مكتبة القدسي، القاهرة، سنة 1350هـ، ج: 1، ص: 303. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1349، 1هـ، ص: 164. الطبقات الكبرى، لابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت 230هـ) تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1968، ج: 1، ص: 164.

² ماء الموائد، ج: 3، ص: 809.

³ المصدر نفسه، ص: 808-809.

⁴ يتعلق الأمر بنوع من الصوف "يأتي من بر الروم منسوجا، وتُتخذ منه الجوخات والأقبية الرفيعة، الشبيهة بالحريز في لونه وصنعه ورطوبته. وهو لباس غالب علماء مصر والقاهرة والشام والحجاز وغيرها". حيث ناقش الصوفية هذه المسألة، بين من يحرمها (الشيخ محمد بن سليمان الروداني (ت 1095هـ)) ومن يبيحها (أبو سالم العياشي). ماء الموائد، ج: 3، ص: 718-719. ⁵ الزباد: نوع من الطيب يستخرج من السنور الصغير ويستعمل خاصة فوق الكفن من الميت على شكل طلاس في الرأس. ينظر: محمد بن مفلح بن محمد المقدسي، فروع الفقه الحنبلي، كتاب الطهارة، باب ذكر النجاسة وإزالتها، دار عالم الكتب، بيروت، 1985، ج: 1، ص: 250. وأيضاً: ماء الموائد، ج: 1، ص: 98.

⁶ ومن ذلك تمكن الشيخ خير الدين الرملي (ت 1081هـ) من غرس ما يزيد عن مائة ألف شجرة، كلها أطعمت وأكل من ثمرها. حيث علق على ذلك العياشي بقوله: "وهذا أغرب ما يكون وما سمعنا بمثله، وأغرب ما ذكر البلوي في كتابه "ألف با" عن بعضهم أنه غرس ثلاثين ألف شجرة". ماء الموائد، ج: 4، ص: 1139.

وزخرفتها، مثل وصفه لضخامة مسجد السلطان حسن¹ وطول أعمدته الرخامية وسعة أبوابه، "كأنه جبال منحوتة تصفق الرياح في أيام الصيف بأبوابه، كما تفعل في شواهد الجبال"² وما في بعض أبوابه من نقوش عجيبة.

كذلك، يحضر عجب الرؤيا في "ماء الموائد" ليسهم في خدمة التجربة الصوفية، حيث تتدخل الرؤيا لتحبيب السلوك الصوفي للآخر³، ولتغيير مسار حياة بعض الناس⁴، أو تصلح بعض العادات السيئة كالترهيب من شرب الدخان⁵، وغير ذلك من الأدوار المتعددة التي قامت بها الرؤيا العجيبة في هذه الرحلة.

وجدير بالذكر أن الرحلة قد تضمنت أيضا بعض الرؤى التي تدل على حضور كبار الأولياء لمواسم الخير على الرغم مما يقع فيها من بعض الأمور المنكرة شرعا⁶، بل أورد العياشي رؤيا لبعض الفقهاء تدل على حضور النبي صلى الله عليه وسلم لمواسم الصوفية⁷، وهناك كرامة تزعم أن الأبداء في مشارق الأرض ومغاربها يسمعون أذان صلاة الفجر الذي يرفعه رئيس المؤذنين بمكة،

¹ هو السلطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون، والمسجد في الأصل هو مدرسة بناه السلطان حسن سنة 758هـ، وهي تجاه قلعة الجبل فيما بين القلعة وبركة الفيل، وكان موضعه بيت الأمير بلبغا اليحياوي. عن أخباره ينظر: الخطط المقريزية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) لتقي الدين أحمد المقريزي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 2، 1987، ج: 2، ص: 316.

² ماء الموائد، ج: 1، ص: 217.

³ مثل رؤيا الشيخ "صفي الدين القشاشي". ينظر: ماء الموائد، ج: 3، ص: 634-635.

⁴ مثلما وقع لمحمد بن إسماعيل (ت 1064هـ). ينظر: ماء الموائد، ج: 1، صص: 62-64.

⁵ عند الارتحال من أرض طرابلس، قال العياشي: "وأخبرني من أثق به بحكاية وقعت لبعض الناس مع صاحب هذا القبر (رجل من الصالحين) في شأن الدخان تدل على قبحة وخبثه؛ وذلك أنه كان عند قبره زيتونة، كان يجلس إليها في حياته، فجاء رجل بعد موته فجلس في ذلك المحل وشرب فيه الدخان، وكان من أكابر البلد، فلما نام في الليل، جاءه ووقف عليه وضربه على رأسه، فقال له: يا فلان مكان كنت أجلس إليه فجئت إليه فَنَجَسْتَهُ، فأصبح الرجل أعمى. أخبرني بذلك من أخبره الأعمى". ماء الموائد، ج: 4، ص: 1272.

⁶ على سبيل المثال: حكاية الشيخ عبد الوهاب الشعراني الذي عزم على التخلف عن مولد الشيخ أحمد البدوي، ينظر تفصيل ذلك ضمن: المصدر نفسه، ص: 380-381.

⁷ ماء الموائد، ج: 2، ص: 378-379. يعلق العياشي على ذلك بقوله: "ولا بدع، فإن للنبي ﷺ تعلقا معنويا ومرافقة روحانية لأمته في سائر شؤونهم وتقلباتهم، فبهتم بما يهتمون به ويفرح بما يفرحون به (...) فقد كان ﷺ في حياته معهم على هذا الحال وفيهم المسمي والمحسن (...) وكذلك حاله أيضا ﷺ مع أمته بعد موته (...) فهو معهم ﷺ في كل أطوارهم وتقلباتهم بمدده الرباني وسره الحقاني (...) فلا يستبعد حضوره ﷺ بروحانيته في محافل المسلمين ومواسمهم ومحال اجتماعهم على أي حال كانوا". نفسه، ص: 379.

فيحضرّون الصلاة من أقطار الأرض البعيدة¹، ولم ينكر ذلك رحالتنا وإنما قبله من باب خرق العادة، لكن قد يقع الاستغراب من المتلقي قارئ الرحلة.

سعت بعض الكرامات العجيبة لتعزيز مكانة الصوفية، حيث أخذت مسارا خادما للسلوك الصوفي، ومسهما في تنشئة الإنسان الكامل الذي يمكن في لحظة ما أن يمتلك سلطة بعض الملوك ثم يتنازل عنها زهدا وورعا ويقينا في ما عند الله²، فالصوفي لا يشغله "العجيب" عن الفناء في الله، كما أشار إلى هذا المعنى بعض الصوفية بقولهم: "ليس من تاه فيه، كمن تاه بعجائب ما ورد عليه منه"³، وقد حفلت الرحلة بهذا النوع من العجيب الذي يخدم التجربة الصوفية، فيثبّت الحجاج ويفرج كربهم أو يبشرهم بقرب النصر وحسن الخاتمة⁴. أما موقف العياشي فجاء منسجما مع ثقافته الصوفية القائمة على قبول الكرامة والتسليم للأولياء.

ث - المكان العجيب

يحظى المكان⁵ في أدب الرحلات بمكانة كبيرة، فالرحلة في أصلها انتقال من مألوف المكان إلى غريبه، لكن الصوفية عندما قرروا تأويل ذلك الانتقال وتسخيره لخدمة التجربة الصوفية، أصبح للمكان بعدا روحيا وجماليا متميزا، حيث "الفتح يسرع في بعض الأماكن"⁶، ومهمة الأولياء هي "إظهار الحضور العادي للقدسي في الكون بواسطة مجموعة من الخوارق"⁷. وإذا كان الصوفي مدركا لأهمية المسالك في الوصول إلى حضرة ملك الملوك، فهو ينظر إلى الأماكن الموصلة إلى هذه الغاية نظرة عاشق

¹ ينظر بعض كرامات أهل الشيخ عبد العزيز الزمزمي المكي وهم مؤذني الحرم المكي الشريف، ضمن: المصدر نفسه، ج: 3، ص: 713-712.

² مثلما وقع للشيخ أبي بكر الطرطوشي، كما أخبر بذلك العياشي: "...وشى به بعض الحساد إلى سلطان مصر في وقته، فبعث إليه، فلما وصل إليه أراد إهانته، فدعا عليه الشيخ، فانتفخ حتى صار كالرق. فبعث إلى الشيخ يتنصل ويعتذر إليه ويطلب منه أن يدعو له. فقال الشيخ: لا أدعوه إلا أن يُعطيني جميع مُلكه. فأعطاه جميع ملكه. فدخل عليه الشيخ، وضربه برجله، فصرط الملك وزال ما به من النفخ. فقال له الشيخ: أفي لك وملكك الذي قيمته ضربة! كيف ينبغي لعاقل أن يزغّب فيه! قد رددناه عليك. فخرج الشيخ، فعظمت مكانته عند الملك من يومئذ". ماء الموائد، ج: 4، ص: 1215.

³ ورد منسوباً ليحيى بن معاذ الرازي (ت258هـ) ضمن: عبد العزيز عزالدين السيروان، الصوفيون وأرباب الأحوال: مواعظ وحكم وأقوال، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط: 1، 1995، ص: 43.

⁴ من ذلك "غريبة" دونها العياشي في رحلته، أخبره بها الشيخ محمد النفاتي أيام لقائه معه بالقدس الشريف. ماء الموائد، ج: 1، ص: 132. وكذلك مكاشفات الصالحة ست نعيمة. المصدر نفسه، ص: 1212-1213.

⁵ على الرغم من شيوع ألفاظ أخرى في النقد الأدبي: مثل الفضاء والحيز، فقد أثرت استعمال مصطلح "المكان"، انسجاماً مع اللفظ الذي اعتمده العياشي وأكثر من ذكره، وكذلك لتوظيف هذا اللفظ أيضاً في النقد العربي المعاصر فيما عُرف بجماليات المكان.

⁶ ماء الموائد، ج: 3، ص: 865.

⁷ الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي...، مرجع سابق، ص: 59.

ملهم، فيكون وصفه لها وصف محب لحبيبه، ولعل ذلك ما يفسر طبيعة العلاقة الحميمة للصوفية ببعض الأماكن التي يتم النظر إليها باعتبارها بؤرة المقدس الذي لا يشبه جماله أي شيء آخر في الدنيا، نظرا لما في تلك الأماكن من أسرار، وفي هذا المعنى يقول العياشي: "إن شرف الأمكنة ليست لذاتها، إنما هو لما اشتملت عليه وأودعه الله فيها، وشرف المسجد النبوي لمجاورته لقبره ﷺ وبيته وصلاته فيه مدة حياته وغير ذلك"¹.

يظهر حضور المقدس أيضا من خلال الأضرحة والزوايا، على اعتبار أن المؤسس (شيخ الزاوية أو الولي أو الصالح) يمنح لفعل التأسيس، طابعا قدسيا، "وبذلك يصبح المجال تماثلا مع المؤسس ويستقي منه قدسيته كما تستمر طقوس المؤسس بفضل حضور المجال حتى وإن اختفى المؤسس من الوجود"²، ومثال ذلك زاوية الشيخ أحمد زروق بمسراته، حيث يمارس شرف المكان وشرف الوقت تأثيرا واضحا على نفسية رحالتنا، فنجدته يقول: "وكان نزولنا بزوايته صبيحة يوم الجمعة، وزرنا قبر الشيخ بما اقتضاه الوقت من أدب ووقار، وذلل وانكسار"³. وغني عن البيان أن المكان المقدس لا يمكن أن يكون إلا جميلا، ومن ثم، فإحساس الجمال لا يفارق من يشاهده، وتعتبر المدينة المنورة من أجمل المدن التي شاهدها العياشي، بل هي منبع الجمال وكل شيء مستحسن في الدنيا يزداد حسنا في المدينة على حسنه، وفي هذا المعنى يقول أبو سالم: "فقد اتفق أرباب الأذواق السليمة أن كل شيء مستحسن في الدنيا من ملابسها وجواهرها وواقيتها وطيبها يزداد حسنا في المدينة على حسنه الذي كان قبل ذلك، وذلك لسريدره أهل البصائر بصفاء السرائر، وكيف لا وتلك حضرة مظهر أصل الجمال ومنبع الكمال؛ فما من جمال في الدنيا والآخرة إلا وهو مستمد من ذلك الجمال. فكيف لا يزداد حسنا عند حصوله بمحل أصل الجمال لقربه من منبعه وقرب استمداده من مجمعه"⁴.

من تلك الأماكن "العجيبة" التي خالفت مألوف المكان بما اشتملت عليه من أمور لفتت انتباه رحالتنا فتعجب منها وتبرك بها وتلذذ برؤية محاسنها؛ مكة المكرمة والمدينة المنورة والقدس الشريف وبعض المدن الإسلامية المشهورة كالإسكندرية⁵، وبسكرة التي عدها رحالتنا "من أعجب المدن وأجمعها لمنافع كثيرة"⁶، وبلدة الفواتر التي توجد بإزاء زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر وما تميزت به من أمور

¹ ماء الموائد، ج:3، ص:628.

² نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق، ص:36.

³ ماء الموائد، ج:1، ص:138.

⁴ المصدر نفسه، ج:2، ص:427.

⁵ اعتبر العياشي مدينة الإسكندرية "من أمهات المدن المذكورة في الدنيا (...). ومن عجائتها العمود المشهور بعمود السواري، وهو باق إلى اليوم مائل في الهواء تحار الأفكار في صنعه (...). ومن عجائتها المنارة المشهورة (...). ومن مبانها العجيبة التي لا يشبه له في الدنيا حمامها الكبير (...). ينظر: ماء الموائد، ج:4، صص: 1221-1213.

⁶ ماء الموائد، ج:4، ص:1282.

خارقة تجعل "كل من رام أهل هذه البلدة بسوء قصمه الله، ولا يدخلها أحد بزهو وتكبر إلا أذله الله" ¹. وكذلك قبور بعض الأنبياء كعجائب قبر موسى عليه السلام ²، وأضرحة الأولياء حيث قبور بعض الصالحين التي لم يتغير منها شيء ³. كما تعرض رحالتنا لوصف عجائب بعض المساجد المشهورة مثل قبة الصخرة بفلسطين، وتحديدًا ما في الصخرة المقدسة من عجائب، وخاصة ما يزعمه الناس من أنها كانت معلقة في الهواء ⁴. إضافة إلى ذكر بعض مزارات هذا المسجد وعجائب زخرفته وبنائه ⁵. كذلك، تعجب العياشي من بعض الآثار الغربية، ومنها بيت منحوت في الحجر الصلد ⁶، والعين الزرقاء التي شاع بين حجاج بيت الله الحرام أنها هاجرت مع النبي ﷺ حيث "يقولون إنه لما هاجر النبي من مكة تبعته، (...) إلى أن وصلت المدينة، ويصممون على ذلك" ⁷. وقد فند العياشي هذا المعتقد، بالرجوع إلى سيرة الرسول ﷺ، "فإنه لم يكن في زمنه ﷺ بعرفة ولا بمكة ولا بالمدينة عين تذكر على هذا النعت ولا ما يقرب منه، وإنما أجريت هذه العيون بعد ذلك بأزمان" ⁸. كما اعتبر رحالتنا غار جبل ثور بأنه "من عجائب آثار قدرة الله" ⁹، معبرا عن طول تعجبه من هندسته العجيبة ¹⁰.
قد تجتمع في المكان غرابته وغرابة من يزوره، مثل قبر حمزة بن عبد المطلب الذي يزوره الخضر عليه السلام كما نقل ذلك رحالتنا ¹¹. وقد يجتمع شرف المكان مع شرف الوقت، مثل أيام الحج

¹ المصدر نفسه، ج:1، ص:136.

² ماء الموائد، ج:4، ص:1152-1151.

³ المصدر نفسه، ص:1274.

⁴ المصدر نفسه، ص:1148.

⁵ حيث يقول: "وبالجملة، فغرائب الصخرة والمسجد الأقصى وما حولهما من المزارات شيء كثير، وقد ألفت فيه التأليف، وإنما نذكر من ذلك بعض ما رأيناه وزرناه. فمن ذلك حجر خارج بعض أبواب المسجد الغربية مثقوب، هو في أصل حائط يزوره الناس ويدخلون فيه أيديهم ويتمسحون به، يقولون إنه الذي ربط به النبي صلى الله عليه وسلم دابة البراق ليلة المعراج". ماء الموائد، ج:4، ص:1148.

⁶ ماء الموائد، ج:1، ص:151.

⁷ المصدر نفسه، ج:2، ص:396.

⁸ ماء الموائد، ج:2، ص:397.

⁹ المصدر نفسه، ج:3، ص:835.

¹⁰ حيث قال: "ولقد طال تعجبي من معرفة الناس بكونه غارا متسعا من داخل، فهو إن لم يكن معروفا عندهم قبل ذلك معهودا؛ فالأقرب أنه بالوحي أو إلهام من الله لرسوله. لأن العادة تكاد تقطع بأن مثل ذلك لا يكون كهذا متسعا من داخل، إذ هو صخرة واحدة منقطعة عن غيرها منكفئة على أخرى منقورة، في وسطها قدر قامة الإنسان ارتفاعا وسعة نحو العشرة أذرع. ولولا عظم الصخرة وتواتر الخبر بأنه كذلك من قديم الدهر لثُوهم أنها صخرة نُقرت في وسطها، فلبت على أخرى بصنع آدمي". ماء الموائد، ج:3، ص:836.

¹¹ نقل أبو سالم ما أخبره به الشيخ أحمد بن محمد بومُجيب (ت1074هـ) "أنه لما حج بقي أمام النبي ﷺ، وقال في نفسه: أنا لا أذهب لزيارة حمزة ولا غيره، هذا يكفي. قال: فأخذتني سنة فرأيت عليه السلام، فقال لي: يا أحمد يا حبيبي، عم الرجل عوض

أو العمرة في شهر رمضان، وكان العياشي يتحين اجتماع بركة الوقت والمكان، حيث يقول: "وكننت تحينت ذلك الوقت وذلك المكان رجاء أن يغفر الله لي (...) فإنه لا يتعاضمه شيء سيما في الوقت الذي تُنصب فيه رحمته انصبابا، وتنكب الخلائق على موائد أفضاله انكبابا"¹. ويدل ذلك، على أن المكان يمارس تأثيرا عجيبا في المتلقي، كما أكد ذلك رحالتنا بقوله: "فإذا أنضاف إلى شرف الوقت شرف المكان ربما ورد على القلب الضعيف من الواردات ما يعجز عن حمله ولا يقوى على القيام بحقه"²، ولذلك كما كان التأكيد على زيارة بعض الأمكنة المباركة، كان النهي عن التواجد في أمكنة أخرى، لمن لم يصل، مثل "الانفراد عن الناس سيما في المفازات والمغارات البعيدة من العمران لا يقوى عليه إلا من أيد بروح القدس وكانت له كلمة عالية، وسقطت من قلبه مخافة غير الله، فإن الإنسان مدني الطبع لا يتحمل وحشة الانفراد"³.

إن المشترك بين هذه الأماكن "المقدسة" هو تعدد مظاهر العجيب فيها، فلم تعد المدن والقبور والمساجد أمكنة بالمفهوم التقليدي بل أضحت أفضية ملتبسة بالعجيب والمقدس، وبذلك ظلت "تعبيرية المقدس محكومة بتعددية المعنى وبلعبة الحضور والغياب، وكذا القدرة على استحضار الغريب والعجيب في واضحة النهار"⁴، وتصبح زيارة تلك المقدسات من أجل التبرك ضرورة صوفية، فهي بحث عن الذات الضائعة وسط زحمة الحياة التي تحكمت فيها الأماني الكاذبة والمغريات الزائفة، وقد شاعت زيارة الأولياء والأماكن المقدسة بين عامة الناس، إلا أن سلوك الرحالة المتصوف هو سلوك العارف الملمهم، بينما سلوك العامة تقليد تشوبه مبالغات كثيرة تحيله في أغلب الأحيان إلى بدع ومنكرات.

خاتمة:

هكذا، تحفل رحلة ماء الموائد بموائد متنوعة من العجيب، شملت أنماطا متعددة وموضوعات جمة، وعكست اهتمام رحالة متصوف، وعلى الرغم من أن بعض العجائب قد سقط موضع التعجب منها في نظر المتلقي المعاصر، بفعل ظهور ما هو أعجب منها، أو بفعل التقدم العلمي والتقني الذي قدّم تفسيرات جديدة لبعض ظواهر الكون، إلا أنما أثار تعجب رحالتنا إنما يعكس بنية تفكير إنسان القرن الحادي عشر الهجري، ولا يمكن قراءة الرحلة الصوفية، جماليا وفكريا إلا على ضوء معارف ذلك العصر وما شهدته من أحداث مؤلمة، أثرت في نظرة الإنسان للكون والوجود، وخلقت كائننا مولعا

أبيه! قال: فقمتم في الحين وذهبت إلى زيارة حمزة وحدي وكان وقت خوف، ولقيت هناك ثلاث رجال، أحدهم الخضر عليه السلام." ماء الموائد، ج:1، ص:138.

¹ ماء الموائد، ج:3، ص:932.

² المصدر نفسه، ص:858.

³ المصدر نفسه، ص:851.

⁴ نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق، ص:7.

بالعجائب والغرائب، ولذلك يمكن القول بأن العجيب "يتغير بتغير العصور والثقافات، وتوجهات الرؤى والتحويلات الممكنة في النسق والمرجع، فما يعتبر في عصر ما من باب العجيب، قد تزال عنه هذه الصفة فيفقددها في عصر موال" ¹، إذ "لكل عصر خرافاته، ولكل بيئة أساطيرها" ². وهكذا، سيلاحظ القارئ أن موائد العجيب في الرحلة الصوفية "ماء الموائد" ابن شرعي للبيئة وللثقافة وللقيم وللحضارة التي نبت في تربتها" ³، ويترب عن ذلك أن يستحضر المتلقي ظروفًا معينة لضمان حد أدنى من التذوق الجمالي ولذة النص العجيب.

قائمة المراجع

- أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله، عبد الحليم محمود، دار الكاتب العربي، القاهرة، د.ط، 1967.
- أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، عبد الله بنصر العلوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1998.
- التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر في أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، للقادري، د. وتح: هاشم العلوي القاسمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: 1، 1983.
- الأدب المغربي من خلال تواصلاته، أحمد العراقي، مطبعة أنفو-برانت، فاس، ط: 1، 2001.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط: 5، 1980.
- اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، لأبي سالم العياشي، تح: نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم: 33، ط: 1، 1996.
- الإنسان الحائرين العلم والخرافة، عبد المحسن صالح، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ع: 235، ط: 2، يوليو 1998.

¹ حمادي المسعودي، العجيب في النصوص الدينية، العرب والفكر العالمي، ع: 13 و 14، 1991، ص: 88.

² عبد المحسن صالح، الإنسان الحائرين العلم والخرافة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ع: 235، ط: 2، يوليو 1998، ص: 9.

³ أحمد عبد السيد أحمد الصاوي، الإبداع والغموض في الفكر النقدي الحديث، الموسم الثقافي لكلية اللغة العربية للعام الدراسي 1417/1418هـ، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص: 349.

- بنية الخارق في سيرة الملك سيف بن ذي يزن: معالجة وصفية وتصنيفية، عبد الحى العباس، أطروحة لنيل الدكتوراه، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، (1999-2000).
- تحفة القادم لابن الأبار، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط:1، 1981.
- الحركة العياشية حلقة من تاريخ المغرب في القرن 17 لعبد اللطيف الشاذلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ضمن سلسلة أطروحات ورسائل: 10، ط:1، 1982.
- الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي، مط. فضالة، المحمدية، 1988.
- الخطط المقرزية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) لتقي الدين أحمد المقرزي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط:2، 1987.
- دليل مؤرخ المغرب، عبد السلام بن سودة، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط:2، (1965-60).
- الرحلة العياشية "ماء الموائد"، تق. وتح: خالد سقاط، لأبي سالم عبد الله العياشي (ت 1090هـ)، أطروحة لنيل الدكتوراه، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، (1998-1999) جامعة سيدي محمد بن عبد الله.
- الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، د.ط، 1989م.
- شعرية الرواية الفانتاستيكية، شعيب حليفي، دار الحرف للنشر والتوزيع، القنيطرة، ط:2، 2007.
- شذرات الذهب أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، طبعة مكتبة القدسي، القاهرة، سنة 1350هـ.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1349هـ.
- الصوفيون وأرباب الأحوال: مواعظ وحكم وأقوال، عبد العزيز عزالدين السيروان، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط:1، 1995.
- الطبقات الكبرى، لابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت230هـ) تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط:1، 1968.
- فروع الفقه الحنبلي، محمد بن مفلح بن محمد المقدسي، كتاب الطهارة، باب ذكر النجاسة وإزالتها، دار عالم الكتب، بيروت، 1985.
- القدس والخليل في الرحلات المغربية: رحلة ابن عثمان نموذجاً، جم. وتح: عبد الهادي التازي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسسكو، 1997.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، 1982.
- المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة، الميلودي شغوم، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، ط:1، 1991.
- مدخل إلى الأدب العجائبي، تزفتان تودوروف، تر: الصديق بوعلام، تق: محمد برادة، دار الكلام، الرباط، ط 1، 1993.
- المقدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط:1، 2005.

- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الطيب القادري، تح: محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، د.ط، 1986.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكي (ت 963هـ)، تق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط: 1، 1989.

مقالات:

- التاريخ العربي، ع: 25، شتاء 2003.
- الثقافة المغربية، ع: 8، 1973.
- دعوة الحق، ع: 248، ماي 1985.
- العرب والفكر العالمي، ع: 13 و 14، 1991.
- فكر ونقد، ع: 26، س: 3، فبراير 2000.
- الموسم الثقافي لكلية اللغة العربية للعام الدراسي 1417/1418هـ، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- نفحات الطريق، ع: 14، من 20 إلى 26 أبريل 2012.

مراجع أجنبية:

- Roland Barthes, Le plaisir du texte, Editions du Seuil, Paris.
- Mircea Eliade, Mythes, rêves, et mystères, Gallimard, Paris, 1957.

روابط إلكترونية:

- http://membres.lycos.fr/abedjabri/n58_02laamime.htm

الدِّين والتدين دلالات فكرية فلسفية

حسن محمد أحمد محمد *

تاريخ النشر: 2020/08/01	تاريخ القبول: 2020/07/22	تاريخ الإرسال: 2020/07/17
ملخص:		
<p>إن الفكرة الأساسية التي تبحث فيها هذه الدراسة تتركز حو طبيعة الدين كمعتقد متجذر في النفس البشرية وضارب بجذوره في أعماق جميع المجتمعات الإنسانية. وقد تم تقسيم الدراسة إلى محورين رئيسين: الأول، ويتناول فيه الباحث الموضوعات التالية: الدين في اللغة، أهمية المعتقد، الدين والتدين، العقيدة والإعتقاد. و الثاني: وفيه دار الحديث عن موضوعات ثلاثة، وهي: الصراع بين الدين والفلسفة والعلم، العقائد الدينية الفلسفة العقلية.</p>		
الكلمات المفتاحية: الدين ، التدين، العقيدة، الاعتقاد، المتغير النفسي ، المتغيرات الثقافية		
<p>Summary : The basic idea in which this study is researched is focused on the nature of religion as a belief rooted in the human soul and rooted in the depths of all human societies. The study was divided into two main axes: The first, in which the researcher deals with the following topics: Religion in language, the importance of belief, religion and religion, belief and belief. And the second: It includes the discussion of three topics, namely: the conflict between religion, philosophy and science, religious beliefs and mental philosophy.</p>		
<p>Keywords : Religion, religiosity, belief, belief, psychological variable, cultural variables</p>		

تمهيد:

لاشك في أن فكرة الأديان والمعتقدات من الأفكار القديمة لدى الإنسان وقد ارتبط الدين بكل جوانب حياته الدنيوية منها والأخروية، أي ما بعد الموت، بحيث أضحت العقيدة جزءًا لا يمكن فصله عن البناء الإنساني والنسيج المجتمعي، ويعد المعتقد الديني من أبرز وأقوى العوامل المكونة للسلوك، سواء أكان ذلك لدى الفرد أو الجماعة، وتتساوى في ذلك كل البيئات ولا يستثنى أي مجتمع إنساني، متطور ومتقدم كان أم بسيط ومتخلف، فالجميع سواسية في أمر العقيدة والمعتقدات الدينية وما تحدثه من تأثيرات نفسية وروحية واجتماعية وعقدية وفكرية وفلسفية ... وقد ورد في الأخبار "أن علي بن أبي طالب، رضوان الله عليه، قال: يا رسول الله أمنا الهداة أم من غيرنا؟ قال: لا بل منّا، بنا يختم الدين كما افتتح بنا. يستنقذ من الضلالة بنا يجمع الله بين قلوبهم بعد عداوة كما بنا جمع بنهم بعد عداوة الشرك. قال علي: يا رسول الله، فمن بقي أمؤمنون أم كافرون؟ قال: مفتون وكافر"¹. ومن الواضح الجلي، في هذا القول، أن للدين قوة تأثيرية جبارة وأن هذا التأثير سيمتد بامتداد الزمن وتقدم العصور والدهور، أي سيبقى تأثير الدين ما بقي إنسان في هذا الوجود.

الموضوع:

تتمحور فكرة هذه الدراسة ومشكلتها، باختصار، حول مفهوم الدين، كعقيدة، والتدين كسلوك يحمل في طياته طاقة روحية وإيمانية ... عميقة التأثير، بل يمكن القول بأنها تمثل العنصر المتحكم في كل مفاصل وخلجات الأنشطة الإنسانية بلا استثناء؛ الأمر الذي سيتسبب، فيما بعد، في نشوب الكثير من الصراعات بين العلماء من أهل الفقه، من جانب، وبين الحكام السياسيين، من جانب آخر، وليس هذا فحسب، إذ إن للفقهاء صراع آخر، وهو صراعهم مع العلماء الطبيعيين الذين يناصروهم الفلاسفة الميتافيزيقيين. والدراسة التي بين أيدينا تستعرض مفهوم الدين والتدين وتتناول صراعاته المختلفة.

الأهمية:

¹/ الزجاجة: أثار الزجاجة، ص: 159، المصدر موسوعة الشعر العربي (www.arpeotry.com).

تحمل هذه لدراسة أهميتها في داخلها، فهي تقوم على منهج البحث العلمي، وفي هذا ما يشير إلى أهميتها، وبما أنها تتناول موضوع العقيدة الدينية فإن هذا يضيف عليها الكثير من الأهمية. إبراز أهمية دور العقيدة الدينية في حياة الفرد والجماعة. توضيح الفرق بين الدين كمتعقد روحي، والتدين كخضوع واستجابة سوكية للأمر والنواهي الإلهية.

إن منهج التحليل والوصف، والقائم على قاعدة، جمع البيانات ودراستها وتصنيفها وتحليلها واستنباط النتائج ومناقشتها ... هو المنهج الأنسب لهذا النوع من الدراسات.

الدّين في اللغة:

يوم الدين يوم الجزاء، وفي المثل "كما تدين تدان" أي كما تجازي تجازى أي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت ...، ودانه دينا أي جازاه وقوله تعالى ﴿ أَعْتَابًا لِمَدِينُونَ ﴾ أي مجزيون محاسبون ... والدين الحساب ومنه قوله تعالى ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ وقيل معناه مالك يوم الجزاء وقوله تعالى ﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ أي ذلك الحساب الصحيح والعدد المستوي، ... ودان بكذا ديانة وتدين به فهو دين ومتدين ودينه الرجل تدينا إذا وكلته إلى دينه والدين الإسلام وقد دنت به وفي حديث علي، عليه السلام، (محبة العلماء دين يدان به)، والدين العادة والشأن تقول العرب "ما زال ذلك ديني وديني" أي عادتي ...، وفي الحديث (الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله) قال أبو عبيد قوله دان نفسه أي أذلها واستعبدها ...¹، الدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه ديناً، أي جازاه. يقال: كما تدين تدان، أي كما تُجازي تُجازى، أي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿ أَعْتَابًا لِمَدِينُونَ ﴾ أي مجزيون محاسبون².

وأما في الاصطلاح، فهو، وضع إلهي سابق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل. فالدين بمقتضى هذا الاصطلاح هو وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات،

¹/ محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب ج13:ص169، دار صادر(بيروت).

²/ محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح ج1:ص91، مكتبة لبنان، (بيروت) 1995م.

وإلى الخير في السلوك والمعاملات. ومن أشهر تعريفات الدين عند الغربيين ما قاله الفيلسوف كانت في كتابه الدين في حدود العقل: الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية¹. أما عن التدين: فهو الخضوع، وقد جاء في حديث أبي طالب: قال له، عليه السلام: أريد من قریش كلمة تدين لهم بها العرب أي تطيعهم وتخضع لهم².

أهمية المعتقد

في البدء لابد من تقرير أهمية كل من الدين والفلسفة كسلوك فكري شديد الأهمية في حياة الفرد ذي السلوك السوي من حيث الفطرة السليمة والسوية، وقد أولى الفلاسفة أمر العقيدة الدينية اهتماماً كبيراً وبالغاً؛ بقدر ما تشغله من مكانة في القلوب، وما لها من تأثير في النفوس، فما من دين إلا ويوقظ في النفس شعوراً حاضراً بالمسئولية في السر والعلانية، ويجعل المؤمن به على حذر من مقارفة الذنوب، بينه وبين غيره ويوحى إلى الأغنياء والفقراء على السواء أنهم لن يستحقوا الأجر من السماء بغير عمل وبغير جزاء³، يقول توفيق الحكيم: إن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن الدين...، ولكنه لن يكون قرن الدين الفارغ المتهوس، القائم على الجهل والهوس والدجل، بل الدين المتعمق المبني على العلم والعقل⁴، وإذا صوبنا نظرة متأمله للحضارات ونشأتها، منذ القدم وحتى التي ما برحت قائمة حتى يومنا الحاضر، نجد أن العقيدة الدينية تكمن بين طياتها وفي تلافيفها؛ فقد أثبت التاريخ البشري، كما يقول هنري برجسون person: أنه قد وجدت في الماضي السحيق جماعات إنسانية ليست لها فلسفات ولا علوم ولا فنون...، ولكن لم توجد قط جماعة إنسانية ليست لها عقيدة تؤمن بها وتدين⁵؛ وعليه تصبح العقيدة جزءاً من نظام الاستيلاء الحضاري⁶، لاسيما وأن الحضارات لا تنبعث إلا بعقيدة دينية تسندها وتدعم مسيرتها، حيث تمثل العقيدة الدينية الركيزة الأساسية والدعامة القوية لنشأة واستمرار أي حضارات إنسانية، بلا استثناء، ولعل ذلك مما لا يحتاج منا إلى

¹/ الموسوعة العلمية العربية، إصدار 2004م.

²/ ابن منظور: لسان العرب، مادة (د، ي، ن)

³/ العقاد: المذاهب الهدامة، ص: 8، القاهرة للطباعة والنشر (القاهرة)

⁴/ توفيق الحكيم: مختارات تفسير القرطبي، ص: ز (المقدمة)، دار النهضة (مصر) 1982م

⁵/ Henri pergson _ Les deux sources de la morale et de religion P:105

⁶/ أحمد محمد كنعان: أزمنا الحضارية، ص: 151 أ كتاب الأمة (الكويت)، ط: 1، 1997م.

برهان أو دليل، فالشاهد موجود ولا يكاد يخفى على أحد، فهذه آثار الفراعنة، والإغريق والرومان والفرس، والآشوريين والصين والهند... وغيرها من الآثار ماثلة للعين، ويدعم هذا الاتجاه ويستند، اليوم، ما نلمسه من سيطرة تامة للعقيدة اليهودية في إسرائيل، وتأثير قوي وحضور طاغ للدين المسيحي في أوروبا والغرب بشكل عام، ولعقيدة الإسلام في الشرق. لقد كان للدين، وما يزال، أثر كبير في حياة الأمم والشعوب، فقد كان للإسلام واليهودية وبدرجة أكبر للنصرانية، الأثر الكبير في تكوين الثقافة الغربية، كما أدت هذه الأديان الثلاثة، وخاصة الإسلام دورًا أساسيًا في نمو ثقافات الشرق الأوسط، بينما نجد أن ثقافة آسيا أسهمت في تشكيلها البوذية والكونفوشية والهندوسية والشنتو والطاوية¹. إن سهام النقد التي صوبها أركون² إلى الدين، لا تعني الدين الإسلامي في شيء، وإنما عني بها الكنيسة وهيمنتها على أوروبا طوال العصور الوسطى، وما وجهه من هجوم وتجريح للحركات، التي سماها بالأصولية، بقوله: أما أنظمة العالم الثالث فقد فشلت في توفير هذه الأشياء (يعني ما وفرته أوروبا من ناعم العيش)... ولهذا فإن الحركات الإسلامية قد شهدت نجاحاً منقطع النظير. فالمقصود بذلك، تلك الحركات التي اتخذت من الدين غطاءً بغرض الوصول إلى أهدافها، ولا يعني الأمر هنا الدين الإسلامي، النقي من كل شائبة، يقول أوليفيه كاريه يرى: أن هناك تراثاً آخر للإسلام تراثاً عالياً، غير هذا التراث الذي نجده أمامنا والذي تنشره الحركات السلفية الأصولية إنه التراث الفكري والفلسفي للعصر الذهبي من عمر الحضارة الإسلامية العربية... فللدين بعده الروحي³، كذلك يقول الكاتب الإيرلندي المشهور والمعروف (برنارد شو): إن الإسلام دين يستحق كل احترام وإجلال، لأنه أقوى دين هضم جميع الديانات، وهو خالد خلود الأبد، وإنني أرى كثيراً من بني قومي العلماء قد دخلوا هذا الدين على بينة من أمرهم، ومستقبلاً سيجد هذا الدين مجاله الفسيح في كل أنحاء أوروبا⁴.

الدين والتدين

¹/ الموسوعة العلمية العربية، اصدار 2004م.

²/ محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 15 أ ترجمة هشام صالح، دار الساقى، ط: 1. 1995م

³/ محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 15 أ ترجمة هشام صالح، دار الساقى، ط: 1. 1995م

⁴/ محمود شلبي: مقارنة أديان، (الإسلام)، ص: 284

إن الشعور الديني لم ولن يفارق أمة من الأمم أو جماعة من الجماعات؛ والحقيقة الثابتة أن الإنسان دوماً في حيرة من أمره، وهو يجتهد لمعرفة مبتدأه ومصيره، كما يبحث عن تفسير لكل الظواهر الكونية، مما يحثه على الإيمان بوجود قوة يخضع لها هذا الوجود بكامله. وفكرة التدين، في جوهرها، ليست هناك دليل واحد يدل على أنها قد تأخرت عن نشأة الإنسان، فهي غريزة وسمة مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى تلك التي أشدها همجية وأقربها إلى الحيوانية. وأن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة، هو أحد النزعات العالمية الخالدة، وهي لا تختفي ولا تضعف ولا تبدل¹، وهناك العديد من الباحثين والمؤرخين الناقدين للأديان؛ ممن يؤكدون ويبرهنون على أصالة الشعور العقدي والديني في النفس البشرية، من أمثال².

أ/ سانت هيلير: في كتابه (Mohammed et le Qoran محمد والقرآن): هذا اللغز العظيم الذي يتوارد على أفكارنا ولا نستطيع دفعه عن عقولنا والذي يحملنا حملاً على التساؤل: ما العالم؟، ما الإنسان؟، وكيف بدأ؟، ومن أين؟...، وهل يوجد شيء هناك؟ لا توجد أمة إلا ووضعت لهذه الأسئلة حلولاً مناسبة، جيدة كانت أم رديئة، مقبولة أو ممجوجة، ثابتة أو متغيرة.

ب/ ماكس نوردوه (max nordau): هذا الإحساس له أصلته، وجذوره العميقة في النفس الإنسانية، يشعر به المتدين وغير المتدين.

ج/ رينان (renan) في كتابه تاريخ الأديان (histoire des religions): إنه من المحتمل أن يضمحل كل ما نحبه ونتطلع إلى حيازته. ومن الجائز، عقلاً، أن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن من المستحيل أن يمحي التدين، بل سيستمر، دليلاً قاطعاً، على بطلان المذهب المادي الذي يسعى لحصر الفكر الإنساني في المسالك الدينية للحياة.

د/ العقاد في كتابه (الله): ... وإنما يصح أن يوصف بالغرابة، لسبب واحد، وهو الإجماع على الاعتقاد أيّاً كان موضوع هذا الاعتقاد. كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولاً، ثم توجد العقيدة على اختلاف نصبيها من الرشد والضلال. أو توجد الملكة أولاً، ثم يوجد موضوع الاعتقاد³.

¹ / محمد عبد الله دراز: الدين، ص: 83، دار القلم (الكويت).

² / محمد البهي: الإيمان كما يصوره الكتاب والسنة، ص: 32

³ / العقاد: الله ص: 54، دار المعارف (القاهرة)، ط: 2، 1980م.

لا يملك شخص عاقل إلا أن يسلم بأنه من الصعب بل ومن المستحيل تماماً، أن تتلاشى فكرة التدين؛ لأنها تمثل أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها، ناهيك بميل يرفع رأس الإنسان، بل إن هذا الميل سيزداد، لأن فكرة التدين ستلاحق الإنسان مادام ذا عقل يعقل به، وستزداد هذه الفطرة على نسبة علوم مداركه ونمو معارفه. إذًا فإن فكرة العقيدة الدينية، قديمة قدم الوجود البشري، ولك أن تقول إنها وجدت مع خلق الإنسان، وهذا ما دعمته الديانات السماوية، ففي التوراة: (وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض* ونفخ فيه نسمة من حيوة* فصار آدم نفساً حية)¹. أما في القرآن العظيم فهناك العديد من الآيات الدالة على خلق الإنسان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾²، ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾³.

العقيدة والاعتقاد

وفقاً للتصور الإسلامي، فإن بداية الدين ترتبط ببداية الحياة البشرية، فمنذ أن خلق الله آدم، بين له الطريق إلى معرفته، وجعل من ذريته رسلاً وأنبياء يدعون الناس إلى الهدى بعد الضلال، وإلى الرشد بعد الغي، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾⁴، إلا أن علماء الأديان والأنثروبولوجي، والاجتماع، قد سعوا إلى معرفة بداية فكرة التدين، والدوافع التي تدعو الناس للتمسك بالعقائد الدينية، فذهب بعضهم إلى أن الدين بدأ منذ عام 60,000 ق.م، وقال بعضهم، إن الدين بدأ مع بداية حياة الإنسان على الأرض⁵، ونحن ميالون إلى الرأي الأخير، فقد وجد الإنسان وبذرة التدين مغروسة في تلافيف عقله وفي أعماق روحه ونفسه، أي التدين هو فطرة جبل الإنسان عليها، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾⁶.

¹/ الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني عشر، الآية 7:

²/ سورة النساء: 1.

³/ سورة الزمر: 6.

⁴/ سورة فاطر، الآية: 24.

⁵/ الموسوعة العالمية العربية، اصدار 2004م.

⁶/ القرآن الكريم الأعراف: 172.

يقول محمود شليبي: وقد كانت الديانات تناسب كل طور من هذه الأطوار، ولا نزاع على أن مصدر الرسالات هو الله العلي العظيم ذو الجاه والسلطان، ولكنه، جلت قدرته، كان يعطي الدواء بقدر طاقة المريض، فكان يعطي البشرية من الهدى والتوجيه ما تحتمله البشرية وما يناسب عودها الذي بدأ ضعيفاً ثم اشتد رويداً رويداً حتى اكتمل نموه¹. ولكن الإنسان، من وجهة نظري، خلق على أكمل وأحسن صورة وأتم عقل ولم يحدث أن تطور من سلالة أخرى كالقردة أو غيرها، كما يرى الداروينيون².

وهنا لا بد من وقفة لإثارة استفهام، مشروع نراه يلوح على وجه القارئ، ما هو البرهان على صدق هذه الدعوى؟ والإجابة هي أن هناك أكثر دليل وبرهان، وقد جعلتها على ضربين، الأول من أي الذكر الحكيم، والثاني عبارة عن اجتهادات وبراهين عقلية:

. أولاً: أدلة وبراهين قرآنية:

أ/ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾³، وقد جاء في تفسير الجلالين: ﴿خلقنا الإنسان﴾ أي الجنس (في أحسن تقويم) تعديل صورته. وفي تفسير ابن كثير: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ هذا هو المقسم عليه، وهو أنه تعالى خلق الإنسان في أحسن صورة وشكل منتصب القامة سوي الأعضاء.

ب/ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ وفي تفسير هذه الآية وفي أكثر من تفسير⁴: ﴿كرمنا﴾ فضلنا ﴿بني آدم﴾ بالعلم والنطق واعتدال الخلق وغير ذلك ومنه طهارتهم بعد الموت، كذلك يقول صاحب ظلال القرآن، في نفس الإطار: وقد كرم الله هذا المخلوق، وفضله على كثير ممن خلق، ويتجلى هذا التكريم في: كرمه بخلقه على تلك الهيئة.

كرمه بالفطرة السليمة، التي جمعت بين الطين والنفخة، فجمعت بين الأرض والسماء.

كرمه بالإعداد والتجهيز لخلافة الأرض.

¹/ محمود شليبي : مقارنة أديان، ص: 28

²/ المقصود هنا دارون ومناصرو نظريته النشوء والارتقاء، التي أوردها في كتابه أصل الأنواع.

³/ تفسير الجلالين :سورة التين :5،6.

⁴/ القرآن الكريم سورة الإسراء :70.

كرمه بأن أسجد له الملائكة، وطرد من أبي الخضوع له.

كرمه بإعلانه لهذا التكريم ﴿ولقد كرمتنا بني آدم﴾ في قرآنه الكريم¹.

. ثانياً : أدلة منطقية عقلية:

أ/ إن الناظر إلى تاريخ الإنسان، والمتأمل في تلك الآثار التي خلفتها الأمم يجد تناقضاً بيناً في كلام القائلين بتطور الإنسان، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال مدى التقدم الذي بلغته الحضارة الفرعونية في الطب والمعمار (الأهرامات)، وأيضاً في حضارة بابل في العراق (حدائق بابل المعلقة)، وفي حضارة الأنكا في أمريكا اللاتينية.

ب/ الديانات التي أخبر عنها القرآن العظيم ، ليس بالإمكان أن تطلق عليها صفة البدائية؛ وذلك لأنه يفهم من إخبار القرآن العظيم عنها، أنها بلغت للناس عن طريق الرسل؛ مما يبرؤها من صفة البدائية².

ج/ في التقدم التقني الذي يشهده العالم اليوم في شتى مناحي الحياة ومجالاتها، دليل على أن الإنسان يبحث عن سبيل للعودة إلى أحسن تقويم التي خلق عليها، والتي انحدر منها. ولعل القارئ، الآن، يتساءل عن سبب التدهور والسقوط إلى أسفل سافلين؟ والإجابة تكمن في جملة احتمالات:

أ/ قد يكون السبب هو العوامل الطبيعية من، زلازل وبراكين وأمطار هي التي أدت إلى تدمير تلك الآثار الحضارية.

ب/ ربما تكون قد نشبت حروب مدمرة أدت إلى دمار الحضارة الإنسانية.

ج/ لعل البشرية قد تعرضت إلى بعض الأوبئة الأمراض الفتاكة.

د/ من المحتمل أن تكون الأرض قد تعرضت لغزو من الفضاء الخارجي، أو أنه قد ضربتها

النيازك، مما دمر تلك الحضارات؟.

هـ/ ربما تسببت الكوارث الطبيعية كالفيضانات والأعاصير، والزلازل، ... في تدمير ما صنعتها أيدي

البشرية من حضارات.

¹ / سيد قطب : في ظلال القرآن: ج:5، ص : 346 ، (القاهرة) ط:17، 1992م.

² / محمد البهي: الإيمان، ص : 28.

الصراع بين الدين والفلسفة والعلم

إن العلاقة بين: الدين والفلسفة والعلم؛ علاقة قديمة وأزلية، حيث يعتبر الدين هو المرحلة الأولى التي بدأ بها الإنسان في البحث عن إجابات لكثير من التساؤلات التي كانت تدور في خلدته عن: الوجود، الغاية، المصير، أما الفلسفة فهي تمثل المرحلة التي بدأت عند ما بدأ الإنسان في الاستقلال بفكره مستنداً إلى العقل ومعتمداً عليه في البحث عن إجابات مقنعة تقوم على الدليل والبرهان والحجة، ثم تأتي المرحلة التي كان للعلم فيها القِدح المعلى في السيطرة على كل من الدين والفلسفة؛ وذلك حينما تحددت مناهج البحث الرياضي والطبيعي، ومما يميز العلم، العلم التجريبي، عن غيره (الدين والفلسفة) أنه تكاد تنعدم فيه الخلافات في وجهات النظر، وقد تغلغل العلم في كل مناحي الحياة البشرية حتى صار من أعظم سمات العصر الحاضر؛ وذلك لأنه يشكل طريقة تفكير دقيقة لدراسة الموضوعات؛ معتمداً على الاستدلال الاستنباطي في العلوم الرياضية، والاستقرائي في العلوم، وأخذ المنهج العلمي يتطور وفق متطلبات التقدم المعرفي مستنداً على: المشاهدة الدقيقة والمباشرة، التصنيف، الموازنة، الاستدلال، فرض الفروض، التجربة بغرض الوصول إلى نتيجة حاسمة. يقول رسل¹: يكاد كل ما يميز العالم الحديث من العصور القديمة؛ ينسب للعلم، الذي حقق أعظم انتصاراته إثارة في القرن 17م.

أن سيطرة العلم، في الوقت الراهن، لا تعني أن الفلسفة قد انتهى عصرها وأن الدين قد فقد وظيفته عند الإنسان، وإنما تعني أن الإنسان، وخاصة العلماء، قد انحازوا إلى التفكير المادي، أي أنهم لا يؤمنون بالتجارب العلمية والمعملية التي تعتمد على المحسوس والملموس فقط، وهم بالتالي ابتعدوا عن الدين وغيبياته، والفلسفة وتحليلاتها، جاهلين أو متجاهلين أن العلم لا ينهض ولا يزدهر إلا إذا استند إلى دعائمه الأساسيتين، وهما الدين والفلسفة، . وهناك الكثير من الشواهد التاريخية التي تنبئنا عن انهيار حضارات الشعوب والأمم السابقة، بعد أن افتقر الإنسان فيها إلى اشراقات الروح وطمأنينة النفس، وإضاءات العقل السوي، قال تعالى:

¹/ برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص: 53، مترجم: محمد فتحي الشنقيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مصر)، 2012م.

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيَّهَا الْقَوْلُ فَمَدَرْنَاهَا تَدْمِيرًا * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾¹، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾².

لقد مرت العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم بفترات من التوتر، وبالنظر إلى طبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة عبر التاريخ يلاحظ أن ثمة سيطرة لأحدها على المفهومين الآخرين، فأحياناً تكون الغلبة للدين، وفي أوقات أخرى تكون السيطرة للفلسفة أو العلم، فمنذ أن وجد الإنسان والدين هو الغالب؛ وذلك نظراً لعاطفة الإيمان بالغيب الذي تنطوي عليه النفس البشرية. وكان الدين أو النص سائداً طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان، سواء في سلوكه وتنظيم جماعته، أو في فهمه للطبيعة، والمقصود بالدين هنا هو المسيحية التي ركزت السلطة في يد البابا وهو صاحب الحق الوحيد في تفسير نصوص الكتاب المقدس³، يقول برتراند رسل:⁴ يتركز التاريخ الأوروبي، منذ عهد جريجوري السابع، حتى منتصف القرن 13م، حول الصراع في سبيل السلطان بين الكنيسة من جهة والملوك العلمانيين من جهة أخرى. وليست هناك من شك في غلبة الدين وسيطرته في تلك العصور، وتتجلى تلك القوى الدينية بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الدين والعلم في ذلك العهد حين ما تعرض له العلماء الطبيعيون للمحاكمة وباسم الرب أيضاً، وتمثل محاكم التفتيش التي عانى منها الكثيرون رمزاً وعنواناً لذلك العهد، حين حوكم جاليليو جاليليه بسبب قوله بكروية الأرض وأنها تدور حول الشمس باعتبارها مركز الكون وليس الأرض، وبذلك أثبت ما توصل إليه سلفه كوبرنيكوس، وثار تائرة الكنيسة عند اطلاعها على كتاب جاليليو (حوار النظامين المشهورين) وقدمته لمحاكم التفتيش باعتباره خارجاً عليها وحكم عليه بأن يلزم داره ولا يزوره أحد، وأن يرجع عن ما ورد في الكتاب المذكور، فما كان منه إلا أن نظر إلى الأرض وقال، هامساً لنفسه، ولكنها تدور، ومات جاليليو متديناً قابضاً على

¹/ سورة الإسراء، الآية: 16-17.

²/ سورة الروم، الآية: 9.

³/ محمد البيهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، ص: 279.

⁴/ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص: 197، مترجم: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مصر) 2012م.

عقيدته كما تمسك بالتجربة وليس بما قاله الأقدمون¹. ولم تقف سيطرة رجال الدين عند العصور الوسطى بل تجاوزته إلى العصور الحديثة؛ وذلك عندما انحى داروين أمام ضغط الرواق الديني فأخل عبارة "بواسطة الخالق" في الطبعة الثانية من كتابه أصل الأنواع ...، وفي هذه المحاولة تراجع داروين، بل عكس موقفه، في عدد من النقاط المهمة والتي كانت بالفعل صحيحة في المقام الأول؛ لأن عبارة "قد نفثت أصلاً" لم يرد فيها "بواسطة الخالق"، في الطبعة الأولى. ولكنها قوة رجال الدين وسيطرة الكنيسة؛ مما جعل داروين، فيما بعد، يشعر بالندم على ضعفه أمام جبروت الفكر المتعصب دينياً، ويتجلى ذلك الشعور في رسالة بعث بها إلى صديقه عالم النبات، جوزيف هوكر، قال فيها: ... على أنني ندمت طويلاً لاذعاني للرأي العام، واستخدامي لمصطلح من أسفار العهد القديم بمعنى الخلق، في حين كنت أعني "ظهور" شيء ما عن طريق عملية مجهولة بالكامل.²

وهنا تبدو سيطرة الدين واضحة لا تحتاج إلى دليل أو برهان فقد كانت الغلبة للدين على كل من الفلسفة والعلم في هذه الفترة (العصور الوسطى/المظلمة)، أما في عصر النهضة أو ما يسمى بعصر التنوير؛ فقد ظهرت، في أوروبا، قوة العلم حيث تضاعفت قوة العلماء التجريديون واشتدت شوكتهم مستفيدين من انقسام الكنيسة إلى كاثوليك وبروتستانت وأرثوذكس ودار صراع عنيف بين هذه الطوائف الثلاثة لم تزل آثاره باقية حتى اليوم، بالرغم من سيطرة الكنيسة الكاثوليكية³، فسعت أوروبا إلى فصل الدين عن الدولة، من خلال سن قوانين ووضع دساتير علمانية تجعل الدولة في مأمن من تعود سيطرة الكنيسة وبطشها مرة أخرى.

ذلك هو شأن الدين وتأثير الكنيسة في أوروبا والغرب عمومًا، أما إذا صوبنا أنظارنا لتقاء الشرق؛ فسنجد أن الوضع يختلف بكل المقاييس، حيث كانت الدولة الإسلامية تعيش أزهى عصورها، بعد انتشار الثقافة في هذا العصر انتشاراً يدعو للإعجاب واتسعت اتساعاً كبيراً... ويعتبر كثير من المؤرخين أن القرن الرابع الهجري هو العصر الذي ورث حضارات الفرس والروم وهو العصر الذهبي بالنسبة للفكر والثقافة والعلوم، فقد تضخمت المكتبة الإسلامية... فتلونت الثقافة العربية وظهرت كتب

¹ أنيس منصور: المائة الخالدة، ص: 59، المكتب المصري الحديث (مصر).

² تشارلز دوكنز: أعظم استعراض فوق الأرض، أدلة التطور، ج 2، ص: 288/287، مترجم: مصطفى إبراهيم فهدى، مكتبة الأسرة (مصر) 2015م

³ محمد حسنين هيكل، الإيمان والمعرفة والفلسفة، ص: 23.

الفلسفة وعلم الكلام، وصار العراق، في هذه الفترة، ملتقى الثقافات ومركز الثقل العلمي في العالم الإسلامي بل والعالم أجمع وقد أسهمت في ذلك أمور عدة منها:

أ/ ما سبق هذا العصر من ترجمة لكتب الفلسفة والمنطق، ولم يكتب المسلمون بهذا فحسب بل صارت لهم مؤلفات شهيرة في هذه الأبحاث.

ب/ اتجاه العلماء إلى التخصص بسبب اتساع آفاق العلوم.

ج/ تشجيع الحكام والأمراء للحركة العلمية، للتباهي والفخر.

د/ الحرية التي كانت صدى لحرية الفكر في عصر المأمون في القرن الثالث الهجري، والتي كانت سبباً في الصراع الفكري بين الجماعات الإسلامية¹.

العقيدة الدينية والفلسفة العقلية

إن الفلسفة، كعلم معروف، قد نشأ في وقت كانت فيه العقيدة الدينية قد قطعت شوطاً بعيداً وبلغت شأواً عظيماً، فالفلسفة برزت إلى الوجود وعرفها الإنسان في حوالي القرن السادس قبل الميلاد، وفي حينها كان الدين قد وصل أقصى أماده من تصور الفكرة الإلهية والعقيدة الروحية، حيث عرف الإنسان الإيمان بالله الواحد قبل الميلاد بما يقرب من العشرة قرون. ولكن ما الذي يعنيه لنا أن تكون العقيدة هي السابقة بالظهور عند الإنسان؟ يعني هذا أن الفلاسفة قد تلقوا فكرتهم عن الروح من الدين ومن الدين تلقوا فكرتهم عن بطلان الظواهر المادية، ومن الدين تعلم الفلاسفة التفرقة بين العقل والمادة، حيث أدركوا كيف ينفذون إلى ما وراء المادة ويوغلون في تصفية كنه الموجودات إلى أعماق لا تغوص فيها الأجسام وأفاق لا تدركها الأبصار²، كما استعاروا من الأديان الأولى عقائد المؤمنين بها في تعليل أصول الكائنات والتنبؤ بمصيرها بعد وفاء آجالها من الوجود فتراهم قد قالوا إن السماوات والأرض قد خلقتا من الماء، كذلك قالوا بالدورات الكونية التي تبتدئ العالم ثم تعيده كرة أخرى، وأيضاً راحوا يذكرون الحساب والعقاب وهم في هذا يأخذون بأقوال المتدينين. وقد قال الفلاسفة بأن قدرة الله تخالف القوى المادية التي تعمل بالجهد والعناء... فتعلموا أن الله يخلق

¹ / محمد بن بطة العسكري: الشرح والإبانة على أصول السنة والإبانة، ص: 18، المكتبة الفيصلية (مكة المكرمة). 1984م.

² / العقاد: الله، ص: 119، دار المعارف (القاهرة)، ط: 2، 1980م.

بالكلمة أو المشيئة فيخلق ما يشاء، ففي الكتاب المقدس: (وقال الله ليكن نور فكان نور) ¹، وفي القرآن العظيمة: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ²، وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ ³، وعلى الرغم من أن الفلاسفة قد أخذوا من الديانات القديمة الكثير والكثير إلا أنهم لم يتجاوزوا آفاق الإيمان بوحداية الله .

ولا يعني هذا أن الفلسفة والدين على خلاف وأن العلاقة بينهما غير متوافقة، بل على العكس من ذلك، فقد تعاونوا على تقوية الجوانب الروحية الكامنة في النفس البشرية، من خلال إلهام الدين، لاسيما وأن الفلسفة اليونانية كانت على علاقة بحضارات الشرق المتدينة كالفرعونية والعديد من الديانات التي ظهرت في الشرق، فعرف اليونانيون الآلهة والتقرب إليها عن طريق الرحالة الذين أسهموا في نقل الثقافات بين الشعوب، فكان أن تأثرت الفلسفة اليونانية بما نقل إليها من تلك الديانات، حيث يتجلى ذلك فيما يأتي:

أ/ طاليس المالميطي، المعروف بأبي الحكماء، يقول: الماء أصل كل شيء.

ب/ انكسماندر: إن الأشياء كلها تخرج من مادة أولية، وتمثل دورات كونية.

ج/ فيثاغورس: كان مذهبه نسخة من عقيدة البراهما، فقد كان يؤمن بتناسخ الأرواح.

د/ زينون: كان يؤمن بالواحد الذي لا يتعدد.

ولعل الناظر إلى طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة؛ يلمح أنها لم تكن على وفاق تام، ومن ينظر إلى مصير ثالوث الفلسفة اليونانية، وأيضاً إلى مصير فيثاغورس (إمام الحكمة الصوفية) وزينون (إمام الفلسفة الرواقية) يجده مصيراً مشؤماً فسقراط قضي عليه بالموت بالسم، وبيع أفلاطون في سوق النخاسين بعد ما أتهم بالإلحاد، ومات فيثاغورس مقتولاً. أما زينون فقد انتحر؛ لأن الآلهة قد أمرته بذلك. وفي الحضارة اليونانية، قبل المسيحية، ظهر الفلاسفة الذين لم يتقبلهم الساسة والحكام فعمدوا إلى محاكمتهم، ومن أبرز تلك المحاكمات محاكمة الفيلسوف اليوناني سقراط تلك المحاكمة التي قضي فيها على سقراط بالموت ولم يترك له إلا خيار واحد وهو حق اختيار الطريقة التي يريد أن تنتهي بها حياته، فاختار أن تنقضي حياته بشرب كأس من السم، ولم ينج أفلاطون من المحاكمة.

¹/ العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح: الأول.

²/ سورة النحل: الآية: 40.

³/ سورة آل عمران، الآية: 45.

ولكنه نجا من الموت بعد أن تعرض إلى محنة الرق الذي افتداه منه أحد محبيه. أما أرسطو فقد أجب على مغادرة أثينا، بعد وفاة الإسكندر، تلميذ أفلاطون، الذي تولى الحكم بعد والده، بعد أن اتهمه خصومه بالإلحاد¹.

وعند المقارنة بين ما تعرض له فلاسفة اليونانيون وبين حال الفلاسفة المسلمين، بالرغم من أن الفلسفة علم أجنبي غريب، نجد أنه لم يصب أحد من فلاسفة المسلمين بمثل ما أصيب به فلاسفة اليونان من جراء أفكارهم وآرائهم الفلسفية التي ناقشوا من خلالها مفهوم الدين والتدين، يقول عبد المنعم الحفني: عندما تسنى لي أن أراجع عدد الذين استشهد عبر التاريخ في مختلف البلاد الإسلامية، بحسب ما ورد في المراجع العلمية، فلم يزيدوا عن ثلاثة وعشرين ومائتين فرداً، في حين أن عدد من أحصتهم المراجع الأوروبية من شهداء الفكر في النصرانية كان ستة وثمانون وأربعمائة وثلاثة آلاف². الأمر الذي يؤكد أن الحرية في الدولة الإسلامية كانت أكثر توفراً. إن من تعرض للأذى من فلاسفة المسلمين لم يتعرض له بسبب أفكاره وإنما من جراء السياسة، والأدلة على ذلك كثيرة فهذا ابن سينا قد ادخل السجن لأنه كان عند أميرهم مان فبرم بالمقام عنده وأراد أن يلحق بأمير أصفهان، علاء الدولة بن كاكويه، فحبسه ليبقى إلى جواره ولا يرحل إلى سواه، ولم يسجن عقوبة على رأي صدر منه. كذلك تضاربت الأقوال حول ما حل بابن رشد فقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن الخليفة ثارت حفيظته على ابن رشد لمخاطبته له بعبارة (أسمع يا أخي) وكان ذلك أمام جمع من الناس، وذكر ابن أبي أصيبعة سبباً آخر وهو أن ابن رشد قد لقب الخليفة (بملك البربر)، أما الأنصاري المراكشي فقد قال: إن الخليفة أحس ميلاً من ابن رشد إلى أخيه. بيد أن الراجح هو، أن سبب نكبة ابن رشد كانت بسبب الأوضاع السياسية حيث كان الخليفة يخوض حرباً ضد الإمارات المسيحية في إسبانيا، وهو في أمس الحاجة إلى دعم العامة، فعمد إلى التقرب من الفقهاء بضرب الفلاسفة، ويسند هذا الاتجاه أن الخليفة قد عفا عن ابن رشد فيما بعد، أي بعد أن حقق ما يصبوا إليه من مناصرة العامة والفقهاء له.

الغرب هل هو علماني؟

¹ / مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية . كتاب أفلاطون . ص:15، دار ومكتبة الهلال (بيروت) ، ط:1. 1973م

² / عبد المنعم حفني : موسوعة الفرق والجماعات ، ص:10

قد يظن كثير من الناس أن الغرب قد أقام حضارته الحديثة على مبدأ علماني، أي فصل الدين عن الدولة، وعن حياة المجتمع بحيث يصبح الدين أمراً شخصياً، وأنه، بذلك، قد قطع صلته بالمعتقد الديني وتخلت عنه، وانتهج في سيرته الخاصة والعامة منهجاً مادياً إحدادياً لا يشغل الناس فيه سوى تحسين مستواهم المادي ..، دون الالتفات إلى دين أو انتظار لآخرة. هذا، بلا أدنى شك، ظن واهم يحكم على الأمور بمظهرها دون يسر غورها ويتعمق في مخبرها¹، فالعلاقة بين الدين والسياسة علاقة قديمة لم ولن تنفصم عراها في أي وقت؛ لأن ذلك أمر من الصعب بل يمكن القول بأنه مستحيل تماماً على الرغم من الصراع الذي كثيراً ما ينشب بينهما. فكلاهما في حاجة للآخر، فالسياسة يحتاجون إلى دعم وسند ديني ليبقوا في كراسي الحكم، ورجال الدين في حاجة للسياسة لكي تنتشر أفكارهم ومذاهبهم وتسود بين العامة والخاصة، وقديماً قيل (الناس على دين ملوكهم)، ففي الولايات المتحدة، وعلى الرغم من الاعتراف بسياسة فصل الكنيسة (الدين) عن الدولة، فإن هذا لم يؤد إلى فصل الدين عن السياسة، كما أن تأثير الدين في الحياة الأمريكية امتد ليمتزج بالتعليم والطب والأعمال والفنون والسياسة ..، وليس ثمة شيء ينجو من قبضة الدين وأن جميع الجهود قد ذهبت هباءً أدراج الرياح، فعن طريق الدين يمكن القيام بكل شيء²، ولا يقتصر الأمر على أمريكا وحدها، فبالإمكان رؤية أثر الدين في الحياة الأوروبية أيضاً من خلال أعلام (رموز) الدول الأوروبية: إنجلترا، السويد، الدنمارك، النرويج، سويسرا، اليونان ...، فعلاصة الصليب واضحة ولا تكاد تخفى على الناظر، ولا يقف أثر الدين عند هذا الحد بل يتعداه إلى الأحزاب الحاكمة في: ألمانيا، إيطاليا، هولندا، النمسا، على سبيل المثال لا الحصر، ومنذ أقدم الأزمنة والعصور والملوك يعملون على استقطاب العلماء والتودد إليهم ويخطبون ودهم، والأخيرةون يتمنعون ويقتربون منهم على شيء من الوجل والخوف، لأن السياسة كثيراً ما يبطلشون بالعلماء عندما يرهبون سطوتهم، والتاريخ يزخر بقصص الاضطهاد السياسي والديني.

ولكن السؤال المهم هو، كيف تمكن الغرب من انهاء حالة الصراع الذي دارت رحاه بين الكنيسة من جانب والحكام السياسيين من طرف آخر؟ والإجابة هي أن الكنيسة عملت على تغيير منهجها وأسلوبها، المتعنت، في تقبل الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل والنقاش، كما أن هذه المؤسسة

¹/ عون الشريف قاسم : الدين في العالم العربي ، مجلة الدوحة القطرية، ص: 22. نوفمبر/ 1980م.

²/ يوسف الحسن : البعد الديني في السياسة الأمريكية ، ص : 67 ، (بيروت) ، ط: 1. 1990

الدينية قد سعت إلى تعليم منتسبها تعليمًا حديثًا يتوافق مع متطلبات العصر وتطوره، وفي ذات الآن يتفق مع تعاليم الكنيسة وكتابتها المقدس، وهو ما نفتقر إليه نحن المسلمين¹.

المصادر والمراجع:

- أحمد محمد كنعان: أزمنا الحضارية، أ كتاب الأمة (الكويت)، ط:1، 1997م.
- أنيس منصور: المائة الخالدة، المكتب المصري الحديث (مصر).
- برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج:3، مترجم: محمد فتحي الشنقيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مصر)، 2012م.
- تشارلز دوكتز: أعظم استعراض فوق الأرض، أدلة التطور، ج:2، ص: 288/287، مترجم: توفيق الحكيم: مختارات تفسير القرطبي، دار النهضة (مصر) 1982م.
- سيد قطب: في ظلال القرآن: ج:5، (القاهرة) ط:17، 1992م.
- عباس محمود العقاد: الله، دار المعارف (القاهرة)، ط:2/1980م.
- عباس محمود العقاد: المذاهب الهدامة، ص: 8، القاهرة للطباعة والنشر (القاهرة).
- عبد المنعم حفي: موسوعة الفرق والجماعات.
- عون الشريف قاسم: الدين في العالم العربي، مجلة الدوحة القطرية، نوفمبر/ 1980م.
- الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر التكوين.
- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، أ ترجمة هشام صالح، دار الساقى، ط:1. 1995م
- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، أ ترجمة هشام صالح، دار الساقى، ط:1. 1995م.
- محمد البهي: الإيمان كما يصوره الكتاب والسنة.
- محمد بن بطة العسكري: الشرح والإبانة على أصول السنة والإبانة، المكتبة الفيصلية (مكة المكرمة) 1984م.
- محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح ج:1، مكتبة لبنان، (بيروت) 1995م.

¹/ أود أن أشير إلى سيطرة المؤسسة الدينية (المسجد)، التي يسيطر عليها الكثير من ذوي العقول المتحجرة، التي لا زالت تتشبث بحرفية النص، وتفسيره على ضوء ما يسهى لديهم بالعصر الذهبي للإسلام.

- محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب ج13، دار صادر (بيروت).
- محمد حسنين هيكل، الإيمان والمعرفة والفلسفة.
- محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم (الكويت).
- محمود شلي: مقارنة أديان، (الإسلام).
- مصطفى إبراهيم فهي، مكتبة الأسرة (مصر) 2015م.
- مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية. كتاب أفلاطون، دار ومكتبة الهلال (بيروت)، ط: 1/1973م.
- الموسوعة العلمية العربية، اصدار 2004م.
- يوسف الحسن: البعد الديني في السياسة الأمريكية، (بيروت)، ط: 1/1990م.

أثر المقدس والديني على ذهنية الفرد والمجتمع واستعمالات السلطة
The effect of religious sacredness
on society and the role of authority

الباحثة: صافية مناد *

تاريخ الإرسال: 2020 / 06 / 25	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 11	تاريخ النشر: 2020/08 / 01
ملخص:		
<p>الغاية من المعرفة الدينية التاريخية هي مساهمة الفكر في تطوير الواقع وحل مشكلاته ، وفتح سبل التطوير للبحث في العلاقة بين الدين والواقع من ناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فالتاريخ نظرية للعمل والتراث صورة للتاريخ فهو ثورة اجتماعية دورية ، مثل الموروث بكل تصنيفاته ومجالاته التي وضعت صلة الدين بالسلطة وهي صلة مباشرة بالتاريخ الوضعي الذي يلزم تحليل الواقع تحليلا مباشرا بلا تنظير راجع الى علاقة الايديولوجيا بالتراث أي بين الموروث الديني والفعل السياسي كحدث أنطولوجي للمعرفة.</p>		
الكلمات المفتاحية: النص الديني؛ المقدس؛ الايديولوجيا؛ الانطولوجيا؛ المجتمع؛ الظاهرة التاريخية .		
<p>Summary : The purpose of historical religious knowledge is the contribution of thought to developing reality, solving its problems, opening avenues for development and understanding the relationship between religion and reality in terms of social, economic, political and cultural. We also find this in history as a theory of work and heritage as an image of history, it is an authoritarian social revolution.</p>		
<p>Keywords : Religious text; Ideology; Ontology; the society; Historical phenomenon.</p>		

* صافية مناد، باحثة دكتوراه فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة ، مخبر الأبعاد القيمية ، قسم فلسفة ، جامعة

وهران 2 ، safi_a_488@hotmail.fr

مقدمة:

إنّ التداخل بين الدينيّ و السياسيّ ليس بالفكرة الجديدة على البشرية وإنما يجد دعامة الأولى في سياق آليّة حضاريّة عامّة تؤسّس هذا الترابط في الأنظمة السياسيّة القديمة للبلاد الواقعة في منطقة ما بين النهرين، وفي كلّ أشكال التنظيم السياسيّ التي عرفها التاريخ القديم . ونحن عندما نعود لإشكالية العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ في التجربة التأسيسية الأولى للدولة في الإسلام، أي تجربة الرسول في المدينة، يمكن تتبع هذا التداخل (أو التوظيف) فبعد هجرة النبي إلى المدينة بدأت معالم التحول تظهر شيئاً فشيئاً لتظهر معه نواة الدولة الإسلامية في المدينة، وتوضع لها المبادئ الأساسية وأسس العلاقات الخارجية وشؤون الحرب .

لم يكن هناك انفصال بين الديني والسياسية في التجربة الإسلامية في بناء الدولة فلقد كانت الدولة تستمد شريعتها من الديني وكانت جزء من بناء شامل لفكرة الحكم بفعل الخلافة والإمامة فلم يكن بالإمكان إدراك السياسي خارج دائرة الديني لأنها كانت مشكلة سلطة لا سيادة بداية هذه المدينة (الدولة) التي وضعت أسسها أيام مؤسسها الأول فدبت في أركانها معالم هزات سياسية بفعل ذلك الصراع الذي دار بين المسلمين- "فكرا _ وسيفا"، وادعت كل فرقة أحقيتها في الحكم والخلافة، وأصبحت المدينة النموذج- مدينة النبي مهددة، فالخلافات التي ظهرت للعلن منذ حادثة سقيفة بني ساعدة بداية لتشكّل السياسي الديني خارج دائرة المذهب الواحد لأنه كان منبع لتشكّل المذاهب الإسلامية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في 12 من ربيع الأول العام الحادي عشر من الهجرة فكانت بداية وصول لحرب التي وقعت بين علي ومعاوية على الإمارة ، وما انجر عنها من نتائج على اختلاف الروايات ، أثرت بعد ذلك على كل التاريخ السياسي الإسلامي اللاحق، حيث أصبحت معضلات الإمامة والسياسة واقعا يطرح نفسه، وولّد مفاهيم لعبت دورا هاما في رسم حدود خطاب سياسي الذي استثمر الدين لخدمة السياسة كما استخدم السياسة لحراسة الدين وتوظيفه حسب ما يخدم توجهات السلطة السياسية وتثبيت ملكها.

انطلاقاً من هذه المقدمة سوف نستعرض من خلال بحثنا هذا مسألة تداخل الديني والسياسي في التجربة الإسلامية. في محاولة لإبراز تمفصلات توظيف النص الديني وكيفية قراءته في سياق التجربة التاريخية والفكرية والمعرفية الإسلامية منذ نواتها الأولى وما انجر على هذا التداخل من هزات مازلتنا نعاني تبعاتها اليوم. فعلى ماذا تقوم المعرفة الدينية التاريخية؟ وكيف أثرت الايدولوجيا على المجتمع؟ وما هي علاقة السلطة بالدين؟.

1_ المعرفة الدينية التاريخية :

المعرفة التاريخية تقدم رؤية جديدة عن الفكر النقدي والتاريخي حيث تصطدم في كل مرة بفكر التقليدي الذي رسخه الزمن وكرسته القرون على أساس النقد التاريخي وإحلال الصورة الحقيقية محل الصور الأسطورية فيما يخص كل مسألة من مسائل المعرفة التاريخية، فإمكانية تحرر التاريخ من مظلة ما بعد الحداثية للمعرفة تعد نقدا يلزم إعادة قراءة وكتابة للتاريخ ووضع نسق يحكم التحليل النقدي، لأنّ علاقة التاريخ بما بعد الحداثة علاقة لا يمكن استقصاؤها فهي متصلة بتيارات الفكر المعاصر كحتمية عقلانية... يبحث المعرفة التاريخية ضمن قضايا المجتمع ومسائله المشتركة بين الدين والإنسان والعلوم الأخرى في كل مجالات الفكر، حسب ما "يجتاح كل كائن بشري، بوصف هذا الكائن يتعطش للإمتلاء بالوجود، كي يتخلص من الهشاشة، ويجعل حياته ممكنة في هذا العالم الغارق بالألم والأوجاع، وتكون له القدرة على العيش بأقل ما يمكن من المراتر والأحزان، ويخرج من حالة القلق إلى السكينة ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن السوداوية إلى النور،" ¹ لعل ذلك يقصد به اهتمام بالتجارب الدينية وعلى اختلافها تجعل الإنسان على أرضية ارتواء الظمأ للمقدس وهو ما يجعل الإلهي يتمثل للبشري تختلف فقط مستويات الارتواء حسب قدرته على المثول في حضرة الله.

تمثل لدى الإنسان بصفة عامة وعلى علاقة بالواقع بما يسمى بالإيمان، الذي يشكل منبع الحياة الروحية وراحتها وحتى علاقتها بالواقع اليومي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع فهوله حيثيات كبيرة وتأثيرات أكبر والتجربة الدينية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين والوجود الإنساني الذي يتحقق بفعل ثلاثية (التفكير والذات والمجتمع) والتي ترتبط مباشرة بالعقل وعلوم الانسان والمجتمع، فلا يمكن ان يتحقق حيزا أنطولوجيا للإنسان دون فهم الدين، وليس هناك "فهم للدين خارج ذات الكائن البشري ورؤيته للعالم ومعادلات الواقع الذي يعيش فيه.

وظالما فرضت معادلات الواقع على كل ديانة انتاج نسخها المضادة. ولا يمكن أن تحمي الديانة نفسها من تزوير النسخ المضادة وتزييفها إلا بالكفّ عن استبعاد العقل في فهم الدين وتفسير تمثلاته في حياة الفرد والمجتمع، واعتماد العقل مرجعية في اختبار صحة معتقدات الديانة وقبولها، ومواكبة الديانة لمعطيات العلوم والمعارف، وتوظيفها في إعادة اكتشاف ما تبدد من معناها الروحي ورسالتها الأخلاقية"².

¹ _ عبد الجبار الرفاعي ، حوار مع المفكر عبد الجبار الرفاعي ، صحيفة العالم الجديد، 5 اذار 2015. <https://al-aalem.com/news/> أطلع عليه بتاريخ 2020/05/16.

² _ عبد الجبار الرفاعي، الدين والإغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 1، 2018، ص 25، 26.

ينبثق عن ذلك كل الصور الإيجابية والسلبية عن الدين التي تعتبر جوهره وروحه وباطنه وعمقه على مدى التاريخ، وهي ماتسمى بالتجربة الجوانية التي تكون غاطسة في الذات ومتماهية معها بفعل المعرفة التاريخية، وتقابلاتها الخارجية التي تكون عكسها أحيانا كما نشير عند بعض رجال الدين ما يمارس من طقوس وشعائر وباطنهم بعيد عن الله، فيتلون فهم الدين ويتأثر بفضاءات مختلفة عنه، فضلا عن ذلك نميز "بين الدين والتدين، الإيمان والتدين، الدين والحياة الروحية، تمثلات الدين الفردية والإجتماعية وجوهر الدين حين نتحدث عن الدين هنا "البعد الانطولوجي الذي يتمثل في الإيمان، الحياة الروحية، والحياة الأخلاقية، جوهر الدين ، فالدين يعطي للفكر المعاصر وظيفة إجتماعية حينما يتمثل في كل تجاربه الحفرية الجيولوجية وحتى الأركيولوجية.

فصورة الدين في كل المجتمعات تشوبه بفضل إختلاط الدين بكل شيء؛ نقول أن الخلط السليبي من حيث الموضوعات وحتى الفهم إذ يختلط الدين بالعلم والعلم بالدين من حيث الوظيفية ويختلط الدين بالشعر والشعر بالدين من حيث النص، ويختلط الدين بالفن والفن بالدين من حيث السياق، ويختلط الدين بالقبيلة والقبيلة بالدين من حيث السلطة. ويختلط الدين بالعادات والتقاليد والتقاليد والعادات بالدين من حيث القداسة، ويختلط الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة من حيث المنهج، كل هذا اللبس والتباس يعالجه المفكر المعاصر من حيث الوظيفة والغاية، فتلزمه تحويل الدين من موت إلى حياة من داء الى دواء ، فتكون غاية الخلط في الفهم مواضعه وخدمة مجال للأخر على مستوى الإنسان اولا و ثم على مستوى المعرفة ثانيا.

يستعمل بعضهم الوسطية للتخلص من مأزق الراهن للتفكير الديني في عالم الاسلام وتعد من المسكنات المؤقتة للعقل، "فنحتاج اليوم الى عملية تفتير جسورة تستأنف نصاب العقل في التفكير الديني، كي يفضح اللامعقول في فهم الدين، ويجري حفريات على التراث التاريخي لتخترق بنيته التحتية وتكتشف الروافد العميقة لتشكيله، فتتعرف على أنساقه المضمرة التي تعيد إنتاج مكوناته، ويفكك المعرفة الدينية المنتجة في سياقات الإستحواذ على السلطة السياسية والروحية والهيمنة على أشكال الثروة المادية والرمزية المختلفة، فالوسطية بمعناها الجديد ليست خيارا للخلاص"¹ ، فمن يريد الانتماء لحاضره له ذلك ومن يريد بقاء قيد انتماء للماضي والتاريخ ايضا له ذلك وهو واضح لكلاهما، دون حاجة لإسقاط ذلك على نصوص الدينية والتراث، فذلك يحدث تشويه للفهم واضطراب للرؤية الفكرية.

¹ _ المرجع نفسه، ص28.

2_المقدس والمجتمع:

تمثيلات الدين في الواقع يعتبر من أساس إنتقال الدين من الإلهي إلى الإنساني من مناهج تقليدي إلى علمي عملي، "فالكثير من الإلتباسات في التفكير الديني، تنشأ من خلط المفاهيم وإبهامها ومن غموض التسميات الدين ظاهرة بشرية، هي الأعمق في حياة الإنسان، والأشد غموضاً، في الوقت الذي تبدو فيه الأشد وضوحاً، لولا غموضها لما لبثت منذ فجر التاريخ حتى اليوم، لا تكف عن الحضور في الجدالات والنقاشات والكتابات والنزاعات والصراعات والحروب"¹، فإدراك الدين أو لفهم المقدس وتفسير جوهر النص وإرجاعه لحقله الطبيعي يمكنه أن يبني حياة الأخلاقية للذات ويحقق الكينونة الباطنية للذات ويجسد لأثر المعرفة الدينية التاريخية في المجتمع.

أما في الواقع المعاصر تجتاح الفكر الديني موجة تعصب تجعل من الإنسان في حالة تيه بين المقدس والمفسر والواقع والعالم، فيسقط في عالم التمويه والخداع والاستغلال، واللامعنى الذي يفضي إلى الضياع ولا نحسب أنّ هناك منبعاً تستقي منه الروح البشرية المعنى أخصب من الدين، "الدين هو المنهل لإرواء الفكر والمعرفة، وهو المنبع لإثراء الحياة الروحية"². وهي مهمة وجودية للفكر، فلقد ينشأ الفهم الخاطئ للنص تصور عن الله تصورا لاهوتيا صراطياً أو مايسمى بلاهوت الإسترقاق، "وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكاً معقدة لمختلف أنماط العبوديات التي تكبل حياة الشخص البشري، عبر إنتاج الإستبداد والنظام الأبوي العمودي في مختلف مستويات الإجتماع البشري، من العائلة والقبيلة إلى المدرسة والحزب والدولة"³، فهو هنا يرصد المقدس بإعتباره لاهوتا صراطياً يحد ويصادر حرية الإنسان ويكرس العبودية ويحجب لاهوت الرحمة والمحبة، ففهم تلك العلاقة تتمحور حول الإنسان والبحث في نمط العلاقة بين الله والإنسان هل هي مسدودة ومحدودة حتى تفضي إلى الإلحاد؟ وهي موجة عرفها الفكر من القدم وعرفت حيثيات تجديدية في الفكر المعاصر، وإن كانت تبدو أنّها عملية تدين زائف أو فهم خاطئ فالشخص البشري بطبيعته ينفر ممن يستعبده، ويمقت من ينتهك كرامته ويكره من يمتنه.

فالعلاقة بين الإنسان والمقدس أو بين الإنسان والله بصفة خاصة يجب أن تكون علاقة محبة لا علاقة خوف وصراع، أي كما يقول المفكر عبد الجبار الرفاعي أنّها ينبغي أن تكون علاقة مبنية على

¹ - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، بغداد، 2018، ص163

² - المرجع نفسه، ص164.

³ - عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي لبنان، ط1

حرية وإختيار، لا على إكراه وإمتهان، ((وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ))¹، "فالنمط العمودي للعلاقة بين الله والإنسان، الذي قوامه التربية على الخوف يجد مدلوله الإجتماعي في مختلف أشكال العلاقات السياسية والإجتماعية والإقتصادية في المجتمع"²، وهو ما يجعل الانسان في نفور دائم من السلطة الأبوية التي رافقها الظلم والإستبداد بإسم الدين.

فكل شيء نمنحه بعدا قيميا يتجاوز وجودنا الأنطولوجي كبشر، فهو مقدس "فالإنسان يصنع مقدساته أنه يخلقها ويلفحها، بل بمعنى أن تكوين أي فكرة عن ماهو مقدس إنما يخضع لفهم الإنسان ونظريته بشأن وجوده ووجود العالم الذي يحيا فيه"³، هنا نجد كل صور المقدس وتمثلاته تتغير حسب ثقافة الإنسان وواقعه المعيش وحتى داخل المجتمع القوقعي الذي بداخله وحتى نوع السلطة التي تحكمه والثقافة التي اكتسبها والعادات التي تربي عليها فكلها تمثلات لواقع يؤسس لعالم تقديسي، ففضاء المقدس يعد مفتوحا وغير متناهي يتعدد بتعدد الروايات التاريخية والثقافات والجغرافيا البشرية وهذا ضمن أنثربولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين وعلم نفس الدين والهرمنيوطيقا.

"فالمقدس ظاهرة أبدية موجودة في الحياة البشرية، وإحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشري في التاريخ الفكري، حتى المجتمعات شديدة العلمنة إذ صبح التعبير لا يمكن أن تغادر المقدس، لأنه موجود في بنيتها العميقة، ونجد دائما تعبيراته في حياتها"⁴، فالإنسان كائن متدين والدين ظاهرة واكبت التاريخ البشري منذ وجوده الأول، لذلك تظهر تجلياته ومظاهره في حياة الإنسان العملية، فيمثل الدين محرك الحياة مع مواكبة العقل البشري لكل تطورات العلم ومناهجه وقوانين الطبيعة وتفسيرها وإصطدام العقل بألغاز إستعصت على العقل فيعود بذلك إلى المقدس، يكتب مرسيا إلياد "الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعته أيضا، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكون إنطلاقا من أوضاع إتخذها أسلافه... إن الإنسان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لا يستطيع أن يلغي ماضيه نهائيا مادام هو نفسه نتاجا لهذا الماضي... الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا

¹ الآية 157، سورة الأعراف، القرآن الكريم.

² عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص32

³ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، بغداد، ط 2، 2013، ص22

⁴ المرجع نفسه، ص22

متحررين تماما من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا نفهم أحيانا مثقلون بكل (لخبطة) سحرية- دينية، لكنها منحنطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب التعرف عليها)¹.

فحاجة الإنسان للدين كحاجته لوجوده الأنطولوجي تنبثق من أعماقه حتى لو واجه كل الظواهر المناهضة للدين فهي موجات مؤقتة لطالما تضحل، ففي القرن التاسع عشر تحدث فيورباخ وماركس ونيتشه وغيرهم عن غياب الإله أو موت الله حسب مقولة نيتشه، غير أن الله إنتقم لنفسه في القرن الحادي وعشرون، عاد الإيمان كما قال أندريه مالرو ("إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو أنه لن يكون)²، ربما يكون إنتهى التصور القروسطي للإله لكنه لا يزال حي وموجود في الفكر والفهم، مما يؤدي إلى الفقر الأنطولوجي للذات الانسانية، بإعتبار الدين مشروع بشري يخلق كون مقدس للإنسان فهو أيضا يلزم بتحرير المقدس من الفهم المتوحش .

فمفهوم الله ينتمي الى الأخلاق أي الى الواقع المعيش الملامس للتركيبية المجتمع فحسب الإيمان عند كانط، الفهم غير بريء للدين يحدد ترحيل البروتستانتية الإسلامية للدين من الأنطولوجيا إلى الإيديولوجيا، وحاجة الإنسان للأنطولوجيا أكثر من الإيديولوجيا المسيية، فيخرج الدين من حقله الطبيعي الخاص إلى حقل الوهم العام، هنا لا يتم إرتواء الإنسان بذاته الإيمانية من الوجود والكينونة التي تحدد معنى لحياته بقدرة الدين على إشباعها، فتتمثل عملية تغيير الذات جدلية بين الباطن والخارج ((الروح والجسد))، فالتجديد يطال المباحث التي لها علاقة بالذات الإنسانية لأن الإنسان كمبحث معرفي كان مغيبا تماما؛ فالتجديد لازم التطور الحضاري " مثلما تهمل ثقافتنا البعد الأنطولوجي للكائن البشري ومتطلباته العميقة، يضع ذلك الكائن ويتخبط في متاهات "³.

فالدين يعمل على إرواء الظمأ الأنطولوجي بغية ترحيل المعرفة الدينية، بين دين الأنطولوجيا ودين الإيديولوجيا التي تحدد ماهية المعرفة الدينية؛ " دين الإيديولوجيا بمعنى أنه يصوغ رؤية لله والإنسان والعالم وفهما للدين، تبنى وتشاد عليه مرتكزات الإيديولوجيا، الجماعات الإسلامية كافة تنسج شباكها في سياق رؤية المتكلم لله والإنسان والعالم، وشيئ من فتاوى الفقيه، ولا تقترب من ميراث سواهم، كالفيلسوف والعارف والمتصوف، لأن الفيلسوف والعارف والمتصوف فيلسوف دين الأنطولوجيا "⁴.

¹ _ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 35_36، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2008، ص 06.

² _ المرجع نفسه، ص 6

³ _ المرجع نفسه، ص 20

⁴ _ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الأنطولوجي، المرجع السابق ص 174.

"فالشغف الإنسان بالتفتيش عن المعنى لا يتوقف مادام حيا، ولا ينجز ذلك إلا الإمتلاء الأنطولوجي"¹، والبحث في فلسفة الدين الذي يعطي معرفة عميقة للدين والنص يمكن أن يرتوي بها الظمأ الأنطولوجي للروح البشرية. فحاجة الإنسان للمعنى تعبر عن ظمئه الأنطولوجي كما يقول مارتن هايدغر: إن الإنسان هو الكائن المسكون بمشكلة منح معنى للوجود"²

فالنصوص المقدسة أو معطيات الوحي تؤسس لظاهر تعارضي بين باطن النص وخارجه، بين ما يفهم وما يجب ان يفهم فيحتاج الفهم لأرضية مناسبة ترعى حق الاختلاف وتؤمن بالتعددية الفكرية، معتمدا في ذلك على العقل، "فالتدين العقلاني كالأوكسجين المتغلغل في كل واحدة من خلايا الجسم لا بد أن ينفذ إلى كل جزء من أجزاء حياة الإنسان، فيمثل بالنسبة له (فلسفة حياة) شاملة"³، فالنصوص الدينية عليها أن تتماثل مع العلوم والمعارف البشرية. الخلط الذي يحصل في فهم الدين ففهم الحياة الروحية والأخلاقية والعقلية؛ يمكن أن ينتقل بدين من دين الإيديولوجيا الى دين الأنطولوجيا ويمكن أن يسمى (بلاهوت التحرير).

فالوظيفة الأساسية للقيم الروحية والأخلاقية أنها تشبع الفقر الوجودي للإنسان، وتروي الظمأ الذي يعيشه "كل كائن بشري للمقدس، فتكرس كينونته، وتلهمه القوة، وتمنح إرادته توترا وصلابة، والقيم الأخلاقية تعمل على إقامة بناء سليم للروابط الإجتماعية وتجعل العلاقة بالآخر عادلة، تنشد خير البشرية وأمنها وسلامها، لكن القيم الأخلاقية لا تثيري الفقر الوجودي للكينونة البشرية ولا تروي الظمأ المزمع للمقدس الذي ترويه القيم الروحية، لذلك أضحي المقدس منبعا لأمن النفس وسكينة الروح وطمأنينة القلب"⁴، وهذا ما لانجده في الظاهرة (المعرفة) التاريخية باعتبارها حدث تاريخي مفتقرا للقيم الأخلاقية كمبحث تفكيري خاص بالإنسان، لهذا هو مفتقر للقيم الوجودية لكينونة البشر، فالقيم الروحية والأخلاقية تخفف مواجع الحياة ونكباتها وتؤسس للإيمان عن طريق الحب الذي يجعل القلوب جوهرنا نفسيا. فالفكر الإسلامي المعاصر لم يعد أرضية فطرية للمحبة وإنما أصبح مليء بالشوائب التطرف والتعصب والطائفية وللإنسانية بإسم المقدس أو النص القرآني او الفهم وكلها تأسيسات وهمية لإيديولوجيا معين اكثرها عنصرية مليئة بالكرهية وهذا مايقف بوجه تأسيس عالم إنساني اساسه المحبة وقراءة التاريخ بشجاعة والكشف عن مغالطات لازال الحاضر يحملها عن

¹ _ المرجع نفسه، ص 22

² _ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، المرجع السابق، ص 26.

³ _ مصطفى مليكيان، التدين العقلاني، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 20، 21، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002، ص 5.

⁴ _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام والحياة الاخلاقية، صحيفة المثقف، مؤسسة المثقف العربي، العدد 13، 4179-02-2018

الماضي فلا يمكن انتاج مجتمع سوي دون ان نقطع حبل القيم المقيتة التي تتحكم بالانسان من كراهية وعنصرية وغيرها ،لذلك اصبحت المجتمعات داخل عالم التيه ضعيفة البناء والانسان محجور في تفاهته المقيتة البعيدة عن كينونته الانسانية.

يقول أيضا الرفاعي الدين هو الحب والحب هو الدين في علاقة المقدس بالظماً الأنطولوجي، فالدين هو محبة الله، والحب الالهي هو ما يرتوي به المرء أنطولوجيا، فالتدين المفرغ من المعنوية والفراغ أنطولوجيا ومعدم الكينونة أنهك الإنسان وإستنزف إيمانه، فخلع عنه المعنى الذي هو رابطة الذات بالدين.

3- الايديولوجية الفكرية والمعرفة التاريخية:

حاجة الإنسان للمكون الأنطولوجي باعتباره مكون عميق لوجود الكائن البشري وهو نداء الكينونة، الذي ينجز من خلاله الدين لعوده اتجاه الانسان ووظيفته اتجاه المجتمع، على مختلف المستويات سواء الثقافية أو السلوكية، فالتدين يتحقق على مستويين (تدين روحاني أخلاقي الذي يضم حياة روحية ملهمة وحياة أخلاقية ملهمة وتذوق لجماليات العالم و مستوى الثاني وهو تدين ظاهري شكلي)، ما يشكل لنا لإزدواجية، فالحديث عن الأديان بصفة عامة ودورها في بناء الذات الإنسانية والمجتمعات وغايتها الأساسية في بناء جسر بين الديني والديني بين البشري والإلهي سواء عن طريق النص وفهمه أو عن طريق الإيمان والتجربة الدينية.

فأنتجت بذلك لنا السلطة الأبوية للنص والدوغمائية للفهم والقروسطية للذات، أصبحت الذات الإنسانية وليدة سياجات متعصبة خالية من الروح مما أظهر كل صور الكفر والإلحاد، فجعلت العالم قدسيا بصورة أبدية أفقدت بذلك قدسية العقيدة "فيريد بذلك الدين التدخل والعمل في المجالات العامة سيغدو عقيما بنفس درجة الإيديولوجيات العلمانية التي يتقصد مناهضتها والقضاء عليها؛ عموما يمكن القول أنّ الأديان ورطت نفسها في أمور خارج صلاحيتها، أن من الناحية التاريخية، وأن من الجنبية النفسية... فالدين بهذه الصورة يخسر قدسيته ويتحول إلى شيء عادي منزوع الهيبة إذا كانت ثمة معنوية وروحانية، فهي وليدة الروح وحسب وصنوعة مايسميه رودولف أوتو ((عرفان الروح)) أنه عرفان لا شأن له بالقواعد الفقهية، ولا صلة له بجياتنا الشخصية " ¹، فيكتمل بعلاقة المقدس بالسياسي أي أنه يعيش في حقبة الأنطولوجيا المهمشة .

¹ _ داريوش شايغان، الأنطولوجيا المهمشة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 26، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد

فالمعتقد وفهمه يتيح لولادة كل التوجهات المختلفة، فالمعرفة التاريخية وماتحملة من عقائد كما علم الكلام باعتباره علما عقائديا يملك "المساهمة الكبرى في التمثيل العام للإيدولوجيا¹ الإسلامية، على أساس أن الإيدولوجيا هي الوجود الواعي للأمة، من حيث هي مجموعة الأفكار المبدئية العامة لكل جماعة معينة بشأن أصولها وأهدافها ومعاييرها وقيمها ومصالحها الحضارية"²؛ فالدين هو دائما إيدولوجيا من حيث نسق الفهم للمعتقد الذي ينتج عنه الفهم التعبوي الذي ينعلم فيه التفكير والسؤال .

فالأديان تسعى لمناهضة الظلم والتسلط والإستبداد وعبر"عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينية بعد أن عملوا على إكتشاف المضمون الاجتماعي الثوري للعقيدة وتوظيفها في مقاومة الإستعمار، وإعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير، فنشأ لاهوت التحرير كإيدولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب والعقائد والمطالب الإجتماعية، والوحي من ناحية والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى"³.

¹ _ الإيدولوجيا: وفق استخدامها الأصلي، الإيدولوجي هي علم الأفكار العام، علم عناصرها وعلاقتها دست دي تريسي 1754_1836، رغم ان الاهتمام بالإيدولوجيا بهذا المعنى ظل قائما - حيث إتسم أحيانا بصيغة أكثر قبيلية، وأحيانا أخرى أكثر سوسيولوجية ربما يتعين أكثر الاستخدامات أهمية في الفلسفة وعلم السياسية المعاصرين في دلالة أكثر قصرا وقيمة. حيث تصير الى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناه فرد او جماعة لاسباب ليست ابستمولوجية، مثال الإيدولوجية البرجوازية، الإيدولوجية القومية، او الإيدولوجية الجنسية، وعادة مايشتمل الاستخدام القوي لهذا المصطلح على عنصرين اولا اسلوب بعينه في التفسير حيث يعزى سواد معتقدات وقيم بعينها (بدرجة كبيرة) الى دور غير ابستمولوجي تقوم به نسبة الى الافراد ... اما ثانيا فهو اسلوب بعينه في النقد يوظف في الارتياح في المعتقدات والقيم عبر طرح هذا النوع من التفسير الرمزي السوسيولوجي او المؤسس على مصالح لسواد تلك المعتقدات والقيم وهو تفسير يتميز بجهد المعتقدين أنفسهم اياه، للمزيد أنظر، تدهوندرتش دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ج 1، من أ الى ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ص 129.

² _ يبنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، (من الماضي الى المستقبل)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995، ص 29.

³ _ عبد الجبار الرفاعي، اختزال الدين في الإيدولوجيا لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 49_50، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012، ص 105.

4_ الدين والسلطة (أثر الإيديولوجيا على بناء المجتمع):

الإيديولوجيا اليوم لها الدور نفسه لميثولوجيا التاريخ، فهي إيديولوجيا دوغمائية ترضي الروح الإنفعالية دون منطق عقلي ولا علمي ولا فلسفي، "فإنها ليست في الحقيقة علما ولا فلسفة ولا ديناً"¹، فدين الإيديولوجيا يضرب كل من يكذب مبادئه، "فهو يسخر حياتك وطاقتك ومواهبك لتخدمه ويفرض عليك حدوده واطاره وأسيجته، التي إن تخطيتها يصادر عليك دنياك وأخرتك"²؛ وحاجة الإنسان اليوم غير ذلك فهو بحاجة لدين يخدمه ويمنح حرية التفكير لعقله دين يمحو الكراهية والتطرف والتسلط يطهر الروح من الخطايا، فدين الإيديولوجي فارغ من الأبعاد الإنسانية ومنطقه عنيد وإختزالي.

فالإيديولوجيا هي عقيدة تحدد الإتجاه الإجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسر نظامه القيمي والإجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعاده، لكن ماهي حدود الإيديولوجيا ؟ يجيب عن ذلك على شريعتي: "الإيديولوجيا تهدي للإنسان ما تمنحه له الإمكانيات التقنية تماما، مالتقنية إلا مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض إحتياجاتنا عليها، الإيديولوجيا تقنية يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء"³، فالإيديولوجيا تقنية بالنسبة لشريعتي وهي ما توضح تأثيره بلاهوت التحرير في دعوتهم لتحويل الدين إلى إيديولوجيا مناهضة الإستعمار وتحرير الأرض وتنمية المجتمع وغيرها، من مشاغل اللاهوت الكلاسيكي، هذا ما نقده عبد الجبار الرفاعي للإيديولوجيا شريعتي التي تحول المثقف إلى تغير العالم دون تفسيره وفهمه فهي هنا أداة لبناء مجتمع مغلق ومقلد .

فإننتقال الإسلام من ثقافة إلى إيديولوجيا يوضح تأثير شريعتي بتفسير ماركسي لبعض الآيات فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني، ففسر المجتمع على طبقات متصارعة إعتقادي وثقافيا وسياسيا، فالثورة تقوم على تناقض ديالتيكي، فيصبح فكر بلا مكان.

فنحن بحاجة ماسة لعبور ميراث شريعتي، مثلما عبه وتجاوزه التفكير الديني، "وبحاجة أيضا لعبور التفكير الديني للمفكرين الإيديولوجيين من رواد البروتستانتية الإسلامية، في عالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، ذلك أن مجتمعاتنا مسكون بنحت الأصنام البشرية، فالزعيم السياسي أو غيره

¹ _ داربوش شايعان ،الثورة الدينية، المرجع السابق،ص 217

² _ عبد الجبار الرفاعي ،الدين والظما الانطولوجي، المرجع السابق،ص 117.

³ _ المرجع نفسه،86_87

سرعان ما يتحول في الوجدان الشعبي إلى أسطورة خارقة للطبيعة البشرية، فيصاب بجنون العظمة، ويصدق أنه أضحي أسطورة وأنه الرجل الضرورة¹.

فالتفكير الدوغمائي يولد أصنام بشرية والجهل المقدس، فيتحول الفكر إلى صنم ويكف عن التفكير في حين أن التفكير الديني الحديث مطالب بالانتقال من الإيديولوجيا إلى الإيستمولوجيا وتحقيق وظيفة الأنطولوجية للدين .

فلاهوت التحرير عند كل من شريعتي وحسن حنفي، يختزل فيه الدين بالإيديولوجيا ويوضح وظيفة ومهمة الدين؛ فالإيديولوجيا أشد إعاقة للعقل وهي الأكثر حضورا وتأثيرا في حياة مختلف المجتمعات وهي عادة ما تبدل أسماءها كل مرة وتتخذ ألقابا تتلون حسب المعطيات الفكرية والدينية والسياسية السائدة في المجتمع، فهي تحجب الحقيقة وتنتج الوهم وتعطل العقل وتشيع البلاءة أنها يوتوبيا الإيديولوجيا .

دعوة حسن حنفي وعلى شريعتي للإيديولوجيا بهدف أن الدين يحقق لتحقيق العدالة، وهو ما رفضه الرفاعي بقوله أنه لا يمكن أن يكون بأدلجة الدين لأن الأدلجة تفسد الدين والدين يتمحور هدفه في مايفشل العقل، فأدلجة الدين يجعل من كل ماهو دنيوي مقدسا فيضيع المقدس ويضمحل الدنيوي ويختنق فضاء الحرية ويكف العقل عقلا، "فالإيديولوجيا نسق مغلق يغذي الرأس بمصفوفة معتقدات ومفاهيم ومقولات نهائية، تعلن الحرب على أية فكرة لا تشبهها حتى تفضي إلى إنتاج نسخ متشابهة من البشر، وتجيش الجمهور على رأي واحد وموقف واحد وكأنها تتمثل قول فرعون ((قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ²))"³.

وذلك بالعمل على التخلص من الأدلجة الدين التي تعمل على إشاعة التقاليد وترسخ الدوغمائية والتفكير المغلق فهمها تدجين ونمذجة الشخص البشري، فتغلق بذلك كل الأسئلة الميتافيزيقية والعلمية لأنه يتم تقويض الفكر بتقديم إجابات نهائية، فكر تعبوي مليء بالتراجيديا الدموية.

نجد في القسم الأول من كتاب من "العقيدة إلى الثورة" لحسن حنفي الذي يتمحور حول لاهوت التحرير والذي يسرد في رؤيته لإعادة بناء علم الكلام وتجديده ، ويعتبر الإيديولوجيا مظهر

¹ _ عبد الجبار الرفاعي ، لا خلاص الا بالخلاص من (تدين الدنيوي) واعادة الدين الى حقله الطبيعي، حوار مع عبد الجبار الرفاعي ، رحيل دندش، صحيفة حريات ، 24.2.2018.

² _ الآية 29 ، سورة غافر القرآن الكريم.

³ _ عبد الجبار الرفاعي ، لا خلاص الا بالخلاص من (تدين الدنيوي) واعادة الدين الى حقله الطبيعي المرجع

وتعبير إجتماعي للدين، أي إختزال الإنسان في بعد واحد، "تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي وحنفي إلى: دنيوية الدين بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي إن المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة فقدت قابليتها وإمكاناتها " ¹. تعطي لتاريخانية الإيديولوجية التي تحيل الى إيلية سياسية محضة.

لم يكن علي شريعتي وحسن حنفي وحيدين في دوعتهما وجهودهما لإختزال الدين في الإيديولوجيا بل كانت منذ الأفغاني، أدبيات الجماعة الإسلامية إلى يومنا تنازل من أجل تحقيق تأسيس دولة دينية، تدرك أن لا يتم إنجاز هذا الحلم إلى بأدلجة الدين والتراث .

النظر التجديدي للفكر الديني يعمل على إزالة التقليد والزيغ الذي لازم التاريخ منذ قرون سابقة وهو نتيجة طبيعية للفجوة الأساسية فالإيديولوجيا إحدى صوره التي أنتجت "الإنفصال بين العقيدة والمعرفة، كما بين الدين والفلسفة وهو الإنفصال الذي كان قد تسبب - بإعتبار قوة سلبية، وبالتالي قوة عدمية - في إنهيار رؤية الإنسان الأنطولوجية، أنها نمط فكري يحاول أن يلبي في أن واحد، وضمن إطار إختزالي، طاقة النفس الترميزية ومتطلبات العقل وهكذا، فإن الإيديولوجيا، بإعتبارها اطارا بنيويا، تصبح فكريا إختزاليا مؤسسا على تصعيد الحياة الغريزية" ²، فهذا المنظور يكشف عن أن للإيديولوجيا ثنائية النزعة بالمقارنة مع الفكر التقليدي فليس لها أي مقابل في النظام الأنطولوجي.

فالعقل الإيديولوجي ليس بخطاب عقلاني ولا هو بفسفي ولا صوفي ولا هو عرفاني ولا هو بياني ولا كوني وإنما هو أداة لتبليد العقل وتشويهه؛ فلا بد من التحرر من النزعة الإيديولوجية التي تنافي العلم الموضوعي والنزعة الإستمية للعلم .

خاتمة:

الانزلاق من العدمية التراثية هو عمل على إزالة التقليد والزيغ الذي لازم الدين والسياسي منذ قرون سابقة وهو نتيجة طبيعية للفجوة الأساسية، فالإيديولوجيا إحدى صوره التي أنتجت (الإنفصال بين العقيدة والمعرفة، كما بين الدين والفلسفة، وهو الإنفصال الذي كان قد تسبب - بإعتبار قوة سلبية، وبالتالي قوة عدمية - في إنهيار رؤية الإنسان الأنطولوجية، أنها نمط فكري يحاول أن يلبي في أن واحد، وضمن إطار إختزالي، طاقة النفس الترميزية ومتطلبات العقل وهكذا، فإن الإيديولوجيا،

¹ - الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، المرجع السابق، ص 103.

² - داربوش شايفان، مالثورة الدينية، المرجع السابق، ص 226.

باعتبارها إطارا بنيويا، تصبح فكرا إختزاليا مؤسسا على تصعيد الحياة الغريزية)، فهذا المنظور يكشف على أن للإيديولوجيا ثنائية النزعة بالمقارنة مع الفكر التقليدي، فليس لها أي مقابل في النظام الأنطولوجي.

فالعقل الإيديولوجي ليس بخطاب عقلاني ولا هو بلفلسفي ولا صوفي ولا هو عرفاني ولا هو بياني ولا كوني وإنما هو أداة لتبليد العقل وتشويهه؛ فلا بد من التحرر من النزعة الإيديولوجية التي تنافي العلم الموضوعي والنزعة الإبستمية للعلم، التي تفرغ الفكر من محتواه الإيديولوجي السياسي والذاتي. وتمكين الانسان من بناء ذاته ومجتمعه على اساس عقلي بعيد عن كل تمثيلات الايديولوجيا.

قائمة المراجع:

- _ القرآن الكريم
- _ يميني طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، (من الماضي الى المستقبل)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.
- _ عبد الجبار الرفاعي، الدين والإغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 1، 2018.
- _ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 3، بغداد، 2018.
- _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي لبنان، ط 1، 2002.
- _ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، بغداد، ط 2، 2013.
- تدهوندرتش دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ج 1، من أ إلى ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، (دون بيانات أخرى).
- _ داريوش شايغان، الانطولوجيا المهمشة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 26، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004.
- _ مصطفى مليكيان، التدين العقلاني، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 20، 21، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002.
- _ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 35_36، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2008.
- _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام والحياة الاخلاقية، صحيفة المثقف، مؤسسة المثقف العربي، العدد 13، 4179-02-2018.
- _ عبد الجبار الرفاعي، اختزال الدين في الايديولوجيا لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 49_50، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012.
- _ عبد الجبار الرفاعي، لا خلاص الا بالخلاص من (تدين الدنيوي) واعادة الدين الى حقله الطبيعي، حوار مع عبد الجبار الرفاعي، رحيل دندش، صحيفة حريات، 2018، 2، 24.
- عبد الجبار الرفاعي، حوار مع المفكر عبد الجبار الرفاعي، صحيفة العالم الجديد، 5 اذار 2015، <https://al-aalem.com/news/>
- أطلع عليه بتاريخ 2020/05/16.

التطور التاريخي لمفهوم النص: (دراسة نقدية إبستمولوجية)
Historical development of the concept of text:
(Epistemological critical study)

د. الشيخ البار *

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020/ 07/ 10	تاريخ الإرسال: 2020 / 06/ 16
ملخص:		
<p>يتناول هذا البحث موضوع التطور التاريخي لمفهوم النص من خلال تتبع مخاض ولادة هذا المفهوم ومراحل تطوره، بدء من أبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ حتى جوليا اكريستيفا رائدة التيار التفكيكي السيميولوجي اليوم، وقد حاولت أن تكون دراستي هذه جامعة بين المنحيين النقدي والإبستمولوجي، مع أن المنحى النقدي قد يغلب عليها أحيانا، وقد استطعت من خلال هذا البحث أن أكتشف أهم مظاهر القطيعة المعرفية التي استطاعت الرؤية النقدية المعاصرة لمفهوم النص أن تحدثها مع التصور التراثي للنص، وإنني لعلني يقين من أن هذه الدراسة قد لا تصل لكل الغايات التي أسعى إليها، حسبي أن تبقى محاولة للوقوف على المسار التاريخي لهذا المفهوم.</p>		
الكلمات المفتاحية: التطور التاريخي؛ نظرية النص؛ نقدية؛ إبستمولوجيا؛ الرؤية النقدية.		
<p>Summary : This research deals with the topic of the historical development of the concept of the text through tracing the beginnings of this concept and the stages of its development, starting from Abu Uthman Omar bin Bahr Al-Jahiz until Julia Acristeva who is the pioneer of the semiotic thinking stream nowadays. and i have tried in this study to sum between The critical and epistemological curves, although the critical curve may overcome. and i discovered through this research The most important manifestations of the epistemic rupture that faces the contemporary critical view of the concept of the text that happened to it with the traditional perception of the text, and I am sure that this study may not reach all the goals that i seek from it. however, it remains an attempt to find the historical path of this complex concept.</p>		
<p>Keywords : Historical development; text theory; monetary; Epistemology; monetary vision.</p>		

مقدمة:

قد يبدو موضوع هذا البحث محتاجا للتسويق المنهجي، مادام أنه يتناول نظرية من أكثر نظريات العلوم الإنسانية تشعبا، وهي نظرية النص بكل حمولاتها الفلسفية والنقدية، وهو ما يفرض علي أن أحتج للعنوان احتجاجا ينهض على فكرة ترى في الموضوع محاولة للتوفيق بين مختلف المقاربات الفلسفية والنقدية التي حاولت استكناه مفهوم النص قديما وحديثا، نظرا لما في ذلك من مصالحة ضرورية بين الحداثة والتقليد، وبالرغم من قناعتي بأني لست أول تناول مفهوم النص إلا أن هذا الاعتراف لا يحرمني من شرف كوني أول من حاول رصد التطور التاريخي لمفهوم النص نقديا وإبستمولوجيا، وقد كنت مدينا في هذا البحث لمؤلفات الفيلسوف والناقد الفرنسي رولان بارت التي استطعت من خلالها أن أتعرف القطيعة المعرفية التي أحدثها التيار البنيوي مطلع القرن العشرين مع مختلف التصورات السائدة لمفهوم النص، كما أن ضميرنا العلمي يفرض علينا أيضا الإقرار بحجم استفادتي الكبيرة من مؤلفات الناقدة البلغارية جوليا كريستيفا فبفضلها استطعت وضع اليد على مظاهر التباين المنهجي والاختلاف المعرفي بين الرؤيتين البنيوية والتفكيكية في نظرتي للنص.

وقد انطلقت في هذه الدراسة من بعض الفروض التي مثلت المعالم الكبرى للرؤية المنهجية الناظمة لبحثنا هذا، تنبني هذه الرؤية على دعامتين، إحداهما تاريخية: ترصد المسار التاريخي لمفهوم النص، يمكن أن نصوغها على شكل التساؤل التالي: ماهي الخطوات التي قطعها النص في رحلته من أبي عثمان الجاحظ في القرن الثاني إلى أن وصل إلى أحضان التيار التفكيكي اليوم؟، أما الدعامة الثانية فإنها نقدية صرفة تتساءل عن طبيعة التطور النقدي الصرف لمفهوم النص؟، وبما أنه هذه الدراسة أخذت على نفسها مهمة تقديم كل التصورات والرؤى المرتبطة بمفهوم النص قديما وحديثا فإن هذا يستوجب مني منهجيا أن أسعى للوقوف عند أهم الأسس التي يفترض أنها تخدم هذا البحث وتأسسه نظريا وعلميا، من خلال مايلي:

1. الجذور التاريخية لنظرية النص:

1.1. المعاني المعجمية، والقضايا المصطلحية المتعلقة بمفهوم النص:

تقتضي البداية المنهجية لدراسة مفهوم النص أن أستهل بالشق المعجمي، باعتباره الطريق الأنسب لدخول الموضوع، معتمدا في بيان أبرز المعاني المعجمية لكلمة: (النص) على معجمين من أشهر المعاجم العربية، استطاع كل منهما أن يقدم لنا إضاءة معرفية عن الجانب المعجمي المتعلق بكلمة النص، ينتهي الأول منهما للقرن الثامن للهجرة، وهو القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز آبادي، إذ يقول في سياق حديثه عن مادة نصص: "نص الحديث إليه رفعه، وناقته: استقصى أقصى ما عندها من السير، والشئ: حركه، ومنه: فلان ينص أنفه غضبا، وهو نصاص الأنف، والمتاع: جعل بعضه فوق بعض، وفلانا: استقصى مسألته عن الشئ، والعروس: أقعدها عن المنصة، بالكسر، وهي ما ترفع

عليه، فانتصت، والشيء: أظهره، والشواء ينص نصيبا: صوت على النار، والقدر: غلت، والمنصة، بالفتح: الحجلة من نص المتاع، والنص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والتوقيف والتعيين على شيء ما، وسير نص ونصيص: جد رفيع، وإذا بلغ النساء نص الحقاق، أو الحقائق، فالعصبة أولى، أي: بلغن الغاية التي عقلن فيها، أو قدرن فيها على الحقاق، وهو الخصام، أو حوق فهمن، فقال كل من الأولياء: أنا أحق، أو استعارة من حقاق الإبل، أي: انتهى صغرهن، ونصيص القوم: عددهم، والنصة: العصفورة، وبالضم: الخصلة من الشعر، أو الشعر الذي يقع على وجهها من مقدم رأسها، وحية نصناص: كثيرة الحركة، ونصص غريمه وناصه: استقصى عليه، وناقشه، وانتص: انقبض، وانتصب، وارتفع، ونصنصه: حركه، وقلقله، والبعير: أثبت ركبته في الأرض وتحرك للنهوض.¹، أما الإمام ابن منظور فإنه قد تناول في "لسان العرب" مادة "نصص" بشيء من الإطالة، مما يفرض علينا أن نتعامل مع ما أورده عنها تعاملًا انتقائياً، إذ يقول: "نصص: النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصا رفعه، وكل ما أظهر، فقد نص، وقال عمرو ابن دينار: ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري، أي أرفع له وأسند، يقال: نص الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصته إليه، ونصت الطيبة جيدها: رفعته، ووضع على المنصة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصة: ما تظهر عليه العروس لترى، وقد نصها وانتصت هي، والماشطة تنص العروس فتقعدها على المنصة، وهي تنتص عليها لترى من بين النساء، وفي حديث عبد الله ابن زمة: أنه تزوج بنت السائب، فلما نصت لتهدى إليه طلقها، أي أقعدت على المنصة، وهي بالكسر، سرير العروس، وقيل: هي بفتح الميم: الحجلة عليها، من قولهم نصصت المتاع: جعلت بعضه على بعض، وكل شيء أظهرته فقد نصصته، والمنصة: الثياب المرفعة والفرش الموطئة، ونص المتاع نصا: جعل بعضه على بعض، ونص الدابة ينصها نصا رفعها في السير، وكذلك الناقة، وفي الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم حين دفع من عرفات سار العنق، فإذا وجد فجوة نص، أي رفع ناقته في السير، وقد نصصت ناقتي: رفعتها في السير، وفي الحديث أن أم سلمة قالت لعائشة، رضي الله عنهما: ما كنت قائلة لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عارضك ببعض الفلوات، ناصة قلوبك من منهل إلى آخر؟، أي رافعة لها في السير، قال الأزهري: النص أصله منتبى الأشياء ومبلغ أقصاها، ويقال نصصت الشيء حركته، وفي حديث أبي بكر حين دخل عليه عمر رضي الله عنهما وهو ينصص لسانه، ويقول: هذا أوردني الموارد، وروي عن كعب أنه قال: يقول الجبار: احذروني فإنني لا أناص عبداً إلا عذبتة، أي: لا أستقصي عليه في السؤال والحساب، وفي حديث هرقل: ينصهم، أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة، أي ما دل ظاهر

¹ - مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط تحقيق: محمد نعيم العرقوسي، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: 8، 2005 م، مادة: نصص.

لفظهما عليه من الأحكام ..²، وما دام أن الشق المعجمي عند الإمامين الفيروز آبادي وابن منظور بهذه الدرجة من الوضوح، فيجدر بنا أن نشفع ما أوردها حول مادة نصص بما يتحفنا به الإمام الزمخشري في معجمه "أساس البلاغة"، حيث حاول أن يفرق بين المعنيين الحقيقي، والمجازي للنص، زاعما أن الدلالة المعجمية للنص تشمل الجانبين الحقيقي والمجازي معاً إذ يرى أن من أهم مظاهر التوظيف المجازي للكلمة استخدامها بمعنى القول والحديث، وقد يكون من أمثلة ذلك العبارة السائرة: (فنص الحديث إلى أهله، فإن الوثيقة في نصه³)، وبناء على هذه المعطيات المعجمية يتضح لنا أن كلمة (النص) تتميز بكونها مزدوجة الاستخدام، إذ تشمل المعاني الحسية، والمعنوية، ولعل بمقدورنا إيجاد مرجع معجمي بديل، نجده عند صاحب (المعجم الوسيط)، يعرف فيه النص بأنه: "صبغة الكلام الأصلية التي وردت عن المؤلف، أو هو ما لا يحتمل سوى معنى واحداً، أو هو ما لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم: لا اجتهاد مع النص، والنص عند الأصوليين: الكتاب و السنة"⁴، فهنا يكاد يتطابق مع رأي ابن منظور السابق القائل: بأن نص القرآن والسنة هو ما دل ظاهرهما عليه من الأحكام، وإذا أردنا أن نلقي نظرة واعية على مضامين التعريفات السابقة، فالأمر يقودنا للخروج بالنتائج التالية:

أ- أن جل التعريفات المعجمية السابقة تجمع على الأصول المعجمية لكلمة النص، من حيث تحديد الماضي منها وحركة عين مضارعها، ومصدرها.

ب- أن ابن منظور يكاد يحصر المعاني المعجمية للنص في (الرفع والظهور والتحريك)، وهو ما يقودني لأن أقرب حقيقة هامة مفادها: أنه يكاد يتطابق مع المعاني المعجمية التي يقدمها صاحب أساس البلاغة، والقائلة بازدواجية المعنى المعجمي للنص، متمثلة في قدرته على الجمع بين المعاني الحسية والمعنوية.

ج - أن صاحب القاموس يكاد أيضاً يحصر المعاني المعجمية للنص في (الرفع بوجهيه، الحقيقي والمجازي، وبلوغ القصد والغاية، والحركة بمعانيها المتعددة، والصوت، والتوقيف، والتعيين)، وهو بهذا يكون قد حاول استقصاء أهم المعاني المعجمية للكلمة.

وبناء على ما تقدم فقد صار بمقدورنا أن نجمل أهم المعاني المعجمية لكلمة النص، إجمالاً

يتمثل فيما يلي:

² - ابن منظور، لسان العرب، منشورات: دار صادق، بيروت، ط: 3، 1414هـ، ج: 7، مادة: نصص.

³ - الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، 1994م، مادة نصص، 135، 136.

⁴ - إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، د ت، ص: 926.

- 1- الرفع: بمعناه الحسي: ومنه نص العروس أي أقدعها على المنصة، أو بمعانيه غير الحسية ومنها نص الحديث: أي رفعه لقاتله.
- 2- بلوغ الغاية ومنتهى القصد: ومنه نص ناقته: عندما يستخرج أقصى طاقتها في السير ونص فلانا: استقصاه عن مسأله.
- 3- الحركة: في تحقق يقاتها المتعددة، سواء كانت جسمانية: ومنها نص فلان أنفه: أي حركه، أو كانت غليانا واضطرابا مثل نصت القدر عندما تغلي.
- 4- الظهور بكل معانيه: ومنه نص الشيء عندما يظهره، وهذا التعميم ما قصده ابن منظور بقوله: (وكل ما أظهر: فقد نص)، وتشمل هذه المعاني أيضا: الصوت ومنه نص الشواء نصا ونصيصا: عندما يصوت على النار، وإذا كانت هذه هي أهم المعاني المعجمية التي تطرق لها الدرس التراثي، وأوردها عن كلمة: النص، فيحق لنا أن نتساءل عن أهم الدلالات المصطلحية التي تعنيها هذه الكلمة وهو أمر يحوجنا لأن نتوقف عند المسلمات الآتية:
أ. أن من أهم ما تعنيه دلالة "النص": الدلالة الظاهرة غير القابلة للتأويل: ومنه نص القرآن والسنة: أي دلالتهم الظاهرة القطعية غير المحتملة للتأويل، وهذا ما يحيلنا لبعض المعاني المعجمية الغابرة من قبيل (الظهور والتعيين والتوقيف).
ب. أن دلالة "النص" قد تميزت بأمر هام هو: أن دائرة تعاطيها كانت محدودة للغاية، نظرا لوجود نزعة انتقائية في استخدامها: تسعى لحصرها وربطها بالسياق الديني المقدس، ممثلا في القرآن العظيم، والسنة الشريفة، وهذا ما يفسر لنا كون هذا اللفظ لم ينل هويته المصطلحية إلا من خلال مواكبه للنصوص الدينية المقدسة التي استفردت بهذا المصطلح برهة من الزمن.
ج. أنه يمكننا اعتمادا على استقراءنا الخاص أن نرجع الجذور الأولى لظهور مصطلح النص للقرن الهجري الأول، وهو نفس الاستقراء الذي يسمح لنا بالقول بأن مصطلح النص مدين في وجوده وظهوره لوجود نزعة دينية، تسعى لتحديد معنى النص مصطلحيا، خدمة لأغراض دينية محضة، وبناء على هذا الوعي المصطلحي المستظل بالظلال الدينية فإن شمولية النص وعمومته على المستوى المعجمي تقابلها خصوصيته وضيق مجاله على المستوى المصطلحي، مما يستدعي مني مجددا التأكيد على مضمون الاستقراء السابق القائل: بأن مصطلح النص لم يبدأ تداوله بشكل عملي إلا مع حركة التدوين في القرن الهجري الأول في خضم ظهور وعي ديني بضرورة جمع القرآن العظيم، وحفظ السنة الشريفة باعتبارهما: نصين مقدسين يمثلان مصدري التشريع والمرجعية الدينية الجامعة للأمة، وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن عملية الجمع والتدوين هذه كانت تعبر عن وعي ثقافي، يرتفع بمفهوم

النصية عن الطور الشفوي المرتكز على الحفظ والاستظهار المعرضين للضياع والنسيان إلى الطور الكتابي المدون، مع أنها قائمة على دوافع عقدية محضة، ومن هذا المنطلق أبان لنا أبو عثمان الجاحظ رؤيته القائلة: بأن الكتابة أهم مقوم من مقومات الوجود الحضاري، إذ يقول: "ولولا الكتب المدونة، والأخبار المخلدة، والحكم المخطوطة، التي تحصن الحساب، وغير الحساب، لبطل أكثر العلم، ولغلب سلطان النسيان سلطان الذاكرة"⁵، وبهذا يتضح لنا كيف أن النشأة المصطلحية للنص كانت نشأة دينية بامتياز، تكاد تحصر مصطلح (النص) في الكتاب والسنة، ولعل هذا ما عبر أبو هلال العسكري بقوله: في سياق حديثه عن آليات فهم القرآن والسنة، إذ يقول: قال الفقهاء: الاجتهاد: بذل المجهود في حكم الحادثة من النص، لا بظاهره ولا فحواه، ولذلك قال معاذ: أجتهد فيما لا نص فيه من الكتاب والسنة⁶، غير أن حركة الزمن الدائبة جعلت هذا المشروع يفتح شيئا فشيئا، وكان من نتائج انفتاحه: توسيع الدلالة المصطلحية للنص، ليشمل مع النصوص الدينية الصرفة: الكتاب والسنة، النصوص ذات الصلة بهما سواء كانت: فقهية، أو لغوية، وحتى شعرية، مسوغين ذلك بأن نقاء النص الديني يستدعي المحافظة على اللسان العربي.

2.1 الرؤية النقدية التراثية لمفهوم النص:

إن أول حقيقة يجب الانطلاق منها ونحن بصدد تحديد مفهوم النص في التراث النقدي هي أن النقاد القدماء لم يعوا مفهوم النص وعيا إجماعا، متفقا عليه، وهو أمر عائد في الأساس لاختلاف فهمهم له أكثر منه عجزا معرفيا، أو ضعفا في الإدراك، مما يفرض علينا الأخذ بمبدأ النسبية الزمانية من أجل أخذ العذر لنقادنا المتقدمين، ويمكننا القول: بأن جدلية (اللفظ والمعنى) وما أثارته من لغط معرفي، وأسألته من مداد كانت الباكورة الأولى لظهور وعي نقدي بمفهوم النص في تراثنا النقدي القديم، مع أن وعيم هذا كان مشوها بفعل حصول جدل واختلاف حول طبيعة النص، ومستويات تحققه، بين من يرى الأولوية للجانب المادي، المحسوس من النص: (أنصار اللفظ)، وبين من ينتصر للجانب الذهني المجرد من النص: (أنصار المعنى)، وفي هذا السياق نجد الجاحظ يلح على ضرورة التفريق بين طرفي المعادلة النصية، اللذين هما اللفظ والمعنى، إذ يقول: "اعلم - حفظك الله - أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة، معدودة، ومحصلة محدودة"⁷، غير أن هذه التفريق الجاحظي بين اللفظ والمعنى لم يصل عند أبي عثمان مرحلة القطيعة، بل على العكس من ذلك، إذ نجده يؤكد على حتمية المصالحة بين

⁵ - الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الناشر مصطفى البابي، الحلبي، ط: 2، 1965م، ج: 1، ص: 47.

⁶ - أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت،

ص78

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الناشر مكتبة الخانجي القاهرة، ط 6، 1968م، ج 1، ص: 76.

اللفظ والمعنى، إذ يقول: "وقال بعضهم - وهو من أحسن ما اجتبيناه - لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة، حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"⁸ وبغض النظر عن خصومتهم النقدية التي كادت تعصف بالماهية النصية من أساسها فإن هذه الخصومة النقدية تبقى مظهرا من مظاهر الإجابة النقدية عن مفهوم النص، وقد تميزت هذه الرؤية التراثية بوجود آراء ونظرات ثاقبة، استطاعت أن تتجاوز المأزق النقدي المترتب على الفصل التعسفي بين طرفي النص: (اللفظ والمعنى)، ومن أهم هذه النظريات وأكثرها جدارة بالتوقف والتسجيل نظرية النظم الجرجانية، ومكمن القوة والتماسك في نظرية الجرجاني هذه: أنها استطاعت أن تقدم مقترحا مفهوما للنص يتجاوز مبدأ القطيعة بين مكوناته: (اللفظ والمعنى)، بل إنه اقترح صيغة تشاركية بينهما على أساس أن الألفاظ أوعية للمعاني و بهذا أحدث ألفة بين اللفظ والمعنى⁹ ممثلة في نظرية (النظم)، إن إقرارنا بأن الرؤية التراثية لمفهوم النص لم تقدم تصورا متكاملا عن مفهوم النص لا يجعلنا نهمل الجوانب المتناسكة الرائدة فهذه الرؤية ممثلة في النظريتين الجاحظية والجرجانية اللتين كادتتا تمسكان عصا النص من منتصفها وتحددان الماهية النصية تحديدا عبر عنه الجاحظ بمصطلح (البيان)، الذي شرحه بقوله: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله، كائنا ما كان ذلك البيان"¹⁰ ملخصا عناصر هذه الماهية في إدراكه العميق لمختلف مكونات البناء النصي، فللمعنى الشريف يستدعي اللفظ الشريف ضرورة، على أن يراعي مع ذلك مقتضيات المقام، إذ يقول: "ومن أراغ معنى كريما، فليلتمس له لفظا كريما، فإن المعنى الشريف للفظ الشريف"¹¹، فهذه المقولة جامعة بين الصفات الذاتية المنتمية لعوالم الإلهام، وبين المهارات المكتسبة بطول التجربة، ويمكننا إجمال المعالم الكبرى للرؤية الجاحظية لمفهوم النص في النقاط التالية:

1- السعي الحثيث لربط الماهية النصية بالكتابة، على اعتبار أن التحقق النصي يرتبط ارتباطا وجوديا بالتدوين، فبذلك تحقق الأمة هويتها الحضارية، ويجدر بنا الوقوف هنا عند عبارته المتقدمة: "ولولا الكتب المدونة، والأخبار المخددة، والحكم المخطوطة، التي تحصن الحساب، لبطل أكثر العلم، ولغلب سلطان النسيان سلطان الذاكرة"¹².

⁸ - الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ص: 115.

⁹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، د ت، ص: 52.

¹⁰ - الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ص: 76.

¹¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ص: 136.

¹² - الجاحظ، الحيوان، تحقيق، مرجع سابق، ج: 1، ص: 47.

2- إقامة التقابل بين النطق الشفوي الخارج عن حدود الدائرة النصية وبين الكتابة المدرجة ضمنها.

3- القدرة على فهم طبيعة الماهية النصية، والفصل بينها وبين التحقق الأدبي، وهو ما تجلى في قدرته على التمييز بين الجوانب المكونة للنص في بعده المادي: (الألفاظ) والأبعاد غير الذهنية غير المحسوسة: (المعاني)، معتبرا أن المعاني داخلية ضمن دائرة المشترك البشري العام، بينما الألفاظ سمة فردية يتفاوت البشر في مستويات تأديتها، وهي مكملة الريادة النصية والتفوق الفني.

4- الإقرار بأن الماهية النصية مع أنها تظل ماهية لغوية بالدرجة الأولى إلا أنها قادرة على الجمع بين العناصر اللغوية ذات المنحى المادي كالألفاظ، والعناصر اللغوية ذات المنحى التجريدي كالمعاني، فهما معا يتشكل التناسق اللغوي، وبهذا يكون الجاحظ قد قدم لنا نظرية نقدية متكاملة، شأنه في ذلك شأن عبد القاهر الجرجاني الذي استطاع هو الآخر أن يبين مظاهر التصالح بين مكوني النص: (اللفظ والمعنى) شارحا ذلك بقوله: (إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها تتبع المعاني في موضعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس وجب للفظ الدال عليه يكون مثله أولا في النظام)، فالإمام الجرجاني من خلال هذه المقولة يحدثنا عن العلاقة الوثيقة بين دال النص ومدلول بوعي لا يكاد يختلف عن مضامين الدرس اللساني المعاصر خصوصا ما تعلق منه بالتفريق بين الوجهة المادية للنص: اللفظ، والوجهة الذهنية العميقة له: المدلول أو المعنى، ويظهر لنا حجم الارتباط الوثيق بين دال النص ومدلوله عند الجرجاني في تأكيده على أن: (العلم بمواقع المعاني في النفس: علم بمواقع الألفاظ الدالة في النطق¹³)، وإذا كان الجاحظ و الجرجاني قد أمطا اللثام عن معالم رؤيتيهما، فإن غيرهم من قدامى النقاد لم يتبنوا ذات المسلك، فكان حديثهم عن مفهوم النص حديثا غامضا، ليس بمقدور غير المتأملين تلمسه، ومرد هذا الغموض أنهم لم يتحدثوا عن مفهوم النصية إلا في سياق حديثهم عن مفهوم الأدبية، في إطار سعي هؤلاء النقاد للتفريق بين قطبي الأدبية المتداخلين: (الشعر والنثر) على أساس أن التناسق اللغوي، الذي هو من محددات النص، يعتبر صفة جامعة لهذين القطبين، حيث إن الأدبية تمثل حالة استثنائية: ويمثلها الشعر، بينما النصية إطار عام شامل، ويمثلون له بالنثر، ولعل أهم محددات النصية في المفهوم النقدي التراث هو الطابع البنائي والنسقي المحقق لمبدأ: الانتظام اللغوي إضافة لنظرة النقاد القدامى المزدوجة لمفهوم النصية، وهي نظرة تدخل في حساباتها المنهجية وجود نمطين من أنماط الوجود النصي، أحدهما نثري عام، بينما الثاني شعري خاص وبهذا يمكننا إجمال أهم محددات النصية في النظرية النقدية التراثية فيما يلي:

¹³ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص: 54.

1- الانتظام اللغوي: وهو ما يعبرون عنه بمصطلح البيان كما هو الحال عند الجاحظ أو بالنظم كما نجد عند الجرجاني.

2- الأثر النصي: وقد استدعى هذا المحدد النصي منهم إدخال القارئ في العملية النصية.

3- اعترافهم الضمني ببنائية النص وقدرته على الجمع بين العناصر المادية: (الألفاظ) والعناصر التجريدية: المعاني، وهو ما تجلى في تأكيدهم على الطابع النسقي للنص، وعلى امتلاكه: نظاما لغويا خاصا به.

4- قدرتهم على تقديم تصور محدد للماهية النصية بحيث لم يهملوا أي جانب من جوانب النص أو مكوناته، أو مرجعياته الذهنية.

5- سعيهم نحو حصر الماهية النصية في الكلام المكتوب والخروج على مبدأ الشفوية، وقد كان الجاحظ أول من سعى وأسس لهذه النزعة المفاهيمية، حيث تقدمت معنا عبارته السائرة: (لولا الكتب المدونة والأخبار المخدلة لبطل أكثر العلم).

6- أنهم استطاعوا تقديم رؤية نقدية حاولت تجاوز التفسيرات الأحادية، متجهة صوب رحابة الوعي الشامل.

7- أن حديثهم عن مفهوم النص قد تميز بوجود غموض مصطلح يتمثل في تجنبهم استخدام مصطلح: النص، بل إنهم اتخذوا للتعبير عنه غطاء مصطلحيا.

2. مظاهر القطيعة المعرفية في الرؤية النقدية المعاصرة لمفهوم النص:

1.2 مفهوم النص عند التيار البنيوي:

إن تتبع مفهوم النص في الرؤية البنيوية يجعلنا نخلص الوجهة المنهجية للقرن العشرين مع ظهور إرهابات الفكر البنيوي الذي كان له الفضل في التناول الجاد لمفهوم النص، وأن يتمحور تركيزنا على رائد هذا التيار الناقد الفرنسي: رولان بارت مستقرئين جل مؤلفاته النقدية، سعيا منا لتحديد أهم المعالم والمحددات التي على أساسها يتحدد مفهوم النص عنده، ولعل أول أمر يجب التنبه له هو أن تحديد هذا المفهوم في العرف البارتي يمر من بوابة التفريق بين مفهوم اللسان باعتباره: كلية عامة، وبنية زمانية، مطلقة وبين مفهوم الكتابة النص: باعتباره ممارسة لغوية آنية¹⁴ وبناء على هذا فإن الكتابة - النص عند بارت هي: نظام حقيقي ومستقل، يتنامى حول العمل الأدبي بطريقة

¹⁴ - رولان بارت: درجة الصفر في الكتابة، ترجمة محمد نديم خشفة، منشورات مركز الإنماء الحضاري، الأعمال الكاملة، علي مولا، ط 1، 2002م، ص: 16.

أوديبية¹⁵، ولعل مربط الفرس في تحديد نظرية النص البارتية هو تلك المقولة الثورية التي تخرج المؤلف من المعادلة النصية وتفترض موته، حيث إن بارت قد أكد مرارا على ضرورة إخراج الكاتب من المعادلة النصية، إذ يقول: "فشعرية مالا رميه، إنما تقوم على حذف المؤلف لمصلحة الكتابة، ويكون هذا كما سنرى" بإعطاء القارئ مكان المؤلف¹⁶ "مؤكدًا على جوهرية دور القارئ في العملية النصية، في مقابل تنحية المؤلف، لأنه سابق على النص وجودا¹⁷، وهذا ما يفصله لنا بارت بقوله: "فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة"¹⁸، ففكرة مركزية القارئ عند رولان بارت ناشئة عن ردة فعل عنيفة على المناهج التاريخية التي تربط المعاني النصية بأحداث التاريخية، كما أن مقولة: (موت المؤلف) التي روج لها بارت قد تكون انفعالا وتقليدا لبعض النظريات الغربية الساعية إلى تجاوز ما ليس ماثلا أو مشاهدا، وهو ما يفضي لتنحية المؤلف، وتترح هذه المقولة تحويل النص من أدناه إلى أعلاه، بحيث يصنع النص ويقرأ بطريقة تجعل المؤلف غائبا عنه في كل المستويات¹⁹، ووعيا بما سبق يتضح لنا كيف أن بارت استطاع أن يعدل الصورة النمطية للنص المستقرة في الأذهان قديما، فالنص ليس سطرا من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي أو لاهوتي، ولكنه فضاء لأبعاد متعددة، وفي مقابل إخراج المؤلف من اللعبة النصية فإن بارت يحتفي بالقارئ ويدخله في صميم النشاط النصي، فينبوع النص الحقيقي يكمن في القراءة التي هي من نشاط المتلقي، فهو الكائن الكلي للكتابة²⁰، وعلى هذا فإن وحدة النص في العرف البارتية ليست نابعة في أصله، الذي مصدره المؤلف، وإنما وحدته كامنة في المقصد الذي يتجه إليه، وهو من صنع القارئ، فغياب المؤلف مسألة جوهرية في التصور البارتية لمفهوم النص، إذ يقول: "لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة، واختفى شخصه المدني، والانفعالي والمكون للسيرة، كما أن ملكيته قد انتهت"²¹ وقد استطاع بارت أن يقدم لنا تعريفا خاصا للنص، اعتمد فيه على المنحى المعجمي: الاشتقائي، منطلقا من الأصول اللغوية: اللاتينية لكلمة: (TAXE) المحيلة لمعان عديدة من قبيل النسج الذي هو البناء المحكم الذي تتضافر كل العناصر المكونة له لتشكّل منه بنية متناسقة، ذلك أن قراءة متأنية لمؤلفات بارت كفيلة بأن تجعلنا نقف عند قوله: "وكما تقول نظرية النص: لقد تمت إعادة توزيع اللغة، وإن إعادة التوزيع هذه إنما تتم بالقطيعة دائما، وإنه

¹⁵- المرجع نفسه، ص: 111.

¹⁶- رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: د: منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، 1994م باتفاق خاص مع دارلوسوي في باريس، ص: 17.

¹⁷- رولان بارت، نقد وحقيقة، مرجع سابق، ص: 20.

¹⁸- المرجع نفسه، ص: 25.

¹⁹- المرجع نفسه، ص: 20.

²⁰- المرجع نفسه، ص: 21- 24.

²¹- رولان بارت، لذة النص، ترجمة: د: منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري، باتفاق خاص مع دارلوسوي في باريس، ط 1،

1992م، ص: 56.

ليترسم نتيجة لهذا جانبان: جانب حكيم، موافق، والمقصد منه هو نسج اللغة في حالتها المقننة²² وإذا تأملنا هذه المحددات الموجودة بين أيدينا اتضح لنا أن النصية في العرف البارتي مفهوم لغوي يحتاج لمقومات، بها يتحقق، ومنها يتجسد وأن من أهم هذه المقومات عنده الوجود الحسي المحقق للثبات والضامن للكينونة والوجود، والاستقلالية، إضافة لمقوم نصي لا يقل أهمية عن سابقه هو مقوم الكتابة: فهي تحقق النص صفتي: الأزلية والخلود، وهو ما نشأ عنه استقرار مفاهيمي، بناء على أن النص عند بارت بنية لغوية، مفرقا هنا بين مفهوم النص ومفهوم الجملة، إذ يقول " فالنص لم يعد يتخذ الجملة نموذجا، فلقد غدا غالبا دفقا لغويا من الكلمات، وشريطا تحتيا للغة "²³ تنبني وجوديا على مجموعة من الثنائيات المتقابلة: انفتاحا أو انغلاقا واتجاها أو انكفاء، كما أن الإقرار ببنائية النص تستوجب وجود نسقية، بها يحقق انضباطه اللغوي الضروري، وإذا أمعنا النظر في معالم الرؤية البارتيه فإننا سندرك أن أهم ما ميزها هو نزعتها الثورية، فيها استطاعت تنكب الطرق المألوفة، والقواعد الثابتة، لتضع لنفسها خطا مفهوما يختص بها، ولعل هذا ما حمل (بارت) على أن يقدم تعريفا مميزا للنص، كان فيه أسيرا لهذا النفس الثوري، محاولا في ذات الوقت تجاوز الأطر المرجعية السائدة، على اعتبار أن النص كائن لغوي، وهو ما يمكن أن نعتمد فيه على قوله " فتغثغة النص ليست سوى تغثغة اللغة"²⁴ وأن عدم قدرة هذا الكائن اللغوي على تحقيق صفة الأدبية المتأتمية من لغته الاستعارية ووضعه الفني لا يخرجها عن دائرة النصية، وبهذا ندرك أن بارت يفرق بين مفهومي: (النصية والأدبية)، انطلاقا من حقيقة هامة مفادها: أن كل نظام لغوي بإمكانه أن يحقق النصية بانتظامه اللغوي ونسقيته واستقلاله تركيبيا ودلالة، بينما الأدبية تبدو مفهوما صعب التحقق، نظرا لكونها تتطلب جمالية وانزياحا عن مستويات التعبير المباشر، إذ نراه يقول: " ومعنى ذلك أن اللغة مثل الطبيعة، تمر بمجملها عبر كلام الكاتب، واللسان بالنسبة إليه حرفيا، إنها مناخ الفعل، وتعريف الممكن وانتظاره، وهي الملكية المشاعة بين الناس، وليس بين الكتاب، وهي تبقى بعيدة عن طقسية الآداب..."²⁵، ويقودنا هذا الاستنتاج لأن نقرب أن كل نص أدبي جامع بطبيعته التركيبية بين صفتي: النصية والأدبية معا، بحيث يغدو مفهوم النصية مفهوما مطلقا: يشمل مختلف مظاهر النشاط اللغوي التعبيري القادرة على نقل الأفكار والمشاعر والعواطف، بغض النظر عن طريقة تجسيد ذلك تعبيريا، وهنا نجد بارت يوسع من دائرة فهمنا للنص، ليشمل مختلف التعبيرات الفنية، إذ يقول: " إن بعضهم يريد نصا: (فنا، لوحة) من غير ظل، ومقطوعا عن الإيديولوجيا المهيمنة، ولكن هذا يدل على

²²- رولان بارت، لذة النص، مرجع سابق، ص: 28.

²³- المرجع نفسه، ص: 30.

²⁴- رولان بارت، لذة النص، مرجع سابق، ص: 26.

²⁵- رولان بارت: درجة الصفر في الكتابة، مرجع سابق، ص: 16.

أنهم يريدون نصا لا خصوبة فيه ولا إنتاجية" ²⁶ فهو هنا يرى مفهوم النص شاملا للفن واللوحه. وبهذا يفتح الباب لدخول كل الأنماط التعبيرية ضمن دائرة النصية المتسعة، إن وقفة فاحصة للإرث النقدي البنيوي تحققة البارتية كفيلا بأن تكشف لنا أن أهم محددات النص عند بارت هو المحدد اللغوي: فاللغة عنصر أساسي من عناصر البناء النصي عنده، بل إن هذا المحدد يعتبر أكثر جوانب النص بروزا وقدرة على الظهور، وذلك عائد إلى أن المحدد اللغوي بطبيعته له أثر مادي: ملموس، وهو ما قاد بارت للخروج عن أسر النظرية التقليدية القائلة بوجود ترادف بين مفهوم النص ومفهوم الجملة، الأمر الذي رأى فيه بارت تقييدا لحركية النص، على أساس أن النقد يكون على شكل تدفق لغوي من الكلمات، أو شريطا تحتيا للغة ²⁷، وقد استطاع بارت التفريق بين المستويات المتعددة لقراءة النص، إذ يقول: "وينتج عن هذا نظامان للقراءة: ثمة قراءة تتجه مباشرة إلى مفاصل القصة، وهذه القراءة تهتم بامتداد النص وتجهل ألعاب اللغة، وثمة قراءة لا تعطي شيئا، إنها تزن النص فتلتصق به، وتقرأه حرفيا إذا صح أن نقول هذا، في نقطة من نقاطه" ²⁸ ومن أبرز مقومات النص التي يقترحها رولان بارت، أن الوجود النصي قائم على مبدأ: الحرارة النصية إذ يقول "إن حرارة النص والتي من غيرها لا يوجد نص، في النتيجة ستكون إرادته في المتعة حيث يفرض في الطلب" ²⁹ هي ملك ذاتي له، فهي ترتبط ببنائه الداخلي ارتباطا عضويا، وليست أمرا خارجا عنه أو مفروضا عليه، فبارت يرفض أي صراع نسقي خارج عن ماهية النص الداخلية، لسبب بسيط هو أن لدى كل نص قدرة مطلقة على اختراع نسقيته الخاصة، ولهذا فإن سر قوة النص بالنسبة له هو كونه يمثل فضاء نادرا من الفضاءات اللغوية، لكن لا بد أيضا من عدم التنكر للجانب غير المحسوس من النص، المتعلق بأثره، وهو ما اصطاح صاحبنا على تسميته: (النص المتعة) ³⁰، ومن ثم فإن بارت يرى ضرورة التفريق بين النص باعتباره بنية لغوية: لها قوانينها الداخلية، وبين النص في حالات تمثله وقراءته، وبناء على هذا فإن النص شيء، وقراءته شيء آخر، ولكي يحقق النص مبدأ النسقية فإن عليه إحداث انسجام واتساق دلاليين بين معانيه وجمله والقضايا التي يطرحها، مع المواءمة بين وجهتيه المنظورة والمستكنة، دون أن يتنكر للجانب المادي المحسوس الذي اصطاح بارت على تسميته: (الجسد النصي)، خلافا للنص الظاهر، الذي هو من صنع النحاة، والمفسرين، والنقاد، وفقهاء اللغة، إذ يقول بارت "إن هذا الجسد الذي يراه العلم، ويتكلم عنه، لهو نص النحاة، والنقاد، والمفسرين، وفقهاء اللغة، إنه النص الظاهر، ولكن لدينا أيضا: نص

²⁶- رولان بارت، لذة النص، مرجع سابق، ص: 63-64.

²⁷- رولان بارت، لذة النص، مرجع سابق، ص 28 - 29 - 30

²⁸- المرجع نفسه، ص: 36-37.

²⁹- المرجع نفسه، ص: 39.

³⁰- رولان بارت، لذة النص، مرجع سابق، ص: 41.

المتعة، وهو مصنوع فقط من العلاقات الجنسية، وهو جسد، لا تربطه بالأول أية صلة " ³¹ ، ومن أهم محددات أو مكونات النص عند رولان بارت مبدأ الإنتاجية ويعني هذا المبدأ وجود علاقة مرجعية تربط النص بالكون الأدبي كله، السابق عليه واللاحق معا، وقد فسرت بارت الإنتاجية بأنها: إنتاجية ذات طابع لساني، تجعل بمقدور النص الوصول لنهايات القول الممكنة، فقد أكد بارت على هذه الإنتاجية، التي هي عنده ذات طابع لساني إذ يقول: "والنص حين يذهب إلى نهاية القول ضمن إنتاجية لسانية، لا تريد أن تختلط مع العلم " ³² ترتفع به لمستويات اللذة والمتعة، وبنفس المنطلق يمكننا أن نقر مع بارت بأن النص ذو طبيعة إنتاجية، حيث إن بارت قد ربط اللذة النصية بتحقيق هذه الإنتاجية، إذ يقول: "إن مكان اللذة النصية ليس في علاقة المحاكات والنموذج، ولكنه فقط في علاقة التغيير والمحاكات، علاقة رغبة، وعلاقة إنتاج " ³³ وإذا أعدنا النظر في مجمل الآراء والتعريفات السابقة، فإننا سنتعرف على حقيقة هامة مفادها: أن جل الجهود النقدية الساعية لتعريف النص ووضعه في إطاره المفهومي الصحيح، كانت وفيه للإرث البارتي، وهو ما تجلّى في محاولتها لتوسيع مفهوم النص من جهة، وفي السعي للتفريق بين بنية النص وأثره أيضا، وإذا ما قدر لنا أن نقرأ بعض التعريفات المعاصرة للنص في ضوء علاقتها بالإرث البارتي فإننا واجدون فيها تأثيرا به إذ سنقف عند تعريف للدكتور عبد السلام المسدي حاول فيه أن ينظر للنص باعتباره هيكلا، وهنا يلوح لنا تأثيره بمفهوم الجسد النصي عند بارت ³⁴ ، فبالرغم من أن المسدي قد سعى لأن يتقمص في تعريفه الثوب الأسلوبي، إلا أن الظلال البارتيّة قد أظلت تعريفه المائل بين أيدينا، فمع أنه استبدل مصطلح: (الجسد) الذي هو مصطلح بنيوي صرف بمصطلح الهيكل، فإنه بقي وفيه للإرث البارتي، من خلال تأكيده على مبدأ: الانسجام الذي هو مبدأ بارتي أصيل.

وما دمنا قد بسطنا القول في الحديث عن معالم الرؤية البارتيّة لمفهوم النص وأسلنا فيها المداد، فإن الحس المنهجي يفرض علينا أن نضرب عنها الذكر صفحا عن من أجل أن نخصص جانبا من الحديث للتعرف على مقومات النص ومفهومه داخل الفكر البنيوي الخارج عن عباءة بارت، من خلال الوقوف عند أهم الآراء البنيوية السويسرية، إضافة لثبات من الآراء الحرة الساعية لإعطاء مقترح مفهومي حول مفهوم النص ونظريته، وقد اعتمدنا لولوج العوالم السويسرية على استقراء للدكتور صلاح فضل يرى فيه: أن (ديوسوسير) يختلف في طرحه لمفهوم النص عن الطرح البارتي، حيث استطاع الدكتور صلاح فضل أن يقدم لنا رؤية متماسكة عن مفهوم النص عند (ديوسوسير)، مع أن

³¹ - المرجع نفسه، ص: 42.

³² - المرجع نفسه، ص: 82.

³³ - رولان بارت، لذة النص، مرجع سابق، ص: 97.

³⁴ - عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، منشورات الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، د ت ص: 104.

حسه التاريخي قد طغا على حسه النقدي، فرصد المسار التاريخي لمفهوم "النص"، بدءاً بمرحلة النشأة والتخلق، مروراً بأطواره المختلفة، وانتهاءً بالمستجدات الطارئة عليه، الأمر الذي قاده في النهاية لاستنتاج عبر عنه بقوله: "فما كان يسمى لغة عند ديوسوسير أصبح يسمى نظاماً، وما كان يسمى كلاماً يطلق عليه عملية، ويعتبر النص هو العملية"³⁵، وقد شرح الدكتور فضل الاستنتاج السابق من خلال تفصيله لحقيقة التداخل المفهومي داخل الرؤية النقدية المعاصرة بين مفهومي: الجملة والنص، مؤكداً في ذات الصدد أن هناك علاقة استبدالية، تكاد تصل لدى البعض حد القول بوجود تطابق بين المصطلحين، موضحاً أهم معالم استقراراته النقدية، حيث يقول: "إذ السياق - كما عرفه بعض الباحثين - كل مجموعة من الرموز المختلفة في الوظائف، وهي الأقل ثنائية، وتقوم بين أطرافها علاقة من التكيف المتبادل"³⁶، ونمضي مع الدكتور صلاح في استقراره لتطور مفهوم النص، لنقف على استقرار جديد له يرى فيه أن نظرية: (ديوسوسير) البنيوية تصنف "النص" باعتباره: مجموعة من الرموز اللغوية، فهو مكون عندها من مادة: "صور" وتعبير، وبهذا المنطلق فإننا نكون أمام عناصر أربعة مكونة لهذا النظام الرمزي وهي³⁷:

1 - مادة التعبير: وهي المادة الصوتية الأولية المنطوقة وإن كانت غير مقعدة.

2 - صورة التعبير: وهي مكونة من القواعد النحوية المنظمة للمادة المنطوقة أو المكتوبة.

3 - مادة المضمون: وهي العناصر الفكرية والعاطفية التي تتكون منها الدلالة.

4 - صورة المضمون: وهي التنظيم الشكلي للمدلولات.

2.2 مفهوم النص عند التيار التفكيكي: (السيمولوجي):

تقدم معنا في المبحث السابق أن ريادة رولان بارت للتيار البنيوي أمر مسلم به، وهي ريادة متأتية من غناء وتنوع الإسهام النقدي الذي قدمه بارت، أما بخصوص التيار التفكيكي فإن هذه الريادة كانت من نصيب الناقدة البلغارية: (جوليا كرسيفا)، التي استطاعت أن تجلي الرؤية التفكيكية لمفهوم النص، فهي ترى بأن النص بحكم كونه ملفوظاً إيديولوجياً، يتحدد بكونه جهازاً عبر لسانياً، يعيد توزيع نظام اللسان، ويجمع بين البعد الإخباري، والخلفية الحوارية، ويرتبط بعلاقة قوية مع الملفوظات المتقدمة عليه، ولعل أهم المبادئ التي بشرت بها هذه الناقدة وعملت على تسويقها هو مبدأ: (الإنتاجية) الذي يتجلى عند جوليا فيما يلي:

³⁵ - صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، منشورات دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1968م، ص: 93.

³⁶ - صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مرجع سابق، ص: 303.

³⁷ - المرجع نفسه، ص: 308.

- 1- أن علاقة النص باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع: صدمة وبناء، ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية وليس من خلال المقولات اللسانية الخاصة، فالإنتاجية النصية هي إنتاجية تهديمية: إلغائية ذات صلة حميمية بالمتلقي³⁸.
- 2- أنها ترحال للنصوص وتداخل بينها: ففي فضاء نصي معين تتقاطع وتتنافي ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى.
- 3- أن مفهوم الإنتاجية عند جوليا مفهوم ذو صبغة ازدواجية وهو ما جعل هذه الإنتاجية مكونة من بعدين: أحدهما متعلق بعمل الكتابة (النص) بينما الثاني مرتبط بقراءة النص وتمثله، باعتباره جزءا من كيانه ووجوده وأثر النص، فالإنتاجية النصية هي عمل واستهلاك³⁹، وبهذا نكون أمام بناء نصي مركب، يشمل القراءة والكتابة والإنتاج والاستهلاك والفعل وردة الفعل، وإذا كانت نظرية بارت النبوية قد مثلت موردا معرفيا ونقديا استوحيت كل تعريفات النص ذات النفس البنيوي واستقت منه فقد تكرر أيضا نفس الموقف مع جوليا، إذ إن جل تعريفات النص المستظلة بظلال الفكر التفكيكي لم تستطع الخروج عن عباءة جوليا، وتكمن هذه التبعية المدعاة في اعتماد جل النقاد التفكيكيين عليها في تعريفهم للنص واستنادهم على مبدأ: الإنتاجية، وهو مبدأ يدين في وجوده وظهوره للناقدة جوليا، ويقوم هذا المبدأ على فلسفة فنية تعتبر النص فعالية كتابية قائمة على مبدأ الإنتاج الذي هو شبكة من العلاقات النصية، لها أقطاب ثلاثة هي: الكاتب والقارئ والنص، ونحن في تتبعنا لمفهوم النص في العرف التفكيكي مضطرون لأن نتبنى رأيا تولد لدينا من خلال معايشة وقراءة بعض المؤلفات التفكيكية المهمة بمفهوم النص، يتمثل هذا الرأي في أن الإضافة التي قدمها هذا التيار تتجلى في استبدال مفهوم اللذة البارتية بمفهومي: (الإنتاجية والمغامرة) ذلك أن جوليا تعتبر النص نشاطا كتابيا هجينا، بمقدوره أن يجتمع فيه وينضوي تحته المؤلف والقارئ وأجزاء النص، ومع أن هذا الرأي يبقى مجرد اجتهاد شخصي، أنا أول من يعي مدى هشاشته، لكنه يبقى محاولة لرصد مظاهر التجديد داخل الفكر لتفكيكي، ومن أهم الإضافات والمساهمات المقدمة ملدن النظرية التفكيكية: قدرتها على توسيع مفهوم النص ليخرج عن كونه مجرد نشاط لغوي فردي، تكتبه ذات مبدعة، يمتلك مقومات الوجود النصي، ليتحول مع التيار التفكيكي إلى فعالية نصية ذات صبغة تشاركية تسعى للتأثير المتبادل وتنشد التفاعل، بحيث تحول دور القارئ من مرتبة التلقي النصي الباهت، إلى مساهم فعال في كتابة النص وصياغته.

³⁸ - جوليا كرسيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي ومراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، د ت، ص 65.

³⁹ - جوليا كرسيفا، علم النص، مرجع سابق، ص 48- 49.

وقد استطعنا أن نقدم رسدا استقرائيا حاولنا فيه أن نصوغ أهم التعريفات النقدية المعاصرة للنص، مجملين إياها فيما يلي:

1. أن النص كائن لغوي بالدرجة الأولى.
 2. أن النص يتطلب حيزا مكانيا وزمانيا لتحقيقه.
 3. أن لكل نص رسالة يسعى لتوصيلها.
- وإذا ما كتب لنا أن نقرأ التعريفات الآتية الذكر بعيون مفتوحة فسنجد أنها استطاعت أن تقدم لنا تصورا شبه شمولي عن مفهوم النص، لا يلغي أو يتنكر لأي من أبعاده المختلفة، سواء كانت لغوية: كلامية أم زمانية أو مكانية أو تنظيمية، أو كان هذا التحقق النصي مرتبطا بما هو خارج عن الماهية النصية الداخلية.

خاتمة:

بناء على ما سبق وتأسيسا عليه يحق لنا ونحن في مختتم هذا المبحث من الدراسة أن نقدم حصيلة إجمالية لأهم الأطر المفهومية، والمقومات النقدية، التي على أساسها يتحدد النص في العرفين البنيوي والتفكيكي معا، وهو ما سنجمله في النقاط الآتية:

أ: أن رولان بارت باعتباره الممثل الشرعي للتيار البنيوي يرى أن الماهية النصية كائن هجين، يجمع بين الهيكل المادي بتحقيقاتها لصوتية، والتركيبية، والدلالية، وهو هنا يحيلنا للجانب المحسوس المادي من النص، والذي كثيرا ما انتصر له بارت، وإلى الجانب الذهني المجرد: وهو ما اصطلح عليه بارت: (نصباللذة).

ب: أن بارت استطاع التفريق بين مفهومي: (النصية والأدبية) على أساس أن النصية إطار عام لكل الممارسة الإنسانية ذات المغزى التعبيري، سواء كانت منطوقة، أو مكتوبة، أو عملا موسيقيا، بينما الأدبية: مفهوم ضيق يتطلب الارتفاع عن درجة الصفر في الكتابة.

ج: أن الناقدة جوليا اكريستيفا استطاعت توسيع مفهوم النص لتدخل القارئ في صميمه من خلال ربط مفهوم النص بثنائيتي: (الإنتاج والاستهلاك)، إلا أن تحديد مفهوم الإنتاجية النصية الذي حملت جوليا لواء التبشير به، لم يتم يتحدد بالشكل المطلوب، ما دام أن الإنتاجية النصية تظل ممارسة كتابية غير قابلة للتحديد.

د: أن الناقدة جوليا لم تحدد مفهوم المغامرة الذي سعت للتسويق له، نظرا لأنه لم يتحقق له التحمض المفهومي المنشود، ويقودنا استنتاجنا ونحن في مختتم هذا المحور لأن نرجع الطرف، ونعيد

النظر في مجل الآراء السابقة، سعيا منا لاستخراج جملة المبادئ المكونة للنظريتين البنيوية والتفكيكية في نظرتيهما للنص، إذ يمكن إجمال أهم المبادئ المشكلة لنظرتيهما للنص في المبادئ الآتية:

1. مبدأ البنائية فالنص هو نسيج لغوي توليدي: يولد وينمو، ويتطور، ويتفاعل في سياق ذاتي داخلي.
2. مبدأ الاستقلالية: وهي التي تحدد مستويات انفتاحه وانغلاقه حسب ما تمليه هويته الخاصة به.
3. مبدأ المادية: وهو من أهم المبادئ التي كانت محل إجماع بين المذهبين البنيوي والتفكيكي، وعبر عنه بارت: بالصناعة والنسيج، وعبرت عنه جولي اكريستيفا بالإنتاجية، وقد ذكر بارت وأكد على أن نظرية النص تميل بطبيعتها للمادية المتجذرة فيها، وهذا ما يفسر لنا سبب تجذر مبدأ المادية في الأطروحات البارتية واهتمامه الزائد بدوال النص على حساب مدلولاته، ولم يكن بارت بدعا في احتفائه بدوال النص، بل إن كل التعريفات السابقة تجمع على هذا المبدأ، معتبرة أن لكل نص مكونا ماديا حيويا يجسده، سواء كان هذا التجسيد نطقيا أو كتابيا، أو سلوكيا، فالنص بمفهومه الواسع يتطلب حينها مكانيا في حال كتابته وأما هوائيا في حال نطقه وامتدادا زمنيا أو أن تحققه.
4. مبدأ النسقية والانتظام: حيث إن كل التعريفات والآراء السابقة المهتمة بمفهوم النص تجمع أن لكل نص نسقية وانتظاما: يميزانه، بهما يتحدد، وبواسطتهما يتحقق، وعلى ضوءهما ينظم علاقاته الداخلية، ودرجات انفتاحه وانغلاقه على العالم الخارجي.

المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب ، منشورات دارصادق ، بيروت ، ط3 ، 1414 هـ .
2. إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط ، منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، بدون تاريخ نشر.
3. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6، 1968م
4. الزمخشري، أساس البلاغة، منشورات دار الفكر، بيروت، 1994 م .
5. جوليا اكريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، منشورات دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، بدون تاريخ نشر.
6. رولان بارت، الدرجة في الكتابة، ترجمة محمد نديم خشفة، منشورات مركز الإنماء الحضاري، الأعمال الكاملة، علي مولا، ط1 2002م .
7. رولان بارت ، نقد وحقيقة ، ترجمة منذر عياشي ، منشورات مركز الإنماء الحضاري باتفاق خاص مع دار لوسوي بباريس، 199م .

8. رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري باتفاق خاص مع دارلوسوي بباريس، ط1 ، 1992 م .
9. صلاح فضل ، نظرية البنائية في النقد الأدبي ، منشورات دارالشروق ، القاهرة، ط1 ، 1968 م
10. عبد السلام لمسدي ، الأسلوبية والأسلوب، منشورات الدار العربية للكتاب، تونس، بدون تاريخ نشر.
11. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، منشورات مكتبة الخانجي، بدون تاريخ نشر.
12. مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقوسي، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8 ، 2005 م .

اللغة كأداة للتواصل هيدغر: من "الكينونة في" إلى "الكينونة مع"
Language as communication tool. Heidegger:
from "being in to "being with"

الباحثة: إيناس كريبش*
 الأستاذ المشرف: د. دهوم عبد المجيد

تاريخ النشر: 2020/ 08 /01	تاريخ القبول: 2020 / 07/ 11	تاريخ الإرسال: 2020 / 05/ 10
ملخص:		
<p>لما كانت اللغة هي حلقة الوصل بين تجارب الإنسان الوجودية، فإنها (اللغة) سترتبط لا محالة بشكل أو بآخر بمدى انفتاح ذلك الإنسان على الوجود و على العالم. فكيف تكون اللغة بأبعادها الأنطولوجية مسرحاً للحوار التواصلي مع لغة الآخر؟ ليتعلق السؤال في هذا المقام بمسألة اللغة من خلال البنية المفهومية لتجربة الكينونة في العالم، تجربة أراد هيدغر من خلالها ربط العالم بالكينونة، أو باللحظة التي يتجلى فيها الأفق، حيث انكشف العالم أمام الدازاين علامة، ليصبح العالم هو "ما ينكشف لنا"، و من خلال اللغة يستطيع ذلك "الموجود- هناك" أن يحدد موقعه في العالم. لتتجه قراءات هيدغر في الأخير إلى الكشف عن "التداوت" الذي تمنحه اللغة من خلال الكشف عن دلالات الثثرة اليومية بين مختلف الأجناس البشرية. فاللغة هي طريق التفلسف الذي ما يلبث بنا العودة إلى الأصل رغم الاختلاف.</p>		
الكلمات المفتاحية: الثقافة، اللغة، الوجود، العالم، الدازاين، التداوت.		
<p>Summary : Whereas the language tends to be a liaison between human's existential experiences, it is inevitably in one way or openness on the existence and on the world. How can the language be a scene to communicative dialogues in its anthological intervals ? The inquiry in this context concerns, the language via (through) the conceptual structure of the «being » proof (experience), an evidence through which heidegger endeavors to make relevancy between the world and the « being » or the moment in wich the horizon is manifested where the exposure of the world is a symptom in front of dasein. Thus the world becomes « what is exposed to us », through language that « the existing ther » can define his position into the world. Heidegger's interpretations are oriented to detect intersubjectif granted by the language, through the disclosure of indications of daily chatter various mankind races. The language is a course of philosophizing wich soon turns us back to the roots in spite of its divergence.</p>		
<p>Keywords : culture, language, existence, world, dasein, intersubjectif</p>		

* دكتورالية، التخصص: فلسفة، الجامعة: بوزريعة/الجزائر 2

مقدمة:

يتّسم تاريخ الفكر منذ عشرينيات و ثلاثينيات القرن العشرين باستجلاء مباشر لكل مفاهيم الميتافيزيقا ووضعها "قاب قوسين إلى حين"، بل إن قراءة الفكر عبر طريجة "ديكارت" و نقيضة "هيجل" وجميعه "كانط" أضحي "مسلمة اقليدية" يجب استعادتها و الكشف عن حيثياتها من أجل المضي بإشكالاتها و مسائلها إلى أقصى أبعادها، و بموجب ذلك ينتقل الإنسان من فكر إلى فكر ليرسم دروباً جديدة مختلفة و إن كان النهل مما سبق لازماً للمضي بسؤال الراهن إلى سؤال آخر يبدو منذ وهلته الأولى أكثر اتساعاً و إماما. ضمن هذا التوجّه تكشف "مسألة اللغة" بما هي ضرورة حضارية و أداة للتواصل عن أسلوب التفاهم مع الموجود، و سواء تعلّق ذلك الموجود بذاته أو بذات أخرى، فإن الوسيلة تبقى هي نفسها أي بواسطة اللغة بما هي طريق التواصل و "التداوت" المانح لسبل الاعتراف و التعارف، بل هي ثقافة التأنس التي تكشف معانيها عن دلالات "المقولات اليومية" بين مختلف الثقافات. إنها بحق طريق التفلسف الذي ما يلبث بنا العودة إلى الأصل التاريخي و علاقته بالموروث الثقافي. فكيف ذلك ؟

1. فهم "كينونة الدازين" انطلاقاً من "الكينونة في العالم":

ليس هناك شيء خارج عن نطاق المسار الأنطولوجي، بل إن وجود الموجود أنطولوجياً يقوم على وجود علاقته بما هو موجود في الكون، ولما كان العالم هو المجال الذي تتكون فيه العلاقات، كانت "الكينونة في العالم" ظاهرة أنطولوجية بالدرجة الأولى، و يصبح ((العالم هو هذا الذي يكون دائماً هنا في كل استعمالاته، و يكون منكشفاً مسبقاً من قبل أن نتعرف عليه))¹ لكن ألا يقودنا هذا إلى البحث عن الأصل الأوّلي الذي منه انبثق العالم؟ أي العودة إلى هيراقليطس و أنكسمانس و الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ؟

ينظر هيدغر إلى العالم من حيث علاقته الوجودية، و هو ما يدل على أن الموجود هو ما يفتح من "العالم"، مما يعني أن الدازين ككائن موجود مرتبط بالكينونة، بل هو موجود في الكينونة، و منه ((فإن الموجود ليس هو نفسه، لكن ما يتقدّم من "داخل" عالمه انطلاقاً من وجود الموجود))² ما يعني أن فهم العالم ينتهي إلى الموجود الإنساني الذي يفهم وجوده داخل العالم، و ما لم نفهم هذا

¹ -M.Heidegger, Etre et Temps ,tr ,françoisVezin, Edition Gallimard, Paris,1986,p120.

² -Ibid, p92.

الموجود داخل عالمه فإن بحثنا لا طائل منه. غير أن مثل هذا الفهم يتعلّق من جهة أخرى بالهيئة التي يكون عليها الدازاين في العالم، وهذا بدوره ما يتطلب منا أولاً الكشف عن الخصائص الوجودية التي تختص بها كينونة الدازاين في العالم، وهي عند هيدغر متمثلة في: الوجدانية، الفهم، والكلام. لا يفهم هيدغر - بادئ ذي بدء - الوجدانية على أنها حالة سيكولوجية بقدر ما ينظر إليها على أنها طريقة وجودية تهدف إلى تحقيق الانفتاح، ويتبيّن ذلك من خلال ربطه لها بمقولي "الخوف" و "القلق" بحيث يختلف أحدهما عن الآخر، فإذا كان ((الخوف مرتبط بشيء معين نخاف منه، وشيء معين نخاف عليه، فالقلق ليس مرتبطاً بشيء معين، وإن كنا نميّز فيه بين "منه" و "عليه"... إذ ما يقلقنا في القلق ليس أشياء حاضرة في الوجود العيني، بل إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود، وهي إمكانية خالية من كل تعيّن غير مجرد كونها إمكانية))³ فالآنية حين تخاف من شيء يهدّد وجودها، فإنها تتوقّع إمكاناتها المُقبلة، مما يجعلها تشغل بالخوف من حيث هو "الموجود" الذي يُستحضر أمامها كوجود قلق، ذلك الانتقال (من الخوف إلى القلق) هي الحالة الوجودية التي بموجها تحاول الآنية الخلاص من عالمها المشتّت، وتسعى لتحقيق إمكاناتها بما هي كينونة - في- العالم.

يربط هيدغر كينونة الدازاين بعد ذلك بـ "الفهم" باعتباره الطريق الهادي لإمكانيات وجود الآنية، إنه ((بالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الوجود الذي تلقاه داخل العالم فتصل إليه ويصبح في متناول يدها))⁴ أي يصير مكشوفاً و ظاهراً، وبذلك يصبح الفهم هو شرط كل إمكانية وجودية. وبذلك فإن فهم هيدغر للدازاين في علاقته بالكينونة يكشف عن كينونة الدازاين على ((أنه وجود مقذوف))⁵ بحيث تشعر الآنية بأنها ملقاة في العالم، وتكتشف وجودها من حيث هو وجود "منخرط" في العالم باعتباره "كائناً" غريباً عن عالمه، بل كائناً ضائعاً في غياهب العالم المتخفي وراء قناع المعرفة المادية التي تعلي من سلطنة التقنية وقدرتها على احتواء الموجود، بالمقابل يقف الدازاين مذهولاً أمام ذاته المغترية وبموجب ذلك ((يخفت تجلّي الموجود و يغرق في الخواء nullité الظاهر لما ليس فيه اختلاف، لما لم يعد إلا نسياً منسياً))⁶ يصل هيدغر إلى الخاصية الثالثة وهي "الكلام" التي عبّر عنها من خلال فكرته عن "السقوط" أو "الكبوة" و((ليس في السقوط سوى الضياع فيما هو "حاضر" أي فيما وصفناه بالوجود- بالقرب- من

³ - عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1973، ص 171.

⁴ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، صص 75-76.

⁵ - M.Heidegger, Etre et Temps, op ,cit, p 226.

⁶ - M.Heidegger, De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de caverne et du théétète de platon, traduit et introduction par A.de Waelhens et W.Biemel, Nauwelarts, Vrin, Louvain, Paris,1948, p90.

7)) يقول هيدغر. وبذلك يكون "الحاضر" هو ما يفتح الدازين على مستقبله، أو بعبارة أدق، إنفتاحة "الهنا" Da التي تحيل إلى تخارج الدازين من خلال تزمّنه في العالم.

2. الأبعاد الأنطولوجية لمسألة اللغة:

يتفطن هيدغر في لجة تفكيره الأنطولوجي إلى أن بحثه المتواصل وما ينجر عنه من مقولات أساسية يكاد يكشف عن قبول ما تمّ تقويضه من قبل، وبموجب ذلك يلتفت إلى مساءلة اللغة من حيث هي المثلوى الأخير الذي يكشف عن تحجّب الوجود وينقذه من الظلام والتستّر والأفول. ويعود هيدغر من أجل ذلك إلى مساءلة المفهوم الميتافيزيقي اللغوي لدى أرسطو الذي فهم اللغة انطلاقاً من ((الإبانة أو الإظهار، أي جعل شيء يظهر ويتبدّى، أي يأتي إلى اللاحفاء، وعليه فإن اللغة تكمن بدورها في الكشف، في الأليثيا... غير أن أرسطو لم يعمل على بسط وتأسيس العلاقة بين الإبانة وما تبيّنه، و هذا ما أدى إلى طمس تلك العلاقة ثم سقوطها في طيّ النسيان))⁸

يفكّر هوسرل من جهته في اللغة من خلال "العلامة الصوتية"، ومنه حضور الصوت المتعلّق بالذات في الموضوع المائل بوصفه ظاهرة معطاة ثم من حيث هو "متعالٍ" ليصل إلى القول: ((أن التعالي الظاهر للصوت إنما يعود إلى أن المدلول الذي هو من ماهية مثلية دوماً، والدلالة "المعبر عنها" حاضرة فوراً عند فعل العبارة، بحيث يقوم هذا الحضور الفوري على أن "الجسم" الفنونولوجي للدال يبدو وكأنّه يُمحي في اللحظة التي تولّد فيها... إن الإتمحاء للجسم المحسوس و لخارجيّته إنّما هو بالنسبة إلى الوعي هيئة الحضور المباشر للمدلول بعينها))⁹ مما يعني أن هوسرل نفسه رغم تفكيره في اللغة من زاوية الاختلاف (العلامة/ العبارة)، إلا أن ذلك لم يسلمه من الوقوع رهينة التمثّل الذي يفهمه بوصفه استحضاراً.

يوجّه هيدغر على إثر ذلك اللغة وجهّة مغايرة عن المسار الميتافيزيقي والفنونولوجي، وجهّة ارتبطت فيها اللغة بالوجود والفكر، حيث أصبح فيها الإنسان لا يتكلّم اللغة، بل اللغة هي التي تتكلّم من خلاله، وتستنطقه بواسطة الكلمة ((إنها البعد الأساسي لإقامة الإنسان على الأرض، بل هي "الشعر الأصيل" الذي يمكن من تجميع الاختلاف بين العالم والأشياء، بين الإنفتاح والأرض، بين التحجّب واللاتحجّب، واللغة بهذا المعنى تعلّم الإنسان الإنصات إلى النداء، كما تعلّمه الكيفية التي يتعيّن عليه أن يكون بها في العالم، أي يسكن، وبما أن اللغة بناء و"تأسيس" للوجود الإنساني وللتاريخ، فهي نفسها "الشعر" في معناه الجوهرية))¹⁰ ومن أجل ذلك، يتحاشى هيدغر المفهوم السابق

⁷ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 107.

⁸ - مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج 2، تر، اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 245.

⁹ - جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فنونولوجيا هوسرل، ترجمة وتقديم فتحي إنقرّو، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2005، ص 127.

¹⁰ - إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 67.

للغة التي يكون فيها الكلام منسوباً إليها بوصفه تعبيراً، ليُصبح الفهم متعلّقاً بواقعة الكلام من حيث هي البدء الأولي القبلي الذي يكشف عن وقوع الدازاين في العالم، عالم الناس من حيث هو المجال أو الفسحة التي يستمد منها الدازاين تزمّنه. فحين نتكلّم يجب أن نسمع كلامنا الذي نحن بصدد قوله، كما يتطلّب إنصاتاً لما يُقال أو ما نتقولُه، ويسمّي هيدغر هذه العملية الكلامية بـ "القول" يقول: ((قول القول يتوجّه إلى الإنسان الذي لا يوجد إلا من حيث أنه يُنصت إلى القول، وأن ننصت إلى قول اللغة يعني أن نترك قولتنا تُقال، إننا لا نستطيع أن نتكلّم انطلاقاً من اللغة إلا لأننا سبق أن أنصتنا إليها))¹¹

يُفرّق هيدغر - بموجب ذلك - بين "المتكلّم" الذي يتكلّم، و "التكلّم" من حيث هو الكاشف عن اللغة و "الكلام" من حيث هو واقعة تنبثق عن المتكلّم و التكلّم. هذا الأخير (التكلّم) الذي يكشف بدوره عن قدرة الدازاين على "ترك" الموجود يقول قولته، يقول هيدغر: ((إذا كان التكلّم كإنصات إلى اللغة يترك القول تُقال له، فإن هذا الترك لا يمكن أن يتم إلا بقدر ما تكون ماهيتنا قائمة داخل القول، إننا لا نسمعها إلا لأننا ننتمي إليها... وفي القول يحدث ذلك المنح، لأنه يجعلنا نبغ القدرة على التكلّم. إن الأساس "daswesende" في اللغة يكمن إذن في القول المانحة))¹² بحيث تختص هذه القول بالدازاين الموجود -قرب- الأشياء -في-العالم دون غيره من الموجودات، وهذه الخاصية هي التي تُمكن الدازاين من معرفة ماهية الموجودات المحيطة به في العالم. ينتمي التكلّم من حيث هو الطريق الموصل للغة إلى ما يسميه هيدغر بـ "حدوث اللغة" التي بموجبها تنكشف اللغة في "القول" من حيث هي قول وإظهار وإبانة، يؤكد هيدغر ذلك بقوله: ((قول القول هو إبانة وبالتالي إظهار الكائن، كما أن القول في معناه الأصلي ليس هو التكلّم البشري، بل هو ما يسبقه بكيفية ما يجعله ممكناً، ومنه فالإبانة في معناها الأصلي ليست فعلاً بشرياً بل هي إظهار الكائن الذي يحدث في قول القول))¹³ وهو ما يعني أن تكشف الموجود أمام إمكانياته وإمكانيات العالم المحيط به مرتبط بما تدل عليه القول وما تُظهره. والكلام من حيث هو كذلك يكشف عن إقامة الدازاين بالقرب من الوجود -في-العالم وهي إقامة بموجبها يتحوّل السؤال عن الشيء إلى بنية لغوية-زمانية تطل المعنى. بحيث لم يعد يُفهم "الكلام" على أنه وسيلة وأداة للتعبير عن مكنونات الدازاين وتخارجهم من حيث ارتباطه بزمانية الكلام و ((لا يكون هذا

¹¹ - مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج2، مصدر سابق، ص 249 .

¹² - المصدر نفسه، ص 272

¹³ - مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج2، مصدر سابق، ص 249

الكلام متكماً بل كل كلام إنما يجب أن يثير حتماً وفي الوقت عينه منشأ قوة الاستماع))¹⁴ الذي يكشف بدوره عن الدازاين وإمكانياته المتعددة ككينونة-في-العالم.

يصل هيدغر من خلال تحليله لواقعة الكلام إلى نتيجة مفادها أن ((الكلمة ليست في المقام الأول "تعبيراً" عن رأي، وإنما هي النسق المصون لحقيقة الموجود بكليته، ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة، فنوعية أولئك الذين يمكنهم الإصغاء إليها هي التي تقرر وضع الإنسان في التاريخ))¹⁵ بمعنى ليس المهم عدد الذين يمكنهم الاستجابة لنداء الوجود، بقدر ما يهم الكشف عن "من هم"، "لأنه في الهم" تنكشف الاستجابة بوصفها قولاً ومنه لغةً التي تكشف بدورها عن حقيقة الكينونة.

يقلب هذا التصور الجديد لظاهرة الكلام-من حيث هي بنية أنطولوجية-كل المفاهيم و التصورات الكلاسيكية المسبقة، بموجها لا تعبر الألفاظ عن أشياء فقط، وإنما تُعاد صياغة تلك الألفاظ على أساس وجوداني - أنطولوجي يكشف عن علاقة الإنسان باللغة والوجود، بل إن اللغة هي مسكنه الأصيل ومن خلالها يفهم الدازاين وجوده -في-العالم. ولئن ينحى هيدغر بسؤال معنى الكينونة نحو اللغة فلأنه أراد أن يصل إلى الكشف عن مكونات الوجود الأصيل حيث تكون اللغة بمثابة واسطة بينه وبين الموجود.

تعبّر اللغة في الأخير-حسب هيدغر- عن ذلك الذي يصطلح عليه بـ"الحدث" أو "العهد" Ereignis حيث تاريخ الوجود هو تاريخ تكوين يكون فيه السؤال عن تاريخية الموجود مرتبطاً بزمّنه، وتكون اللغة هي الرابطة الأساسية بين الدازاين والعالم، وبعبارة هيدغر ((اللغة هي انفتاح المجال، حيث الإنسان يسكن بيت العالم المقام في الأرض وتحت السماء))¹⁶ يتعلق الأمر هنا، بالإقامة حيث تكون اللغة مسكن الوجود وموطن أسراره يقول هيدغر ((إن السمة الأساسية للمسكن هي هذه المراعاة حيث يتعمق الموجود في كل مساحته، هذه المساحة تظهر لنا عندما نفكر فيها كشرط إنساني يقيم داخل المسكن بمعنى المقام على أرض الفانين))¹⁷ وهو ما يعكس بدوره العلاقة بين الوجود واللغة كمسكن له والإنسان. ولكي نفهم هذه العلاقة يتجه هيدغر إلى الفن (الشعر) حيث انفتاح الحقيقة على العالم المحيط بالموجود.

3. اللغة بما هي "الشعر الأصيل":

¹⁴-M.Heidegger, Apports à la philosophie, tr, François Fédier, nrf, édition Gallimard, 2013, p102

¹⁵ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, op, cit, p 101

¹⁶ -M.Heidegger, Questions III et IV, tr, jean beaufret ,françoisfédier, et d'autres, édition gallimard,1976, p 64

¹⁷-M.Heidegger, Essais et Conférences, traduit par andré préau et préface par jean beaufret,éditiongallimard, 1958, p 176

أضحت اللغة مع هيدغر مرتبطة بالإضاءة وانفتاحها على الوجود، وبموجب ذلك تكون اللغة سابقة عن الموجود، وهو ما يؤكد ((أن اللغة ليست فقط وسيلة للفهم والتعبير، بل على العكس من ذلك، ففي تحضر قبل كل موجود l'étant بوصفه موجوداً في الانفتاح dans l'ouvert))¹⁸ لكن ثمة صمت داخلي يحجب رؤية الموجود - في العالم، وهو ما سيحمل هيدغر إلى "اللغة الشعرية"، لتصبح "الكلمة الشعرية" هي التي تفتح الإنسان على العالم وبواسطتها يسكن الإنسان في العالم، وتكون اللغة بموجب ذلك في معناها الشعري هي المسئولة الوحيدة على مقام الإنسان وإذا نحن بحثنا في جوهرية هذا "الكلام الشعري"، فإننا سنجد في تعبير الشعراء، فوحدهم ((الشعراء يستطيعون بحسن اختيارهم للألفاظ أن يقيموا معايير الوجود الإنساني ومقاييسه))¹⁹

إنه مع هيدغر تصبح الكلمة الشعرية هي التي تسمح بانفتاح الوجود أمام الدازاين ليقول قولته المكبوتة، وهذا ما يفسره بيت "جورج تراكل" الشعري الذي عدّله هيدغر بحيث لم يعد البيت معه ((حيث تخفق الكلمة يمتنع الوجود بل يقدم الوجود نفسه هناك حيث تخفق الكلمة))²⁰ وبهذا يصبح الشعر ليس كلاماً يُقال فقط، بل هو القول الذي ينكشف بواسطته كل شيء، بل هو بداية التكلم الأول للغة، ف"القول الشعري" هو الشكل الأولي للفكر. وعلماً يكون الشعر مجرد تشكيل لغوي أو صورة جمالية فحسب، وإنما هو المجال الذي تتحقق فيه ماهية اللغة، من حيث هي قول وكشف وإظهار، هنا يُخبرنا هيدغر بأن ((الشعر لا يتلقى اللغة كمادة يحدث فيها عمله، وتكون في متناول يده، تحت تصرفه، بل على العكس، الشعر هو الذي يبدأ فيجعل اللغة ممكنة))²¹ فإذا كان المفكر يبرئ الفسحة التي ينتشر فيها العالم، فإن الشاعر يُنظّم الانتشار "كلاماً شعرياً" بحيث يكون هذا الكلام الشعري هو ما يسمح بسحب اللغة من وجودها الزائف، وبذلك تكون ((اللغة هي التي تحمل تفاعل الرباع... وفي هذا التفاعل "يحدث" القرب. والقرب والقول أسلوباً للإظهار، أي أسلوباً "كينونياً" للغة وإحضارها للموجودات من التحجّب إلى النور، تلك هي ماهيتها))²²

يحاول هيدغر أن يفكر في اللغة من خلال "شعرنة الكلمة" حيث يكون "القول الشعري" بما هو "مكان الأصل" طريقاً موصلاً لـ "جوهر الكينونة الأصيلة"، وتكون "المكاشفة الشعرية" الأمل المتبقي

¹⁸-Beda Allemann, Hölderlin et Heidegger, tr François Fédier, Presses universitaires de France, 1ere édition, 1959, p 139

¹⁹- مارتن هيدغر، في الفلسفة والشعر، تر عثمان أمين، الدار القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1974، ص 24

²⁰- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 75

²¹- مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما المتأفزيقا؟ هولدرلين و ماهية الشعر، تر، فؤاد كامل و محمود رجب، مراجعة، عبد الرحمان بدوي، دار

الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1974، ص 15

²²- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 116

للخروج من مقولة الذات كما حدّد معالمها "أفلاطون" وأتمّ معلمها "ديكارت". ففي خضم الفكر المناهض للذاتية يعود هيدغر إلى تجربة "هولدرلين" من حيث هي تجربة تعلّقت في معظمها بمجاوزة الموروث الميتافيزيقي، ليجد هيدغر في أشعاره الوضاحية "قفزة نوعية" بموجها يراهن على الوجود كلاماً شعرياً، وبذلك ((يصبح القصيد الهولدرليني مضاءة للعتمة المفهومية في النص الميتافيزيقي و انفتاحاً على وحدة القول الشعري))²³ وهو إذ (هيدغر) ينطلق في كتابه "مقالات ومحاضرات" * من مقولة هولدرلين القائلة أن "الإنسان يسكن العالم شعرياً" أي أن "الشعر" هو مسكن الإنسان و العالم، فالشاعر بكلامه الشعري يستطيع أن يعيد ما تعجز اللغة عن قوله بصوت مرتفع، فوحده الشاعر يقدر عن تحويل الكلام الداخلي الخافت إلى كلام مسموع عن طريق القصيدة الشعرية، يقول هولدرلين في قصيدته "خبز و خمر" معبراً عن إغتراب الكائن و ضياعه في العالم:

((لقد جننا يا صديقي، هنا متأخرين

صحيح أن الأرباب تعيش، لكن في عالم آخر فوق رؤوسنا

وهي تعمل بلا انقطاع، لكنّها فيما يبدو لا تفرح، بما إذا كنا نعيش

هذا هو مدى اهتمام الموجودات السماوية، ألا ترى أنه منذ شهور، وهي تبدو

لنا أمداً طويلاً، تسحب كل أولئك المفضلين في حياتنا إلى أعلى

عندما أشاح الأب بوجهه عن الإنسان

و خيم الحزن على الأرض كلها...))²⁴

لقد كان هولدرلين حسب هيدغر الشاعر المجنون الذي استطاع ترويض اللغة و حث الوجود على التكتشف و اللاتحجّب، و في خضم ذلك ((لم يعد الإنسان هو المتكلم، فاللغة تتكلمنا و نحن علينا الإصغاء إلى صمت الكلام و إلى روح النشيد...))²⁵ ولما كان الشاعر هو وحده من يحسن تفكير الوجود المحمول إلى اللغة، كان من الطبيعي أن يحدث لقاء بين الشعري و الزماني الوجودي، فوحده الشاعر من يخوّل له استدعاء المقدس، وهو وحده القادر على الوقوف تحت ظل الآلهة و كنههم بكل تجلياتها العاصفة لأنه وحده من يستطيع أن يؤول قداسة الآلهة و يسوّي

²³ - علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن و الحقيقة" أو الإنهاء الفنومولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008،

ص 247

* - يخصّص هيدغر في كتابه "مقالات و محاضرات" فصلاً يبيّن فيه كيف يسكن الإنسان في الشعر. أنظر M. Heidegger, :

L'homme habite en poète, in Essais et Conférences, op, cit, p224 jusqu'à p245

²⁴ - جون ماكوري، الوجودية، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة، فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1982، صص 285-286

²⁵ - علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن و الحقيقة"، مرجع سابق، ص 250

المقدس و يجيب النداء ،وبذلك ((يؤسس قدوم الزمان المقدس بداية تاريخ آخر ،ومعه يصبح ما يأتي مقولاً في قدومه بالنداء))²⁶

يحاول هيدغر من خلال تعرضه لشعر هولدرلين أن يكشف عن الشاعر بوصفه إلهياً، بحيث يصبح الشاعر عنده بمثابة المخلص عند المسيحي، يقول هيدغر ((إن الإنسان الذي يقيم شعرياً في الأرض يحمل كل ما يظهر - السماء والأرض والمقدس - إلى البداهة الثابتة لذاته، البداهة التي تصون وتكون خلاصاً لكل شيء، وهو بذلك يحمل كل ما يظهر في صورة العمل الفني إلى نصاب ثابت و متين أي التأسيس))²⁷ وبذلك فقد وجد هيدغر إذن في الشعر والقصيدة، ما يشبه الشاهد على بعض رؤاه الأنطولوجية، وهو إذ ينطلق من الحضور الإنساني الذي اصطلح عليه بلفظة Dasein (الموجود-هنا/الكيونة-هنا) -و يرى أن العبور إلى الكيونة يتم عن طريق اللغة بوصفها النواة الأنطولوجية الدائمة في الدازاين، بل هي مسكن الكيونة، فلأنه أراد أن يدفع باللغة الشعرية إلى أوج انفتاحها لأنها وحدها التي تعطينا إمكانية الإقامة بالقرب من الوجود المنفتح بما في ذلك انفتاحه على الآخر.

4. دور اللغة في الانتقال من "الكيونة في" إلى "الكيونة مع":

يبدو أن المشكلة التي يريد هيدغر تجاوزتها تتعلق بـ"الذات" و"الموضوع"، أي مشكلة المعرفة التي مجّدت ميتافيزيقا الذات (ديكارت، هوسرل) على حساب ميتافيزيقا الموضوع، فالأمر يتعلق هنا بالموضوع كموضوع من أجل الآخر. من أجل ذلك يحاول هيدغر التفكير داخل "الكيونة في" من أجل الكشف عن المعنى وتجاوز ذلك الموجود المادي الذي لا يهتم بكيونته، أي الإبتعاد عن "الإنشغال" بما هو كائن في العالم إلى "الإهتمام" به ((وهذا الإهتمام قد يظهر على صورة التكليف بتوفير ما ينبغي تقديمه إلى الآخرين ،أو على صورة مساعدتهم على أن يكونوا أحراراً في "همهم")²⁸ وهو ما يدل على أنه بقدر ما يوجد الدازاين في العالم، بقدر ما تكشف كيونته عن "الهم" لأنه لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الآخر، وهي الفكرة نفسها التي عبر عنها علماء الاجتماع من أمثال دوركايم في قولهم بأن الإنسان اجتماعي بطبعه ولا يمكنه أن يحيا بعيداً عن غيره من الذوات.

تتجه قراءات هيدغر السابقة باتجاه ما يحدث داخل العالم الحداثي، والوقوف عند مخاطر "التقنية" التي سيطرت على علاقات الإنسان بالكائن والكيونة والآخر، وبذلك يُفتتح أفق "العقل التأويلي" بديلاً عن "العقل التقني" الذي من شأنه أن يعصف بكل مفهوم حداثي أصيل، يحاول هيدغر إبراز خلفياته ضمن ذلك الإطار التفكيكي للذاتية (عقل، إرادة، عدم..). أو ضمن ذلك النقد العقلاني

²⁶ - الوجد نفسه، ص 248

²⁷ - مارتن هيدغر، المنادى إنشاد، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تر، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1،

1994، صص 90-91

²⁸ - بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر، عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، 1992، ص 221

الذي دشّنه نيّشه من قبل، لتصبح الحداثة محض مقولة ميتافيزيقية متأخرة لم تفي بوعدها في تحقيق "فكر الأنوار"، وإنما على العكس من ذلك، أسقطت العالم في شبّاك "العقلانية التقنية"، وهو الأمر نفسه الذي دفع بهيدغر إلى الاستنجد بالفكر الهولدرليني وعالمه المفتوح على الشعر، الذي من شأنه إنقاذ اللغة من كلاله الاستخدام التقني للعقل. يقول هيدغر: "إن التقنية بمعناها الواسع وفي مختلف تجلياتها مخطط من وضع الإنسان، لكنها في آخر المطاف تجبره الحسم فيما إذا أراد أن يصبح عبداً للمخططات أو يظل سيّداً يحكمها." ²⁹ ليصل هيدغر بعد ذلك إلى ما اصطّح عليه بـ "القفزة" ((قفزة تنطلق من الكينونة باعتبارها أساساً للموجود نحو الهاوية، نحو اللأساس. ومع ذلك ليست هذه الهاوية عدماً فارغاً، وعلى الأرجح ليست غموضاً مهماً، بل هي التملك المتبادل نفسه الذي ضمنه وفي خضم نبضه يتم الإحساس بماهية ما يتحدث إلينا كلغة، مثل هذه اللغة سمينها في يوم ما "مقر الكينونة" ³⁰)) ومنه يتحوّل السؤال إلى سؤال عن "مبدأ القفزة" التي بموجبها يتحوّل الفكر من فكر "الإنسان والكينونة" إلى فكري يضم كل ما من شأنه أن يوجد أو ينتهي إليه.

تكمن مهمة المؤول هنا الذي يكشف عن "الفسحة" التي من خلالها يُضء العالم على شكل كلمات لغوية، وبموجب ذلك يُترك النص يقول قولته، و ((لا يعني فهم نص ما العثور على معنى جامد محتوى فيه، بل بسط إمكانية الكينونة التي يعيها النص، وبذلك نكون أوفياء للفهم الهيدغري الذي هو جوهرها، عزم ما فيها كينونة-مقدوفة مسبقاً)) ³¹ وهو ما يعني أن تأويل النص يرتبط أساساً بالكينونة التي تستلزم فهم الدازين لكينونته في العالم. وعلى إثر ذلك ننتقل إلى البحث عن ثانياً "المن" و مكوناتها الأصيلة وعلاقتها مع الغير، بدل البحث عن "الما" تلك الحلقة الكلاسيكية المفرغة، يقول ريكور في هذا المعنى: ((إني لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي نعاني اليوم من نقصها، فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يمتلكون منطقاً رمزياً و علماً تفسيريّاً وأنثروبولوجياً، وتمثيلاً نفسياً، والذين هم للمرة الأولى ربما قادرين على أن يتناولوا الخطاب الإنساني بوصفه مسألة واحدة)) ³²

إن ما يرمي إليه هيدغر إذن، من خلال تخريجه للغة وربطها بالكينونة لا يكمن في مجرد عرض المحتوى، بل عمّا تخفيه من علاقات واقعة من شأنها أن ترتقي بالإنسان من مجرد الإدراك السطحي لذاته وغيره من الذوات الأخرى، إلى الإدراك العميق الذي من خلاله يكمن اهتمام الدازين بكينونته و

²⁹ - مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية والذات، تر، محمد مزبان، تقديم، محمد سبيلا، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1، 2015،

ص 36

³⁰ - المصدر نفسه، ص 39

³¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر، محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية و

الإجتماعية، القاهرة، ط 1، 2001، ص 70

³² - بول ريكور، صراع التأويلات، تر، مندر عياشي، دار أوبا، طرابلس، د ط، 2005، ص 47

العالم المحيط به بما في ذلك ذات الآخر. وهو الأمر الذي دفع ببعض الفلاسفة إلى إحياء فلسفته من بعده من خلال محاولتهم تمديد فكره إلى بعده الأقصى، فإذا كان هيدغر قد أقام من قبل مسألة الاختلاف بين الوجود والوجود، فإن "ليفيناس" -مثلا- قد رجّح الكفة للموجود بوصفه وجهاً (visage) بحيث يكون إلتقاء الأنا بالغير وجهاً لوجه موسوماً باللقاء اللانهائي المتسّر وراء ما يظهر من الوجه، يقول ليفيناس في هذا المعنى: ((إن الوجه ليس كما يجب ان (يُرى)، بل كما يعمل تفكيرنا على ملئه بمضمون ينقلنا إلى عالم الآخر، وهذا ما يفسّر حرص الوجه في التعبير على دلالة تتناسب مع معرفة ما، على العكس من ذلك، فإن النظرة هي بحث حثيث عن التلاؤم، إنها ابتلاع للوجود بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي ذات بُعد أخلاقي بالدرجة الأولى، فهو ما لا نتمكن من قتله))³³

يذهب "ميرلوبونتي" بدوره إلى مثل هذا الموقف الذي يظهر من خلال فكرته عن التواصل، أين تكون الذات في علاقة متواصلة مع الغير. فمن خلال الكلام والقول نعرف الآخر، وبما أننا موجودون في العالم نفسه الذي يؤدي إلى المصير نفسه، فإنه في علاقة الـ "بين-ذاتية" تكمن كل معرفة متبادلة بين ذات وأخرى، يؤكد ميرلوبونتي ذلك بقوله: ((إن الذاتية المتعالية هي ذاتية منكشفة، وهي معرفة بذاتها وبالآخر، وفي هذا المستوى فهي بين-ذاتية))³⁴ مما يعني أن عدم التواصل مع الآخر هو الذي ينقله إلى موضوع متعال، من ذلك يمكننا أن نفهم فحوى عبارة ميرلوبونتي التي تكمن في قوله: ((لم تعد اللغة حصيلة ماضٍ فوضوي لوقائع ألسنية مستقلة، وإنما نظاماً تتلاقى كل عناصره في جهد تعبيرى أوحده، ينزع نحو الحاضر أو المستقبل، ويسوده منطق حالي))³⁵ وهو التحديد الألسني المتجاوز عنه مع هيدغر ذاته، ذلك أنه يعجز عن فهم العلاقة الأنطولوجية بين الكلام واللغة والدازين الموجود في العالم، ليظل المفهوم اللساني بعيداً عن أي طرح وجودي من شأنه أن يصبو بالكينونة إلى مراتب الإشراق اللغوي.

خاتمة:

لم تعد المسألة الثقافية مرتبطة بالتمثيلات السابقة خاصة فيما يتعلق بالكينونة والفهم السطحي لعلاقتها بالكائن والآخر، وإنما أصبح الأمر متعلقاً بمدى فهم الكائن (الدازين) واستيعابه لما يحصل داخل الكينونة نفسها، فأن نُصبت إلى ما يُقال سواء كان ذلك متماشياً مع فكرنا أو مخالفاً له هو ما يجب الالتفات نحوه والاهتمام به. فبقدر ما نحسن الإصغاء إلى نداء الكينونة، بقدر ما نكون منتمين لها، متفاعلين معها، وفي ذلك الانتماء نعطي اعتباراً لما يوجد حولنا بما فيه الآخر. وإنه لمن الضروري في هذا المقام، أن نسأل عن مدى تحقيقنا للفهم اللغوي بمعناه الأصيل، ولتحقيق ذلك على المؤول أن يترك القولة تُقال دون الاحتكام للأحكام المسبقة والتأويلات الفارغة من المعنى، فعلى

³³-E.Livinas, Ethique d'infini, fayard, 1982, pp79-81

³⁴-M.Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, Ed Gallimard, 1945, p415

³⁵ - موريس ميرلوبونتي، تقريب الفلسفة، ترقحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983، ص 67

الذات أن تنزل بإمكاناتها لتعيش مرحلةً من الحدوس المتتالية، وإنها لن تعي ذاتها حقيقةً ما لم تضع مجالاً لروحها بأن تعيش لحظة المساءلة عن موقعها أمام ذات أخرى، حين ذاك فقط تستطيع أن تضمن موقعها وكيونتها. وفي خضم ذلك البحث المتواصل عن الموقع المناسب للذات أمام الآخر، تسقط ذوات كثيرة في عالم ملؤه الضياع والتهيه، عالم مشّتت، قلق، وبين هذا وذاك هناك نقطة اشتراك وإن كانت تبدو للوهلة الأولى متغيّبة، متخفيّة بشمس التسأل..هي..الحضور..حضور الذات ووعيمها بالآخرين كذوات. إن الرهان الأكبر الذي يظل بأسر بطموحنا الكبير يتعلّق بمدى توجيه "الحاضر" نحو أمل المستقبل، نستعيد في خضمه كل تقليد وكل لحظة تراث عابرة بكيونتنا، و بموجب ذلك من الضروري أن نوجّه رسالة الفكر اليوم إلى ما من شأنه أن يحيي مهنتنا ومدلولها حيث تكون اللغة حلقة وصل بين مختلف الثقافات، وهذا ما لا يتأتى لنا إلا عن طريق إقامة الصلح مع مختلف الحركات العلمية الناشطة، ومدى النجاح في مناظرة ما تمّ تفكيره مع ما لم يتم تفكيره بعد أو ما هو بصدد التفكير فيه.

قائمة المصادر والمراجع:

1. المصادر:

أ.بالفرنسية:

- 1-M.Heidegger, Etre et Temps ,tr ,françoisVezin, Edition Gallimard, Paris,1986
- 2-M.Heidegger, De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de caverne et du théétète de platon, traduit et introduction par A.de Waelhens et W.Biemel, Nauwelarts, Vrin, Louvain, Paris,1948
- 3-M.Heidegger, Apports à la philosophie, tr, François Fédier, nrf, édition Gallimard, 2013
- 4-M.Heidegger, Questions III et IV, tr, jean beaufret ,françoisfédier, et d'autres, édition gallimard,1976
- 5-M.Heidegger, Essais et Conférences, traduit par andré préau et préface par jean beaufret,éditiongallimard, 1958

ب. بالعربية:

- 1-مارتن هيدغر، في الفلسفة والشعر، تر عثمان أمين، الدار القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1974
- 2-مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر، عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977
- 3-مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج2، تر، اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002
- 4-مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرلين وماهية الشعر، تر، فؤاد كامل و محمود رجب، مراجعة، عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1974، 2.
- 5-مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية والذات، تر، محمد مزيان، تقديم، محمد سيللا، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015

6-مارتن هيدغر،المنادى إنشاد، قراءة في شعرهولدرلن وتراكل، تر، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1994.

2.المراجع:

أ.بالفرنسية:

- 1-Beda Allemann, Hölderlin et Heidegger, tr François Fédier, Presses universitaires de France, 1ere édition, 1959
- 2-E.Livinas,Ethique d'infini, fayard,1982
- 3- M.Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, Ed Gallimard,1945

ب- بالعربية:

- 1-جيانى فاتيما،نهاية الحدائة، تر، فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998
- 2-جون ماكوري، الوجودية، تر، إمام عبد الفتاح إمام،مراجعة، فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1982
- 3-بول ريكور، صراع التأويلات، تر، منذر عياشي، دار أوبا، طرابلس، د ط، 2005
- 4-عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1973
- 5-جاك دريدا، الصوت و الظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجياهوسرل، ترجمة وتقديم فتحي إنقزّو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2005
- 6-إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة،الدار العربية للعلوم ناشرون،بيروت،ط1،2008
- 7-علي الحبيب الفريوي،مارتن هيدغر " الفن و الحقيقة" أو الإنهاء الفنومنولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008
- 8-بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر، عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، 1992
- 9-بول ريكور، من النص إلى الفعل،أبحاث التأويل، تر، محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، القاهرة، ط1، 2001
- 10-موريس ميرلوبونتي، تقيظ الفلسفة،تر قزحيا خوري،منشورات عويدات،بيروت،ط1، 1983

اشكالية الدين والثقافة والتغيير الاجتماعي من منظور فكر مالك بن نبي The problem of religion, culture and social change from the perspective of Malik bin Nabi thought

اسم ولقب المؤلف الأول* : فوزية عبو

اسم ولقب المؤلف الأول* : فؤاد بداني

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 24	تاريخ الإرسال: 2020 / 07 / 18
ملخص:		
<p>نحاول من خلال هذه الورقة البحثية التنقيب في ثلاث عناصر مهمة في فكر مالك بن نبي وهي : الدين الذي يقوم بدور ضبط وتنظيم طاقة الإنسان الحيوية بما يتناسب ومتطلبات هذه المبادئ الروحية الجديدة ، وكذلك عنصر الثقافة التي شكلت حقلًا خصبا في دراساته باعتبارها عنصرا أساسيا في تشكيل ما اطلق عليه اسم الحضارة ، اما عنصر التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي ركز على شروطه التي حددها في الوعي بمنطق التاريخ والارتفاع بحلول المشكلات التي تواجه عملية بناء الحضارة إلى هذا المستوى ويرى من الشروط المهمة هو مواجهة مشكلاتنا بالتخطيط، سنحاول الاجابة عن النقاط التي أثارها مالك بن نبي وهي : تصوره للعلاقة بين الدين والاقتصاد والسياسة وكذلك نظرتة الى الثقافة وما واقعها في العالم الاسلامي .</p>		
الكلمات المفتاحية: الثقافة، الدين، التغيير الاجتماعي، الحضارة، الديمقراطية السياسية والاجتماعية		
Summary :		
<p>Through this research paper, we try to explore three important elements in the thinking of Malik bin Nabi, namely: Religion, which plays the role of controlling and regulating human vital energy in a manner commensurate with the requirements of these new spiritual principles, As well as the element of culture that formed a fertile field in his studies as an essential element in shaping what he called the civilization, As for the element of social change in the thinking of Malik bin Nabi, he focused on his conditions, which he outlined in awareness of the logic of history and the rise in solutions to the problems facing the process of building civilization to this level. We will try to answer the points raised by Malik bin Nabi, namely: his conception of the relationship between religion, economics and politics, as well as his view of culture and its reality in the Islamic world.</p>		
Keywords : Culture, religion, social change, civilization, political and social democracy		

* فوزية عبو ، أستاذ محاضر ب، الدكتور مولاي الطاهر ، علوم الإعلام والاتصال .

* فؤاد بداني، أستاذ محاضر "أ"، علوم الإعلام والاتصال.

مقدمة:

يتسم فكر مالك بن نبي بالتنوع في المضمون والأفكار التي طرحها في مؤلفاته محاولا إعطاء أكثر تحليل ورؤية حول الواقع الإسلامي واهتمامه بقضايا الاقتصاد والسياسة من خلال ربطهما بالدين الذي أكد بن نبي على أنه غير من ملامح المجتمعات وقد تميز فكره بانتقاد كلا من نظامين الاقتصادي الرأسمالي والنظام السياسي الديمقراطي وتناوله للفكر الإسلامي كبديل وكنظام باستطاعته تطوير البشرية كما يمكن إدراج تحليلاته في مجال الاقتصادي ضمن دائرة الاقتصاد الإسلامي لأنه يرجع جميع مراحل بحوثه إلى الشريعة الإسلامية ، كما قد شكلت الثقافة كمفهوم حقا خصبا للدراسة عند مفكرنا بن نبي باعتبارها عنصرا أساسيا في تشكيل ما أطلق عليه اسم الحضارة حيث يجمع أغلب المنظرين العلماء في جل التخصصات على أن الثقافة هي المجال الاجتماعي لجميع الأفراد في قومية من القوميات أو في وطن من الأوطان ، بحيث يرون أن الثقافة كتعبير أدبي أو فني أو كطريقة خاصة في الحياة إنما هي في الحقيقة انعكاس للعمل الاجتماعي الذي يبذله شعب من الشعوب بكافة فئاته وطوائفه ومظهر لما يتضمنه هذا العمل الاجتماعي من علاقات متشابكة وجهود مبدولة واتجاهات ، فالأساس الذي تقوم عليه الثقافة إذن ليس شيئا جامدا ، أو عقيدة محددة وإنما هي عملية لها عناصرها المتفاعلة واتجاهاتها المتطورة¹.

وتعتبر الثقافة الإسلامية تلك الثقافة المشتركة للشعوب الإسلامية والتي اختلفت صورها من مجتمع إلى مجتمع ومن جيل لآخر إلا أنها تشترك في السمات الإسلامية ، ولا تتعارض بطبيعة الحال مع العقيدة الإسلامية . وما عداها لا ينتمي إلى الثقافة الإسلامية وإن ظل إلى جوارها. وعليه سنحاول في هذه الدراسة أن نقدم وجهة نظر أحد المفكرين الجزائريين والذي حضي فكره بالدراسة لكافة جوانبه فقد عالج المفكر " مالك بن نبي " مشكلة الثقافة في العديد من مؤلفاته مركزا بذلك على ماهية الثقافة بصفة عامة بعدما تضاربت الآراء والاتجاهات بين المفكرين الغربيين والمسلمين ، إلا أن المفكر مالك لم يتعمق إلى الثقافة في العالم الإسلامي والعربي بشكل موسع وواقعها في ظل ما مر عليه من محطات

¹ محمد سيد محمد : "المسؤولية الإعلامية في الإسلام " . ط2 ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986 ، ص 53

تاريخية كان لها وقع كبير على محاولة تغيير ثقافته وطمس هويته بشتى السبل والوسائل . وسنحاول معالجة بعض النقاط الفكرية من خلال الاسئلة الاتية :

☞ كيف تصور بن نبي العلاقة بين الدين والاقتصاد والسياسة ؟

☞ ما هو موقع الانسان داخل النظام الاجتماعي ؟

☞ كيف ينظر مالك بن نبي الى الثقافة ؟ وما هو واقعها في العلام الإسلامي ؟

اولا:الدين في ظل النظام الاجتماعي :

لقد ارتبط اسم مالك بن نبي بكلمة حضارة حيث مثلت مشكلاتها عنده مركز كل اهتماماته الفكرية إذ لا يخلو هذا المفهوم من دور المؤسسة الدينية أو الممارسات الدينية باعتباره الإطار المرجعي للمجتمعات الغربية والعربية على حد سواء.

يعتبر المفكر مالك بن نبي من بين الأقطاب البارزة في علم الاجتماع والفلسفة من خلال القضايا التي تناولها في مشواره البحثي حول مفهوم المجتمع المتغير والمتحضر الذي يفسر على أن هناك حدث تاريخي طارئ أو ما يسميه التحضر أي التوجه نحو مرحلة الحضارة التي تقوم على عناصر ثلاثة أساسية في كسر الآلية المغلقة التي تحكم المجتمع الساكن المتمثلة في (الإنسان ، التراب ، الزمن) لتعيد تنظيم المجتمع، ويسلط الضوء على عامل الدين كطرف مهم في هذه العملية الديناميكية حيث يصبح الدين البديل الوضعي الزماني ليربط بين العناصر المذكورة سالفاً¹ ويحركها كما حصل في الحضارة الإسلامية التي كان أصحابها قبلاً في مرحلة الجاهلية ليجدوا أنفسهم في ظل الدين الجديد – الإسلام- المنزّل على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم يغير من صفاتهم الجاهلية وبذلك تغير كبير على مستوى العلاقات الاجتماعية بين الأفراد ليصبح السيد والعبد في نفس الطبقة والمرتبة لينطبق على هذه المرحلة بميلاد الفكرة الدينية ثم تأتي مرحلة تسجيل هذه الفكرة الدينية في نفوس الأفراد .

يقوم الدين بدور ضبط وتنظيم طاقة الإنسان الحيوية بما يتناسب ومتطلبات هذه المبادئ الروحية الجديدة² التي تتضمن قيم تهدف إلى تهذيب الإنسان الذي وضع نفسه بين خالقه ليسمو

¹ محمد بغدادى باي ، التربية و الحضارة (بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في نصوص مالك بن نبي) ، عالم الافكار للنشر والتوزيع ، الجزائر، ط 2 ، 2007 ، ص ص 51/52.

² محمد بغدادى باي، نفس المرجع السابق ، ص 57.

فوق درجة النوع أي يسمو فوق حيوانيته من خلال النصوص الدينية التي تتكفل بتطويع الفرد ويصبح مكيفا لينتقل إلى مراتب الإنسانية لتكون هناك روابط وشبكة علاقات اجتماعية تقود المجتمع إلى تحقيق شكل من أشكال الحياة الراقية بحيث أنها تتوافق مع الشروط التي تملها الفكرة الدينية¹، ويشير مالك بن نبي بان دور الدين في الحياة الاجتماعية انطلاقا من تشكل ما يسميه بالحس الديني المشترك لتكون هناك وحدة في تصور و أهداف الأفراد التي يجمعهم الرابط المقدس الغير قابل للتمرد عليه .

أما في علاقة الدين بالسياسة باعتبارها جزء من النظام الاجتماعي للمجتمعات وفي هذا الصدد نجد مالك بن نبي يتناول مفهوم الديمقراطية وفي المقابل كطرف آخر مفهوم الإسلام ليكون له موقف رفض الجمع بين المفهومين في مفهوم ديمقراطية الإسلام من خلال إعادة النظر في تعريف كليهما و ضبطهما بشكل محدد وفق الأسس والمرجعية لاستنتاج وجود أي نوع من القرابة أو نقاط الالتقاء بينهما موضحا على أن الديمقراطية من ناحية دخوله في القاموس العربي تعتبر كمفردة مستوردة أما بالنسبة للإسلام فقد أخذ بحديث لأبي هريرة ليعرفه : "عن أي هريرة أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يوما بارزا للناس اذ أتاه رجل يمشي فقال يا رسول الله ما الإيمان قال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله ولقائه وتؤمن بالبعث الآخر، قال يا رسول الله ما الإسلام قال الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان"². إن المفكرين أمثال مالك بن نبي دائما لديهم رؤية خاصة للمواضيع المتناولة في البحث العلمي حيث يخلص إلى أن الإسلام يحتوي على الديمقراطية الاجتماعية من خلال تقسيمه لها وفق ثلاثة شروط وهي

1- الديمقراطية كشعور نحو الأنا

2- الديمقراطية كشعور نحو الآخر

3- الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية الفرد

* مؤكدا على ان هذه الشروط تمثل كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي في المجتمع المتحقق عند اخراج هذا الشعور الديمقراطي من القيود التاريخية والسياسية والاتجاه للتعبير عنه بعلم النفس وعلم الاجتماع والتركيز على فلسفة الوعي بالأخر الذي ادا فقد فقدت

¹ المرجع نفسه ، ص ص 65/66.

² حسن موسى محمد العقبي ، مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة ، ماجستير ، غزة ، 2005، ص ص 129/130.

الديمقراطية معناها البنائي و لقياس الديمقراطية سلط بن نبي الضوء على مفهوم الحرية استدل به للوصول إلى إثباته في توضيح أن الإسلام ديمقراطي يعبر عن ديمقراطية اجتماعية مبرهنا ذلك بالحديث : عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله يقول " من لطم مملوكه او ضربه فكفارته أن يعتقه " و يذهب باخذ المفهوم في جانبه السياسي عند الحديث عن الديمقراطية السياسية فيقول انها موجودة في الاسلام مستشهدا بقوله تعالى " و شاورهم في الامر و اذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين " ¹.

فقد وضع مالك بن نبي معادلة أساسها الجمع بين الديمقراطية اجتماعية و الديمقراطية السياسية لكي نستنتج الديمقراطية الإسلامية المبنية على الشورى واحترام المقدّس من النصوص الدينية والشرعية .

أما علاقة فكر مالك بن نبي بالاقتصاد فقد كوّن اطارا فكريا خاصا به لينظر الى القضايا الفكرية من زاويته الخاصة كباحث و مفكر سلط الضوء على موضوع الرأسمالية كنظام اقتصادي عالمي ومحلي ليقوم بانتقادها كونها تكرر الطبقة في المجتمع تظهر طبقة رأسمالية (مالكي وسائل الإنتاج) و طبقة العمال (الفئة المستغلة) حيث يعتبر هذه الوضعية عن حدوث صراع بسبب استغلال حرية الفرد كما يوضح ان مبدأ الحرية والمنفعة المادية ادى الى تعدي دول رأسمالية على حرية المجتمعات الأخرى باحتلال أراضيها بالقوة وما القارة الافريقية إلا نموذج عن مخلفات الدول الرأسمالية ، فقد ظهر تحكّم سلطة المال الى أكبر درجة ممكنة حيث همشت ولم تجعل مجال لمفهوم القيم الانسانية لتصبح العملة النقدية هي الطرف المتحكم في معاملات الافراد ² ، على غرار ما هو موجود في الاسلام كنظام اقتصادي فالمال لا يكون في ايدي قليلة بل يسعى الى تجزئته عن طريق توزيع الميراث وتحريم الربا و اخراج الزكاة وتنظيم البيع و الشراء و القسط في الميزان الخ

ليخلص ان الرأسمالية لا تحترم القيم الانسانية من خلال فقدان وجود ترابط بين القيم الاقتصادية والاخلاقية وأصبحت الالة تتحكم في المجتمع وارتبطت السعادة بتحقيق المنفعة المادية واشباع الشهوات الغريزية فماتت الاخلاق والفضائل ليسود التفكير البراغماتي على المجتمع، فالرأسمالية تروج

¹ حسن محمد العقبي ، نفس المرجع السابق، ص 119/120.

² مالك بن نبي ، تأملات ، دار الفكر ، دمشق ، 1985 ، ص 86.

لفكرة الاحتكار أيضا بتقليل عملية الإنتاج او زيادة من اجل تحقيق الندرة في السوق دون مراعاة حاجة الانسان المستهلك لهذه السلعة.¹

ويؤكد بن نبي على أن الشيء الذي يمنع الدول المتخلفة من التقدم هو غياب قيمة الحس المشترك أي ان يدرك الفرد انه عنصر داخل حركية اجتماعية في خطوة تجسيد الحضارة والمشاركة الفعالة في دفع عجلة التنمية وازدهار الاقتصاد.

الثقافة بين رواسب الماضي و طوارئ الحاضر في عالمنا اليوم :

- لكل مجتمع او جماعة خصائص و ميزات تشكّل هويّتها لتختلف عن باقي المجتمعات وتسمى تلك بالثقافة وهي من صنع التاريخ إلى حد ما، إن صح هذا القول على الكلمات فيمكن التحقق منه فيما يتعلق بلفظة "ثقافة" على وجه الخصوص، إن وزن الكلمات ثقيل بعلاقته مع التاريخ الذي صنعها والتاريخ الذي تساهم في صناعته، ففضية ثقافة أو بالأحرى ثقافات تشهد انبعاثا رهنا سواء على الصعيد الفكري، نظرا لحيوية النزعة الثقافية الأمريكية أو على الصعيد السياسي، ولم تشهد فرنسا حديثا عن الثقافة كما تشهده اليوم حول وسائل الإعلام والشباب والمهاجرين... الخ وهذا الاستخدام الفوضوي لكلمة "ثقافة" يشكل وحده معطى اثنولوجيا.² إن اختراع مفهوم الثقافة يكشف في حد ذاته عن مظهر أساسي من مظهر الثقافة التي تحقّق في كنفها هذا الاختراع، والذي سنطلق عليه اسم الثقافة الغربية لعدم وجود مصطلح آخر أكثر ملائمة منه، وفي المقابل من المثير ألا نجد مقابلا لكلمة ثقافة culture في أغلب اللغات الشفوية للمجتمعات الأخرى والعربية خاصة.³

- إن تطور أية كلمة يستند إلى عدة عوامل ليست ذات طابع لغوي، وميراثها اللغوي يخلق نوعا من الارتباط بالماضي في استخداماته المعاصرة. فقد تطورت كلمة ثقافة في اللغة الفرنسية منذ القرون الوسطى حتى القرن التاسع عشر والتي يعود تشكل معناها إلى عام 1700 بحيث تعود في أصلها إلى

¹ حسن موسى محمد العقي، نفس المرجع السابق، ص 122.

² Auge Marc; « L'autre proche » in Segalen Martine (éd) L'autre et le semblable; regard sur l'ethnologie des sociétés contemporaines; presses du CNRS; paris; 1988. pp 19/34

³ دوني كوشي: "مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية"، دراسة، تر: قاسم مقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص 12.

اللغة اللاتينية CULTURA التي تعني رعاية الحقول أو قطعان الماشية ثم ظهرت في القرن الثامن عشر لتدل على جزء من الأرض المزروعة .

في بداية القرن السادس عشر لم تعد هذه الكلمة تدل على حالة (الشيء المزروع) بل على فعل (أي فعل زراعة الأرض)، لم تبدأ كلمة ثقافة بفرض نفسها مجازيا إلا في القرن الثامن عشر، ودخلت معناها هذا معجم الأكاديمية الفرنسية (في طبعة 1718) ومذلك ألحق بها المضاف وصار يقال "ثقافة الفنون"، "ثقافة الأدب"، "ثقافة العلوم"، وشيئا فشيئا تحررت كلمة ثقافة وانتهى بها الأمر إلى أن استعملت للدلالة على "تكوين" و"تربية" العقل أو النفس .¹ أما في ألمانيا فقد ظهرت كلمة (Kultur) بالمعنى المجازي في اللغة الألمانية في القرن الثامن عشر، وبدأت كأنها نقل أمين للكلمة الفرنسية culture وكان لاستخدام اللغة الفرنسية (الذي كان علامة مميزة للطبقات العليا لألمانيا آنذاك) وتأثير عصر الأنوار أكبر الأثر على ذلك النقل.²

أما عند العرب فتعني كلمة ثقافة: كلمة أو مصطلح "ثقف" في اللغة العربية قوم "الشيء" أي قومه عندما كان معوجا وغير سوي، فقال العربي "ثقف الرمح" أي قومه.³

أما اصطلاحا: هي ذلك التراث الحضاري ومنهجية التفكير وأسلوب العيش والمعاملة أي تلك الأمور التي تنطلق من ذاتية وشخصية الإنسان بما هو عليه من صفات كالخير والعدل، وتلك الطاقة العملية الكامنة التي تستخدم في مجالات الحياة التي تميز مجتمع عن مجتمع آخر.

ماهية الثقافة عند مالك بن نبي:

أثارت كلمة ثقافة فكر مالك بن نبي مما جعله يتحدث عنها بإسهاب وعن مميزاتها وأثرها في الحياة في العديد من مؤلفاته، فقد عالج مالك عملية التعريف حيث يرى أن الشيء كي يصبح معنى لا بد أن يكون له اسم وفكرة ليرتقي بذلك إلى مفهوم، حيث يرى أن الثقافة هي "مجموعة من الصفات

¹ دوني كوشي، نفس المرجع السابق، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 15

³ أسعد السحمراني: "ولايات العولمة على الدين واللغة والثقافة"، دار النفائس، 2002، ص 82.

الخلقية و القيم الاجتماعية ، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه " ¹.

ويقصد بالصفات الخلقية والقيم الاجتماعية هو كل ما يتلقاه الفرد منذ ولادته كرأس مال أولي في الوسط الذي خلق فيه ، بحيث يرى مالك أن مشكلة الثقافة في العالم الإسلامي سببه أن اغلب الناس يخلطون بين كلمة ثقافة وكلمة علم و بين مفهوم ثقافة و مفهوم علم ، وليست الثقافة في الإطار المعنوي و المادي الذي يحيط بالفرد و يؤثر في سلوكه و في أسلوب حياة مجتمعه تأثيرا ايجابيا أو سلبيا فمالك بن نبي يرى أن مشكلة الثقافة بالنسبة للعالم الإسلامي عامة و العالم العربي خاصة تكمن في الكيفية التي يتم فيها تصور العناصر الآتية: المبدأ الأخلاقي، الذوق الجمالي، المنطق العملي، الفن أو الصناعي في وحدة متجانسة أو برنامج تربوي ، "فالعالم الإسلامي و العربي يختلف في موقفه من الثقافة في العالم الليبرالي و العالم الشيوعي ، فليست المشكلة منحصرة في محاولة فهم "الثقافة" وإنما في تحقيقها بصورة عملية " و لفهمها عملية على حد قوله لا بد من تركيب عناصرها و لإتمام هذه العناصر لا بد من شروط لها هي إيجاد صلة بين عالم الأشخاص طبق منهج تربوي بصورة فلسفية أخلاقية ، فالقيمة الثقافية للأفكار و الأشياء تقوم على طبيعة علاقتها بالفرد ، فالصلة الثقافية هي تلك الصلة التي تمنح الأفكار و الأشياء قيمتها الذاتية و الموضوعية في إطار معين ، فلولا العلاقة الموجودة بين كل هذه العناصر لما اكتشفت الجاذبية و لكانت التفاحة حينئذ كومة صغيرة من الروث بعد أن أكلها نيوتن بكل بساطة.

و تشمل الثقافة في معناها العام الذي تصوره ابن نبي إطار حياة واحدة هي تفرق عن العلم ، ولا تشكل جزءا منه أو رديفا تابعا له ، فهي أكثر أهمية و فاعلية من العلم و اعتبر هذا الأخير ، عنصر من عناصر تصوره للثقافة ، منحاز إلى هيمنة الثقافة على العلم و تفوقها عليه محاولا الكشف عن الفروق الأساسية ما بين العلم و لا علم .

كما انه ربط الثقافة بالحضارة من جهة كونها محيطة يحيط بالإنسان و إطارا تتحرك داخله " فهو يغذي جنين الحضارة في أحشائه ، أنها الوسط الذي تتشكل فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر " ²

¹ مالك بن نبي : "مشكلة الثقافة" ، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، 2000 ، ص 74 .

² مالك بن نبي: مشكلة الثقافة ، مرجع سبق ذكره ، ص 77 .

وإن ارتبطت كلمة ثقافة وحضارة ببعضهما أحيانا ، إلا أنهما غير متكافئتين ، فكلمة ثقافة أكثر دلالة على التطورات الفردية أما كلمة حضارة فتدل على التطورات الجماعية .¹

مكونات الثقافة في نظر مالك بن نبي:

أما مكونات الثقافة عند بن نبي فهي تتجلى في التراكيب الجزئية المكونة لها والتي تمثلت في: الأخلاق، الجمال، المنطق العملي، الصناعة ، وهي العناصر الأضعف تفعيلا في العالم الإسلامي والعربي فحسبه ضعف الأخلاق وغياب المنطق الواعي بالضمير الجمعي وسقوط مستوى الجمال والذوق العام نتيجة طغيان المادة والابتعاد عن الحياة الروحية الدينية وضعف الصناعة في المأكل والملبس وضروريات الحياة عطلت من صنع حضارة قوية بل من نتاج ذلك نشوء تجمعات انسانية متفرقة متناحرة و منغلقة على تراث مادي بالي يشد المجتمع للتخلف والرجعية الضعيفة لا إلى المرجعية القويّة.

أما الأخلاق ، فقد عالج مالك بن نبي الأخلاق من الناحية الاجتماعية لا الفلسفية لأنه يريد تحديد قوة التماسك بين الأفراد بغية تكوين وحدة تاريخية و اسماء بشبكة العلاقات الاجتماعية بحيث يرى أنها " مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية التي توفر الصلات الضرورية داخل العوالم الثلاث: الأشخاص والأفكار والأشياء.² بحيث يقول " إذا ما تطور مجتمع ما على أية صورة ، فإن هذا التطور مسجل كما وكيفا في شبكة علاقاته الاجتماعية في صورة توتر أو ارتخاء في التوتر أو في تفكك الشبكة نهائيا عند مرحلة أفول المجتمع.³ بحيث أن بناء شبكة العلاقات الاجتماعية تعد أول عمل تاريخي يقوم به المجتمع، إذ أن ميلاده مرهون باكتمال وتلاحم هذه الشبكة داخل النسق الاجتماعي في إطارها الثقافي والاقتصادي والسياسي.

والجمال : يرى مالك أن للجمال أهمية اجتماعية كبيرة وله تأثير في الروح الاجتماعية من منطلق أن "الأفكار هي المنوال الذي تنسج عليه الأعمال ، وهي تتولد من الصور المحسوسة الموجودة في الإطار الاجتماعي ، فتنعكس في نفس من يعيش فيه ، فللجمال تأثير كبير في حياة الإنسان وهو الإطار الذي تتكون منه وهو وجه الوطن في العالم ، ونقصد هنا بالتوجيه الجمالي المحافظة على البيئة ونظافة

¹ دوني كوشي ، مرجع سبق ذكره، ص 14.

² مالك بن نبي: "ميلاد المجتمع"، ط 6، دار الفكر، سوريا، 2006، ص 27.

³ مالك بن نبي ، المرجع سابق، ص 42.

المحيط ومظهر الفرد، ففي موسكو مثلا صدرت بعض الأوامر تلزم سكانها "بأن يراعوا يقظة نظافة مدينتهم وإلا فهم مهددون بفرض غرامة تبدأ من 25 إلى 100 روبل على كل من يبصق في الشارع أو يلقي بأعقاب "السجائر" على الرصيف أو يعلق ملابسه في الشباك المطل على الشارع أو يلصق إعلانات على الحوائط أو من يركب السيارات العامة بملابس العمل المتسخة".¹

وبعدها أكد على المنطق العملي: والمقصود به هو كيفية ارتباط العمل بوسائله ومقاصده، لذلك يرى مالك أن المسلم يفتقد لهذا المنطق في حياته رغم أنه منطق الفكرة وهي تعاليم دينه الإسلامي، كما تحدث عن مفهوم المتعلمين أو الإنسان المتعاليم والذي يقصد به حرفة التعلم بحيث يقول أن الأمة الإسلامية كانت في السابق تعاني من مشكلة الجهل والامية، لكن حاليا ظهر مرض جديد مستعصيا هو التعاليم، والذي يعتبره مريض لم يتقن العلم ليصيريه ضميرا فعالا بل ليجعلها آلة للعيش وسلما يصعد به منصة البرلمان وهكذا يصبح كلاما مجردا ليس من شأنه أن يتحول إلى عمل ونشاط إلا ما نذر. "ويعطي مالك الحل لمشكلة المتعلمين، في ضرورة تنظيفها من الانحراف وذلك بتصفية العادات والحياة مما يشوبها من معوقات للنهضة المتمثلة في المتعلمين ويرى أن التوجيه مرتبط بالمفاهيم الفكرية المؤسسة على أصول ثقافية والثقافة الإسلامية هي الأساس في كل تغيير".²

ولم ينسى التوجيه الصناعي: ينظر مالك إلى أنها وسيلة للمحافظة على كيان المجتمع واستمرار نموه، بحيث يرى أن الأفكار هي التي تصنع الأشياء وأعطى مثلا عن ذلك عن دولة ألمانيا "يقول كيف أن بلدا شهد الانهيار الكامل لعالم أشيائه قد استطاع باحتفاظه بعالم أفكاره أن يبني كيانه من جديد".³

أما روايت الماضي همي عند مالك بن نبي :

* الاستعمار: يعد عامل الاستعمار لسبب رئيسي في ما آلت إليه الثقافة اليوم في العالم العربي والإسلامي، إنما جاءت نتيجة حتمية للاضطهاد الرهيب التي تعانيه الثقافة في هذه المنطقة من طرف الاستعمار، فقد تفنن هذا الأخير في كل الأساليب الممكنة لتجريد الأمة الإسلامية من هويتها الثقافية

¹ مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة"، المرجع السابق، ص 84.

² العابد مهبوب: "مفهوم التنمية في فكر مالك بن نبي"، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، 2 جوان 2012، ص 156.

³ مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة"، مرجع سبق ذكره، ص 44.

، وإبداله بثقافة مسيحية غربية جديدة مما جعل جيل الشباب الذي كان الاعتماد عليه في بعث الأدب العربي لينصرف عنه انصرافا كلياً إلى الآداب الأجنبية ، فأضحى هذا الجيل يمجّد آدابهم واختراعاتهم وبالرغم من هذا فإن بعض البلدان استماتوا في الحفاظ على لغتهم وتشبثوا بها لتبقى ، فقد كانت بالنسبة إليهم جزء لا يتجزأ من كيانهم الروحي الإسلامي ، ويرجع الفضل في ذلك إلى الكتابات القرآنية البسيطة والزوايا التي كانت أشبه بالشموع الخافتة المتناثرة في مهب الريح العاصفة ، غير أن المراكز التعليمية بوسائلها المحدودة وثقافتها التقليدية لم تكن لتنهض بالأدب العربي في تلك الفترة ، ومن ثم كانت النتيجة تفشي الجهل في أغلب البلدان ، حيث يرى مالك " انه ليس من شك بأن تلك الأفعال الاستعمارية من اقتلاع وتدمير وتغيير وتغريب كانت لها الآثار السلبية والتخريبية على المجتمع والإنسان في مختلف الإبعاد الأخلاقية والنفسية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها" ¹ عرف العالم الإسلامي أثناء الفترات الاستعمارية التي مرت عليه ركوداً وجموداً في مجال الفكر وذلك ما حدث " في القرن التاسع عشر ، فإن أحداً في ذلك المجتمع لم تكن لديه قدرة ما على استنطاق فكرة ابن خلدون لأن ذلك المجتمع لم يكن قد أسس نشاطه العقلي والاجتماعي على اهتمام اسمي ، ومنذ ذلك العصر كان المسلم ينزلق على سطح الأشياء دون أن يغور خلالها بجانب الأفكار دون أن يتعمقها لأنه لم تعد له علاقة بهذه أو تلك ² .

فلم يعد ينتج عن لقاءه بالحياة الاجتماعية تلك الصدمة القوية التي تغير أسلوبها كما تغير سلوكه و بعد تخليهم عن الأفكار وقيمتها اهتموا بالأشياء حتى أصبح أغلبهم يظنون أن الثقافة هي فقط العمران واللباس و الموضة و مواكبة التطورات الراهنة من اجل الركب الحضاري و اللحاق بالدول العربية و الروبية دون معرفة مصدر هذا التطور بعيدا عن العلم و الفكر و الرجوع إلى القران ، "فالكثير من العلماء الفرنسيين و الألمانين و الأمريكيين الذين جاھروا إسلامهم بمجرد اكتشاف علمي توصلوا إليه من خلال القران الكريم" ³ فالمسلم سبب عقدة تخلفه يرد هذه المسافات إلى نطاق الأشياء ، أو بتعبير آخر يرى أن تخلفه متمثل في نقص ما لديه من مدافع و طائرات و مصارف .

¹ مالك بن نبي : "أفاق جزائرية" ، ط2 ، مكتبة عمار ، مصر ، 1964 ، ص 23 .

² مالك بن نبي : "مشكلة الثقافة" ، نفس المرجع السابق ، ص 48 .

³ بتصرف

إذ يرى وليام اجبرن أن تغيير الثقافة يبدأ في مجال الأشياء والأدوات ثم يمتد تأثيره فيما يعدل الجانب الاجتماعي " وهذا ما نلاحظه في العمران ، إذ استبدلت العمارة الإسلامية مثلا في مصر والشام والجزائر بلوحات الفن السريالي والطبيعة الحية العارية ، وذبح الماشية في السعودية والسودان جزء من الثقافة الإسلامية ولكن تقاليد التباهي والإسراف في الأفراح إنما مخلفات الاستعمار ، فمن منظور مالك أن الحل لهذه المشكلة انه "من واجباتنا تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتاله ورمم لا فائدة منها ، حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة"¹

ولن تتأتى هذه التصفية إلا بفكر جديد ، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع ، يبحث عن وضع جديد هو وضع النهضة أي إعادة النظر في الإطار المرجعي للمجتمع.

* التكنولوجيا: إن ولوج عصر النهضة منذ القرن 16 جعل العالم يعرف تطورا سريعا في الميدان الاقتصادي والصناعي، كما أننا نعيش انقلابا جذريا في المجال التكنولوجي حيث تعددت تكنولوجيات الاتصال والإعلام والاتصال وتنوعت مضامينها وظهرت الكثير من الوسائل التكنولوجية المتطورة ، مما لاشك فيه أن هذه الظاهرة ايجابية في حد ذاتها أعادت ترتيب العالم و خلقت خطوط اتصال وهمية ربطت البعيد بالقرب في قرية كونية على حد تعبير المفكر مارشال ماكلوهان ، بقدر ما هي ظاهرة سلبية ضربت مفهوم الثقافة في البلدان العربية والإسلامية على حد سواء عرض الحائط فأنتشر مفهوم الغزو الثقافي أو ولوج ثقافات غريبة عن المجتمع الإسلامي جراء هذه التكنولوجيا أدت إلى زحزحة الثقافة الأصلية ، هذا ما أثبتته العديد من نظريات الاتصال كالنظرية الليبرالية ونظرية الغرس الثقافي .

فالأقمار الصناعية و التلفزيون الكابلي ومحطات الإرسال والاستقبال عملية قائمة على ربط نقاط متباعدة (عنصر المكان) بأكبر سرعة ممكنة (عنصر الزمان) ، وما تحدثه من أثر بالغ على البنيات والمؤسسات الثقافية في المجتمع في إحداث تغييرات في القيم والمفاهيم وطرائق السلوك والتفكير والعادات والتقاليد

¹ مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة"، مرجع سابق، ص 71.

فهناك بعض العوامل التي صاحبت بروز ونمو، التطورات التكنولوجيات ابتداء من ظهور الإذاعة في العشرينيات ثم التلفزيون في الخمسينيات ووسائل الاتصال الحديثة مثل التلفزيون الفضائي والانترنت حاليا أبرزها :

-الجانب القيمي و الأخلاقي : "أثارت هذه الوسائل نوعا من التخوف تجاه ما يمكن ان تحدثه محتويات هذه الوسائل على البنيات الثقافية والتقاليد والسلوكيات خاصة ما يتعلق بحضور العنف والجنس في برامج التلفزيون والوسائل السمعية البصرية الأخرى".¹

حيث أثبتت العديد من الدراسات التي أقيمت في مجال تأثير وسائل الإعلام السليبي على الأفراد إلى أن عملية عدم التكافؤ في التدفق الإخباري وطبيعة المحتويات التي تبثها وسائل الإعلام انشغالا متزايدا من أن هذه الوضعية ستؤدي إلى القضاء تدريجيا على القيم التاريخية و الحضارية في المجتمعات النامية ، " فمثلا يلاحظ أن الفيلم الأمريكي يستحوذ على 50% من زمن الشاشة المصورة في أكثر من 80 بلد و انه في كل لحظة زمنية من أي يوم هناك فيلم أمريكي يعرض في مكان ما في العالم و يظهر رد الفعل هذا بصفة بارزة في المحيط العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة ما فتئت تؤكد جدية و خطورة ما يمكن أن تنجم عنه هذه الهيمنة الثقافية"²

كترسيخ قيم الامتثالية والقضاء على التنوع الثقافي في المجتمع وإنشاء مجتمع استهلاكي يروج لبضاعات ذات طابع تجاري مرتبطة بالإنتاج الرأسمالي المريح.

والحقيقة أن تأثيرات وسائل الاعلام و الاتصال المباشر لا يمكن إغفاله سواء تعلق الأمر بالمحتوى القادم من الخارج أو الذي نبثه نحن لمواطنينا من داخل دولنا العربية إذ تشير معظم النتائج و الدراسات إلى الإمكانيات الفنية الهائلة التي تتمتع بها المحطات الفضائية الأجنبية وما تقدمه من مواد إعلامية جذابة تخفي وراءها مخاطر عديدة يجعلها موضع اهتمام بعض الفئات من المواطنين و تكمن الخطورة في أن هذه الفئات تتمثل في الشباب حيث سادت في دولنا العربية مظاهر التقليد و المحاكاة للثقافة الغربية على نطاق غير محدود ، ويتمثل في عادات المأكل والملبس وممارسات الحياة اليومية

¹ عبد الرحمان عزي ، السعيد بومعيزة: "الإعلام و المجتمع رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية و الإسلامية"، دار الورسم للنشر و التوزيع، الجزائر، 2010 ، ص 471.

² عبد الرحمن عزي، السعيد بومعيزة، نفس المرجع، ص 474.

والعلاقات الاجتماعية بين الناس وسيادة الحاجات المادية على المعنوية وزادت درجة الخطورة عندما ترجمت الأعمال الإعلامية الغربية إلى العربية وعرضها في محطاتنا التلفزيونية كالمسلسلات والأفلام و الرسوم المتحركة، وبالرغم المخاطر العديدة للبث التلفزيوني المباشر، تبقى حقيقة هامة وهي انه أصبح ضرورة تملئها ظروف العصر، إذ لا يستطيع الفرد أن يعيش في عزلة في العالم لكن ما يجب فعله تجاه هذا الخطر الداهم هو تصحيح الطريقة التي نعامله بها كما فعلت الصين واليابان وحافظتا على هويتها الثقافية، بالإضافة إلى رسم سياسة إعلامية مشتركة تضع الخطط و المبادئ للتعامل مع هذه الظاهرة، خاصة وأن هويتنا الثقافية لها جذور مستمدة وقواعدها من الدين الإسلامي.¹

خاتمة:

ان مالك بن نبي يضع فكرة بين أيدي الدول الاسلامية من خلال وضعه لمفهوم السياسي الاسلامي يركز على نقطة أساسية وهي العلاقة بين الدين والأخلاق إذ يرى أن العمل السياسي الناجح هو العمل المنظم الذي يمكن من خلاله تحقيق التجانس بين عمل الدولة وعمل الانسانية أي ان يكون الانسان هو محور العملية التطورية ليصل الى بناء حضارة تعترف بالأخر وتتبنى الحوار كآلية للتواصل بين الثقافات الأخرى كما اتجه مالك بن نبي في تحليله لمشكلات العالم الإسلامي اتجاهاً فريداً، فهو يرجئ المشكلات القائمة إلى قضية هامة وأساسية، استقاها من دراساته في علم الاجتماع فقد رأى "أن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها".

ففكرة مالك بن نبي تستهدف بلوغ المجتمعات مرحلة الحضارة، ولكي يتحقق هذا يرى أن مشكلة الإنسان تبقى مفتاحاً في عملية التغيير الاجتماعي أو التحضر، أي أن معرفة إنسان الحضارة وإعدادة أشق وأصعب كثيراً من صنع محرك، أما شروط التغيير الاجتماعي عند مالك فإن الوعي بمنطق التاريخ والارتفاع بحلول المشكلات التي تواجه عملية بناء الحضارة إلى هذا المستوى ويرى من الشروط المهمة هو مواجهة مشكلاتنا بالتخطيط وأيضاً من الشروط المتعلقة بالتغيير الاجتماعي أن نركز منطقنا

¹ فضيل دليو: "العولمة والهوية الثقافية"، (سلسلة أعمال الملتقيات)، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة، جامعة قسنطينة،

الاجتماعي والسياسي والثقافي على القيام بالواجب أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق، ومما يتصل بشروط التغيير الاجتماعي عند مالك فكرة التوجيه، أي توجيه الإنسان ومجالاته وأقول الانسان النصف كما سمّاه هو والذي يقصد به الفرد الذي يطالب بالحقوق ولا يؤدي الواجبات ، فمنطق الحضارة يبني على الأخذ والعطاء في بناءات المجتمع الإنمائية ، فالحضارة ليست معطى جاهز وإنما هي تراكمات لتضحيات أجيال سابقة من وقتها وجهدها في سبيل تحقيق الإنجاز الحضاري ، القوى القائم على التغيير للأحسن والأقوى والثابت في أسسه ودعائمه المركزية .

ففكر مالك بن نبي في الثقافة و المجتمع و الحضارة فكر نقدي لأوضاع المجتمعات العربية و المجتمع الجزائري كعينة من المجتمع الكبير الذي يمتد محاله إلى الإسلامي ثم العربي ، فكل ما قدّمه من تصوّرات لشروط النهضة و بناء الحضارة جاء نتيجة لعاملين و هما النقد للأوضاع الاجتماعية للدول العربية و الإسلامية و العامل الثاني هو تشبّعه بمناهج و علوم الحضارات الغربية ، كالمنطق و الفلسفة و العلوم التجريبية و ازمة المناهج ، و أسس التفكير العلمي النقدي .

كامل لا نسي في الأخير ما أحدثته وسائل الاعلام الجديدة بفعل تكنولوجيات الاعلام والاتصال و ما عقّده من طرق التفكير العلمي حول محتوياتها و طرق تأثيرها السريعة و القويّة بل أقوى مما كانت عليه وسائل الاعلام الكلاسيكية ، فعالمنا اليوم يعيش تحت سلطة الوسيلة الاتصالية التي باتت تتحكم في مصائر شعوب و تحدد أنماط العلاقات الدولية بين المجتمعات و كرّست مفهوم العولمة الإعلامية و التأسيس لفكر اجتماعي جديد يعالج قضية الإنسان ذو البعد الواحد و ما حدث من تنميط في الثقافات و الطبائع و الصنائع و العمل على تقريب العالم للعيش في نمط حياة اجتماعية واحدة قصرا وقهرا من المجتمعات المسيطرة على الثقافة و التربية و الاقتصاد و على ريادة الفكر و البحث العلمي .

قائمة المراجع:

1. العابد مهبوب: "مفهوم التنمية في فكر مالك بن نبي" ، مجلة علوم الإنسان و المجتمع ، جامعة زيان عاشور بالجلفة ، الجزائر، 2 جوان 2012.
2. العقبي حسن موسى محمد ، مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة ، ماجستير ، غزة ، 2005 .

3. السحمراني اسعد: "ويلات العولمة على الدين و اللغة و الثقافة" ، دار النفائس ، 2002.
4. بن نبي مالك: "مشكلة الثقافة"، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، 2000..
5. بن نبي مالك: "ميلاد المجتمع" ، ط 6 ، دار الفكر ، سوريا ، 2006.
6. بن نبي مالك: "أفاق جزائرية" ، ط 2 ، مكتبة عمار ، مصر ، 1964
7. بن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر ، دمشق ، 1985 .
8. بغدادي باي محمد ، التربية و الحضارة (بحث في مفهوم التربية و طبيعة علاقتها بالحضارة في نصوص مالك بن نبي (، عالم الافكار للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط 2 ، 2007
9. سيد محمد محمد: "المسؤولية الإعلامية في الإسلام" ، ط 2 ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986.
10. كوشي دوني: "مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية" ، دراسة ، تر: قاسم مقداد ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2002.
11. عزي عبد الرحمان ، بومعزة السعيد: "الإعلام و المجتمع رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية و الإسلامية" ، دار الورسم للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2010 .
12. دليو فضيل: "العولمة و الهوية الثقافية" ، (سلسلة اعمال الملتقيات) ، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث و الترجمة ، جامعة قسنطينة ، الجزائر ، 2010.
13. Auge Marc ; « L'autre proche » in Segalen Martine (éd) L'autre et le semblable ;regard sur l'ethnologie des société contemporaines ;presses du CNRS ;paris ;1988.

رؤية محمد أركون للدين والتراث من خلال كتابه: "قراءات في القرآن"
Muhammad Arkoun's vision of religion and heritage through
his book: Readings in the Qur'an

الباحث: عبد الغني المجتهد

كلية الآداب جامعة الحسن الثاني. الدار البيضاء. المغرب

abonohaila@gmail.com

تاريخ النشر: 2020/08/01	تاريخ القبول: 2020/07/13	تاريخ الإرسال: 2020/06/28
ملخص:		
<p>تهدف هذه الدراسة إلى بسط موقف أركون من الدين والتراث من خلال كتابه "قراءات في القرآن"؛ وقد وقع الاختيار على هذا الكتاب دون غيره من مؤلفات أركون باعتباره الوصية الفكرية الأخيرة له كما جاء ذلك مثبتا على صفحة الغلاف استنادا إلى "le monde des religions". وتتناول الدراسة بالأساس الإجابة على الإشكال التالي: هل فعلا قدم أركون من خلال مشروعه النقدي المتمثل في نقد العقل الإسلامي من خلال الإسلاميات التطبيقية؛ هل فعلا قدم بديلا عن القراءات السابقة التي يعتبرها حبيسة السياجات الدوغمائية، ومقيدة بالفكر القروسطي؟ هذا ما سيحاول الباحث الإجابة عنه معتمدا في ذلك على المنهج التحليلي النقدي.</p> <p>وقد توصل الباحث إلى عدة نتائج أهمها أن محمد أركون لم يقدم بديلا علميا عمليا تصحيحيا كما يدعي، بل غاية ما نَمَّقَ به مشروعه الفكري هو التنقيب عن "اللا مفكر فيه" وإثارته، واقتحام "المستحيل التفكير فيه" وبسطه، مع إثارة الإشكالات وإيقاظ الخلافات، وبعث الشبه الإستشراقية بعد أن تجاوزها الزمن.</p>		
الكلمات المفتاحية: محمد أركون؛ النقد؛ القراءات الحداثية؛ الدين والتراث؛ التأويل.		
<p>Summary :</p> <p>This article aims to unfold Mohamed Arkoun's position on religion and heritage in light of his book <i>Qira'at fi Al Qur'an</i> (Readings in the Qur'an). Amongst the Arkoun's literature, this work has been particularly selected for examination by virtue of being his last intellectual will, as indicated on the cover page of <i>Le Monde des Religions</i>. This article correspondingly seeks, on the grounds of a critical analytical approach, to answer the following problematic: Does Arkoun's critical project of conceptualizing the Islamic mind by means of <i>applied Islamism</i> set up a substitute for the previous readings, allegedly dogmatically-based and constrained by medieval thought ?</p>		
<p>Keywords : modernity ; Mohamed Arkoun ; criticism ; modernist readings.</p>		

مقدمة:

لقد شكل محمد أركون، إلى جانب العديد من المفكرين العرب الحداثيين تيارا تنويريا كرس حياته الفكرية في سبيل إيجاد جواب عن سؤال النهضة: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ ورأى هذا التيار منذ رفاة الطهطاوي (ت 1873) وجماعة الرابطة القلمية وشعراء المهجر مرورا بطه حسين ونجيب محفوظ وانتهاء بالصادق النهموم ومحمد عابد الجابري وأدونيس وجورج طرابيشي وعبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد وعبد الله العروي وغيرهم؛ رأى هذا التيار أنه لا سبيل إلى التحضر واللُّحوق بالحضارة والتخلص من ريقه الجهل والتخلف إلا باتباع الغرب حذو القُدَّة بالقذة، والارتواء من معينه وفيضه، وهم في ذلك دركات بعضها تحت بعض، فمَنهم من انسلخ من دينه بالكلية، ومَنهم دون ذلك، وأقربهم إلى الحق فريق لم يرفض دينه، لكنه غيَّر وبَدَّل، وأوَّل ولفَّق ومال إلى الشاذ والغريب في الأقوال والمذاهب والرؤى.

لقد حاول أصحاب هذا التيار إحداث قطيعة معرفية مع تراث الإسلام ودينه، معيَنهم في ذلك ما استجلبوه واغترفوه من منهجيات غربية في التعامل مع الكتاب المقدس، وغاية أمانهم ومنتهاهما تأسيس قراءة جديدة لهذا الدين حتى يتماشى مع واقع الحداثة الغربية، أملا في تجاوز الركود القروسطي⁽¹⁾ الذي لا يزال يجثم على نفوس وعقول المسلمين منذ زمن بعيد. وكاستهلال لهذه الدراسة، لا بد أن نعرج في إطلالة سريعة ومقتضبة حول المؤلِّف والمؤلِّف موضوع الاشتغال، فالدكتور محمد أركون من مواليد سنة 1928م بتاوريرت ميمون بمنطقة القبائل بالجزائر، انتقل مع أبيه إلى قرية عين الأربعاء شرق وهران حيث تابع دراسته الابتدائية بها ثم بمدرسة الآباء البيض التنصيرية والتي عاش فيها صدمة ثقافية، لينتقل بعد ذلك إلى وهران حيث أتم فيها دراسته الثانوية ثم إلى الجزائر العاصمة من أجل استكمال الدراسة الجامعية. وبتدخل من المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون⁽²⁾ حظي أركون بمتابعة الدراسة بجامعة السوربون في باريس، حيث قام بإعداد التبريز في اللغة والأدب العربي ثم سجل أطروحته بنفس الجامعة حول موضوع الأنسنة في الفكر العربي خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

تمَّ تعيين محمد أركون بعد حصوله على الدكتوراه أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون سنة 1980م، كما عمل محاضرا في العديد من الجامعات الأوروبية والعربية، حيث كرس محاضراته وتأليفه في خدمة مشروع الوحد والأوحد ألا وهو: "إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي" والعمل ضمن دائرة "اللا مفكر فيه" Impensé و"المستحيل التفكير فيه" Impensable ، أو بعبارة أخرى خرق المسلمات وانتهاك الممنوعات والمحرمات، مستعينا في ذلك

(1) تركيب مزجي يقصد به: فكر القرون الوسطى، يستعمله أركون بشكل مفرط كمفهوم قديم.

(2) من أبرز المستشرقين الفرنسيين ولد سنة 1883م، عمل مستشارا لوزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، اهتم بالتراث الصوفي الإسلامي على الخصوص. توفي سنة 1962م.

بأليات الحفر الأركيولوجي والنظريات التفكيكية والمنهجيات الألسنية والسيمائيات والأنثروبولوجيا والسيمولوجيا وعلم الأديان المقارن وغيرها. وبأفكار الفلاسفة أمثال نيتشه وفرويد وفوكو وباشلار ودريدا وغادامير وغيرهم حتى وصف بعض الظرفاء مشروعه بالمعرض المتنقل بين الفلسفات والمنهجيات النقدية الغربية التي تجعل القارئ يتجول في الموروث الفلسفي الغربي بدل قراءته لموروثه الديني كما أراد له أركون.

توفي أركون في 14 شتنبر 2010 عن عمر 82 سنة، ودفن بالمغرب مخلفا وراءه مشروعا فكريا أخذنا في الإنتشار، والكثير من المؤلفات لعل من أبرزها:

- ✓ قراءات في القرآن (والذي سيصاحبنا في هذه الدراسة)؛
- ✓ تاريخية الفكر العربي الإسلامي؛
- ✓ الفكر الإسلامي قراءة علمية؛
- ✓ قضايا في نقد العقل الديني؛
- ✓ العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب؛
- ✓ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛
- ✓ تاريخية الفكر العربي الإسلامي..

أما مؤلفه الذي نحن بصددده فهو كتابه: "قراءات في القرآن" والذي كان قد صدر للمرة الأولى عام 1982م، والذي يعتبره متبوعو أركون البذرة الأولى التي تشكلت وترعرعت عبرها كل مؤلفاته، ليكرس السنة الأخيرة من عمره في تنقيح فصوله وتصحيحها ومراجعتها⁽³⁾. والكتاب في طبعته التي نشغل عليها من إصدار دار الساقى/ بيروت سنة 2017م، ونقله إلى العربية مترجمه هاشم صالح، وقد جاء في طبعته هذه من 688 صفحة بثلاث مقدمات: المقدمة العامة بالإضافة إلى مقدمة الطبعة النهائية ومقدمة الطبعة الثانية التي صدرت عام 1991م، حيث قسمه صاحبه إلى اثني عشر فصلا ، ثم ختم الكتاب بحوار مع أحد طلابه حول مجموعة من الأفكار التي ترددت كثيرا في كتابات أركون والتي شكلت عصب مشروعه الفكري.

وبعد هذه المقدمة المقتضبة، نرى أن الأوان قد آن للشروع في المقصود وذكر الخيوط الناظمة لهذه الدراسة والتي جاءت على الشكل التالي:

مقدمة: وهي التي نحن بصدددها.

المبحث الأول: موقف أركون من القرآن الكريم.

المبحث الثاني: رؤيته للدين والتدين.

المبحث الثالث: هل قدم أركون – كمفكر حدائي- قيمة إضافية لخدمة الدين والتراث؟

⁽³⁾ أنظر في هذا الصدد كلام زوجة أركون ثريا اليعقوبي في مقدمة الطبعة النهائية لكتاب "قراءات في القرآن" الصادرة عن دار الساقى.

خاتمة.

وبالله نستعين، فمنه التوفيق والسداد، وعليه التوكل والاعتماد.

المبحث الأول: موقف أركون من القرآن الكريم.

إذا كان المشروع الذي كرس له محمد أركون حياته كلها هو نقد العقل الإسلامي فإن القرآن الكريم بلا شك لن يفلت من معاول هذا النقد، إن لم يكن هو المستهدف الأول من هذه العملية نظرا للمكانة المحورية التي يحتلها ضمن بنية هذا العقل، يقول أركون في هذا الصدد: "فيما يخص القرآن يمكن أن نقول: هناك ضرورة ملحة لتطبيق المناهج الألسنية اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية عليه بصفته ظاهرة من ظواهر الوحي تماما كما طبقت على التوراة والإنجيل في الغرب" ⁽⁴⁾ وهو يدعو بصريح العبارة وفصيح اللسان إلى نزع القداسة عن مصدر المسلمين الأول، وإصرارا منه على أداء الدور الذي أداه فلاسفة عصر الأنوار إبان حرب الكنيسة ضد الفلاسفة والعلماء، رغم التباين الكبير بين البيئتين الغربية والإسلامية، بل ولا يتردد في إعادة لَوْك ما لفظته أفواه المستشرقين منذ زمن بعيد، وهو يعترف في غير ما موضع من كتبه أن غايته من مشروعه الفكري هي إزاحة المنزلة التي يحظى بها القرآن عند المسلمين من موضعها: "أقصد بذلك أننا نهدف من هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي عن موقعه اللاهوتي التقليدي وتجاوزه، نقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي شكلته الأنظمة اللاهوتية عنه" ⁽⁵⁾، ويبدأ في مشروعه هذا بتغيير الأسماء الشرعية بأسماء واصطلاحات "أركونية" يعترف هو بنفسه أنها عسيرة على الفهم ⁽⁶⁾، فيسمي القرآن بالمدونة/ الرسمية/ الناجزة/ المغلقة/.. ⁽⁷⁾ رغبة منه في "تجاوز الحمولة اللاهوتية التي تطبعها"، ويستبدل "أهل الكتاب" ب "مجتمع الكتاب" لأن اللفظ الشرعي الذي يدل على اليهود والمسيحيين "مشحون لاهوتيا بنحو سلمي ضد اليهود والمسيحيين" ⁽⁸⁾، والآية القرآنية عنده تسمى: العبارة اللغوية أو المنطوقة... إلخ؛ وحتى لا يتبع القرآن لفظة لفظة، يوجز في العبارة فيريح ويستريح حين يقول: إن كتابا كالقرآن يبدو بعيدا جدا عن الروح الحديثة، إنه يثبط عزيمة القارئ بسبب طريقتة العجيبة والخاصة في تقديم أفكاره، ثم بسبب فوضاه العارمة واستخدامه غير المعهود للخطاب وكثرة تلميحاته الأسطورية والتاريخية والجغرافية والدينية" ⁽⁹⁾.

⁽⁴⁾ محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، بيروت الطبعة الأولى. 2017م. ص (587).

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص (558)

⁽⁶⁾ يقول أركون: "معظم الطلبة الذين قرأوا كتيبي يشكون من صعوبة فهم الجهاز المفهومي أو المصطلحي الذي استخدمته". ينظر كتابه:

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت الطبعة 2، 2005م. ص (8-9)

⁽⁷⁾ المصدر نفسه، ص (9)

⁽⁸⁾ قراءات في القرآن، ص (569)

⁽⁹⁾ قراءات في القرآن، ص (82)

(10) وقد لا يبدو كلام أركون غريبا هنا، خصوصا وأنه يصدر عن "مفكر" أوقف حياته "لأشكلة" كل مسلمات المسلمين، ويبدو جليا أنه يريد أن يحكم على القرآن بمقتضى المناهج المتبعة في الدراسات الأكاديمية، والتي تهتم في الغالب بجانب الشكل أكثر من تركيزها على الجوهر، ولو سلمنا له بذلك، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن مشروعية الحكم سلبا على أي نص لأنه لم يستعمل منهجا معينا؟ وفي الجانب الآخر يحق لنا طرح سؤال ثان حول أحقية هذا المنهج أو ذاك في الحكم على النص جودة ورداءة؟ فمع أركون فقط تصير الإنتاجات البشرية حاكمة على النص، وتصير المناهج النقدية والفلسفات الغربية هي الأصل وغيرها - ولو كان قرآنا أو سنة- هو الفرع يقاس عليها فإن قبلته وإلا وجب التأويل والتلفيق والتحريف.

يسترسل أركون في انتقاده للغة القرآن فيقول في موضع آخر: "ينبغي الاعتراف بأن "كتاب الله" عسير على الفهم ويستعصي حتى على أفضل الشراح والمفسرين" (11)، ولعله لم يقرأ قوله تعالى: "ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر" (القمر، الآيات: 17.22.32.40)، حيث كرر الله عز وجل الآية أربع مرات في نفس السورة في إشارة إلى تيسيره والإعانة على تذكره وتسهيل لفظه وحفظه كما ورد في كثير من التفاسير، بل إن أركون يرمي القرآن بما يتلبس به هو في قاموسه الذي يشكو طلابه من صعوبة فهمه كما أقر بذلك غير ما مرة.

ولا شك أن جهازا مفاهيميا نشأ وترعرع في الغرب، يحمل من النسبية أكثرها ومن اللاموضوعية أقصاها، بل واختلف واضعوه في تحديده وتدقيقه وتقييمه وازدراؤه (12)، وزادته الترجمة إلى العربية وهنا على وهن؛ لا يمكن بحال لجهاز هذه حالته أن يكون نبراسا ودليلا في فهم القرآن الذي أنزل "بلسان عربي مبين" (الشعراء: الآية 195)؛ بل إن هذا الجهاز بنفسه يحتاج إلى فهم وتوضيح، فهل يصح في الأذهان والعقول فهم المبهم (القرآن حسب أركون) بمهيم مستورد غريب؟

يعترف أركون غير ما مرة - في كتابه هذا وفي غيره من الكتب- أن مهمته الأساسية تنحصر في طرح الإشكالات فقط وليس في إيجاد الحلول والإجابات والبدائل "ينبغي الاعتراف بأننا لا نملك هنا إلا طرح بعض الأسئلة التي لا نستطيع الإجابة عنها" (13)، بل ويصف فكره بأنه "الفكر الانقلابي والتفجيري للتراث، إنه انقلابي وتفجيري وتغيير بنحو متعمد" (14)؛ فكيف بمن هذا فكره وهذه منهجيته أن يعيب على القرآن "فوضاه العارمة" (15) و"عسره على الفهم" (16) و"انعدام الانسجام في وحداته النصية" (17) و

(10) يقصد به أركون وضع جميع المسلمات موضع الإشكالية.

(11) قراءات في القرآن، ص(81)

(12) ينظر: تعليق هاشم صالح في: الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون، ص.(178) ومشكلة العلوم الإنسانية: تقنيها وإمكانية حلها،

متى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة (د.ت) ص(60).

(13) قراءات في القرآن، ص (157)

(14) المصدر نفسه، ص (682)

(15) المصدر نفسه، ص (82)

"نتفه المتبعثرة"⁽¹⁸⁾... وأما المنهجية التي يعتمد عليها أركون في قراءته للقرآن فلن يبدع في توصيفها الوصف الأوفى أكثر من مبدعها ومؤسسها حيث يقول أركون في هذا الصدد: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذ والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة"⁽¹⁹⁾.

ودائماً في إطار "المنهج الأركوني المتشرد والمتسكع"، ينتقل هذه المرة إلى الطعن المباشر في الآيات القرآنية، حيث يرى أنه لا ينبغي أن تُنزل أحكامها على الواقع الحالي وعلى حياة الناس اليوم، بل الحقيق بها أن تحنط في متحف التاريخية، فهي – أي الآيات القرآنية- ليست صالحة لكل زمان ومكان: "إنهم عاجزون عن موضعتها ضمن سياقها التاريخي قبل ألف وأربعمائة سنة معتقدين أنها صالحة لكل زمان ومكان... من هنا تنتج المعضلة الرهيبة في الإسلام المعاصر"⁽²⁰⁾، بل إن هذه معضلة وسقطة أخرى من سقطات أركون يخالف بها ما عليه السواد الأعظم من المسلمين، بل ويرى أنها – أي الآيات القرآنية- متشددة ولا تتماشى مع السياق الأخلاقي والقانوني والسياسي الحديث⁽²¹⁾.

لقد سعى أركون خلال مشروعه الفكري إلى التأكيد على مسألة غاية في الأهمية، ألا وهي مسألة أرخنة النص القرآني⁽²²⁾ والتي يرمي من خلالها "إلى التشكيك بذلك التصور الأرتوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن"⁽²³⁾.

يظهر جلياً من خلال هذه النقول – والتي تقتضي طبيعة الدراسة عدم التوسع فيها ونقدها وبالتالي نقضها- أن أركون لا يفتأ يسدد معاول هدمه في اتجاه أصول الدين وقواعده، لا يراعي في ذلك إلا ولا ذمة، متنكراً ومنسلخاً من لبؤسه الإسلامي الذي يدعيه، مرتمياً بكُلِّه في أحضان حداثة غريبة لا تسلم له رغم ذلك؛ وقد عبر هو بنفسه عن ذلك غير ما مرة على الطريقة الجنائزية حين يتباكى: "لقد أهملوا كل الجهد النقدي الذي بذلته، وقالوا إنني أريد الدفاع عن الإسلام، أو تقديم محاكمة جديدة

(16) المصدر نفسه، ص (81)

(17) المصدر نفسه، ص (79)

(18) المصدر نفسه، ص (144)

(19) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت. ط.1. (1991م) ص (76)

(20) قراءات في القرآن، ص (530)

(21) المصدر نفسه.

(22) ينظر: مسألة خطة التأريخ ضمن كتاب روح الحدائث لطفه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت. الطبعة

الرابعة (2016م) ص (184) وما بعدها.

(23) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء بيروت. ط.2. (1996م) ص (212)

لمصلحته"⁽²⁴⁾؛ فمفهوم الخطاب (دليل المخالفة) من هذا الكلام يقتضي أنه ذهب ليهدم الإسلام وينقضه عروة عروة، ففهمه الغرب بخلاف قصده ! وهنا يتبدى جليا المقصد من التأويل الذي تبناه وجعله مشروع عمره ! إنه التحريف والتنكيل بالنصوص وليس التأويل !!! فهذا موقفهم منه، رغم أنه كان خلال كتاباته دائم الحرص والتيقُّظ على ألا يُزعج أو يُقلق أو يُساء فهمه من طرف غير المسلمين: "أرجو ألا يفهم أحد من كلامي هذا أنني أريد تمرير محاجة تبجيلية لمصلحة الإسلام خلسة، فما هذا قصدت، لم أرد القول إن القرآن يتفوق على الإنجيل لسبب بسيط هو أنه لم يغير لغته منذ أربعة عشر قرنا حتى يومنا، لقد ظل مكتوبا بالعربية منذ البداية إلى النهاية"⁽²⁵⁾، فكيف بهذا "المفكر المسلم" الذي ذهب ليجلي حقائق الإسلام للأوروبيين⁽²⁶⁾ يتحسس جوانبه ويقيس عباراته وألفاظه، ويُلمِّح بل ويُصرح بأنه لا يريد إزعاج غير المسلمين، لكنه على الضفة الأخرى يكيل للمسلمين ولدينهم وقرآئهم ما تتفطر منه القلوب وتنفر منه الأسماع وتمجه الفطر السليمة.

المبحث الثاني: رؤية محمد أركون للدين والتدين:

الكلام في هذا المبحث لصيق جدا بالمبحث الذي قبله، كيف لا والقرآن (الوحي عموما) هو رسالة الإسلام، كما هو الشأن في الرسائل السابقة، يقول تعالى: "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبیین من بعده" (النساء.. 163). والوحي هو إعلام من الله لأنبيائه بما يريد أن يبلغهم من شرع، لكن أركون - شأنه شأن كثير من الحدائين- يطعن في المرسل كمقدمة للطعن في الرسالة؛ نعم، إنه يصف الله عزوجل في كثير من المواضع بما لا يقبله هو لنفسه حين يقول: "هكذا، نلاحظ أن قوة الطاعة لإله بعيد قابع في أعالي السماء، إله تجريدي أو مجرد"⁽²⁷⁾، ويهذي في موضع آخر ويؤذي: "على أي حال، هذا لا يعني أن مفهوم الله - كما تمت بلورته في القرآن لن يفلت من عمل التاريخ البشري الأرضي التفكيكي وتأثيره في الوعي الديني والحياة الدينية. فمفهوم الله هو أيضا له تاريخ، أو قل إنه يتغير مع تقلبات التاريخ وتطور الفكر البشري"⁽²⁸⁾؛ إذن فلا غرابة في قراءة "متشردة ومتسكعة" أن يبلغ أذاها و"ريحها" أقدم المقدسات - الله عزوجل-. إن التأويلية التي يدعيها أركون إنما هي اقتيات على فتات موائد فلسفة نيتشه في قوله بموت الإله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا) (الإسراء. 43)، فإن وصف الله عزوجل بمثل هذه الأوصاف مقدمة مذلة وصراط مستقيم في سبيل تحييده أو على الأقل تهوينه وإزالة القداسة عنه من أذهان الناس، وفتح كلامه (النص القرآني) على كافة القراءات ليسيطر

⁽²⁴⁾ قراءات في القرآن، ص (569)

⁽²⁵⁾ قراءات في القرآن، ص (571)

⁽²⁶⁾ ينظر: محمد أركون. الإسلام أوروبا والغرب، ترجمة هاشم صالح. دار الساق، بيروت. ط. 2001. م. ص (179)

⁽²⁷⁾ قراءات في القرآن، ص (30)

⁽²⁸⁾ قراءات في القرآن، ص (551)

الفهم على المعنى⁽²⁹⁾ وتتقدم الذات على الله في إشارة صريحة إلى نزعة الأنسنة التي تشرب منها فكر أركون منذ إعداد أطروحته حول الأنسنة في الفكر العربي⁽³⁰⁾ والتي شكلت إحدى انشغالاته إلى جانب ما عرف بالأرخنة والعقلنة⁽³¹⁾.

الذات الإلهية لم تحظ بأي احترام بلغة التبجيل في فكر أركون، فهو يجرده من كل قدسية، يقول في إحدى جُرّاته: "نقول ذلك ونحن نعلم أن العامل- الذات- المرسل الأعظم (الله) يقوم بعدة أدوار لغوية ونحوية في القرآن، فهو أولاً يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة "أنا" خارجية على النص"⁽³²⁾، ويستطرد في هديانه: "هذا الله يحدد نفسه بنفسه في الخطاب القرآني على أساس أنه شخص مطلق يتجاوز كل الحدود حتى ولو بقي في الغالب غامضاً وبعيداً، ولا يمكن الوصول إليه، ومفعماً بالصفات المتناقضة"⁽³³⁾.

يصعب في الحقيقة على القارئ المسلم أن يتحمل من مفكر "مسلم" هذا الكم الهائل من الشرود والغرابة والشذوذ، إنه فعلاً يحقق أمنيته في القراءة المتسكعة في جميع الاتجاهات، قراءة لا يمكن الرد عليها بالآيات القرآنية، فهو لا يعترف بهذا القرآن وإنما يتحسر على فقد مصحف ابن مسعود الذي يعتبره النسخة الدقيقة للقرآن رغم أنه لم يره بعينه ولم يطبق عليه ترسانته المنهجية بعد!! يقول في هذا الصدد: "ولو أن الأرثوذكسية الظاهرة التي جمعت القرآن وختمت عليه بالشمع الأحمر لم تحرق بكل عنف وهيجان كل المخطوطات الأخرى للقرآن خاصة مصحف ابن مسعود لاستطعنا التوصل إلى النسخة الدقيقة للقرآن المحقق بنحو تاريخي نقدي"⁽³⁴⁾، ويؤكد ذلك في موضع آخر: "فجمع القرآن بين دفتي المصحف لم يكن عملية سهلة على الإطلاق بل سالت من أجلها الدماء ومزقت مصاحف وأحرقت أخرى لا تقدر بثمن كمصحف ابن مسعود مثلاً"⁽³⁵⁾. فإذا كانت الذات الإلهية قد أهينت على يد مفكر يُقدّم على أنه مؤرخ إسلامي، فإنه لا مجال للاستغراب أن تلقى الشريعة نفس المصير، حيث يقول في هذا الشأن: "السؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي؟"⁽³⁶⁾.

(29) حيث حولت النظريات التأويلية الحديثة السؤال الفلسفي التقليدي من: كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال: كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من المعنى المعطى من طرف الله إلى المعنى المنبثق عن الذات (الزعة الإنسانية).

(30) وقد كانت هي موضوع أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة السوربون.

(31) ينظر للإستزادة: روح الحدائث لطفه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء وبيروت. ط. 4. (2016م) ص (178) وما بعدها.

(32) قراءات في القرآن. ص (534)

(33) المصدر نفسه، ص (590)

(34) قراءات في القرآن. ص (322)

(35) المصدر نفسه. ص (517)

(36) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت. ط. 2. (1992م) ص

والحقيقة التي لا محيد عنها، أن القارئ - وهو يسترسل في قراءة هذه السطور- تتوافد على ذهنه وفكره مسألة الاضطراب في مسائل الإيمان والإسلام في فكر أركون؛ وحتى تنجلي الحقيقة وتزول الغشاوة من على أعين قرائه يفصح بقوله: "كل هذا الكلام التبجيلي المكرور انتهى أو ينبغي أن ينتهي، ينبغي لنا أن نفعل شيئا آخر مختلفا جذريا، أقصد بذلك أنه ينبغي بأي حال أن ننجح في الخروج نهائيا وبما لا مرجوع عنه من ذلك النظام اللاهوتي الموروث الذي امتلاك الحقيقة المطلقة"⁽³⁷⁾، إنه يدعو إلى دين جديد يتماشى مع الحداثة، فهي عنده هي الأصل وما سواها فرع يلحق بها: "بمعنى آخر: إن تجديد الفكر الديني ضروري جدا وإلا فإن الدين سوف يتلاشى وينقرض، ولا يمكن للتدين القديم أن يستمر في ظل العصور الحديثة"⁽³⁸⁾.

إن الدين الذي يدعو إليه أركون والذي يريد أن يذيعه ويشيعه في الناس هو خليط من الاعتقادات، توحيدية كانت أو شركية، ربانية المصدر كانت أم بشرية، الخيط الناظم الذي يجب أن يربط بينهما هو ضميمة التقديس، "لهذا السبب نقول: إن المقدس هو ظاهرة أنثروبولوجية، أي إنسانية، كونية، فحيثما يوجد إنسان يوجد مقدس لكي يعيش عليه ويعتصم به ويشعر بالطمأنينة والسكينة، ولكن مقدسك ليس هو مقدسي، هذا كل ما في الأمر، لا أقل ولا أكثر"⁽³⁹⁾، بل الأكثر من ذلك أنه يعتبر إعطاء الاعتبار لحكم الله وشريعته "وأن اعتبار ذلك فوق كل اعتبار عبارة عن وهم طوباوي"⁽⁴⁰⁾، ونسي المسكين أو تناسى أن الوهم الطوباوي هو حلمه الحداثي الذي أراد إسداله على العالم الإسلامي منذ أن تشربه فكره وعقله خلال الصدمة الثقافية التي تعرض لها عند التحاقه بمدرسة الآباء البيض التبشيرية بالجزائر قبل أن يشتد ساقه في ذلك خلال الدراسة الجامعية بباريس، وقد عبر هو غير ما مرة عن هذا الحلم الطوباوي الذي يُمَيِّ به نفسه حيث يقول: "كل هذا يجعل أي محاولة لتحديث الفكر العربي الإسلامي وتوحيده شيئا بعيد المنال في حال لم يكن مستحيلا، مع ذلك سوف أفعل هذه المحاولة السيزيفية المستحيلة راميا قارورة في البحر لعل وعسى"⁽⁴¹⁾، ويبكي على حاله في موضع آخر بطريقة جنائزية "إن معاركي الفكرية بقيت حتى اليوم شبه وحيدة، فلا يشاركني أحد ذلك سوى طلابي المنخرطين في المعركة نفسها مثلي، للأسف"⁽⁴²⁾.

لم يكتف أركون بموقفه الحائر والقلق من الدين وثوابته، بل صار يكيل الشتائم والنقائص لعلماء الأمة الإسلامية ويرمهم بالجهل والعصبية والتقليد والقصور العقلي... ومما قال في هذا الشأن:

⁽³⁷⁾ قراءات في القرآن. ص (532)

⁽³⁸⁾ قراءات في القرآن. ص (508)

⁽³⁹⁾ المصدر نفسه، ص (505)

⁽⁴⁰⁾ المصدر نفسه، ص (30)، والطوباوية نسبة إلى طوبى وتعني إنشاء أحلام ومثل عليا والسعي إلى تحقيقها وهي بعيدة المنال.

⁽⁴¹⁾ المصدر نفسه، ص (270)

⁽⁴²⁾ المصدر نفسه، ص (683)

لقد أن الأوان لكي تتوقف هذه القراءة اللاتاريخية بل الأسطورية للنص القرآني، أن الأوان لكي يخرج المسلمون من مرحلة الطفولة الفكرية أو مرحلة القصور العقلي و يبلغوا سن الرشد" ⁽⁴³⁾ ، ويقول في موضع آخر- وهو كما قدمنا رحل إلى أوروبا ليصحح رؤية الغربيين عن الإسلام - يقول: "وقد رد المسلمون على ذلك - كما هي العادة دائما- بعنف وعصبية شديدة" ⁽⁴⁴⁾ ؛ فهل هذه هي الصورة التي ينبغي تجليتها عن الإسلام والمسلمين؟ ! قد يكون الأمر صحيحا إن كان يتحدث عن إسلامه هو، أما الإسلام الذي ارتضاه الله عزوجل لعباده والذي بلغه نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فلا وألف لا؛ إن الضرب والطعن في علماء الأمة هو ضرب وطعن في الدين لأنهم هم الذين نقلوه وبلغوه، وعن طريقهم عرف الناس ربهم ودينهم، فالطعن فيمن يطعن فيهم أولى وأحرى؛ إنه يرى وجوب التخلص والانسلاخ ونبد كل ما سطره سلف هذه الأمة في جميع العلوم، والارتقاء بدل ذلك في حداثة أركون: "كل هذا ينبغي الخروج منه يوما ما بغية التوصل إلى قراءة حديثة وإضاءة جديدة للقرآن، فالترقيع لم يعد يكفي.... ينبغي أن نتجاوز كل ذلك إذا ما أردنا أن نفهم القرآن بجديّة" ⁽⁴⁵⁾ . ونختم تصور أركون عن الدين بما رضعه منه تلميذه النجيب ومريده اللبيب، مترجم كتبه، والذائب في أحماضه هاشم صالح حين يقول: "وعندئذ نلتحق بفولتير وتصوره الطبيعي عن الدين والأخلاق، فالدين الحقيقي هو الدين الطبيعي" ⁽⁴⁶⁾ ؛ ونحن هنا لا يسعنا هنا إلا أن ندعوهم إلى الأوبة لما سطره فيلسوف الفقهاء وفقه الفلاسفة أبو الوليد ابن رشد - ونحن نعلم منزلته عندهم وإجلالهم له- حين قال في فصل المقال: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه" ⁽⁴⁷⁾ ؛ أم أن القوم يؤمنون ببعض كلام ابن رشد ويكفرون ببعضه ؟ !!!

المبحث الثالث: هل قدم أركون - كمفكر حداثي- قيمة إضافية لخدمة الدين والتراث؟

سؤال مثل هذا قد يبدو للوهلة الأولى غريب الطرح، خصوصا إذا تأملنا فكر الرجل ومشروعه الذي نذر حياته في سبيله، ورغبته الأكيدة وسعيه الحثيث في "إنقاذ" الأمة الإسلامية من التخلف وتثبيتها فوق سكة الحداثة لينطلق قطارها نحو الحضارة والمدنية والعلمنة؛ إنه يعتبر الحداثة هي المخلصة - على طريقة المهدي المنتظر- فهي التي ستملأ الأرض تحرراً وتحضراً " ثم جاءت الحداثة لكي

⁽⁴³⁾ قراءات في القرآن. ص (141)

⁽⁴⁴⁾ المصدر نفسه، ص (399)

⁽⁴⁵⁾ المصدر نفسه، ص (632)

⁽⁴⁶⁾ صحيفة الشرق الأوسط، لندن، عدد 8429 بتاريخ 26 دجنبر 2001، وهاشم صالح- في نفس المقال- يعتبر محمد أركون مجدد

الإسلام والمصلح الأكبر في هذا العصر!!

⁽⁴⁷⁾ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. تحقيق محمد عمارة، دار المعارف . ط2. (د.ت) ص (32)

(48) ، تحررنا من كل ذلك، جاءت لكي تخلصنا من كل هذه العقائد اللاهوتية الدوغمائية القروسطية" ، وليس فقط على هذا المستوى، بل حتى يثير رجال المال والأعمال عليهم ينخرطوا في مشروعه الحدائى يتودد إليهم بقوله: " لم يأخذوا بعين الاعتبار هذه النقطة الأساسية: لا يمكن تنمية البلاد اقتصاديا دون تحديثها دينيا ولاهوتيا وفلسفيا وبكل شيء" (49).

لكن السؤال المهم الذي يفرض نفسه بإلحاح أمام هذا السيل الجارف من عبارات الارتماء والانغماس الكلي في الحداثة التي يغلف بها أركون مشروعه هو كالتالي: هل يمكن اعتبار مشروع أركون في نقد العقل الإسلامى مشروعاً حدائياً؟؟ يجبنا الدكتور طه عبد الرحمن بقوله: "وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحدائى في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحدائى كما حصل في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره" (50).

إن المتتبع لفكر أركون ومشروعه الحدائى يجده دائم التطبيل والتهيل للمناهج البحثية التي تولدت في الغرب، بل وصل تكرارها وتناولها حد التُّخمة، حتى وصفت بحرب المصطلحات، وهي حرب فعلا تسلح فيها أركون ضد المسلمين ودينهم وتراثهم بسلاح "حدائى" الصنعة، و"بذخيرة" المناهج النقدية التي ولَّدتها هذه الحداثة في مواجهة طغيان الكنيسة خلال ما اصطُح عليه بعصر الأنوارى في أوربا. ونحن إذا دققنا في هذا الكلام فإنه يظهر بجلاء أن الآليات التي يُسَوَّق لها أركون في التعاطى مع التراث الإسلامى هي في أصلها قديمة ومتجاوزة في بيئتها الأصلية، وأما الجديد والمستحدث فيها فإنه لا يزال يتحسس طريقه، وتُمتحن أهليته وصلاحيته؛ فكان الأولى بأركون قبل الشروع في نقد العقل الإسلامى أن يتفحص وينتقد الآليات التي يريد الاشتغال بها خلال عمليته الشاقة هاته؛ ولما لم يكلف نفسه عناء ذلك، فإن تجديده الذي يدعى وقراءته التي يتغنى بها واستنتاجاته التي ظفر بها ويسوقها حيثما حل وارتحل لا تخرج عن إحدى ثلاث: " إما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الغرب، وإما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الإسلام، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا إلى استنتاجات أولئك، فضلا عن غموض الفكرة وركاكة العبارة عند غالبيتهم" (51).

ومن أغرب الغرائب – الذي يؤكد ما قدمنا ويقره- أن "مفكرا" مثل أركون، ابن المستعمرة الفرنسية السابقة، والغلام البار لفرنسا، حيث كُبر في حضنها ورضع من خالص لبنها، يستعمل لفظة "الفكر القروسطى" ضمن حقله الدلائى بشكل ملفت للنظر، وهو يقصد فكر القرون الوسطى عند المسلمين، لكنه ينسى أنه أخذها على علاتها من الفكر الغربى الذي كانت قرونه الوسطى غاية في

(48) قراءات في القرآن. ص (669)

(49) المصدر نفسه، ص (646)

(50) طه عبد الرحمن. روح الحداثة، ص (188)

(51) المصدر نفسه، ص (191)

القتامة والبؤس الحضاري والعلمي، وقد حُق لهم ألا يذكروها إلا بالسوء والرغبة في التبرؤ والانسلاخ منها والتنكر لها ، أما القرون الوسطى عند المسلمين فقد كانت على النقيض من ذلك تماما، حيث عُرفت - بإقرار من الغرب نفسه- بأنها أسدلت على أوروبا الطاعنة في الظلام حينها ألوانا من الانعتاق والتحرر والتطور والتحضر في شتى المجالات والميادين؛ وهنا يتجلى الضعف الذي وسَمَهُ طه عبد الرحمن ب " ضعف الآليات المنقولة" حين قال: " إن كثيرا من المنهجيات والنظريات التي نقلها هؤلاء لم يتمكنوا من ناصية استعمالها، ولا بالأولى أحاطوا بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي انبنت عليها، لذلك تراهم يُشغَبون ببعض المفاهيم، حتى يخفوا هذا النقص في التكوين"⁽⁵²⁾.

لقد اعترف أركون غير ما مرة بأن عمله ومشروعه "الكبير" الذي كرّس له حياته لم يأبه به الغرب ألبتة، بل كان مصيره الاستهزاء والازدراء، لا لشيء إلا لأنه تجاوزه الزمن، وقد عبر عن ذلك بطريقة مأتمية حين قال: " أو يقولون لي بشكل معاكس وانتقادي: ما الذي تفعله؟ أنت تردد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل، أنت لم تأت بشيء جديد. كل ما تفعله شيء تافه، مللنا منه، عفا عنه الزمن"⁽⁵³⁾؛ فأين الحداثة التي يتودد إليها أركون ويرمي المسلمين بقوله: " إن القدامة لا الحداثة تظل مهيمنة على المجتمعات العربية والإسلامية"⁽⁵⁴⁾. فهل من قدامة بعد قدامة أركون بالله عليك!!

إن التأويل الذي يهذي به أركون ومن على شاكلته، لم يتركه العلماء سهلا، بل جعلوا له قواعد وضوابط لا بد أن يسير وفقها، فهي تعصم القارئ من الزلل، وتنبأ به عن مواطن الزيغ والانحراف، لأن خلاف ذلك يجعل لكل ذي قراءة ورأي نصيبا من الصحة والقبول، ولا يجعل لأحد حجة على أحد، فالقول و"التسكع والتشرد" مباح لكل من أراد التأويل والنظر، وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة وخلفها؛ فالتأويل عندهم ليس مرفوضا على الإطلاق، وإنما المردود منه والمرفوض ما كان فيه تكلف خرج باللفظ إلى حد التلاعب والتكلف المعيب، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " وقد تقدم أنا لا نذم كل ما يسمى تأويلا مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي"⁽⁵⁵⁾؛ ثم إن التأويل الذي يدعيه أركون ويدعوله يكون في بعض الأحيان تغييرا للظاهر من النصوص وتحريفا لها إلى معنى يرتضيه هو في نفسه ويخلق له المسوغات، وهو بذلك يلزم نفسه بأمرين اثنين ذكرهما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع

⁽⁵²⁾ طه عبد الرحمن. روح الحداثة، اص (190)

⁽⁵³⁾ محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة. بيروت. (د.ت) ص (23)

⁽⁵⁴⁾ قراءات في القرآن. ص (597)

⁽⁵⁵⁾ ابن تيمية، مجموع الفتاوى. تحقيق عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة

الفتاوى حين قال: "والتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر"⁽⁵⁶⁾؛ فلا يسعنا إلا أن نقول لأركون ما قاله مالك لأخيه سعد: أوردتها سعد وسعد مشتمل ما هكذا يا سعد تورد الإبل

خاتمة

لا شك أن القارئ – ومن خلال هذه المقالة المقتضبة عن أركون ومشروعه- قد كَوّن فكرة عن مسار الرجل وأهدافه، وكيف أن مشروعه هذا هو مشروع عَدَمي يُلغي كل شيء ولا يقدم أي شيء، فهو يرفض كل ما جاء به الإسلام وما أبدعته عقول المسلمين على مر التاريخ، فلا وجود عنده للإسلام في الحاضر بلْهُ المستقبل⁽⁵⁷⁾، إنه فقط مرحلة تاريخية مرت وانقضت وكفى!! لقد أفنى أركون عمره يخبط خبط عشواء⁽⁵⁸⁾؛ فهو ينتقد الإسلام قرآناً وسنة، ثم يسفه المذاهب العقدية والكلامية والفقهية والأصولية بجميع فرقها وأطرافها، ثم ينتقل لانتقاد الغرب الذي لم يهتم بأمره ومشروعه، ليعرج بعد ذلك على الاستشراق ليصفه بالسطحية، ثم يرمي المنصفين من الباحثين الغربيين بالانتهازين، لينتهي به المقام في نواد رفاقه على الدرب من الحدائين الذين ينتقدون العقل العربي فيتهمهم بالمداهنة وعدم الرغبة في اثاره الحساسيات...فهو لا يرى العصمة والفلاح والنجاح إلا بتبني مشروع هجين، لا غث ولا سمين، قديم عند الغربيين، مرفوض عند المسلمين، ليجد نفسه منزويًا منعزلاً - أو قل معزولاً- لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

فأي تأويل هذا الذي يدعيه أركون للنص القرآني في قراءته الحرة المتسكعة؟ أبعد هذا التنكيل بنصوص الدين وأصوله يقبل التأويل؟ قال تعالى: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" (آل عمران: الآية 7).

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى. تحقيق عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة 1416 هـ/1995 م.
3. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. تحقيق محمد عمارة، دار المعارف . ط2. (د.ت).

⁽⁵⁶⁾ المصدر نفسه/ (13/288)

⁽⁵⁷⁾ يقول في هذا الشأن: "أما المواطنون المتبصرون الذين يفككون هذا الإسلام الظرفي العابر الذي لا مستقبل له، فهم نادرون" قراءات في القرآن، ص (38)

⁽⁵⁸⁾ العشواء مؤنث أعشى وهو الذي لا يبصر، وهو مثل تصف به العرب من لا يهتم لعاقبة الأمور، ويتصرف على غير بينة.

4. صحيفة الشرق الأوسط عدد 8429 بتاريخ 26 ديسمبر 2001م.
5. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، بيروت . ط4. 2016م.
6. محمد أركون. الإسلام أوروبا والغرب، ترجمة هاشم صالح. دار الساقى، بيروت. ط2. 2001م.
7. محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة. بيروت. (د.ت)
8. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. بيروت. ط2. 1996م.
9. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ترجمة هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت. ط 1. 1991م.
10. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ط2، 2005م.
11. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت. ط2. 1992م.
12. محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت. ط1. 2017م.
13. منى طريف الخولي، مشكلة العلوم الانسانية: تقنينها وإمكانية حلها. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. (د.ت).

التصوف الإسلامي ببلاد الأندلس: واقعه وأعلامه.
عصر بني الأحمر أنموذجا
Islamic Sufism in Andalusia:
Reality and poles - The era of bani al-ahmar as a model

د . عبد القادر بوحسون*

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 24	تاريخ الإرسال: 2020/07/22
ملخص:		
<p>كان للتصوف بالأندلس دور كبير وفعال في مختلف الأصعدة سواء في التعليم أو الفتوى أو الإصلاح بين الناس بالإضافة إلى الدور السياسي، لا سيما خلال عهد مملكة غرناطة (بنو الأحمر) كونها آخر معقل للمسلمين بالأندلس وشهدت صراعا مريرا بين المسلمين والمسيحيين، وهذا ما زاد من إقبال الناس على التصوف باعتباره ملاذا للروح وتعزية للنفس عما فقدته المسلمون من مدن وقلاع وحصون. ومن خلال هذا المقال سنحاول تسليط الضوء على واقع التصوف بمملكة غرناطة وأبرز أعلامه.</p>		
الكلمات المفتاحية: التصوف، مملكة غرناطة، العلماء، الحركة الفكرية. المجتمع الغرناطي		
Summary :		
<p>The Islamic sufism in Andalusia had a great role in various fields wether in fatwa or education or reform among People, in addition to the political role. During the reign of granada "banu alahmar" Being the last stronghold of muslims in Andalusia it witnessed a bitter struggle between Muslims and Christians, this has increased people's appetite for sufism as a haven for the soul and self comfort. What Muslims lost from cities, castles and fortresses, and through this articale we will tray study the reality of sufism in the reign of granada and most prominent poles of sufism.</p>		
Keywords : Sufism, reing Granada, scientists, the thought movement, Granada society .		

* أستاذ محاضر "أ"، قسم العلوم الإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة.

مقدمة:

عاشت الأندلس عبر تاريخها الإسلامي صراعا طويلا ومريرا مع الممالك النصرانية في شبه الجزيرة الأيبيرية، واشتد هذا الصراع في عهد دولة بني الأحمر (مملكة غرناطة) كونها آخر معاقل المسلمين بالأندلس بعد سقوط جل المدن بأيدي الأسبان، حيث أصبحت غرناطة والمدن والقرى المجاورة لها مقصدا للمسلمين النازحين، وتمكنت رغم الظروف الصعبة من الصمود ولو لفترة في وجه الإسبان إلى أن سقطت سنة 897هـ/1492.

وعلى الرغم من تدهور الأوضاع السياسية بهذه الدولة إلا أن الحركة العلمية والثقافية بصفة عامة عرفت ازدهارا كبيرا، حيث أقبل شعها على مختلف العلوم والفنون ومن بينها علم التصوف. فما هو واقع التصوف بالأندلس خلال هذه الفترة؟ ومن هم أبرز أعلامه؟ وكيف كانت علاقتهم بالسلطة والمجتمع؟

1. تعريف التصوف:

إن تعريف التصوف في الحقيقة ليس بالأمر الهين كونه أمر قلبي ومتعلق بالسلوك، فلا نجد تعريفا عاما جامعا شاملا يتفق عليه الجميع، ولذلك سنحاول إعطاء بعض التعاريف لهذا العلم من قبل أهله وغير أهله حتى نعطي ولو فكرة عامة عنه.

فالجنيدي البغدادي (ت 297هـ/881م) وهو من أقطاب الصوفية الكبار⁽¹⁾ يعرفه بقوله: "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"، أما تلميذه الروذباري فقد أجاب على سؤال من هو الصوفي؟ بقوله: "الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى"⁽²⁾.

ويعرفه أحمد بن محمد بن عجيبة في كتابه التشوف إلى حقائق التصوف بقوله: "علم التصوف سيد العلوم ورئيسها ولباب الشريعة وأساسها، وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان...، وهو علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها بأنواع الفضائل"⁽³⁾. كما عرّف قاضي الجماعة بغرناطة أبو البركات بن الحاج البلفيقي المتوفى سنة 771هـ

(1) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية وأقطابها، مكتبة مديولي، 1999، ص 24.

(2) عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، ط 1، دار المسيرة، بيروت، 1980، ص 157، عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمان النعالي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص ص 535.

(3) ابن عجيبة، التشوف إلى حقائق التصوف، نشر محمد بن أحمد بن العاشي التلمساني، ط 1، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1937، ص

الصوفي بقوله: "الصوفي عبارة عن رجل عدل تقي صالح زاهد، غير منتسب لسبب من الأسباب، ولا مُخل بأدب من الآداب... نظره إلى الخلق بالرحمة، ونظره إلى نفسه بالحدز والتهمة"⁽⁴⁾، ويقول المتصوف أبو العباس زروق الفاسي أبياتا شعرية عن علم التصوف مطلعها:

علم التصوف نور يستضاء به فاجتهد لتدركه ان كنت يقضانا
والزم قواعدهُ إن كنت قاصده فاعمل بحاصلها فالرشد قد بانا⁽⁵⁾

أما عبد الرحمان بن خلدون فيعرف التصوف بقوله: "هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، وكان هذا عاما عند الصحابة والسلف فلما فشا الاقبال على الدنيا... اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية، ثم صار علما بعدما دونت فيه كتب كرسالة القشيري وكتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي"⁽⁶⁾.

وإن كنا نجد اختلافا في التعريف الاصطلاحي فالأمر نفسه يقال عن الاشتقاق اللغوي للتصوف، فهناك من أرجعه إلى الصوف، فالمتصوف عندهم من تكلف في لبس الصوف، وهناك من أرجعه نسبة إلى الصف الأول في الصلاة، ومنهم من قال أنهم سمو بالصوفية لأنهم أهل الصُفّة⁽⁷⁾، بينما قال آخرون بأنه مشتق من الصفاء⁽⁸⁾، وهو الصفاء الذي يغمر قلوب الزهاد، وقد استدلوا في ذلك بقول الصوفي أبو الفتح البستي حيث يقول:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الإسم غير فتى صافي فصوفي حتى لُقب الصوفي⁽⁹⁾

⁽⁴⁾ المقري، نفع الطيب، المصدر السابق، ج7، ص ص 2221.

⁽⁵⁾ أبو العباس زروق، قواعد الطريقة بين الجمع بين الشريعة والحقيقة، مخطوطة بجامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم 1591.

⁽⁶⁾ ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص ص 518517.

⁽⁷⁾ صفة المسجد النبوي وهي الزاوية التي في مؤخرة المسجد النبوي بالمدينة.

⁽⁸⁾ بوحسون عبد القادر، الاندلس على عهد بني الأحمر، دراسة في التاريخ السياسي والثقافي، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، 2017، ص ص 148، 150.

⁽⁹⁾ عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط1، مكتبة مديولي، القاهرة، 1999، ص 22.

وأما أهل الشام فقد أطلقوا على المتصوفة اسم الفقراء استنادا إلى قول الله عز وجل: " يا أيها الذين امنوا أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد " (10) ، وقول النبي عليه الصلاة والسلام: " يدخل فقراء أمتي الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام " (11) .

وعموما فقد قيل عن التصوف الكثير قديما وحديثا، سواء بالإيجاب أو بالسلب، وهناك من جعله صنفين: صنف يستمد أصالته من الإسلام، بحيث لا ينقطع صاحبه عن الحياة العملية، وصنف ينقطع صاحبه عن الحياة العملية (12) .

ومهما يكن فقد عرف التصوف انتشارا واسعا ببلاد المغرب الإسلامي عموما والأندلس خصوصا، لاسيما في عهد الموحدين، وهو العهد الذي برز فيه عدد من المتصوفة المشهورين في مشارق الأرض ومغاربها كالقطب الغوث أبي مدين شعيب الإشبيلي الأندلسي المتوفى سنة (594هـ/1198م) ودفين منطقة العباد بتلمسان (13) ، والشيخ العارف بالله محي الدين بن عربي (560 . 640هـ/1065 . 1242م) (14) .

أما في عهد مملكة غرناطة بالأندلس فقد زاد الإقبال على التصوف ورجاله، وربما ساهمت الأوضاع السياسية في ذلك، فبعدهما تدهورت أحوال البلاد بعد أن استولى النصارى على أغلب المدن كقرطبة ، اشبيلية، بلنسية وغيرها وجد الناس في التصوف تعزية وسلوة عن الحياة المحيطة بهم، وكأنما صار التصوف بمثابة الملجأ للهروب من الواقع المرير وجو الفتن والحروب (15) ، وربما لكون أغلب المتصوفة ثاروا ضد الأوضاع ودعوا الناس للجهاد ضد النصارى قد زاد في حب العامة لهم عكس بعض الحكام المتخاذلين مع النصارى.

(10) سورة فاطر الآية 15

(11) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص 23.

(12) عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص 55، كمال السيد أبو مصطفى، محاضرات في تاريخ المغرب والأندلس، مركز الإسكندري للكتاب، 2006، ص 107

(13) ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف واخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد توفيق، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص 319، الغبريني، المصدر السابق، ص 6160، ابن عبد الملك الأنصاري، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، (دت)، ص 130129، عبد القادر بوحسون، الأندلس على عهد بني الأحمر، دراسة في التاريخ السياسي والثقافي، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، 2017، ص 148 . 149.

(14) المقرئ، نفع الطيب، المصدر السابق، ج 2، ص 316310، الغبريني، المصدر السابق، ص 160، ابن الملغن، طبقات الأولياء، ط 1، تحقيق نور الدين شيبية، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1973، ص 470.

(15) الطوخي، المرجع السابق، ص 344، عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص 2019.

وقد زاد هذا من الاعتقاد في أهل التصوف إلى درجة وصلت إلى التقديس في عهد بني الأحمر من قبل العامة وحتى الخاصة، وفي حياتهم وبعد مماتهم، فكانت أضرحتهم مزارات يطلب عندها قضاء الحاجات⁽¹⁶⁾.

ومهما قيل عن تلك التصرفات لم يكن أولئك المتصوفة أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من محبة الناس لهم في الأندلس وتقديرهم لولا دورهم الكبير في مختلف نواحي الحياة، سواء دينيا ثقافيا و اجتماعيا بدعوتهم للجهاد ضد النصارى ودورهم في مجال التربية والتعليم بالإضافة إلى المساهمة في أعمال البر والخير، هذا فضلا عن زهدهم وورعهم وتقواهم، وممن كانت تلك لهم المحبة في قلوب الناس خلال الفترة المدروسة نذكر:

1. أبو عبد الله الشاطبي (585 . 672هـ): هو محمد بن سليمان المعافري الشاطبي، الملقب بشيخ الصالحين، كان يجمع بين العلم والعمل والورع والزهد، وله العديد من المصنفات في علوم شتى كالتفسير والحديث والتصوف، منها: كتاب الحرفة في لباس الخرفة، المنهج المفيد فيما يلزم الشيخ والمريد، النبذ الجلية في ألفاظ اصطلاح عليها الصوفية، وغيرها⁽¹⁷⁾.
2. ابن سبعين المرسي (614 . 969هـ / 1218 . 1270م): هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن سبعين المرسي، والملقب بقطب الدين، كان صوفيا شهيرا وفيلسوبا معروفا بالمغرب كما بالمشرق، له طريقة في التصوف تعرف بالطريقة السبعينية ومذهب يعرف بمذهب الوحدة المطلقة، توفي بمكة المكرمة تاركا العديد من المصنفات أغلبها في التصوف منها: كتاب بدأ العارف، كتاب السفر، الكد، الإحاطة، الدرج، بالإضافة إلى مجموعة من الرسائل في المواعظ والأذكار والوصايا⁽¹⁸⁾.
3. ابن ذي النون الأنصاري (ولد 618هـ): هو أبو عبد الله بن علي بن ذي النون الأنصاري المالقي، الصوفي والزاهد المعروف وصاحب المؤلفات العديدة في هذا المجال نذكر منها: أزهار الخميطة في الآثار الجميلة، استطلاع البشير، محض اليقين، روض المتقين⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁶⁾ المقري، نفع الطيب، المصدر السابق، ج 9، ص 130، أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، المرجع السابق، ص 69، الطوخي، المرجع السابق، ص 344، عبد القادر بوحسون، المرجع السابق، ص 150.

⁽¹⁷⁾ المقري، نفع الطيب، المصدر السابق، ج 2، ص 289.

⁽¹⁸⁾ ابن الملقن، المصدر السابق، ص 442، الغبريني، المصدر السابق، ص 209، التنبكي، المصدر السابق، ص 184، الذهبي، المصدر السابق، ج 17، ص 126، ابن كثير، البداية والنهاية، ج 14، ط 6، مكتبة المعارف، بيروت، 1985، ص 27، المقري، المصدر نفسه، ج 2، ص 334، عبد القادر بوحسون، المرجع السابق، ص 152.

⁽¹⁹⁾ المقري، نفع الطيب، المصدر السابق، ج 2، ص 214.

4. أبو الحسن الششتري (توفي 668هـ/1269م): أبو الحسن علي النميري الششتري، أحد تلامذة ابن سبعين السابق الذكر، ولعلمه ومكانته وُصف بعروس الفقهاء وإمام المتجردين وبركة لابس الخرقه، توفي بالشام بمكان يقال له الطينة، وترك مؤلفات عديدة منها: المقاليد الوجودية في أسرار الصوفية، الرسالة العلمية، المراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية⁽²⁰⁾.
5. أبو العباس المرسي (توفي 686هـ): يُعد من كبار المتصوفة، صحب القطب الشيخ أبي الحسن الشاذلي حتى قيل أنه ورث الشاذلي تصوفاً، كانت له طريقة بديعة في تفسير القرآن الكريم، كما ترك أقوالاً كثيرة حول التصوف وأهله منها قوله: "العارف لا دنيا له لأن دنياه لآخرته وأخرته لربه" وقوله: "الزاهد غريب في الدنيا لأن آخرته وطنه"⁽²¹⁾.
6. ابن الحاج البلفيقي (توفي 771هـ/1369م): هو أبو البركات محمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بابن الحاج وبالبلفيقي، صوفي معروف وزاهد مشهور، جاب أقطار المغرب الإسلامي وعاد إلى الأندلس وتولى بها قضاء مالقة ثم ألمرية، وترك الكثير من المصنفات منها: الإفصاح فيمن عرف بالأندلس بالصلاح، ديوان شعر سمي بالعذب والأجاج من كلام أبي البركات بن الحاج، ومن أقواله يخاطب نفسه:

يأبى شجون حديثي الإفصاح إذ لا تقوم بشرحه الألواح
قالت صافية إذا مررت بحمها أفلا تنزل ساعة ترتاح
فأجبتها لولا الرقيب لكان ما تبتغي له بعد الغدورواح
قالت وهل في الحي حي غيره فاسمح فديتك فالسماح رباح
فأجبتها إن الرقيب هو الذي وردت مناهل فيضه الأرواح⁽²²⁾

7. ابن عباد الرندي (733 . 792هـ/1332 . 1390م): من كبار الصوفية بالأندلس اشتهر بمؤلفاته في هذا المجال سيما كتاب التنبيه، وهو كتاب وضعه على حكم الصوفي والزاهد الكبير ابن عطاء الله السكندري (المتوفى سنة 709هـ/1309م)، وكذلك اشتهر برسائله الصوفية الكثيرة، والتي قيل عنها أنه لا مثيل لها في التراث الصوفي⁽²³⁾.

⁽²⁰⁾ الحفري، نفع الطيب، ج 2، ص ص 326325، الغبريني، المصدر السابق، ص 210، التنبكي، المصدر السابق، ص 202، محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1949، ص 196.

⁽²¹⁾ المقري، المصدر السابق، ص ص 332330، عبد القادر بوحسون، المرجع السابق، ص 153.

⁽²²⁾ ابن الخطيب، الإحاطة، المصدر السابق، ج 2، ص ص 111.102، المقري، نفع الطيب، المصدر السابق، ج 2، ص ص 325، 326، المقري، المصدر نفسه، ج 7، ص 3021.

⁽²³⁾ ابن عباد، المصدر السابق، ص 7، التنبكي، المصدر السابق، ص 279.

خاتمة:

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن التصوف بالأندلس خلال عصر بني الأحمر (مملكة غرناطة) قد بلغ شأنا كبيرا، وما العدد الكبير لأعلام الصوفية ممن كانت لهم شهرة كبيرة سواء بالأندلس أو خارجها إلا دليل على تلك المكانة، كما كانت للأوضاع السياسية دورا في ذلك حيث وجد الناس في التصوف الملاذ للهروب من الواقع السياسي والعسكري الميرير، كما استغل الحكام ذلك من أجل رصد الصفوف والحفاظ على الوحدة بين المجتمع والسلطة الحاكمة من أجل مجابهة الخطر النصراني الهادف إلى إسقاط الأندلس وطرد المسلمين منها نهائيا.

وظل أعلام التصوف يقومون بدورهم تجاه مجتمعهم ودولتهم سواء في التعليم والفتيا والقضاء والخطابة أو من خلال المساهمة في الدفاع عن مدنهم وقراهم والمشاركة في توحيد الأمة لمواجهة الخطر الخارجي، وما الأعلام الذين ذكرناهم إلا فئة قليلة من المتصوفة ممن كانت لهم شهرة كبيرة بالأندلس وخارجها، وتركوا بصماتهم الواضحة في مختلف الأصعدة.

الأثر السياسي و الحضاري لابن مرزوق الخطيب في المشرق الإسلامي
The political and cultural impact of ibn marzouk al khatib
in the Islamic east

مكاتي توهامي*

تاريخ النشر: 2020/08/01	تاريخ القبول: 2020/07/10	تاريخ الإرسال: 2020/05/16
<p>ملخص:</p> <p>تتناول هذه الدراسة جانب من جوانب الإمام العلامة ابن مرزوق الخطيب أحد أعلام أسرة المرازقة والذي لمع نجمه في الحياة الدينية والعلمية والفكرية والسياسية مغرباً ومشرقاً وكانت له إسهامات وأثار جليلة جعلت منه أنموذجاً لعملية التواصل العلمي بين المغرب والمشرق الإسلاميين في العصر الوسيط.</p>		
<p>الكلمات المفتاحية: الأثر العلمي، الأثر الديني، الأثر السياسي، ابن مرزوق الخطيب، المشرق العربي .</p>		
<p>Abstract</p> <p>This research investigates one of the major sides of a leading figure in the Marazika family “Ibn Marzouk El khaib” who objected life from different angels : education , religion cognition and politics in the east and the west. He had several contributions that left a positive impact witch makes him a model of the communication process bet worm Islamic East and West in the medieval age</p> <p>Keywords .: scientificl impact; religious influence; political impact; Ibn Marzouk el khatib; arab_east</p>		

*أستاذ مؤقت، قسم العلوم الإنسانية، جامعة سعيدة.

مقدمة:

لقد اهتم الدراسون قديماً وحديثاً بالمدن الاسلامية شرقاً وغرباً تاريخاً لها ووصفاً ومن بين هذه المدن التي حظيت بعناية كبيرة مدينة تلمسان، فقد صنفت ضمن أهم عواصم الفكر والعلم والثقافة وعدت مركز اشعاع ثقافي وموطن تلاحق فكري ومنهل مختلف العلوم والمعرفة خاصة في القرن الثامن للهجرة (ق8هـ) الرابع عشر ميلادي (14م)، فقد كان وراء هذه النهضة العلمية الملوك والسلاطين الذين ملكوا تلمسان فلقد كانت لهم الايادي البيضاء في بلوغ عاصمتهم هذه المكانة المرموقة، وذلك حينما سعوا في تطوير الحركة العلمية واقامة هذا الاهتمام هو محاولة جعل عاصمتهم (تلمسان) موطن العلوم والادب والفنون.

إن ازدهار الحركة العلمية كان من الأولويات نجد سياسة سلاطين تلمسان فكان بلاطهم مكانا للمجالس العلمية، والمناظرات والمسابقات الأدبية بحضرها كبار العلماء والأدباء والخطباء والمدرسين والقضاة الذين أطبق ذكركم الافاق، استطاعوا أن يؤثروا نجد الحياة الفكرية وحتى السياسية في تلمسان خارجها نشروا اللغة وورثوا الثقافة الإسلامية وكانوا حلقة من حلقات التواصل الحضاري بين المغرب الاسلامي وشغلوا المناصب السياسي.

ومن بين هؤلاء الإعلام الدين عايشوا هذه الحركة الفكرية والسياسية في القرن الثامن هجري فتأثروا بها واثروا فيها أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن مرزوق المشهور بالجد الخطيب .

اشكالية هذه الدراسة تتمحور حول: حياة ابن مرزوق الخطيب واسهاماته الحضارية و السياسية وأهم الاثار التي خلفها في المشرق العربي
حياة ابن مرزوق الخطيب:

ابن مرزوق الخطيب من الشخصيات البارزة في القرن الثامن الهجري، طارت شهرته شرقاً وغرباً، لذتا لم يغفل المؤرخون والمترجمون ترجمته وذكر سيرته واخباره في مؤلفاتهم، والتي تربو على العشرين، إلا أننا ألفينا غالبية من ترجم له عمدتهم كتاب (الإحاطة في اخبار غرناطة) لابن الخطي ب¹، وتاريخ ابن خلدون² بحكم أن الرجلين عاصرا ابن مرزوق كما أفرد له المقري التلمساني ترجمة وافية في

¹ ابن الخطيب، الإحاطة باخبار غرناطة، ج3، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974م ص103-130

² ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج7، ضبط المتن ووضع الحواشي، خليل شحادة، مراجعة، سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 200م،

كتابه (نفخ الطيب) ⁽¹⁾. هذا وإن ابن مرزوق جاء على ذكر جانب من سيرته الذاتية في مؤلفاته مثل (المسند الصحيح الحسن)، و(المناقب المرزوقية).

من بيعة بربرية كبيرة بعضها مقيم بجبال مدينة المسلية تسمى عجيسة ⁽²⁾ ومن عائلة طيبة الأسلاف كريمة الأخلاق، تاريخها حافل بشخصيات اقدمها راسخة في العلم، ومشهود لها بالولاية والصلاح للعلم والجد والوالد، والوالدين والحفيد وولد الحفيد، وأسرة معروفة بالمرازقة نسبة إلى جدهم مرزوق بن الحاج النازح عن القيروان إلى تلمسان في أواخر القرن الخامس الهجري، ينحدر محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، المكنى بأبي عبد الله، والملقب بشمس الدين والجد والخطيب، الإمام لعلامة الحافظ الرحالة الفقيه المحدث.

كان مولده بمدينة تلمسان، على اختلاف في سنة مولده على أقوال، قال ابن مرزوق في كتابه (المناقب المرزوقية): "كان مولدي... في اوائل ذي قعدة سنة إحدى عشر وسبعمائة وقيده بعضهم سنة إثني عشرة وسبعمائة" ⁽³⁾، وذكر ابن خلدون ان مولده سنة عشر وسبعمائة وفق ما حدثه به صاحب الترجمة ⁽⁴⁾ ويرى ابن مريم أنها آخر سنة عشر وسبعمائة ⁽⁵⁾ وقفنا على من ترجم لابن مرزوق فألفيناهم يرجحون مولده سنة إحدى عشر وسبعمائة.

كان ابن مرزوق حسن الشكل جليل القدر، موسوم بالظرافة واللطافة وحلاة المنطق، وانبساط الوجه، أسهب ابن الخطيب في تعداد جميل أوصافه، وكريم أخلاقه فقال: "هذا الرجل من طرف دهره ظرفا وخصوصية ولطافة، مليح التوسل حسن اللقاء، مبذول البشر، كثير التودد، نظيف البزة، خير البيت، طلق الوجه، خلوب اللسان، طيب الحديث..." ⁽⁶⁾

¹ المقري، نفخ الطيب من غصن الاندلس الرطب، ج5، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م، ص391

² عجسية: ومدلول عجسية بلغة البربر: البطن، كان لهم بين البربر كثرة وظهور وكانوا مجاورين في بطونهم لصنهاجة وبقاياهم لهذا العهد في ضواحي تونس بالجبال المطللة لى المسيلة، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص145-89-90

محمد ابن مرزوق التلمساني، المناقب المرزوقية، تحقيق: سلوى الزهراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1429/أ/2008، ص 298

³ ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص 396

ابن مريم، البستان في ذكر الاولياء و العلماء بتلمسان، تحقيق: محمد ابن ابي شنب الديوان اوطي للمطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م، ص 184

⁵ التاريخ صرح به ابن مرزوق في كتابه (المناقب المرزوقية)، ص 301، وهو مخالف لما أورده ابن خلدون، وتبعه ابن مريم في البستان اللذان ذكرا أن الرحلة كانت سنة 718هـ

⁶ لسان الدين ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص 104

نشأ ابن مرزوق بتلمسان، وفتح عينيه في أسرة منكبة على تلقي العلوم والاستزادة من المعرفة، بداية بوالده الذي كان له الأثر الكبير في حياة ابن مرزوق العلمية، والذي كان حريصا على تنشئة ابنه تنشئة صالحة فكان والدا وشيخا ومربيا وصاحبيا في الحل والترحال، كما أن ازدهار الحياة العلمية بتلمسان كان عاملا مساعدا في تكوين ابن مرزوق علميا، فجلس إلى كثير من علماء عصره دخل تلمسان، كما أن رحلاته إلى أكبر مدن العالم الإسلامي (مكة، المدينة، القاهرة، دمشق، بيت المقدس، الاسكندرية، تونس، بجاية، فاس...) مكنته من التزود من العلوم والافادة من لقاء العلماء والصالحين. بداية برحلته الأولى رفقة والده لمدة خمس سنوات، سنة أربع وعشرين وسبعمائة (724هـ)¹ ورحلة أخرى دامت سنتين، سنة أربع وثلاثين (724هـ) إلى المشرق العربي فحياته حافلة بتلقي العلم من أواه الرجال، والسماع من جلة العلماء.

يبلغ شيوخه نحو من ألفي شيخ² استودع ذكرهم في مؤلف سماه (عجالة المستوفز المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجازه من أئمة المغرب والشام والحجاز) وفي آخر كتابه (المناقب المرزوقية)⁽³⁾.

من مشيخته بتلمسان بعد والده، أبو زيد عبد الرحمن بن علي، محمد بن هدية القرشي محمد بن علي الآبلي، ابنا الامام، وبفاس محمد بن علي بن سليمان السطحي، محمد بن عبد الرزاق الجزولي، وعن أبي علي بن نار الدين المشذالي، ببجاية وبتونس محمد بن عبد السلام الهواري، والفقيه محمد بن حسن القرشي...⁽⁴⁾

أما بالمشرق العربي قد أخذ بالمدينة المنورة عن عز الدين الحسن بن علي بن ابن إسماعيل الواسطي، وجمال الدين بن احمد بن خلف الخزرجي...وبمكة عن عيسى بن عبد الله الحجي...وبالقاهرة عن علاء الدين القونوي، بدر الدين بن جماعة ...، وفي بيت المقدس عن برهان الدين الجعبري.....، وفي دمشق برهان الدين الفزاري.....، وممن أخذ عنهم في أماكن متفرقة وفي مرات متفاوتة شيخه أبو عبد الله محمد بن جابر الوادي أشي.

¹ ابن فرحون المالكي، البياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد، أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ج2، ص 29

² ابن مرزوق، المناقب المرزوقية، المصدر السابق، ص 298-304

³ ابن فرحون، المصدر السابق، ج2، ص 294-2981

⁴ ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص 104

إن في كثرة اساتذة ابن مرزوق دلالة على رسوخ قدمه في العلم، ومشاركته في كثير من العلوم النقلية والعقلية وتبريزه فيها، من أدب وفقه وحديث وقراءات وتصوف وتاريخ ولغة، قال عنه ابن الخطيب: "متسع الرواية، مشاركة في فنون، من أصول وفروع وتفسير، يكتب ويشعر، ويقيد ويؤلف..."⁽¹⁾.

فهو من رجال الحديث ورواته وواحد من المسندين له، وهذا بشهادته قائلاً: "أنه ليس اليوم يوجد من يسند الأحاديث الصحاح سماعاً من باب الاسكندرية إلى البريق [البرين]⁽²⁾ والأندلس غيري"⁽³⁾.

قال فيه ابن أبي حجلة التلمساني [البسيط]:

العالم الحبر والشيخ الجليل من يوافق الرأي منه حسن توفيق
لورام بالسند العالي السمارتبا ما عاقه في السماء إدراك عيوق⁽⁴⁾

ورث ابن مرزوق علومه ومروياته سماعاً واجازة لعدد كبير من مريديه، في أصقاع البلدان التي وطئها أقدامه، فممن حاز شرف الطلب بين يديه، ابن مرزوق الحفيد، لسان الدين ابن الخطيب، ابن خلدون، ابن قنفذ القسنطيني، ابن زمرك وغيرهم.

استطاع ابن مرزوق أن يخلق تراثاً علمياً في التاريخ ولحديث والفقه والمنطق... وهذا الميراث يمثل عصارة فكر، وتجارب حياة، وشهادة على عر دل على علو كعب، ورجاحة عقل، وقوة استدلال، مساهمته الفعالة في الحياة الفكرية والفقهية في عصره، يقول صاحب الديباج: "وتأنيفه عديدة في فنون متنوعة وكلها بديعة كثيرة الفائدة، تدل على كثرة اطلاعه"⁽⁵⁾.

¹ ابن مريم، المصدر السابق، ص 187

احمد بابا التميكتي، نيل الابهاج بتطوير الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس، ليبيا، ط1، 1389هـ/1989م، ص 453

³ ديوان ابن أبي حجلة: تحقيق: مجاهد مصطفى بهجت، كنوز للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون ط، 2011، ص 40

⁴ العيوق: نجم أحمر مضئ في طرف المجرة، مادة (عوق) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2001م، ص 194

⁵ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ/1980م، ج2، ص 290

من هذه الآثار منها ما هو مطبوع موجود، ومنها ما هو مخطوط ينتظر من يحققه، ومنها ما هو في حكم المفقود، وهذه لائحة ببعض الآثار الكتابية لابن مرزوق⁽¹⁾ :
(عجالة المستوفز المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجتاز من أئمة المغرب والشام والحجاز) وهو كتاب قيم جمع فيه ابن مرزوق أسماء شيوخه، من رجال ونساء، الدين تلقى عنهم وسمع منهم بالمغرب والمشرق، بصفة دائمة أو على فترات متقطعة، ولا يزال هذا العمل مخطوطا وقد نقل لنا المقري بعض النماذج منه⁽²⁾

- (المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن)، وضعه في سيرة السلطان أبي الحسن المريني.
- (تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام)، وهو شرح لكتاب (عمدة الأحكام عن سيد الأنام) لتقي الدين الجماعيلي.
- (الأربعون المسندة في الخلافة والخلفاء)
- (ايضاح المرشد فيما تشتمل عليه الخلافة من الحكم والفوائد)
- (شرح على فروع ابن الحاجب في الفقه المالكي)
- (إظهار صدق المودة في شرف قصيدة البردة)
- (جنى الجنيتين في فضل الليلتين)
- (ايضاح السالك على ألفية بن مالك)
- (برح الخفا في شرح الشفا). شرح لكتاب (الشفاء في التعريف بحقوق المصطفى) للقاضي عياض، عندما عزم على شرحه دعا تلميذه أبا إسحاق الشاطبي لنظم قصائد في مدح كتاب الشفا ليديج بها الكتاب⁽³⁾ وله قصيدة قالها لما كان في سجنه بتلمسان، ولم يصل منها غير البيت الأول وهو [المتقارب]⁽⁴⁾:

رفعت أموري لباري النسم وموج دنا بعد سبق العدم

¹ المقري، المصدر السابق، ج5، ص292-295

² أبو اسحاق الشاطبي، الافادات والانشادات، تحقيق: محمد أبو الاجفان، مؤسسة الرسالة، بدون ط، بدون ت، ص150-152

³ ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، المصدر السابق، ص52

⁴ ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص312

لما عاد ابن مرزوق سنة (735هـ) إلى تلمسان من رحلته إلى المشرق العربي، وي أعمالا علمية وسياسية لدى السلطان أبي الحسن المريني الذي استخلصه لنفسه مدة حكمه، فكان من أكابر رجالات الدولة، فقلده مناصب هامة في دولته؛ كلفه بإمامة الجمعة، والخطابة بين يديه، كما أنه اصطفاه من بين خاصته ليفضي إليه بأسراره، وانتخبه أمين رسائله، وكاتبا بين يديه وسفيرا إلى الملوك⁽¹⁾، شهد ابن مرزوق مع السلطان واقعة طريف التي انهزم فيها المسلمون سنة (741هـ) وأرسل إلى قشتالة في مهمة لفاء ابن أبي الحسن الذي وقع أسيرا، وقد لاقته مهمته نجاحا وحققت أهدافها بسبب حنكة ابن مرزوق الدبلوماسية.

وبعد المحنة التي ألمت بالسلطان أبي الحسن، عاد ابن مرزوق إلى بلده تلمسان، وهناك بدأت المحن تحرش به، ناله الأذى من لدن السلطان أبي سعيد عثمان بن عبد الرحمن الزياني وأخيه أبي ثابت فقد امر أبو ثابت باعتقال ابن مرزوق حين ارتاب في أمره بولائه لأبي الحسن المريني الذي راسله بغية عقد الصلح بينه وبين أبي سعيد وأخيه أبي ثابت، عمل ابن مرزوق وسيطا بين الطرف المريني والزياني، فأخذ ابن مرزوق أسيرا وألقي في السجن تسعة أشهر، حتى شارف على الهلاك، بعد أن انتهكت حرمة، وصودرت أمواله وهذا سنة (752هـ)⁽²⁾.

يقول ابن الخطيب: "فصرف مأخوذا عليه طريقة، منتهبا رحله، منتهكة حرمة، وأسكن قرارة مطبق عميق العر، مقفل المسلك، حرير القفل، ثاني اثنين، ولأيام قتل ثانية ذبحاً بمقربة...أيقن الناس بفوات الأمر فيه. ولزمان من محنته ظهرت عليه بركة سلفه، في خبر ينظر بطرقه إلى الكرامة فنجا ولا تسل كيف، وخلصه الله خلاصا جميلا، وقدم على الأندلس، والله ينفعه بمحنته"⁽³⁾.

بعد خلاصه من السجن جاوز إلى عدوة الأندلس استقبله السلطان أبو الحجاج النصري وتلميذه الوزير ابن الخطيب لسابقة صداقة حصلت بينهما، فولي الخطبة بجامع الحمراء، وقام بتدريس التصوف في المدرسة البلاطية سنة (753هـ)⁽⁴⁾.

¹ ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص 107

² ابن الخطيب، ج3، المصدر نفسه، ص 104

³ ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص 397

⁴ محمد ابن ابراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية و الحفصية، تحقيق: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1976م، ص98

ولما ولي السلطان أبو عنان استدعى ابن مرزوق من إقامته بالأندلس، حيث: "...نظمه في أكابر اهل مجلسه، وكان يقرأ الكتب بين يديه في مجلسه العلمي ويدرس في نوبته مع من يدرس في مجلسه منهم"⁽¹⁾، ولم يلبث أن ابتلى الوشاة والحاقدين فسعوا به لدى أبي عنان فوقع في الأسر مرة أخرى عام (758هـ) مدة ستة أشهر.⁽²⁾

وبعد حروب داخلية آل الامر للسلطان أبي سالم (760هـ)، فأصبح ابن مرزوق يتحكم في أمور الدولة بدون منازع، وحظي بمكانة كبيرة، يصفها ابن الخطيب بقوله: "إذا انصرف تبعته الدنيا، وسارت بين يديه الوزراء، ووقفت ببابه الأمراء. قد وسع الكل لحظه وشملهم بحسب الرتب والأموال رعيه... لكن رضى الناس غاية لا تدرك والحقد بين بني آدم قديم"⁽³⁾. هذه الخطوة كانت سببا في اغتيال السلطان أبي سالم (762هـ) على رأي ابن خلدون⁽⁴⁾، وسببا في نكبة ابن مرزوق فسجن للمرة الثالثة عامين، ومن ثم رحل إلى تونس سنة (764هـ) بعد إطلاق سراحه، لقيه السلطان إسحاق بن ابراهيم بكل حفاوة وعينه خطيبا بمسجد الموحدين.

قرر الرحيل إلى المشرق الاسلامي سنة (773هـ)، بعد ان تولى أبو العباس امور تونس سنة (772هـ) أقدم على ايقاف ابن مرزوق عن مزاولته ووظائفه، لأنه لم يظهر الولاء له، فاختر ان يتوجه إلى مصر المملوكية بعد انعدمت سبل العودة إلى بلاده وعندما عزم على الرحيل أنشد قائلا [الوافر]⁽⁵⁾:

أودعكم واثني ثم اثني على ملك تطاول بالجميل
وأسأل رغبة منكم لربي بتيسير المقاصد والسبيل
سلام الله يشملنا جميعا فقد عزم الغريب على الرحيل

توجه بحرا فنزل بالإسكندرية ثم انتقل إلى القاهرة، فلقي عناية كبيرة من لدن الملك الأشرف شعبان، وبالقاهرة استقر ابن مرزوق الخطيب مكرما موقرا، وبها توفي في ربيع الأول سنة (781هـ) ودفن بين الامامين عبد الرحمن بن القاسم وأشهب، وهذا بعد حياة طويلة مليئة بالنشاط العلمي والسياسي.

أثر ابن مرزوق في المشرق الإسلامي:

¹ ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص 3

² ابن خلدون، المصدر نفسه، ج7، ص 397

³ ابن مرزوق، المسند الصحيح، المصدر السابق، ص 52

⁴ عبد العزيز فيلاي: تلمسان في العهد الزياني، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2002، ج2، ص329

⁵ حاتم محمد محاميد: دراسات في تاريخ القدس الثقافي في العصر الوسيط، دار ورد الأثرية للنشر والتوزيع، الاردن، ط1، 2009، ص115

إن الحديث عن أثر ابن مرزوق الخطيب في المشرق الإسلامي يدفعنا للحديث عن حركة علماء تلمسان وعلاقتهم بالمشرق وهذه الحركة التي شهدت تطورا مشهودا وخاصة في أواخر القرن الثامن الهجري وما بعده، فهذه الحركة الثقافية المشهودة، لم يكن أثرها محليا حسب، بل شملت مختلف الاقطار الإسلامية، بلغ صداها إلى المغربين الأقصى والادنى والاندلس والمشرق، وذلك من خلال الرحلات التي كانت تقود علماء تلمسان إلى الحواضر الإسلامية العلمية الكبرى بالمشرق، كالقاهرة، بيت المقدس، مكة المكرمة، مدينة المنورة، دمشق، وهذا التنقل كان لأسباب متعددة نذكر منها:

1. الدافع الديني : وهو المحرك الأساس لعمليات الانتقال، وفي طليعته الحج إلى مكة المكرمة

وزيارة المدينة المنورة، والقدس الشريف طلبا للثواب والبركة والمجاورة.

2. الدافع المعرفي: ارتحل إلى المشرق الصفوة من العلماء والنخبة من طلبة العلم توسيعا

لمعارفهم وإثراء لها وتنقيحها بلقاءهم بالعلماء المشهورين بهذه الحواضر. حيث استطاعوا الاسهام ف تفجير ينابيع الثقافة والانخراط في المجتمعات المشرقية تأثرا وتأثيراً⁽¹⁾ ويظهر هذا التفاعل في صور متعددة نذكر منها:

- تولى الكثير منهم الوظائف العلمية في المؤسسات التعليمية، فحسب الاحصاءات احتل العلماء

المغاربة والأندلسيين القائمين على التدريس بمدارس وزوايا بيت المقدس المرتبة الثالثة بعد الشمين والمصريين، وهي نسب تقارب تسع (9/1) عدد العلماء الاساتذة في الفترة الزمنية الممتدة سنة (659هـ) إلى ما بعد سنة (803)⁽²⁾.

- تولى المناصب الهامة، منها منصب القضاء وممن شغل هذه المقعد ابن خلدون بمصر في أواخر القرن الثامن الهجري.

- تأليف لكتب نقلها واقتناء المؤلفات ذات الصيت الذائع في العالم الإسلامي، كتأليف كتاب ابن

أبي حجلة التلمساني (ديوان الصباية) للملك الناصر حسن.

- القيام بالمنظرات في الأمور الدينية خاصة، والمسائل العلمية والمستجدات على الساحة

الفكرية، كمنظرة ابني الامام لابن تيمية⁽³⁾

¹ ابن مرزوق، المصدر السابق، ص 265، 266

² علي السيد علي، القدس في العصر المملوكي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1986 م، ص 121

³ ابن مرزوق، المسند الصحيح، المصدر السابق، ص 241، 242

- تبادل الاجازات العلمية في شتى العلوم وشهادات التركية، واساند القراءة والحديث وغيرها.
3. الدافع السياسي: لم تكن الرحلة إلى المشرق مقصورة على الدوافع العلمية والدينية فقط، بل كان العلماء يرتحلون إلى المشرق من الوفود التي كان يبعثها الملوك والسلاطين حسب ما كانت تفتضيه الاعراف الدبلوماسية وقتئذ، واحيانا أخرى يكون التحول عن الأوطان قسرا واضطرارا، اثر تدهور الاوضاع السياسية وبعد الاحساس بالخوف على النفس والأهل في المغرب العربي، يتوجهون إلى المشرق طلبا للأمن الاستقرار في ظل حكم سلاطين الممالك بمصر تحديا والتي أصبحت بمثابة الحصن الأخير للحضارة الإسلامية بعد انتقال الخلافة العباسية لها بعد الاجتياح المغولي لعاصمة بغداد ومكانتها العلمية وازدهار الحياة الثقافية بها⁽¹⁾

تحتفظ لنا كتب الأدب وتاريخ والتراجم بأسماء لكثير من العلماء الوافدين على العواصم الثقافية بالمشرق العربي في القرن الثامن الهجري، كابني الامام، وابن خلدون أبو عبد الله الأبلي، ابن حجلة أبو عبد الله التلمساني وغيرهم كثير.
يمكننا القول بأن انتقال علماء تلمسان إلى المشرق لم يكن انتقالا حسيا جسديا فحسب، بل كان فكريا وروحيا وثقافيا، أسهموا في تحقيق التراكم المعرفي والحضاري الإنساني، وساعدوا على توطيد العلاقات بين دول المغرب والشرق العربي الإسلامي، وذلك بالتعامل السلمي والتقارب السياسي. وابن مرزوق الخطيب يعد أنموذجا لهذا التفاعل بين المغرب والشرق في الماديين الثقافية والسياسية، فقد كان له أثر بين في المشرق وخاصة بمر، وذلك راجع لمكانته لدى العلماء بعد احتكاكه بهم، والسلاطين والأمراء المملوكيين حين وفوده عليهم، فعرف قدره وحقه صغيرا وكبيرا. وذاع صيته بمصر وهو ابن تسع عشرة سنة، فعرضت عليه وظيفة معيد للدروس بجامع الحاكم بأمر الله وجامع ابن طولون مع راتب مغر، غير ان هذال العرض قوبل برفض والده الذي كان يصحبه في أكثر رحلاته التي قادتته إلى المشرق⁽²⁾

وتحصي المصادر التاريخية لابن مرزوق عددا من الرحلات بداية بالرحلة الأولى سنة (717هـ) وهو ابن ست أو سبع سنوات والثانية سنة (724هـ) ودامت خمس سنوات زار مكة والمدينة والقدس والخليل والثالثة سنة (734هـ) قادتته إلى القاهرة والاسكندرية لمدة سنتين تلقى خلال كل تلك الرحلات ذات الطابع الديني والعلمي مختلف العلوم الدينية على أيدي كبار علماء البلاد وطئتها قدماء، ورحلة

¹ علي السيد علي، القدس في العصر المملوكي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1986م، ص 121

² ابن مرزوق، المسند الصحيح، المصدر السابق، ص 241، 242

رابعة ذات طابع سياسي سنة (737هـ) وذلك حين وفد على السلطان المملوكي لأمر يتعلق بالسلطان أبي الحسن⁽¹⁾ ورحلة أخيرة سنة (773هـ) كانت لأسباب سياسية اضطرت له للانتقال إلى المشرق بنية الاستقرار، وهذا بعد أن قلب له الزمان ظهر المجن، وضافت عليه أرض المغرب بما رحبت فقد شهد في حياته العديد من النكبات بين سجن ونفي ونهب للأموال بسبب موافقة السياسية.

أ) الأثر العلمي والديني:

لا تسهب المصادر التي بين أيدينا في تفصيل حياة ابن مرزوق التعليمية في المشرق، إلا أنها تفصح عن توليد الوظائف العلمية بالمدارس المملوكية، إذ تم تكليفه بالتدريس في بعض المدارس والزوايا والخوانق⁽²⁾ منها: المدرسة الشيخونية⁽³⁾ والمدرسة الصرغتمشية⁽⁴⁾ والمنصورية⁽⁵⁾.... والذي أهله للتدريس في هذه المعاهد كافتته العلمية وتوفر الشروط التي وضعها واقفها في جميع وهي: التصوف والمعرفة بالتفسير والأصول، وألا يكون قاضيا؛ وهذا الشرط سار على جميع الشيوخ القائمين على عملية المواد العلمية (فقه، حديث، قراءات، إسماع الصحيحين وكتاب الشفا للقاضي عياض). فعين لتدريس الحديث في المدرسة المنصورية سنة (773)⁽⁶⁾ كانت هذه المدارس إحدى قنوات العطاء العلمي لإبن مرزوق فقد درس خلق كثير وانتفع بعلمه جلة العلماء فمن تلاميذه بالقاهرة التي استقر بها كان: يحيى بن محمد بن عبد الرحمن الأصبجي⁽⁷⁾ حسين بن علي البوصيري القاهري المالكي⁽⁸⁾ وبمكة جمال الدين ابن ظهيرة المكي⁽¹⁾ وغيرهم.

¹ ابن مرزوق، المصدر السابق ، ص 241-242

² الخوانق: جمع خانقاه، وهي كلمة فارسية معربة معناها بيت الأكل: ثم صارت البيت الذي يقيم فيه الصوفية وفي العهد المملوكي أضحى تشابه المجد والمدرسة يدرس فيها الفقه والحديث والقراءات والتصوف، كما كانت مأوى للوافدين من الغرباء على مصر، خطط الشام، محمد بن عبد الرزاق بن محمد، مكتبة النوري، دمشق، ط3، 1403هـ/1983م، ج6، ص130

³ المدرسة الشيخونية: بناها الأمير سيف الدين شيخو العمري سنة (756هـ) ورتب فيها سبعة دروس: أربعة على المذاهب الأربعة ودرس حديث ودرس قراءات ومشخة إسماع الصحيحين والشفاء حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتاب العربية، مصر، ط1، 1387هـ/1967م، ج2، ص266

المدرسة الصرغتمشية: تقع هذه المدرسة خارج القاهرة بجوار جامع ابن طولون، بناها الأمير صرغتمش الناصري ما بين (756هـ/757هـ) وهي من أبداع المباني وأجلها، رتب فيها درس فقه على مذهب الحنفية، ودرس حديث المصدر نفسه، ج2، ص268

⁵ المدرسة المنصورية: أنشأها الملك المنصور قلاوون، ورتب في هذه المدرسة دروس فقه على المذاهب الأربعة ودرس تفسير ودرس حديث، ودرس طب، المصدر نفسه، ج2، ص264

⁶ ابن حجر، انباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، تحقيق:د: محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ج 1، ط2، 1986، ص 11

السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، تحقيق ، محمد ابو الفضل ابراهيم ، ج2، دار احياء الكتب العربية ، مصر، 1967م ، ص343⁷

⁸ محمد السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، دار الجيل، بيروت، بدون ط، بدون ت، ج3، ص150

يبرز أثر ابن مرزوق في الحياة العلمية بالمشرق عن طريق الاجازات، باعتبارها طريقة من طرق تحمل الحديث ونقله، وتكون شفوية ومكتوبة، وتأخذ صوراً عدة ، أعلاها اجازة معين لمعين ومنها اجازة معين لغير معين، وابن مرزوق من العلماء الذين تلقوا عن أشياخهم العلم ، عن طريق اسماع أو الاجازة، وهذا ما يشير إليه عنوان كتابه (عجالة المتسوفز المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجاز، من أئمة المغرب والشام والحجاز)، وهو من المسندين للحديث النبوي وهذا ما صرح به قائلًا: "...أنه ليس اليوم يوجد من يسند الأحاديث الصحاح سماعاً من باب الاسكندرية إلىالاندلس غيري"⁽²⁾.

عمل ابن مرزوق على توريث مروياته لطلبة العلم، بالمغرب والأندلس والمشرق العربي سماعاً واجزة ولقد أخذت إجازاته صوراً متعددة؛ منها اجازة غير معين لغير معين فأجاز لمن أدرك حياته واجازة غير معين لمعين كإجازته بالمدينة المنورة لأحمد بن محمد بن الجلال بن الجمال الخجندي ولولديه، بعد أن أرسل إليه يسأله الاجازة سنة (779هـ) فكتب له ابن مرزوق قائلًا [الوافر]⁽⁴⁾؛

أجزت السائل الأراضي المجاز	جلال الدين خير من استجاز
إمام معارف ولفى إمامها	لعلم مذهب النعمان جازا
وإن كنت الأحق بذاك منه	لتقصيري حقاً لا مجازا
وللثني ائتمرت له امتثالاً	ومقتفياً مناهج من أجازا

ويظهر أثر ابن مرزوق بادياً من خلال مؤلفاته التي لقيت قبولا حسناً عند العلماء المشاركة وكانت رافد من الروافد المعرفة في كثير من الميادين (الفقه، السيرة، العربية، التاريخ....) ففي التاريخ تعد مؤلفات ابن مرزوق مصدراً مهماً لكثير من الأحداث التاريخية بالمغرب العربي بمؤلفاته (المسند الصحيح) و(المناقب المرزوقية) وكتابه (عجالة المستوفز) الذي يعد من أهم المراجع في تراجم العلماء

⁹ ابن حجر العسقلاني ، الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة ، تحقيق : عدنان درويش ، دار الجبل ، بيروت ، 1993م ، ص 157-159

¹ التنبكي أحمد بابا ، نيل الابهاج ، المصدر السابق ، ص 4253

³ ابن حجر، الدرر الكامنة ، ج2، المصدر السابق، ص 20

³ شمس الدين محمد السخاوي، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1414هـ/1993م، ج1، ص152

والمحدثين، والفقهاء والصالحين خلال القرنين السابع والثامن الهجري في كل من المغرب والشام والحجاز.

وممن استعان من العلماء بمؤلفات ابن مرزوق؛ ابن حجر العسقلاني، وخاصة في كتابه (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة). إذ نلفيه يصرح باطلاعه على مؤلفات ابن مرزوق، متخذاً إياها عمدة في ترجمة الاعلام ونقل كثير من الاخبار ولا يغفل تلك التعليقات المهمة (تعليقات بخط المؤلف نفسه في كتبه أو كتب غيره، أو بخط غيره كتعليقات ابن الخطيب) التي ألفها على حواشي تلك الكتب، والتي شكلت مادة غنية ذات شأن وقيمة تاريخية⁽¹⁾.

ومن آثار ابن مرزوق يظهر أيضاً من خلال استصحابه لمؤلفاته التي كتبها قبل تروعه إلى مصر، وكذلك نقله لكتب العلماء المغاربة والأندلسيين إلى المشرق في رحلاته وخاصة في رحلته الأخيرة، والتي استفادة منها العلماء وطلبة العلم بالمشرق، فمن مؤلفاته (بحر الحنفا في شرح الشفا) شرح لكتاب (الشفاء للقاضي عياض) كتبه بخط يده وقد وقع الكتاب بيد ابن حجر الذي لقي ابن مرزوق الحفيد فأطلع على مؤلف جده، فسر الحفيد لذلك كثيراً، ومن ذلك نقله لكتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) لأبن الخطيب⁽²⁾.

ب. الأثر السياسي

لقد انخرط مرزوق في الحياة العامة والعمل السياسي في سن مبكرة من حياته، فبعد عودته من المشرق إلى تلمسان (737هـ) صادف وقوعها بيدي السلطان أبي الحسن المريني، فما إن وصل ابن مرزوق حتى اتصل بالسلطان عن طريق عمه الذي كاتن قائماً على مسجد العباد والخطابة فيه، تحقيقاً لوصية والده. وامتثالاً لأمر الشيخ المرشدي، فما كان من السلطان إلا أن قربه منه وأدناه لمكانة أسلافه وثلهم الديني لارتباطهم الوثيق بخدمة أبي مدين شعيب.

هذه الصلة أتاحت له أن يقوم بأدوار سياسية في سن مبكرة، وأصبح من رجالات الحكم والإدارة، تقلد عدة مناصب سياسية ووزارية ودبلوماسية أيام بني مرين، استطاع أن ينال ثقة السلاطين في معالجة كثير من القضايا الخطيرة الداخلية والخارجية كتلك القضايا العالقة بين الدولة المرينية والدول الأخرى (الصديقة، والعدوة) شارك في التحضير لواقعة طريق بالأندلس وأسهم في

¹ ابن حجر، الدرر الكامنة، ج4، ص409، 410

² ابن حجر، الدرر الكامنة، ج3، المصدر نفسه، ص 362

إطلاق سراح ولد السلطان وفكاكه من أيدي القشتاليين، وإبرام معاهدة صلح مع الملك القشتالي، وحاول الصلح بين أبي الحسن وأبي سعيد الزياني، وكان موضع ثقة أبي عنان الذي كلفه بخطبة بنت السلطان المتوكل الحفصي إلا أنه لم يوفق لأن الأمر كان خارجا عن نطاق صلاحياته، وهو مرتبط بعزوف بنت المتوكل عن الزواج.

ولعل أهم ما قام به من أدوار سياسية أيام بني مرين، تحضيره لتولي السلطان أبي سالم مقاليد الحكم فتم ذلك الأمر، فكافأة السلطان بأن جعله وزيرا بين يديه أسلم إليه كثيرا من المهام والمسؤوليات.

هذه المكانة التي بلغها ابن مرزوق لدى الملوك خدهم في المشرق والمغرب والأندلس (بفاس وتلمسان وغرناطة وتونس والقاهرة) راجعة إلى جملة من المواصفات توفرت فيه أهله لينوء بمهامه السياسية، منها: خلاصة اللسان، وحسن الخطاب، وتخبير الكلمات، والوصول إلى دسائس النفوس بحكمة، وقراءة صفحات الوجوه، حسن الأدب مع الملوك، وفي هذا يقول ابن الخطيب: "خلوب اللسان، طيب الحديث، مقدر الألفاظ، عارف بالأبواب، درب على صحبة الملوك والأشراف... يسحرهم بخلاصة لفظه، ويفتلهم في الذروة والغارب بتنزله، ويمهتي إلى أغراضهم الكمينية بحذقه، ويصنع غاشتهم بتلطفه، ممزوج الداعية بالوقار والفكاهة بالنسك، والحشمة بالبسط"⁽¹⁾

أما عن إسهاماته في الحقل السياسي بالمشرق فيظهر من خلال علاقة المرينين بدولة المماليك فقط، تلك العلاقة الموسومة بالود والمحبة من أيام السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني والسلطان المنصور قلاوون، ومن أسباب التواصل السياسي هو المصالح المشتركة بين الدولتين، تظهري في ايفاد السفراء والتعاون العسكري، وتبادل المعلومات والقيام بالوساطات لعقد الصلح بين الدولة المملوكية ودول أوروبا، وتبادل الهدايا، ومهام تتعلق بمناسك الحج، وهذا ما يفسر كثرة السفارات، وعظم الهدايا وكثرتها بين الطرفين.⁽²⁾

ويبدو أثر ابن مرزوق السياسي بالمشرق، في تلك المهمة التي دعاه إليها عثمان بن جرار (قائد ركب الحجاج إلى مكة) وهما بالحجاز لأداء مناسك الحج للقاء الملك الناصر بمصر (737هـ)، ليستأذنه ي مقدم والدة السلطان أبي الحسين لأذية مناسك الحج، وفي الواقع كانت هذه الوفادة من بنات أفكار

¹ ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص 104

² عبد الهادي التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، مطابع فضال، المحمدية، 1408هـ/1988م، ج7، ص 209

عثمان بن جرار، وباجتهاد منه⁽¹⁾ حين علم بعزم والده لسلطان على الحج بعد فتح مدينة تلمسان مباشرة، ولم تكن الوفادة بإذن السلطان وقد سأله ابن مرزوق وهو العارف بالترتيبات الدبلوماسية: "وهل كتب لك مولانا بشيء أو خاطبهم فيه؟" فأوهمه أن وقع الأمر، وقد استكتب كتابا باسم السلطان ودفعه إلى الملك الناصر الذي قابل الوفد بالحفاوة، وكتب رسالة بلغية إلى لسلطان أبي الحسن يعلمه فيها بوصول كتابه، وإطلاعه على مقدم الدتة إلى الحج...⁽²⁾

الخاتمة:

ومما نخلص إليه حول شخصية ابن مرزوق الخطيب، وأثره في المشرق الاسلامي هو أن الرجل من علماء الجزائر في القرن الثامن الهجري خريج مدارسها، وثمره جهود علماء رحالة أينما حل عرف قدره وانزله الناس المنزلة التي تليق به، شد الرحال إلى المشرق لزيارة المراكز الثقافية، وطلب العلم، والحصول على الرواية والسند والاجازات، ولقاء العلماء والصالحين ومجالستهم شغوف بتحصيل العلوم ونشرها بذلك ابنتى شخصيته العلمية، كما أنها انخرط في الحياة السياسية في وقت مبكر من عمره، فلقد مناصب سياسية ووزارية ودبلوماسية أيام بني مرين.

ابن مرزوق الخطيب الفقيه يعد أنموذجا لعملية التواصل لعلمي، وبناء جسور العلاقات الثقافية بين المغرب والمشرق في القرون الوسطى فرحلاته الكثيرة إلى العواصم الاسلامية والتي تعددت أسبابها ودوافعها تارة لمقصد علمي أو ديني، وتارة أخرى مضطرا بسبب قهر السلطان، وتعسف الأمراء تعكس مدى مساهمته الفعالة في الحياة الفكرية والعلمية في عصره.

وتمظهرت آثار ابن مرزوق في المشرق عموما، ومصر على الخصوص في أثرين هامين هما: الأثر العلمي والديني والاثري السياسي، فالأثر العلمي يظهر فيه توليه وظائف علمية بأشهر المدارس المملوكية، وهي إحدى قنوات العطاء العلمي لابن مرزوق، فقد درس عليه خلق كثير وانتفع بعلمه جلة العلماء سماعا ومشافهة أو عن طريق الإجازات.

ويظهر أيضا من خلال مؤلفاته التي أفاد منها العلماء وطلبه العلم، وكانت رافداً معرفياً في (الفقه، السيرة، العربية، التاريخ...) ففي التاريخ تعد مؤلفات ابن مرزوق مصدرا ومرجعاً مهماً لكثير من الأحداث التاريخية، وعمدة في ترجمة الأعلام، ونقل كثير من سيرهم وأخبارهم كما أن علاقاته بمن لقي

¹ ابن مرزوق، المسند الصحيح المصدر السابق، ص 242

¹ ابن مرزوق، المصدر السابق، ص 241-242

من العلماء والصالحين والسلطين بالمشرق كان حافظا على الكتابة والتأليف، كما كان له دور كبير في نقل مؤلفات المغاربة والمشاركة إلى مصر.

ومن أثره الديني الانتصاب لوعظ والارشاد، كان فارس منبر بالإسكندرية على الرغم من حداثة سنه، ولمكانة الكبيرة عند العامة والخاصة، كان ضمن المرشحين لمنصب قضاء المالكية، اما عن الأثر السياسي ، فلم يكن بنفس درجة الأثر العلمي، غير أنه سجلت له سفارة لدى سلطان مصر. حياة ابن مرزوق حافلة بالعطاء العلمي، ينبئ عن رسوخ قدمه في العلم وحذفة في الحقل السياسي يرسم لنا صورة عن الفكر السياسي في تلك الفترة، وخاصة علاقة العلماء بعالم السياسة، وكيفية تعاطيهم مع الأحداث والمستجدات فنزعت الصوفية لم تكن حاجزا بينه وبين المشاركة في هذا المضمار.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن الخطيب، الاحاطة باخبار غرناطة ، ج 3، تحقيق :محمد عبد الله عنان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1974 م ص103-130
2. عبد الرحمان ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون، ج 7، ضبط المتن ووضع الحواشي ، خليل شحادة ، مراجعة ، سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت ، 200 م ، ص396.
3. المقري ، نفخ الطيب من غصن الاندلس الرطب ، ج 5، تحقيق : احسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، 1988 م ، ص391
4. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 6، ص 89-90-145
5. محمد ابن مرزوق التلمساني ، المناقب المرزوقية ، ، تحقيق : سلوى الزهراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، ط1، 1429/2008، ص 298
6. ابن خلدون ، المصدر السابق ، ج 7، ص 396
7. ابن مريم ، البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان ، تحقيق : محمد ابن ابي شنب الديوان اوطني للمطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1986م ، ص 184
8. لسان الدين ابن الخطيب، المصدر السابق ، ج 3، ص 104
9. وهذا التاريخ صرح به ابن مرزوق في كتابه (المناقب المرزوقية)، ص 301، وهو مخالف لما أورده ابن خلدون، وتبعه ابن مريم في البستان اللذان ذكرا أن الرحلة كانت سنة 718هـ.
10. ابن فرحون المالكي ، البياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، ، تحقيق: محمد الأحمدى، أبو النور، دار التراث للطبع والنشر ، القاهرة ، ج 2، ص 293
11. ابن مرزوق، المناقب المرزوقية ، المصدر السابق ، ص 298-3604
12. ابن فرحون، المصدر السابق، ج 2، ص 2981-294
13. ابن الخطيب، المصدر السابق، ج 3، ص 104
14. ابن مريم ، المصدر السابق ، ص 187
15. احمد بابا التميمكي ، نيل الابتهاج بتطوير الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس، ليبيا، ط1، 1389هـ/1989م، ص 453

16. ديوان ابن أبي حجلة: تحقيق: مجاهد مصطفى بهجت، كنوز للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون ط، 2011، ص 40
17. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2001م، ص194
18. ابن فرحون، المصدر السابق، ج2، ص 296
19. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ/1980م، ج2، ص290
20. المقري، المصدر السابق، ج5، ص292-295
21. أبو اسحاق الشاطبي، الافادات والانشادات، تحقيق: محمد أبو الاجفان، مؤسسة الرسالة، بدون ط، بدون ت، ص150-152
22. ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، المصدر السابق، ص*52
23. ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص312
24. ابن مرزوق، المسند الصحيح، المصدر السابق، ص 497
25. ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص 107
26. المصدر نفسه، ج3، ص 104
27. ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص 397
28. محمد ابن ابراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1976م، ص98
29. ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص118-119
30. ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص 312
31. ابن مرزوق، المسند الصحيح، المصدر السابق، ص 52
32. عبد العزيز فيلال: تلمسان في العهد الزياني، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2002، ج2، ص329
33. حاتم محمد محاميد: دراسات في تاريخ القدس الثقافي في العصر الوسيط، دار ورد الأثرية للنشر والتوزيع، الاردن، ط1، 2009، ص115
34. ابن مرزوق، المصدر السابق، ص265، 266
35. علي السيد علي، القدس في العصر المملوكي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1986م، ص 121
36. ابن مرزوق، المسند الصحيح، المصدر السابق، ص 241، 242
37. ابن مرزوق، المصدر نفسه، ص 241-242
38. محمد بن عبد الرزاق بن محمد، خطط الشام، مكتبة النوري، دمشق، ط3، 1403هـ/1983م، ج6، ص130
39. جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتاب العربية، مصر، ط1، 1387هـ/1967م، ج2، ص266
40. المصدر نفسه، ج2، ص268
41. المصدر نفسه، ج2، ص264
42. ابن حجر، انباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، تحقيق: د: محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ط2، 1986، ص 11
43. السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق، محمد ابو الفضل ابراهيم، ج 2، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1967م، ص 343

44. محمد السخاوي, الضوء اللامع لأهل القرن التاسع, دار الجبل, بيروت, بدون ط, بدون ت, ج3, ص150
45. ابن حجر العسقلاني, الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة, تحقيق: عدنان درويش, دار الجبل, بيروت, 1993م, ص157-159
46. التنبكي, نيل الابهتاج,, ص425
47. ابن حجر, المصدر السابق, ج2, ص20
48. شمس الدين محمد السخاوي, التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة, الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط1, 1414هـ/1993م, ج1, ص152
49. ابن حجر, الدرر الكامنة, ج4, ص409, 410
50. المصدر نفسه, ج3, ص362
51. ابن الخطيب, المصدر السابق, ج3, ص104
52. عبد الهادي التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم, مطابع فضال, المحمدية, 1408هـ/1988م, ج7, ص209
53. ابن مرزوق, المسند الصحيح المصدر السابق, ص242
54. المصدر نفسه, ص241-242

مخطوط (عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات) لشمس الدين محمد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي (ت: 1004هـ)

—دراسة وتقديم—

Manuscript (eqd aljawahir alnyirat fi bayan khasayis alkiram aleasharat alththiqat) of Shams al-Din Muhammad ibn Abdullah al-Khatib al-Tamartashi (1004h)
—Studying and presenting—

د. فؤاد بن أحمد عطاء الله*

تاريخ النشر: 2020/ 08/ 01	تاريخ القبول: 2020/ 07/ 11	تاريخ الإرسال: 2019/ 09/ 30 م
ملخص:		
<p>يتضمن هذا البحث التعريف بمخطوط (عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات) لشمس الدين محمد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي (ت: 1004هـ)، جمع فيها فضائل الصحابة العشرة المبشرين بالجنة، وقد أراد الباحث دراسة وتقديم هذا المخطوط الشرعي؛ وذلك نظرا لقيمته العلمية، وأهميته موضوعه، ومنزلة مؤلفه. هذا؛ وقد اشتمل البحث على مقدمة؛ ومبحثين؛ وخاتمة، كما خرج البحث من النتائج المفيدة والتوصيات المهمة المتعلقة بموضوع البحث.</p>		
الكلمات المفتاحية: مخطوط؛ عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات، فضائل الصحابة، الخطيب التمرتاشي، عقيدة أهل السنة والجماعة.		
<p>Summary : This research includes the definition of the manuscript (eqd aljawahir alnyirat fi bayan khasayis alkiram aleashart alththiqati) of Muhammad ibn Abdullah al-Khatib al-Tamtrashi (1004h). The research included an introduction, two chapters, and a conclusion, and the research came out of useful results and important recommendations related to the subject of research.</p>		
<p>Keywords : manuscript; Tamtrashi; companions; Creed; Islam.</p>		

*د. فؤاد بن أحمد عطاء الله، أستاذ مساعد، جامعة الجوف المملكة العربية السعودية، أصول الفقه ،

.fouadatallah1982@gmail.com

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه أجمعين؛

وبعد:

إنّ خدمة التراث وتحقيق المخطوطات ونشرها من أجل الأعمال التي ينبغي أن يعتني بها الباحثون في الدراسات الشرعية؛ فإنه لا تزال أعداداً من المخطوطات محجوبة عن النور، مغيبة في خزائن المخطوطات، معرضة للتلف والضّياع، وفي هذا البحث محاولة لإحياء وخدمة تراث علماء الأمة الإسلامية وحماية علومهم ومؤلفاتهم.

ويتعلّق موضوع هذا البحث بالتّعريف بمخطوط: (عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات) لشمس الدين محمد بن عبد الله الخطيب التمرثاشي (ت: 1004هـ). وهو كتاب في العقيدة الإسلامية، تحدّث فيه المؤلّف عن أصل من أصول الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة، ألا وهو فضائل الصحابة، ومحبتهم، والتماس المعاذير لهم، والترضي عنهم.

هذا، وقد وُفّق المؤلّف رحمه الله في الوصول إلى مراده، فجاء كتابه المخطوط منسقاً، مشتملاً على فضائل الصحابة العشرة المبشرين بالجنة رضي الله عنهم أجمعين.

أهميّة البحث:

يكتسب موضوع البحث أهميّة كبيرة، يمكن تجليتها في النقاط الآتية:

1. يتعلّق موضوع المخطوط بعلم العقيدة، وهو علم من أصول العلوم الشرعية الشريفة التي ينبغي العناية بها.
2. يتعلّق موضوع المخطوط بفضائل الصحابة العشرة المبشرين بالجنة رضي الله عنهم أجمعين ، وهو أصل من العقيدة عند أهل السنّة والجماعة، التي ينبغي وبيانها، وتوضيحها للمسلمين.
3. القيمة العلميّة للمخطوط، حيث ضمّنها المؤلّف دراسة علميّة ماثرة لفضائل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.
4. إبراز إسهامات علماء المسلمين في التّأليف في علم العقيدة، وفضائل الصحابة رضي الله عنهم، والدّفاع عنهم.
5. التعريف بالمخطوطات له أهميّة كبيرة في تحفيز طلاب العلوم الشرعية نحو العناية بهذا الضرب الرّفيع من ضروب العلم.
6. توجيه عناية طلاب العلم إلى الاهتمام بعلم التحقيق؛ الذي اندرست العناية به في العقود المتأخّرة؛ ولم يعد يتدارسه إلا القليل.

منهج البحث:

- استخدمت في إعداد هذا البحث جملة من المناهج العلميّة، منها:
- المنهج التاريخي، واستخدمته في ضبط ترجمة تاريخية للمؤلف.
 - المنهج الوصفي، واستخدمته في وصف النسخ الخطية للمخطوط وموضوعاته ومحتوياته.
 - منهج تحقيق النصوص، واستخدمته في إخراج النصّ المحقق للكتاب كما أراده المؤلف -رحمه الله-، أو على أقرب صورة له.

وقد قمت بجملة من الخطوات الإجرائية منها:

- نسخت النصّ المحقق، وكتبته وفق قواعد الإملاء الحديثة.
 - قابلت بين النسخة الخطية وبين موارد المخطوط، وأثبتت الفروق في الهامش.
 - عزوت الآيات القرآنية.
 - خرجت الأحاديث النبوية، وذلك بالاكْتفاء بالصحيحين أو أحدهما، إذا كان الحديث فيهما أو في أحدهما، أما إذا لم يكن كذلك فإنني أخرجته في كتب السنة الأخرى، مع بيان درجة الحديث صحة أو ضعفا ما أمكن ذلك، وأذا كرر عند التخرّيج اسم الكتاب، واسم الباب، ورقم الحديث، ما أمكن ذلك.
- الدراسات السابقة

لم يحظ هذا المخطوط بالدراسة والتّحقيق؛ رغم قيمته العلميّة؛ فقد ظلّ مُغفلا ومنسياً؛ ينتظر أن تمتدّ له أيدي الباحثين؛ ولذلك عزمْتُ على خدمته والعناية به وتحقيقه، وإخراجه في حلّة جديدة. وأما فضائل الصحابة عموماً فقد كتب فيها العلماء كثيراً سواء عند المتقدّمين أو المتأخّرين.

خطة البحث

يشتمل البحث على مقدّمة، ومبحثين، وخاتمة.

- أمّا المقدّمة فتشتمل على التعريف بالبحث، وبيان أهميته، وخطّته، ونحو ذلك.
 - وأمّا المبحث الأول ففيه التعريف بالمؤلف.
 - وأمّا المبحث الثاني ففيه التعريف بالمخطوط.
 - وأمّا الخاتمة ففيها أهمّ نتائج البحث، والتوصيات المقترحة.
- وأسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وصلى الله وسلّم على نبينا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيراً.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

خصّصت هذا المبحث للتعريف بمؤلف المخطوط الشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله التمرتاشي الحنفي رحمه الله ؛ من جهة اسمه ونسبه؛ ومولده؛ ونشأته العلمية؛ وشيوخه وتلاميذه؛ ومكانته العلمية ومؤلفاته.

أولاً: اسمه ونسبه.

هو محمد بن عبد الله بن أحمد، الخطيب العمري التمرتاشي الغزي الحنفي⁽¹⁾.

ثانياً: مولده.

ولد المؤلف رحمه الله في غزّة عام 939هـ⁽²⁾.

ثالثاً: نشأته وطلبه للعلم.

نشأ المؤلف في غزّة، وبها تعلّم، وأخذ مبادئ العلوم، قال المحيّي في "خلاصة الأثر" ما نصّه: "أخذ ببلده أنواع الفنون عن الشمس محمد بن المشرقي الغزي مفتي الشافعية بغزة"⁽³⁾.

ثم رحل المؤلف إلى القاهرة، وبها سقل مواهبه، وأكمل مسيرة طلبه للعلم، قال المحيّي في "خلاصة الأثر" ما نصّه: "ثم رحل إلى القاهرة أربع مرّات، آخرها في سنة ثمان وتسعين وتسعمائة، وتفقه بها على الشيخ الامام زين بن نجيم صاحب البحر، والامام الكبير أمين الدين بن عبد العال، وأخذ عن المولى علي بن الحنائي قاضي القضاة بمصر، ورجع إلى بلده وقد رأس في العلوم، وقصده الناس للفتوى، وألف التأليف العجيبة المتقنة"⁽⁴⁾.

رابعاً: شيوخه وتلاميذه.

تتلمذ المؤلف على يد عدد من علماء عصره، منهم:

(1) انظر ترجمته في: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، لحاجي خليفة، (155/3)، و خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، للمحبي، (19/4)، وديوان الإسلام، للغزي، (24/2)، والأعلام، للزركلي، (239/6)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (196/10).
(2) المراجع السابقة نفسها.
(3) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، للمحبي، (19/4).
(4) المصدر السابق نفسه.

الشَّمْسُ مُحَمَّدُ بن المَشْرِقِي الغَزِي مَفْتَى الشَّافِعِيَّة، والشَّيْخُ الامامُ زِين بن نَجِيم صَاحِب البَحْر،
والإمامُ أَمِين الدِّين بن عبد العال، والمولى علي بن الحنائي قاضي القضاة بمصر⁽⁵⁾.

وانتفع به خلقٌ كثيرون، منهم:

ولداه صالح ومحفوظ، وأحمد ومحمد ابنا عمار، والبرهان الفتياي، والشَّيْخ عبد الغفار
العجمة، وغيرهم⁽⁶⁾.

خامسا: أعماله ووظائفه.

تصدَّر المؤلف -رحمه الله- للتدريس والإفتاء والتأليف؛ قال المحبِّي في "خلاصة الأثر" ما نصَّه:
"وَرَجَعَ إلى بَلَدِهِ وَقَد رَأَسَ في العُلُومِ، وَقَصَدَهُ النَّاسُ لِلْفَتْوَى، وَأَلْفَ التَّأْلِيفِ العَجِيبَةَ المَتَقَنَةَ"⁽⁷⁾.

سادسا: مكانته العلميَّة.

تبوَّأ المؤلف -رحمه الله- مكانة علميَّة عليَّة عند علماء عصره؛ قال عنه المحبِّي في "خلاصة
الأثر" ما نصَّه: "الخَطِيبُ التَّمَرْتاشِي الغَزِي الحَنَفِي المَذْهَبُ، رَأَسَ الفُقَهَاءَ في عَصْرِهِ، كَانَتْ إِمَامًا فَاضِلًا
كَبِيرًا حَسَنَ السَّمْتِ جَمِيلَ الطَّرِيقَةِ، قَوِي الحَافِظَةِ، كَثِيرَ الإِطْلَاعِ، وَبِالْجُمْلَةِ فَلَمْ يَبْقَ في آخِرِ أمرِهِ من
يُسَاوِيهِ في الدَّرَجَةِ"⁽⁸⁾.

وقال عنه الأستاذ خير الدين الزركلي -رحمه الله- في "الأعلام": "شيخ الحنفية في عصره"⁽⁹⁾.

سابعًا: وفاته.

توفيَّ المؤلف -رحمه الله تعالى- في غزّة سنة 1004هـ، وذكر المحبِّي أن وفاته كانت في أوْاخِرِ رَجَبِ عَن
خَمْسِ وَسِتِّينَ سَنَةً رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى⁽¹⁰⁾.

ثامنا: مؤلَّفاته.

(5) المصدر السابق نفسه.

(6) المصدر السابق نفسه.

(7) المصدر السابق نفسه.

(8) المصدر السابق نفسه.

(9) الأعلام، للزركلي، (6/239)،

(10) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، للمحبِّي، (4/19). وانظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، لحاجي خليفة، (3/155)،
وديوان الإسلام، للغزّي، (2/24)، والأعلام، للزركلي، (6/239)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (10/196).

ترك المؤلف -رحمه الله- عددا من الكتب والمؤلفات منها:

1. (الوصول إلى قواعد الأصول)، وهو الكتاب الذي أصبو إلى تحقيقه في هذا البحث.
 2. (الفتاوى).
 3. (الفرائض).
 4. (مسعف الحكام على الأحكام).
 5. (بذل المجهود في تحرير أسئلة تغيّر النقود).
- وغيرها من الكتب والمصنّفات⁽¹¹⁾.

المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط

سأعرّف في هذا المبحث بالمخطوط:

أولاً: عنوان المخطوط.

عرف المخطوط بعنوان: (عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات)؛ وهي العبارة نفسها التي أثبتتها الناسخ في صفحة الغلاف، وهي نفسها أيضا التي ذكرها البغدادي في "إيضاح المكنون"¹².

ثانياً: موضوع المخطوط.

المخطوط عبارة عن كتاب في علم العقيدة، وفي فضائل الصحابة تحديداً، وقد اشتمل على ذكر فضائل العشرة المبشرين بالجنة.

وهو الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة بن عبيد الله، وأبو عبيدة بن الجراح، والزبير بن العوام، وسعيد بن زيد رضي الله عنهم وعن الصحابة أجمعين.

ثالثاً: تحقيق نسبة المخطوط إلى المؤلف.

نسبة المخطوط إلى المؤلف -رحمه الله- صحيحة لا غبار عليها؛ ويدلّ على ذلك أدلة، منها:

الأول: أنّ المؤلف ذكر اسمه في مقدمة الكتاب.

(11) المراجع السابقة نفسها.

12 إيضاح المكنون، للبغدادي، (4/106).

الثاني: نسب النَّاسخ الكتاب إلى المؤلف.

الثالث: نسبت كتب التراجم الكتاب إلى المؤلف مثل البغدادي في "إيضاح المكنون"¹³.

رابعاً: مصادر المخطوط.

تنوّعت مصادر المؤلف في المخطوط؛ وقد استفاد من عدد من المؤلفات في التفسير والعقيدة والحديث وغيرها، مثل:

- الصحيحان.
- السنن الأربعة ومسند الإمام أحمد.
- كتب التفسير كتفسير ابن جرير الطبري.

خامساً: القيمة العلمية للمخطوط

يكتسي العمل على دراسة وتحقيق هذا الكتاب أهمية كبيرة، يمكن بيانها في النقاط الآتية:

- 1- القيمة العلميّة للكتاب وتنوّع الأقوال المبتوثة فيه.
- 2- المستوى العلمي الذي تتصف به مؤلفات الشيخ شمس الدّين محمّد بن عبد الله الخطيب التّمرتاشي (ت: 1004هـ).
- 3- المنهج المتميّز الذي يسلكه المؤلف في ترتيب المسائل وتنويعها.
- 4- تنوّع وثراء المصادر التي يستقي منها المؤلف.
- 5- لا يزال هذا الكتاب – للأسف الشديد - رغم قيمته العلميّة وأهميته موضوعه ومنزلة مؤلّفه مخطوطاً، فلم يطبع من قبل، ولم يحظ بدراسة علميّة جادّة. فكلّ هذه الاعتبارات العلميّة تشكّل مجتمعة الأهميّة العلميّة لهذا المخطوط التّيفيس. سادساً: وصف النسخة الخطيّة للمخطوط. اعتمدت في تحقيق المخطوط على نسخة خطيّة فريدة، إذ لم أعثر على نسخة أخرى، وهذه هي بياناتها

اسم المخطوط: عقْدُ الجواهر النّيّرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثّقات

اسم المؤلف: الشيخ شمس الدّين محمّد بن عبد الله الخطيب التّمرتاشي (ت: 1004هـ).

اسم النَّاسخ: غير معروف.

تاريخ النسخ: غير معروف.

عدد الأوراق: 45 ورقة.

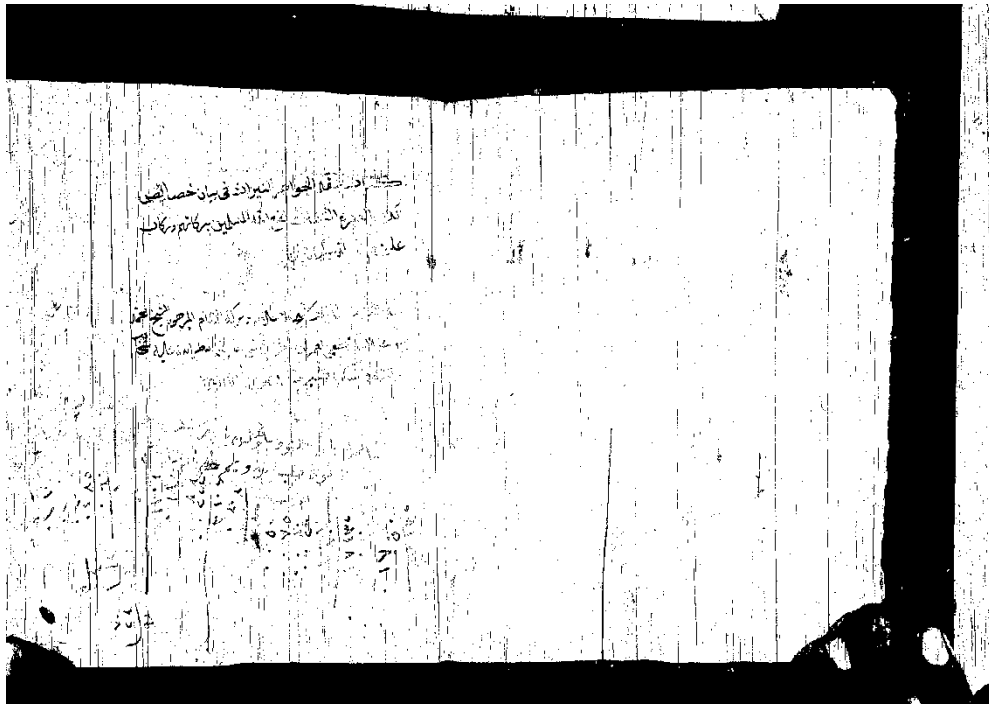
عدد الأسطر في كلّ وجه: 20 سطرا.

مسطرتها: 17.5×25 سم.

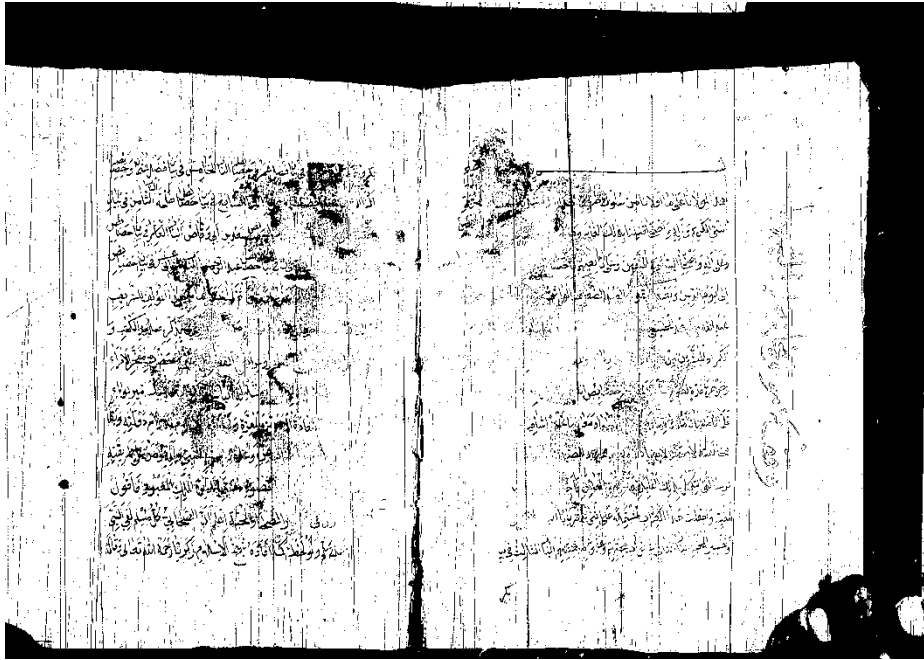
وصف النسخة: نسخة جيّدة، خطّها خطّ نسخ واضح، غير أنه فيها طمس في بعض المواضع.

مكان الحفظ: مكتبة المخطوطات في الجامعة الإسلامية في المدينة النبوية.

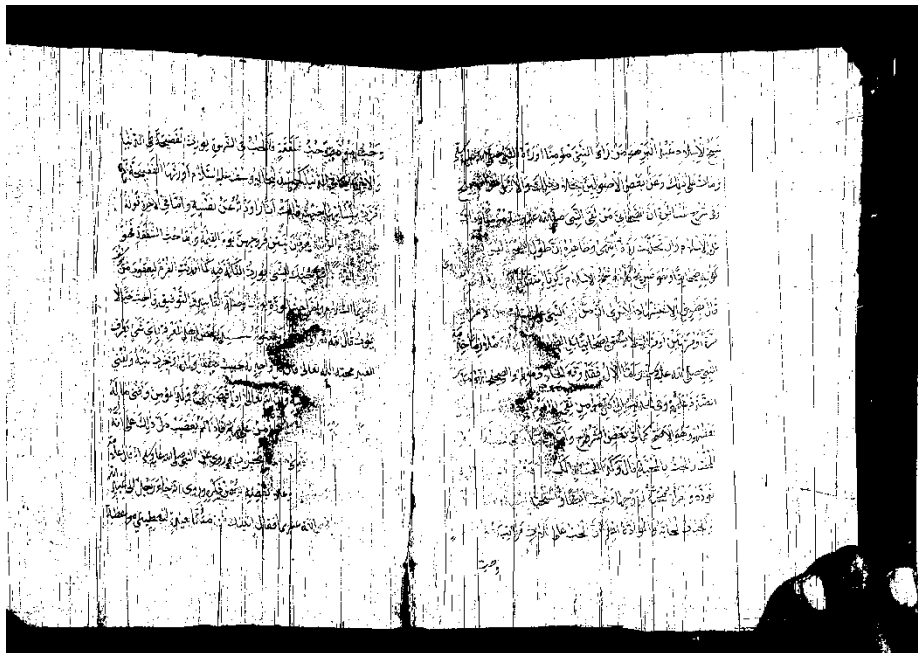
رقم الحفظ: 2- 4595.



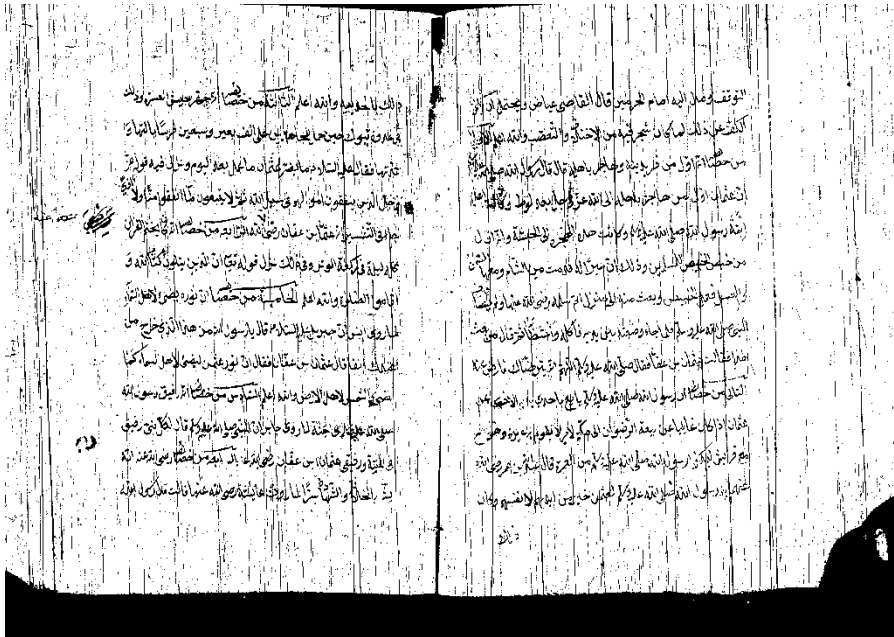
صورة ورقة الغلاف



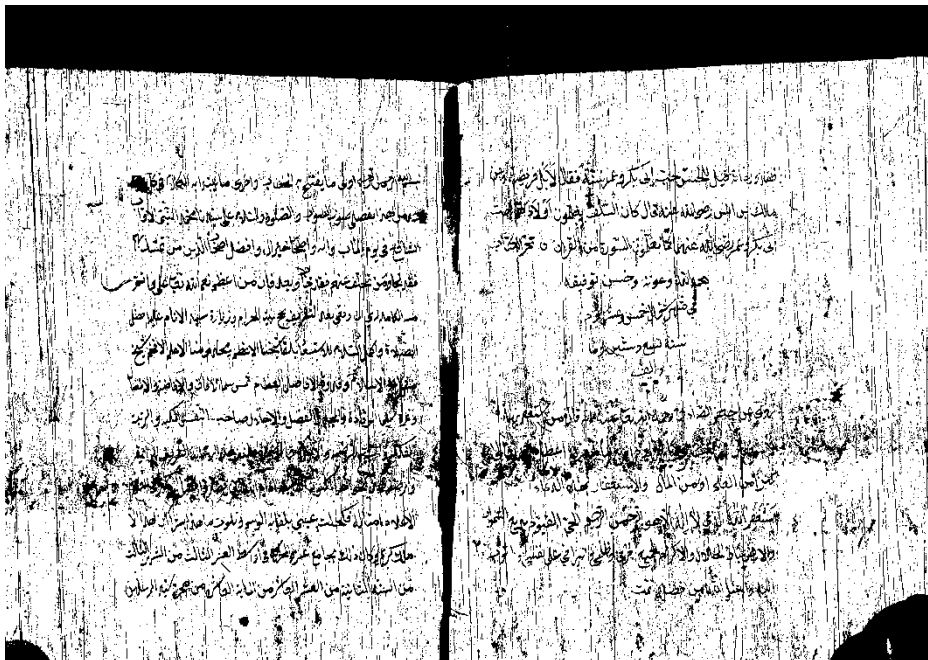
صورة الورقة الأولى



صورة الورقة الثانية من المخطوط



صورة ورقة من وسط المخطوط



صورة الورقة الأخيرة من المخطوط

خاتمة:

استعرضت في البحث دراسة تعريفية بمخطوط: (عقدُ الجواهر النيرات في بيان خصائص الكرام العشرة الثقات) لشمس الدين محمد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي (ت: 1004هـ).

وتوصّلتُ في هذا البحث إلى جملة من النتائج العلميّة المهمّة:

- لم يحظ هذا المخطوط بالدراسة والتحقيق من قبل؛ رغم قيمته العلميّة والشّرعيّة.
 - نشأ الشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي (ت: 1004هـ) في بيئة علميّة أسهمت في تكوين شخصيّته العلميّة؛ وملكته الشّرعيّة.
 - تبوّأ المؤلّف -رحمه الله- مكانة علميّة عليّة؛ ومزلة فقهية سنّية؛ بين علماء عصره، وحظي بثناء العلماء عليه.
 - ترك المؤلّف عددا من الرّسائل والمؤلّفات النافعة والمفيدة.
 - نسبة المخطوط للمؤلّف صحيحة؛ لا غبار عليها.
 - تضمّن المخطوط فضائل العشرة المبشّرين بالجنة رضي الله عنهم.
 - يُعدّ هذا المخطوط من أحسن ما ألّف في فضائل الصّحابة رضي الله عنهم.
- التوصيات:

- إنّ خدمة التّراث وتحقيق المخطوطات ونشرها من أجلّ الأعمال التي ينبغي أن يعتني بها الباحثون في الدّراسات الإسلاميّة والتّاريخيّة والإنسانيّة؛ فإنّه لا تزال الآلاف من المخطوطات محجوبة عن النّور، مغيّبة في خزائن المخطوطات، معرّضة للتلف والضّياع.
 - ينبغي توجيه عناية طلبة الدّراسات العليا في الجامعات المتخصّصة في العلوم الإنسانيّة بخدمة التّراث وتحقيق المخطوطات؛ وذلك من أجل المحافظة على تراث علماء الأمة وحماية علومهم ومؤلّفاتهم.
 - ينبغي على الجامعات ومراكز البحث أن توقّر النّسخ الأصليّة للمخطوطات؛ وذلك من أجل تحقيقها ودراستها في رسائل ومذكّرات الدّراسات العليا.
- والحمد لله ربّ العالمين؛ وصلى الله وسلّم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

قائمة المصادر والمراجع:

- هديّة العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنّفين، إسماعيل البغدادي، بدون رقم ط، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، بدون تاريخ النّشر.
- كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، بدون رقم ط، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- الأعلام، خير الدين الزّركلي، ط: 15، دار العلم للملايين، بيروت، أيار-ماي 2002م.
- معجم المؤلفين، عمر كحّالة، بدون رقم ط، مكتبة المثنى، بيروت، بدون تاريخ النّشر.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل بن محمد البغدادي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت- لبنان، د ط، د ت.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصيل، الدمشقي (المتوفى: 1111هـ)، دار صادر - بيروت.
- ديوان الإسلام، شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (المتوفى: 1167هـ)، المحقق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1411 هـ - 1990م.
- سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة» (المتوفى 1067 هـ)، المحقق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، مكتبة إرسيا، إستانبول - تركيا، 2010 م.
- قاعدة بيانات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- قاعدة بيانات مركز جمعة الماجد للثقافة والتّراث دبي.

حركة الوراقة في العالم الإسلامي
وأثرها في نشر التراث العلمي قبل ظهور المطابع الحديثة
The movement of stationer's trade in the islamic word and its impact
on the dissemination of scientific heritage
before the advent of modern presses

أ. مبروك بن عيسى*

تاريخ النشر: 2020/08/01	تاريخ القبول: 2020/07/15	تاريخ الإرسال: 2020/06/14
ملخص:		
<p>ساهمت الوراقة مساهمة بارزة ومشهودة في نشر التراث الإسلامي في العالم، وعملت على حفظه من الضياع والاندثار، وحافظت على الهوية الإسلامية، وأرست معالم الشخصية الإسلامية عبر الزمن، وحملت النور إلى البشرية، وحفّزت الهمم، وأثارت العزائم، وحرّكت الواقع الراكد، ونشّطت الحياة العلمية والثقافية، ونقلت تراث الأمة عبر الأجيال المتلاحقة، ليكون شاهدا على حضارة الأمة ونشاطها وحركتها العلمية وثقافتها المعرفية بين الأمم في الكون. وبذلك، نالت الوراقة الفضل الكبير والشرف العظيم، بوضعها القلم والقرطاس في خدمة الدّين والحضارة والإنسانية، ووضعت نفسها قيد الخدمة، ورهن إشارة ملتزمي العلم وطلاب المعرفة حيثما كانوا. ونعم الوسيلة هي، ونعم الغاية.</p>		
الكلمات المفتاحية: الوراقة؛ العالم الإسلامي؛ التراث العلمي؛ الحضارة؛ المطابع الحديثة.		
Summary :		
<p>The stationer's trade contributed a prominent and famous contribution to the dissemination of the Islamic heritage in the world, and worked to save it from loss and disappearance, And preserved the Islamic identity, and established the features of the Islamic personality through time, and carried the light to humanity, and stimulated the inspiration, and active scientific and cultural life, and the heritage of the nation passed through successive generations, To be a witness to the civilization of the nation and its activity and scientific movement and knowledge culture among nations in the universe.</p>		
Keywords : stationer's trade, Islamic world, scientific heritage, civilization, modern presses.		

*أستاذ مؤقت. كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية. جامعة الدكتور الطاهر مولاي. سعيدة.

Benaissa.mebrouk@gmail.com

تمهيد

إن دراسة التراث وتحقيقه من الأهمية بمكان؛ في معرفة الشخصية، وتحديد معالم الذات الجماعية المشتركة، ومعرفة مواصفات الأجيال المتلاحقة في المشاهد التاريخية المختلفة في حياة الأمة، واستكمال ملامح الصورة من زواياها وأبعادها المختلفة ضمن النسق العام، ومعرفة التاريخ، والهوية، والانتماء، والموقع الثقافي والوجود التاريخي بين الأمم في الكون، وتحقيق الوصل والاستمرارية المطلوبة في خط الأمة في الحياة.

ومن جملة النواقل الأساسية المدونة التي نقلت التراث في تاريخ السابقين وحفظت علومهم وأعمالهم الثقافية وإنتاجاتهم الفكرية والعلمية المختلفة: الوراقة. وهي أحد الضوامن الموثقة الشاهدة على الزمن الماضي منذ قدم الخليقة. فالوراقة هي وسيلة من وسائل الطباعة والنشر والتوزيع، كانت تقوم بدور طليعي تنويري بارز مشهود، في نشر العلم والمعرفة والثقافة، وترقية حضارة الأمة، وتعزيز موقعها، وإعلاء كفتها في ميزان الأمم في العالم.

ويطرح البحث بين يدي هذا الموضوع الإشكال التالي:

ما هي أصول الوراقة في العالم الإسلامي؟ وكيف تعاطت وتأتت، ووصلت إلى ما وصلت إليه، واستطاعت أن تسطع شمسها على الغرب فعلا، فتوقظ الإنسان هناك من سباته العميق في العصور الوسطى المظلمة، كما شهد بذلك مستشرقوه أنفسهم؟
إذا كان كذلك، فما هي الآداب والأخلاقيات الوراقية الضامنة لتحقيق هذه المقاصد، والوصول إلى هذه الغايات السامية في حياة البشرية؟

الوراقة

تعريف الوراقة.

الوراقة: مأخوذة من الورق. قال الخليل: وَرَقَتِ الشَّجَرَةُ تَوْرِيْقًا وَأَوْرَقَتْ إِيرَاقًا: أَخْرَجَتْ وَرَقَهَا، وَالْوَرَّاقُ: وَقْتُ خُرُوجِ الْوَرَقِ. وشجرة وَرِيْقَةٌ: كثيرةُ الْوَرَقِ، وَالْوَرَقُ: الدَّمُ الذي يسقط من الجراحات عَلَقًا قِطْعًا، وَالْوَرَقُ: أَدْمٌ رِقَاقٌ، منها ورق المصاحف، والواحدةُ وَرَقَةٌ، وَالْوَرِاقَةُ: صَنَعَةُ الْوَرَّاقِ، وَالْوَرِقُ وَالرِّقَّةُ: اسم للدرهم، وَالْوَرِيقَةُ: سَوَادٌ في غُبْرَةِ كلون الرَّمَادِ، وَحَمَامَةٌ وَرَقَاءٌ وَأُثْفِيَةٌ وَرَقَاءٌ.⁽¹⁾
وقال القلقشندي: كلمة وَرَقَ (بفتح الراء): اسم جنس يقع على القليل والكثير، واحده وَرَقَةٌ، وجمعه أوراق وورقات، وبه سمي الرجل الذي يكتب ورَقًا، والورق في القرآن الكريم يسمّى: قِرطاسًا،

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق وترتيب: الدكتور عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة

الأولى 1424 هـ - 2003 م، مادة: ورق، 364/04.

وصحيفة. ويسمى أيضا: كاغد (بغين ودال مهملة)، وطرس، ويجمع على طُروس، ومُهرق، ويجمع على مَهَارِق. (2)

وفي الاصطلاح: عرّف العلماء الوراقة تعريفات متقاربة، كما يلي:

- تعريف السَّمعاني (ت 562 هـ): الوَرَّاق (بفتح الواو وتشديد الراء وفي آخرها القاف): اسم لمن يكتب المصاحف والكتب، وكتب الحديث وغيرها، وقد يقال لمن يبيع الورق، أي الكاغد: الوَرَّاق أيضا. (3)

- تعريف ابن خلدون (ت 808 هـ): الوراقة: هي صناعة الوَرَّاقين المعانين للاستنساخ والتصحيح والتجليد، وسائر الأمور الكتابية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران. (4)
وهناك من أطلق على الوَرَّاقين اسم: المُصَحِّفِينَ. وذلك أن الوراقة في بداياتها إنما نشأت من الاهتمام بالمصحف الشريف كتابة ونقشا.

وقد انتشرت هذه التسمية حتى طغت على الوَرَّاقين الذين ينسخون الكتب غير المصحف، ولذا قيل: « لا تأخذوا العلم عن صُحفي، ولا تأخذوا القرآن عن مُصَحفي ». ويطلق على الوَرَّاقين أيضا: النَّسَّاخون.

فالوراقة هي النساخة، وهي حرفة. وكل من جعل النسخ حرفة يحترفها أو شغلا يشتغل به لنفسه، فهو نَسَّاخ، وورَّاق.

وهذا يتضح أن الوراقة أعم من النسخ، فهي تشمل التعامل مع الكتاب من جميع جوانبه حتى ينتشر بين الناس. فهي تضطلع بالنشر. (5)

ومن هذه التعريفات، يتبين لنا أن الوراقة تتضمن جملة من الأقسام والفروع المرتبطة بها ارتباطا مباشرا، كما يأتي:

1 - النسخ. ويشمل التزويق، والتصوير، والتذهيب، والتخطيط.

2 - بيع الورق وسائر أدوات الكتابة، كالأقلام والأحبار، وغير ذلك.

3 - تجليد الكتب.

4 - بيع الكتب. (6)

(2) أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، المطبعة الأميرية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1331 هـ - 1913 م، 476/02.

(3) أبو سعد عبد الكريم السَّمعاني، الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م، 584/05.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط: الأستاذ خليل شحادة، ومراجعة: الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1401 هـ - 1981 م، 532/01.

(5) د. علي بن إبراهيم النملة، الوراقة وأشهر أعلام الوراقين: دراسة في النشر القديم ونقل المعلومات، مكتبة الرياض - الرياض، الطبعة الأولى 1415 هـ - 1995 م، ص 30-31.

تاريخ ظهور الوراقة.

ارتبط تاريخ ظهور الوراقة بظهور الورق في حياة الإنسان. ولما شاع الورق وكثر استعماله، ظهرت الوراقة بكل وسائلها ولوازمها ومتطلباتها العملية كأداة من أدوات النشر. ويعد زيد بن ثابت رضي الله عنه أول كاتب للوحي، النموذج للوراق الأمين، فقد طلب منه أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن يجمع القرآن الكريم ويديّنه، ففعل ذلك بمهارة وإبداع. وكانت هذه المهمة من أشد المهام صعوبة وخطورة، إلا أنها أرست دعائم عملية النسخ والتوريق في الإسلام، ورست مبادئ الأمانة في النقل والتدوين، من وازع ديني وحضاري. وظل هذا المنهج سارياً في الكتابات العربية الإسلامية طوال فترة الخلافة الراشدية.⁽⁷⁾ وفي عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، أمر باستنساخ نسخ رسمية للقرآن الكريم وتوزيعها على البلاد الإسلامية، لمواجهة الاختلاف الحاصل بين المسلمين في القراءات، فنسخت خمسة (05) مصاحف أرسلت إلى عواصم البلاد الإسلامية، وأبقى عثمان رضي الله عنه مصحفاً في مقر الخلافة في إدارة الدولة، عرف بـ المصحف الإمام.

يقول الدكتور ربي مصطفى عليان: «ويمكن القول: إن الذين قاموا بنسخ المصاحف الخمسة هم الوراقون الأوائل في الحضارة الإسلامية. كما يمكن القول: إنّ حركة الوراقين بمفهومها الواسع قد بدأت منذ ذلك الزمن المبكر». ⁽⁸⁾ وأول ما بدأت الوراقة ببيع الأوراق والأقلام وأنواع الحبر والمداد، وخصوصاً بنسخ المصاحف، ثم تناولت كتب الحديث وسائر العلوم الدينية والأدبية. ⁽⁹⁾ وقد مرت الوراقة بثلاث مراحل تاريخية هامة، كما يلي:

1 - المرحلة الأولى: مجالس الإملاء: ظهرت الوراقة في هذه المرحلة على شكل مجالس إملاء، وذلك منذ بداية التدوين في مطلع القرن الثاني (02) الهجري. وقد بدأت كظاهرة صوتية ومرجلة، ثم تطورت بعدئذ، لتصبح ظاهرة كتابية تدون وتنسخ. وكان الشيخ أو الأستاذ المؤلف يلقي محاضراته، ويبدأ الوراقون النسخ والتلاميذ بكتابتها مباشرة عنه، فيصير كتاباً، ويسمونه: الإملاء، والأمالي. وقد شكّلت هذه الأمالي موسوعات علمية وأدبية. وكانت هذه العملية تأخذ أشواطاً طويلة، تصل إلى سنوات في مجالس عديدة في الموضوع الواحد أو في عدة مواضيع، إلى حد نهاية المؤلف وفراغه من الإملاء. وبعد ذلك يجيز المؤلف نسخة واحدة تكون قد روجعت معه، ومع أقرب التلاميذ الملازمين له، والمستملين عنه، ثم تقر هذه النسخة في الجامع، ويشهد الناس بذلك عليها، ويبرئ ذمته من أي زيادة تحدث بعد

⁽⁶⁾ د. خير الله سعيد، وراقو بغداد في العصر العباسي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى 1421 هـ - 2000 م، ص 182.

⁽⁷⁾ د. خير الله سعيد، موسوعة الوراقة والوراقين في الحضارة العربية الإسلامية، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2011 م، ص 227-228.

⁽⁸⁾ د. ربي مصطفى عليان، المكتبات في الحضارة العربية الإسلامية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، الطبعة الأولى 1420 هـ - 1999 م، ص 70-71.

⁽⁹⁾ حبيب زيات، الوراقة والوراقون في الإسلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1947 م، ص 06.

ذلك. وكانت وظيفة هؤلاء المستمليين في مجالس الاستملاء هي: إعادة ألفاظ المحدث، ونقلها عنه إلى الناس. وهذه المهنة الشاقة كانت شائعة ومعروفة، وكان ينتخب لها من ذوي الأصوات الجهورية المسموعة، واللسان الفصيح، والإصغاء الحسن، والعبارة الواضحة، كي لا يشكل على الناس ما يؤخذ من فيه من ألفاظ وعبارات. وكان بعض المستمعين من العلماء والأدباء لا يأخذون إلا من لسان المحدث، زيادة في التحوط والتوثق في النقل. وكان المستملي يجلس في مقعد مرتفع، ليستنصت الحاضرين، وليعيد كلام المحدث، حتى يسمعه من كان بعيدا عنه.

وجرت العادة في هذه المجالس: أن يبدأ قارئ حسن الصوت بتلاوة القرآن، يليه المحدث مباشرة، مفتتحا حديثه بالحمد لله والصلاة والسلام على نبيه الكريم، ثم يدعو للبلد والسماعين. وبعد أن يستنصت المستملي الناس، يبدأ كلامه باسم الله والصلاة والسلام على النبي الكريم، ثم يشرع في حديثه ابتداء، أو وصلا.

وكان الإقبال الجماعي والتشوق المتزايد على المعرفة أحدث حالة من الازدحام في هذه المجالس، حيث تجاوزت في البداية المئات، ثم نافت على الألوف، بما استدعى إخراجها من المسجد، إذ أصبح لا يستوعبها، وأصبح المستملي الواحد لا يؤدي الغرض بمفرده، فزاد عدد المستمليين في المجلس الواحد وفي المكان الواحد، فكان في مجلس القاضي المحاملي أربعة (04) مستمليين، وكان في مجلس أبي مسلم الكجي في رحبة غسان ببغداد سبعة (07) مستمليين، وكتب الناس عنه قياما وبأيديهم المحابر. وكان في مجلس جعفر الفريابي بباب الكوفة ثلاث مائة وستة عشر (316) مستمليين. وكان يحضر مجلس أبي الحسن عاصم الواسطي في رحبة النخيل ما يزيد على مائة ألف إنسان. وكان كثيرا ما يعيد مقولاته، لكثرة الناس، فأعاد مرة أربع عشرة (14) مرة، والناس لا يسمعون. وكان هارون الديك المستملي يركب نخلة معوجة، ويستملي عليها.

وقد فرضت هذه المجالس نفسها وامتألت بها المساجد والساحات والسكك، كظاهرة حضارية في الواقع العلمي والثقافي في حياة المجتمع والدولة في العصر العباسي.

ومن هذه الأمالي: أمالي أبي حامد الإسفراييني، وأمالي ابن الحاجب، وأمالي ابن حجر العسقلاني، وأمالي ابن عساكر، وأمالي ابن دريد، وأمالي ابن الشجري، وأمالي أبي عمر محمد المطرزي، المعروف بـ: الزاهد، وأمالي الزمخشري، وأمالي القالي، وغيرهم.⁽¹⁰⁾

2 - المرحلة الثانية: مرحلة النسخ والمقابلة: تطورت الوراقة في هذه المرحلة، وتحولت عن كونها مجرد عملية سماعية مباشرة من المؤلف إلى اعتماد منهج المقابلة بين النسخ المنقولة عن المؤلف، وذلك حينما أصبحت مهنة الوراقة تفرض منهجية علمية دقيقة على محترفها لتجد أعمالهم طريقها إلى القبول والنشر، وذلك بالقيام بالمطابقة الحقيقية على أصل المخطوط، وبمصادقة المؤلف والقراءة

(10) د. خير الله سعيد، وراقو بغداد في العصر العباسي، ص 184-195.

عليه، فصلا، فصلا. وعند الانتهاء من ذلك، تؤخذ موافقته العلنية أمام الناس وداخل المسجد، وبكليف شخصا أو أشخاصا محددين، يسميهم المؤلف، ويعطيهم الإجازة، ويرخص لهم، ويسمح لهم بالتداول والنشر، ويشهد الناس على ذلك.

وعملية القراءة على المؤلف قد تأخذ وقتا طويلا، تبعا لوقت المؤلف وفراغه، فقد كان العلماء والأدباء والمؤرخون يمنحون الورّاقين أوقاتا معلومة، للمراجعة والتدقيق، بغية الترخيص والإجازة. وكانت هذه العملية تفيد المؤلف في التحقيق، بالحذف والإضافة والتعديل، ونحو ذلك. وقد يعيد المؤلف صيغة الإجازة عند إعادة طبع الكتاب، إذ كانت كل صيغة للإجازة تخصّص لمخطوط واحد. وهذا يدل على أن الكتاب قديما كان يمر بعدة مراحل قبل إخراجه، بداية بجهد المؤلف في تحضيره واستجماع مادته، ثم قراءته على الجمهور في مجالس الإملاء، بحضور الورّاقين، ثم قراءته قراءة أخيرة من الورّاقين على المؤلف، للمصادقة والإجازة والنشر.

وكان الورّاقون يضطلعون بما عرف عندهم بـ: رسوم الكتابة، وفق العرف الوراقي، وذلك بتصدير الكتاب، ومقابلة النسخة بالكتاب الأصلي، ومراجعة اللغة، وتجاوز الخطأ في النسخ، وغيرها من أمور الكتابة المستخدمة في دواوين الدولة أو عند الورّاقين.

والتصدير: هو كتابة بسم الله الرحمن الرحيم، في أول أي كتاب يكتب، ثم الدعاء، ويكون تحت البسملة، ومساويا لها في المساحة، وكتابة التاريخ عند بعض الكتّاب، لبيان المتقدّم من المتأخر، ونحو ذلك. ولا يفسح بين البسملة وبين السطر الذي يليها من الدعاء، ولكن يفسح بين الدعاء والسطر الذي يليه من سائر المخاطبة. ولا يتجاوز الدعاء ثلاثة أسطر على المشهور. وبعد ذلك يستهل الكلام بـ: أما بعد؛ وهي فصل الخطاب. ويختم الكتاب باسم كاتبه. وفي زمن الخلافة: الدعاء في آخرة لولي الأمر.⁽¹¹⁾

3 - المرحلة الثالثة: مرحلة التخصّص الوراقي: أخذت الوراقية تتفاعل علميا وحضاريا مع تطورات العصر. فبعد إرساء مبادئ وقواعد الوراقية، اتجهت الوراقية نحو منهج التخصّص الوراقي، واختطت طريقها نحو الازدهار العلمي والثقافي والفني في كل مجالات المعرفة. وهذه المرحلة هي المرحلة الأكثر نضجا في العملية الإبداعية للورّاقين. وقد أضيف إلى هذه المرحلة تقييدات كثيرة على الورّاقين، حيث توجّب على الورّاق الناسخ أن يكون عالما بتخصّصه، ناقدا، يتخصّص في فن معين من الفنون وينسخ به فقط، كالقرآن الكريم أو الحديث النبوي أو الشعر أو النثر أو اللغة أو التاريخ أو الفلسفة والتراث الشعبي، وغير ذلك من الفنون المختلفة. وهنا ظهر مبدأ الحاشية في التوريق، لتوضيح ما يقع فيه المؤلف من أخطاء لغوية أو نحوية أو عروضية، ويصحّحها الورّاق بيده، وهو إبداع ثقافي أضفى حالة من الرقي المعرفي على تقاليد الكتابة العربية الإسلامية، إذ بهذه العملية حافظ الورّاقون على الأمانة العلمية في عملية النقل من الأصل المخطوط.

(11) المرجع السابق، ص 202-225.

وعلى الرغم من النكبة العظيمة التي أصابت بغداد على يد المغول سنة 656 هـ إبان العصر الذهبي للعلوم والمعارف في حياة الأمة الإسلامية، غير أن الوراقة سارت في اتجاه التطور أكثر فأكثر. وبذلك، فإن المخطوطات المكتوبة في القرون المتأخرة، بدءاً بالقرن الثامن (08) الهجري، تميّزت بالوضوح والدقة والكمال عن غيرها من المخطوطات المكتوبة في القرون السابقة.⁽¹²⁾

الحاجة إلى الوراقة.

ظهرت حاجة الإنسان إلى الوراقة شيئاً فشيئاً بصفة ماسة وضرورية، لمباشرة حياته اليومية بيسر وسلاسة، وذلك لغرض التعلم والدراسة والمطالعة والتعرف والاكتشاف، وكذا إثبات الحقوق، وتوثيق عقود ومعاملاته اليومية، للقضاء على المنازعات بين أفراد الأسرة والمجتمع، وتماشياً مع اتساع الدولة وضخامة أعبائها ودقة مخططاتها في تغطية الاحتياجات والمتطلبات الثابتة والطارئة، ومواجهة اللوازم الحضارية في الشأن الرسمي والعام.

يقول ابن خلدون: « كانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات؛ في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط. وكان سبب ذلك: ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة ... وكانت السجلات أولاً لانتساح العلوم وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات، والصكوك في الرُقُوق المهمة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرّفه، وقلة التأليف في صدر الملة، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك، فاقترضوا على الكتاب في الرّق، تشريفا للمكتوبات، وميلاً إليها إلى الصحة والإتقان، ثم طما بحر التأليف والتدوين، وكثرت إرسال السلطان وصكوكه، وضاق الرّق عن ذلك، فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنّعه، وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه، واتخذته الناس من بعده صحفاً لمكتوباتهم السلطانية والعلمية، وبلغت الإجابة في صناعته ما شاءت ». ⁽¹³⁾

وقد دعا القرآن الكريم إلى القراءة والكتابة، وذكر الصحف والرّق والقرطاس، وسَمَّى سورة باسم: القلم، وفي ذلك تنويه بهذه الأدوات، وإشارة إلى أهمية تسخيرها في مصالح الإنسان في الكون. كما دعا إلى توثيق الديون، في أطول آية؛ وهي آية المدائنة، بما يدل على أهمية الكتابة والتوثيق والتوثيق في ذلك. ولا يستغني الإنسان عن الوراقة، إذ هي أساس العلم والتعلم، وهي دليل المعرفة، وهي أداة الإثبات والتصديق، ووسيلة النهوض والتطور في حياة الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية عامة.

حرفة الوراقة.

احترف الناس الوراقة لأسباب ودوافع مختلفة، إما حبا في الوراقة وتعلقاً بها، لفضلها وشرفها وأثرها في الدين والدنيا، وأما لتخصّصهم وحسن خطهم، وإما بحثاً عن الرزق، بسبب الحاجة وقلة ذات اليد، وغير ذلك.

⁽¹²⁾ المرجع السابق نفسه، ص 242-246.

⁽¹³⁾ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 532/01.

وفي كتاب المصاحف لأبي داود السجستاني: عن أبي حكيمة العبدى قال: « كنت أكتب المصاحف بالكوفة، فيمر علينا علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فيقوم، فينظر، فيعجبه خطنا، ويقول: هكذا نوروا ما نور الله ». (14) وقد روى المؤلف نفسه: أن عبد الله بن عوف استكتب رجلا من أهل الحيرة مصحفاً، فأعطاه سبعين (70) درهماً. (15)

وعن مالك بن دينار قال: « دخل عليّ جابر بن زيد، وأنا أكتب المصحف، فقال لي: ما لك صنعة إلا أن تنقل كتاب الله من ورقة إلى ورقة. هذا والله الكسب الحلال. هذا والله الكسب الحلال ». (16)

وقد نشأت الوراقة كحرفة إسلامية في الحواضر والمدن الكبرى، وكان للدين الإسلامي أثره الواضح في صياغتها وإخراجها، لذلك فقد كانت البدايات الأولى لها في المساجد كمكان أو مقر للنشاط، وبعلم الدين كبداية للامتحان في هذا الصنف من الحرف. وقد شكّل جامع المنصور ببغداد؛ وهو أكبر جوامعها، نقطة مركزية لبدء ظاهرة الإملاء على طلاب العلم، فقد كان هذا الجامع أشهر مركز للتعليم في الدول الإسلامية، وكان العلماء والخطباء والأدباء يتوقون للإملاء والتدريس فيه. فقد عرف عن الخطيب البغدادي أنه لما حج، وشرب من ماء زمزم، سأل ربه ثلاث حاجات: « أن يحدّث بتاريخ بغداد، وأن يملي الحديث بجامع المنصور، وأن يدفن إذا مات عند قبر بشر الحافي ». وكان له ما أراد.

وبهذه المساجد بدأت حركة النهضة العلمية والأدبية، حيث كان الفقهاء يملّون على تلامذتهم علوم الشريعة وعلوم اللغة. وكان يحضر هذه المجالس مئات العلماء والفقهاء وطلاب العلم. (17)

وفي أواخر القرن الثالث (03) الهجري، كثرت حوانيت الوراقة، وكان الورّاقون أكثر من في السوق من سائر التجارات المتنوعة. ففي "ربض وضاح" مولى أمير المؤمنين، المعروف بقصر وضاح، بلغ عدد حوانيت الورّاقين أكثر من مائة (100) حانوت. (18) وكان بسوق الورّاقين دربا للقراطيس، أي سوقا للورق. وكانت دمشق والقاهرة وحواضر العالم الإسلامي الأخرى، كانت تزخر بحوانيت الورّاقين، بل بأسواق خاصة بصناعة الكتاب عامة، وبقي ذلك إلى عهد قريب في القرن الرابع عشر (14) الهجري. (19)

وكانت الوراقة في بداياتها طريقة تعليم لا طريقة تكسب، فكان الوازع الديني يؤدي خدمة مهمة في ديمومتها وشيوعها، كفرض يُتقرّب به لوجه الله تعالى، ولكن عندما أصبحت مهنة، فإن الدافع الاقتصادي تبوأ المقام الأول، وتراجع الوازع الديني، وانحسر تأثيره في الناحية الأخلاقية عند الورّاق أو

(14) أبو بكر عبد الله بن سليمان السجستاني، المعروف بـ ابن أبي داود، المصاحف، دراسة وتحقيق: الدكتور محبّ الدين عبد السُّبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1423 هـ - 2002 م، 494/02.

(15) المصدر السابق، 501/02.

(16) المصدر السابق نفسه، 495/02.

(17) د. خير الله سعيد، ورّاقو بغداد في العصر العباسي، ص 184.

(18) أحمد بن أبي يعقوب، الشهير بـ يعقوبي، البلدان، تحقيق: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى

1422 هـ - 2002 م، ص 35.

(19) د. علي بن إبراهيم النملة، الوراقة وأشهر أعلام الورّاقين، ص 31.

المؤلف. ⁽²⁰⁾ وكانت الوراقاة مهنة عظيمة ومحترمة، زاولها إلى جانب المحترفين بها رجال فضلاء وعلماء أجلاء، منهم: أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، وياقوت الحموي، وأبو حيان التوحيدي، وغيرهم. وقد كان لمشاهير المؤلفين أنفسهم ورّاقون خاصون، وكان بعض الورّاقين يسعون إلى المؤلفين للحصول منهم على حق توريق مؤلفاتهم، للقيام بنسخها وتجليدها، ثم تسويقها. فقد كان أبو يحيى زكريا بن يحيى بن سليمان وأبو القاسم عبد الوهاب بن أبي حية يورّقان للجاحظ، كما كان إسماعيل بن أحمد الزجاجي يورّق للمبرّد. وأصبح الإقبال على شراء الكتب أكثر من طاقة الورّاقين أنفسهم على تلبيته، إذ لم يكونوا بمفردهم قادرين على تأمين احتياجات الناس، وخاصة الطلبات العاجلة من المؤلفات القيّمة، فاضطروا إلى استئجار أشخاص، لاستنساخ الكتب الرائجة التي يكون الإقبال عليها كثيرا. وكما تنافس الورّاقون على المؤلفين، تنافسوا أيضا على تحسين خطوطهم، ودقة ضبطهم، وإجراء التحسينات والزخارف واللمسات الجمالية الجذّابة على المؤلفات التي ينسخونها، بغية جذب المؤلفين والمشتريين إلى عروضهم.

وقد كان الورّاقون ناشرين وبائعي كتب، ولذا وجدت الحوانيت العامة المفتوحة، فلم يكونوا معزولين في مكاتب لا يرتادها إلا ذوو الصنعة والمهتمون بها، فقد اضطلعوا بمهام النسخ والطباعة والنشر والتوزيع، وكانوا ناشرين بالمفهوم العام للنشر. أما عملهم في المكتبات، فقد كان محصورا في المكتبات التي ينسخون بها، فقد كان في بيت الحكمة ورّاقون، وكان أصحاب المكتبات الشخصية يوظّفون ورّاقين في مكتباتهم الخاصة، كما فعل الواقدي، وحنين بن إسحاق، والجاحظ، والفراء، والفارابي، والقالبي، وابن دريد، والكندي، وغيرهم. وكان في مكتبة بني عمار بطرابلس الشام مائة وثمانون (180) نسّاخا، وكانوا يتبادلون العمل ليلا ونهارا، بحيث لا ينقطع النسخ، ولا يقل الذين يؤدون عملهم فعلا عن ثلاثين (30) نسّاخا في أية ساعة على مدار الليل والنهار. وكان لدى ابن مطرّف، قاضي الجماعة، ستة (06) ورّاقين ينسخون له دائما، براتب معلوم، وكان متى علم بكتاب حسن عند أحد، فطلبه للابتياح منه وبالغ في ثمنه، فإن قدر على الابتياح منه، وإلا نسخه، ورده عليه. وقد قلّد الرشيد ابن ماسويه مهمة ترجمة الكتب القديمة، ورّتب له ناسخين يكتبون بين يديه. وكان يعقوب بن شيبة يفرّد أربعين (40) لحافا لمن يبيت عنده من النّسّاخ. وكان عند ابن المرزبان خمسون (50) لحافا وكيسا لمن يبيت عنده من النّسّاخ، للإشراف عليهم فيما يكتبون. ⁽²¹⁾

وقد أصبحت مهنة الوراقاة مصدرا للرزق عند المتخصصين فيها، فازدهرت هذه الصنعة بكثرة المؤلفات وارتفاع أجور النسخ، فابن شهاب العكبري (ت 428 هـ) يقول: إنه كان يشتري الكاغد بـ خمسة

⁽²⁰⁾ د. خير الله سعيد، ورّاقو بغداد في العصر العباسي، ص 187.

⁽²¹⁾ د. علي بن إبراهيم النملة، الوراقاة وأشهر أعلام الورّاقين، ص 31-34.

(05) دراهم، فيكتب فيه ديوان المتنبي في ثلاث ليال، ثم يبيعه بمائتي (200) درهم، وأقله بمائة وخمسين (150) درهما. (22)

وكانت أجرة النَّسْخ تغلو وترخص وتختلف باختلاف الأقلام وحسنها وصحة النَّقْل والضبط، وتزيد وتنقص بنسبة تغيُّر قيم النقود وصرف الدينانير بالدراهم، وربما غلت أيضا بحسب سرعة النسخ وبطنه. وكانت أجور ورواتب الناسخين عند الملوک والوزراء وأهل الثراء من أعلى الأجور، فقد كانت رواتب بعض النَّقَّلة، منهم: حنين بن إسحاق، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قرّة، وغيرهم عند بني شاعر، في الشهر نحو خمس مائة (500) دينار للنقل والملازمة. أمّا محمد بن عبد الملك الزيّات، الذي كان وزيرا أيام الواثق، فقد كان يقارب عطاؤه للنَّقَّلة والنَّسَّاح في كل شهر ألفي (2000) دينار. وكان المأمون يعطي حنين بن إسحاق زنة ما ينقله من اليونانية إلى العربية بالذهب مثلا بمثل. (23)

وليس بالضرورة أن يكون جميع الورّاقين أجراء اتخذوا من الوراقة موردا للرزق، بل إن من العلماء من كان يورِّق لنفسه، ويزيد مقتنياته من المخطوطات بما ينسخه هو لنفسه. يقول ابن الجوزي عن نفسه: « كتبت بإصبعي هاتين ألفي مجلدة ». (24)

هذا، وعلى الرغم من أن عددا كبيرا من العلماء والفضلاء اشتغلوا بمهنة الوراقة، إلا أنه كان ينظر في بعض الأوقات إلى منتحلها بشيء من الازدراء. (25)

فهذا أبو حيان التوحيدى، الورّاق الشهير، كان ينسخ ذات يوم في دار الصاحب بن عباد، فرآه الصاحب، يقول أبو حيان: « فلما أبصرته، قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالورّاقون أخس من أن يقوموا لنا ». وقد وصف أبو حيان حرفة الوراقة بأنها: « حرفة الشؤم ». ويروى أن أبي حاتم كان ورّاقا في نيسابور لخمسين سنة، قال:

إن الوراقة حرفة مذمومة محرومة عيشي بها زمن
إن عشت عشت وليس لي أكل أو مت مت وليس لي كفن
ويقول الشاعر الأندلسي أبو محمد عبد الله البكري، وكان ورّاقا:
أما الوراقة فهي أنكد حرفة أوراقها وثمارها الحرمان
شبهت صاحبها بصاحب إبرة تكسو العراة وجسمها عريان (26)

(22) د. عبد العزيز بن محمد المسفر، المخطوط العربي وشيء من قضاياها، دار المريخ للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1420 هـ - 1999 م، ص 82-83.

(23) د. محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام: نشأتها وتطورها ومصانيرها، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1398 هـ - 1978 م، ص 68.

(24) د. علي بن إبراهيم النملة، الوراقة وأشهر أعلام الوراقين، ص 34.

(25) د. ربيع مصطفى عليان، المكتبات في الحضارة العربية الإسلامية، ص 66.

(26) د. علي بن إبراهيم النملة، الوراقة وأشهر أعلام الوراقين، ص 36-37.

وهناك من ذم مهنة الوراقة، ورأى أنها مهنة متعبة، وقد عبّر عن ذلك أبو بكر محمد بن أحمد الدقاق، المعروف بابن الخاضبة (ت 489 هـ)، وهو أحد الورّاقين الذين اتخذوا الوراقة مهنة لهم، لقلّة ذات اليد، ينفقون على أهلهم من منتوجها، وقد اضطر لإرهاق نفسه بالعمل المتواصل، إذ أنه نسخ في سنة واحدة (سنة 466 هـ) صحيح مسلم سبع (07) مرات. يقول عن نفسه: « فلما كان ليلة من الليالي، رأيت في المنام أن القيامة قد قامت، ومناديا ينادي: ابن الخاضبة، فأخضرت. فقبل لي: ادخل الجنة. فلما دخلت الباب، وصرت في الداخل، استلقيت على قفائي، ووضعت إحدى رجلي على الأخرى، وقلت: آه، استرحت واللّه من النسخ ». (27) وعندما سأل أحمد بن عبد الله بن حبيب، المعروف بابن هفان، أحد الورّاقين عن حاله، قال: « عيشي أضيّق من محبّة، وجسمي أدق من مسطرة، وجاهي أرق من الزجاج، ووجهي عند الناس أشدّ سواداً من الحبر بالزّاج، وحظي أخفى من شق القلم، ويدي أضعف من قصبّة، وطعامي أمرّ من العفص، وشرايي أحرّ من الحبر، وسوء الحال ألزم لي من الصمغ، فقلت له: عبّرت عن بلاء ببلاء ». (28)

وهكذا، فإن حرفة الوراقة مرت بأيام رخاء عادت على الورّاقين بخير كثير، جعلتها محل مدح ومنافسة، ومرت بأيام شدة، جعلتها محل ذم وازدراء. والواقع أن الوراقة تكتسب شرفها من شرف صنيعها، وتعظم بعظمتها، بحكم النسبة، بمعزل عن دخل أصحابها ومكانتهم الاجتماعية ونظرة الناس إليهم ومستوى أقدارهم عند العامة والخاصة. فالورّاق أشبه بالمعلم الذي يعلم الناس العلم، إذ هو يخطه بيده، ويضعه بين أيدي العلماء والمتعلمين. وكفى بذلك شرفاً وفضلاً عند الله والملائكة والناس أجمعين.

الورّاقون

حقيقة الورّاقين.

لم يكن الورّاقون في الحقيقة مجرد ناشرين فقط، بل كانت حوانيت بعضهم تقوم مقام المكتبات والمدارس ودور النشر في العصر الحالي، وكانت حوانيتهم ملتقى العلماء والأدباء، وكان العلماء يكترونها ليلاً لإتمام ما كتبوه نهاراً. وقد ألف كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير في حانوت ياقوت الحموي. وكان الجاحظ يبيت في حوانيت الورّاقين يطلع على ما فيها من علوم. فلم تكن حوانيت الورّاقين مجرد دور للنسخ والوراقة، بل كانت مجالس للعلماء والحكماء والأدباء، من الورّاقين وغير الورّاقين، وبمناظرة نوادٍ أو منتديات علمية وأدبية وفكرية، فضلاً عن كونها دوراً للوراقة والورّاقين. (29)

آداب الورّاقين.

(27) ياقوت الحموي، معجم الأدباء؛ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1993 م، 2357/05.

(28) أبو إسحاق إبراهيم الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: الدكتور زكي مبارك، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة (بدون تاريخ)، 555/02.

(29) د. علي بن إبراهيم النملة، الوراقة وأشهر أعلام الورّاقين، ص 35.

لما كانت الوراثة مهنة ذات أثر علمي وثقافي واجتماعي، تتولى نشر العلم ونقل المعرفة وبث الوعي والثقافة بين الناس، وتساهم في بناء شخصية الإنسان فردا ومجمعا، ولها صلة مباشرة بحقوق الغير؛ من مؤلفين وكتّاب، كان لا بد فيها من واجبات والتزامات وآداب وأخلاقيات حسنة تصب في هذا المعين، وتضمن تحقيق هذه المعاني، وتصون هذه الآثار النفيسة عبر الزمن.

ويرى بعض الباحثين أن للورّاق واجبات: وذلك بأن ينتخب الورق، وينسخ الكتاب، أو يُنسخ تحت إشرافه، ويصحّح الأخطاء، ثم يجلّد الكتاب، أو يُجلّد تحت إشرافه، ثم يبيعه.⁽³⁰⁾ وينبغي عليه أن يتحلّى بجملة من الأخلاق الطيّبة والآداب الحسنة؛ بما يليق برسالته ويتناسب مع مهنته، ومن ذلك: 1 - حسن النية: وذلك أن النية هي الأساس في كل عمل، والوراثة سبب من أعظم الأسباب التي يُتقرب بها إلى الله عز وجل. وعليه: فإنه ينبغي على الورّاق حسن النية في عمله، فهو يكتب القرآن والحديث والعقيدة والتفسير والفقه، وسائر العلوم الشرعية، وغير ذلك من العلوم اللغوية والكونية، كما يكتب العقود والمعاملات والشهادات والوثائق المختلفة بين الناس. فهو يقدّم خدمة في سبيل الدين، كما يقدّم خدمة للمجتمع والإنسانية عامة، بما يجعل النية عنده لازمة، احتسابا وابتغاء للأجر والثواب من عند الله تعالى.⁽³¹⁾

2 - الصدق والأمانة: وذلك بأن يلتزم الصدق في القول والعمل، فيصدق لسانه ويصدق قلمه، ويتجنب الكذب في نقل الروايات، وعدم نسخ ما لا يمت بصلة إلى الواقع. وأن يكون أمينا في قوله وفعله وكتابته وسلوكه، ويحذر الغش في عمله، وفي صناعته وإنتاجه، وفي بيعه وشرائه. وعليه أن يحذر من التدليس في أنواع الورق من حيث الجودة والبياض والصقال، وعدم خلط أصناف الأوراق. وغير ذلك.⁽³²⁾ وعلى الناس أن يتقي الله تعالى، ولا يكتب عن عجلة، ويحذف من أثناء الكتابة شيئا بغير حق، رغبة في إنجازه، فهو بذلك خائن لله تعالى؛ في تضييع العلم، وجعل الكلام بعضه غير مرتبط ببعض، وخائن لمصنّف الكتاب، في بتره تصنيفه، وسرقته. ومن حق النّسّاخ ألا يكتب شيئا من الكتب المضلّة، ككتب أهل البدع والأهواء، كذا الكتب غير النافعة التي تضيّع الوقت، وليس للدين فيها حاجة، وكذلك كتب أهل المجون ومهيجات الشهوة ومثيرات الفتن، ودواعي المحرّمات والتجربة على المعاصي، ونحو ذلك. فلا يبيع دينه بدنياه، وليتق الله فيما يكتب، وفيما استؤجر عليه من الأجر.⁽³³⁾

⁽³⁰⁾ المرجع السابق، ص 31.

⁽³¹⁾ ابن الحاج، المدخل، مكتبة دار التراث، القاهرة - جمهورية مصر العربية، 79/04.

⁽³²⁾ المصدر السابق، 81/04.

⁽³³⁾ تاج الدين عبد الوهاب السبكي، مُعيد النعم ومُبيد النقم، تحقيق وتعليق: محمد علي النجار، و أبو زيد شليبي ومحمد أبو العيون، مكتبة الخانجي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية 1413 هـ - 1993 م، ص 131.

- 3 - الوفاء بالوعد، وتجنب المماطلة: وذلك لأن الوفاء بالوعد والالتزام بالمواعيد من صفات المؤمنين الصادقين، وخلاف الوعد والمماطلة بلا حدود والتسويق بغير حق من صفات المنافقين. وفي هذا يقول ابن الحاج: «وليتجنب المماطلة بالشغل، وهذا أولى، بل أوجب أن يوفي بما يقوله، لأنه في محض العبادة، فلا يشوبها لما يناقضها بوقوعه في خلف الوعد بقوله: غدا، أو بعد غد، ثم لا يوفي بذلك. وكذلك يحذر من وقوع الأيمان منه فيما يحاوله». (34)
- 4 - الرفق بطلاب العلم: وذلك بالتييسير عليهم، وإعانتهم في سبيل طلب العلم بوجه ما، ما أمكن. وذلك من شكر نعمة الله تعالى. (35)
- 5 - طلب الإذن بالنسخ من صاحب المخطوط: وذلك بأن يأذن له المؤلف بنسخ المسوِّدة. وإذا وافق، يبدأ بالنسخ، لتخرج المسوِّدة بصيغة كتاب مستوف للشروط، من حيث المقابلة والتصحيح، ونحو ذلك مما ينبغي عند تبييض الكتاب.
- 6 - عدم خلط أصناف الورق: وذلك بتصنيف الورق، وتصفية بعضه من بعض، دون خلط، فالخلط في ذلك نوع من التدليس على المشتري، لأن الورق الخفيف لا يحتمل الكشط والحك، لخفته، بخلاف الورق الثقيل.
- 7 - التأكد من خلو الورق المعاد تصنيعه من الألفاظ والعبارات الشرعية: وذلك كالأيات القرآنية والأحاديث النبوية ولفظ الجلالة، حيث يتعين على الورَّاق أن لا يعمل شيئا من الورق المكتوب إلا بعد أن يعرف ما فيه، احتياطا، لما قد يكون فيه مما له حرمة شرعية، من الكتاب العزيز، أو حديث النبي ﷺ، أو اسم من أسماء الله تعالى، أو اسم نبي من الأنبياء، أو اسم ملك من الملائكة، عليهم السلام، فيجتنب ذلك كله، لحرمة وتعظيمه في الشرع الشريف، لأن الصنَّاع قد يدوسون ذلك بأرجلهم وغيرها، وذلك من أعظم ما يكون من الامتهان، والعياذ بالله. (36)
- 8 - أن يباشر الورَّاق العمل بنفسه، ولا يوكله إلى من دونه: وذلك لأن توكيل الأمر إلى من هو دونه، قد يسيء إلى هذا العمل، وهو يتحمل مسؤولية هذه الإساءة، كمن يشتري المصاحف من تلاميذه الذين يقلِّدون خطه، ثم ينسبه لنفسه، لأن خطه مشهور، ويبيعه بسعر مرتفع. ومثال ذلك: محمد شرف الدين، المعروف بـ: ابن الوحيد (ت 711 هـ)، فقد بلغ الغاية في قلم التحقيق والنسخ، ولم يدانيه في زمانه أحد، وكان يضرب بكتابته المثل، فكانت أعماله رائجة تباع بأعلى

(34) ابن الحاج، المدخل، 85/04.

(35) تاج الدين عبد الوهاب السُّبكي، مُعيد النَّعم ومُبيد النَّقم، ص 132.

(36) ابن الحاج، المدخل، 82-81/04.

- الأثمان، وكان الطلب على أعماله كبيراً، مما دفع به إلى شراء ما كان ينسخه بعض تلاميذه الذين كانوا يحاكون خطه، ويكتب في آخره اسمه، ثم يبيعه بسعر مرتفع.⁽³⁷⁾
- 9 - النسخ حسب الأسبقية دون مفاضلة شخص على آخر⁽³⁸⁾: وذلك بالتزام المساواة والمعدلة بين الناس، وعدم التمييز بينهم بغير حق.
- 10 - الامتناع عن النسخ للظلمة: على الناسخ أن يمتنع عن النسخ لظالم أو من يعينه على الظلم، أو من في كسبه شهية.
- 11 - عدم النسخ داخل المساجد: وذلك لأن المساجد أماكن للعبادة، ولأن النسخ سبب للرزق، فينبغي تزيه المسجد عن ذلك، فضلاً عن تلويثه بسبب ذلك.
- 12 - ترك النسخ في حالة سماع الأذان، والتهيؤ لأداء صلاة الجماعة: وذلك بحكاية المؤذن، وتحصيل فضل صلاة الجماعة.⁽³⁹⁾
- 13 - الطهارة: يستحسن للناسخ إذا نسخ شيئاً من كتب العلوم الشرعية أن يكون على طهارة، ومستقبلاً القبلة، طاهر البدن والثياب.⁽⁴⁰⁾ يقول ابن الحاج: «وينبغي له أنه إذا جلس للنسخ أن يكون على وضوء. فإن شق ذلك عليه، فليكن في أول جلوسه على وضوء، ثم يغتفر له ما بعد ذلك، إلا أن يكون ينسخ في كتاب الله، فلا بد من الوضوء حين يباشره في كل حين طراً عليه الحدث، اللهم إلا أن يكون ممن تجوز له الصلاة بذلك الحدث، فيتوضأ في أول جلوسه، ويغتفر له ما بعد ذلك».⁽⁴¹⁾
- 14 - ابتداء كل كتاب بالبسملة: وذلك بكتابة: "بسم الله الرحمن الرحيم" في أوله. وإذا نسيها المؤلف، كتبها هو. وإذا فرغ من كتابة الكتاب أو الجزء، عليه أن يختم الكتابة بالحمدلة والصلاة والسلام على الرسول ﷺ، وليختم بقوله: آخر الجزء الأول، أو الثاني، وهكذا. فإن أكمله، فليقل: تم الكتاب الفلاني.
- 15 - تعظيم الله تعالى: ينبغي على الناسخ كلما كتب اسم الله تعالى، أتبعه بالتعظيم، مثل: "تعالى، أو سبحانه، أو عز وجل، أو تقدّس، أو تبارك"، ويتلفظ بذلك. وكلما كتب اسم النبي، كتب بعده: "ﷺ". ولا يختصر صيغة الصلاة والسلام على النبي ﷺ في الكتابة، ولا يسأم من تكريرها، كما

⁽³⁷⁾ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد- الهند، الطبعة الثانية 1392 هـ - 1972 م، 199-196/05.

⁽³⁸⁾ عابد سليمان المشوخي، أخلاقيات مهنة الوراقة في الحضارة الإسلامية. مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، الرياض، سنة: 1423 هـ - 2003 م، العدد 15، ص 451.

⁽³⁹⁾ ابن الحاج، المدخل، 86-84/04.

⁽⁴⁰⁾ عبد الباسط العموي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد، بعناية: أحمد عبيد، مطبعة الترقى، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 1349 هـ، ص 132.

⁽⁴¹⁾ ابن الحاج، المدخل، 85/04.

يفعله البعض، فيكتبون: "صلعم، أو صلح، أو صم، أو صلسم"، لأن ذلك مكروه في عرف الشرع. وكذا الترضي على الصحابة الكرام، بكتابة: "رضي الله عنه، أو رضوان الله عليهم" كلما مر اسم أحد من الصحابة. وكلما مر به اسم أحد الأئمة الأعلام وهداة الإسلام السابقين، كتب: "رحمه الله، أو رحمة الله عليه، أو تغمده الله برحمته"، ونحو ذلك.

16 - المعارضة والمقابلة والتدقيق: وذلك بمقابلة النسخة التي انتهى من كتابتها بالأصل الصحيح الموثوق به، مع التدقيق، وبدون زيادة أو نقصان. ⁽⁴²⁾ فعن نافع بن أبي نعيم قال: «قلت لنافع مولى ابن عمر: إنهم قد كتبوا حديثك، قال: فليأتوني حتى أقيمه لهم». وعن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه: «أنه كان يكتب العلم للناس، ويعارضه لهم». وقال الإمام الشافعي ويحيى بن أبي كثير: «الذي يكتب ولا يعارض، مثل الذي يدخل الخلاء، ولا يستنجي». وقد بلغت عناية العلماء بالمعارضة إلى درجة أنهم عدوا النص المنقول بدون معارضة كأنه لم يكتب أصلاً، فعن هشام بن عروة بن الزبير قال: «قال لي أبي: كتبت؟ قلت: نعم، قال: عارضت؟ قلت: لا، قال: لم تكتب». ⁽⁴³⁾ وكان يتداول بين أهل الشأن: «أكتب وقابل، وإلا اطرح في المزابل». وهي مقوله لمحمد المسناوي الفاسي. ⁽⁴⁴⁾

17 - العرض: أي المراجعة. وذلك بمراجعة الكتاب بعد الفراغ منه، لئلا يقع في خطأ أولحن في الكتابة، إذ اللحن من عيوب الكتابة، وهو أمر مستهجن قادح في الكتاب غاية الأمر، ولذلك قالوا: «اللحن في الكتاب أقبح منه في الخطاب». ⁽⁴⁵⁾

18 - الإعجام: وذلك بأن يعجم الناسخ المعجم، ويشكل المشكل، ويضبط الملتبس، ويتفقد مواضع التصحيف. أما ما يفهم بلا نقاط ولا شكل، فلا يعتني به، لعدم الفائدة، فإن أهل العلم يكرهون الإعجام والإعراب إلا في الملتبس والمشتبه. وذلك لأن إعجام الخط يمنع من استعجامة، وشكله من إشكاله. وقال بعضهم: «رب علم لم تعجم فصوله، استعجم محصوله». وليس كل الناس يعرفون النطق أو القراءة من غير علامات الإعراب، والمبتدئ في فن معين بحاجة ماسة إلى التوضيح، لأنه لا يميز ما يشكل وما لا يشكل، ولا صواب الإعراب من خطئه.

⁽⁴²⁾ عبد الباسط العلمي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد، ص 132-133.

⁽⁴³⁾ أبو سعد عبد الكريم التميمي السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1401 هـ - 1981 م، ص 78-79.

⁽⁴⁴⁾ محمد المنوني، تاريخ الوراقة المغربية: صناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المملكة المغربية، الطبعة الأولى 1412 هـ - 1991 م، ص 12.

⁽⁴⁵⁾ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أدب الكاتب، بعناية وتعليق: محمد بهجة الأثري، المكتبة العربية، بغداد - جمهورية العراق، ص 127-130.

وكثيرا ما كانت اللغة سببا في الخلاف بين الفقهاء والعلماء في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.⁽⁴⁶⁾

وغير ذلك من الأخلاق والآداب ذات الصلة التي تليق بالورّاق ونحوه، مما يتصل بشخصيته وسلوكه خاصة أو بعمله وتوريقه أو في علاقته مع الآخرين.

أثر الوراق في نشر المعرفة

أثر الوراق في تقييد العلم وحفظ المعلومات.

تعتبر الوراق هي الوسيلة الأساسية البارزة التي ساهمت في تقييد العلم وحفظه من الضياع والذهاب عبر الزمن. وأجل ما قامت به الوراق في هذا الاتجاه هو حفظ كتاب رب العالمين، بنسخه ونقله إلى العالمين، كذا السنة النبوية. فإن لم يكن للوراق إلا هذا الفضل، فهو كاف، وهي بذلك حقيقة بكمال الشرف وفضل المنزلة، من الأزل إلى الأبد.

يقول السُّبُكِيُّ: «الوراق هي من أجود الصنائع، لما فيها من الإعانة على كتابة المصاحف وكتب العلم، ووثائق الناس وعُهدهم». ⁽⁴⁷⁾ ويقول عنها أبو حامد الفاسي: «هي من أحسن الحرف والأشغال، لما فيها من نشر العلم وتخليده. وقد احترف بها كثير من المقتدى بهم». ويقول ابن الحاج: «إن هذه الصنعة من أهم الصنائع في الدين، إذ بها تصان المصاحف وكتب الأحاديث والعلوم الشرعية». ⁽⁴⁸⁾ أثر الوراق في نقل التراث الثقافي للأمة.

ساهمت الوراق إسهامات بارزة في نقل التراث الثقافي للأمة، وذلك عن طريق النقل والنسخ والترجمة في جميع مجالات الحياة الدينية والدينية. ولذلك، فقد أثرت الوراق المكتبة العربية والإسلامية بالمخطوطات، مما أدى إلى انتشار المكتبات الخاصة والعامة والتجارية، حتى قيل: إن بغداد وحدها كانت تضم ثلاث مائة (300) مكتبة في العصر العباسي. ⁽⁴⁹⁾ ويصف الدكتور محمد عبد السلام هارون أسواق الورّاقين في بعض الأمصار بأنها كانت بمثابة المعاهد العلمية. ⁽⁵⁰⁾ أي أنها كانت بمثابة مدارس ومراكز علمية مؤسسة يتعهد بها الناس لتلقي العلم والمعرفة بمستويات مختلفة. وعليه: فإن الوراق حملت التراث الثقافي للأمة عبر الزمن، وقامت باستتالاه واستخراجه من رحم التاريخ في الوجود، وتولت نشره بين الأجيال، وحافظت على ثقافة الأمة من الاستلاب والامتهان،

⁽⁴⁶⁾ عبد الباسط العلمي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد، ص 135-136.

⁽⁴⁷⁾ تاج الدين عبد الوهاب السُّبُكِيُّ، مُعِيد النِّعَمِ ومُؤَبِّد النِّقَمِ، ص 132.

⁽⁴⁸⁾ محمد المنوني، تاريخ الوراق المغربية، ص 12.

⁽⁴⁹⁾ د. علي بن إبراهيم النملة، الوراق وأشهر أعلام الورّاقين، ص 34-35.

⁽⁵⁰⁾ د. عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها، مكتبة الخانجي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة السابعة 1418 هـ - 1998 م، ص 20.

وعملت على حراستها وصيانتها باستمرار، بالوقوف بالمرصاد في وجه الثقافات الغربية المناهضة للثقافة العربية الإسلامية.

أثر الوراق في نشر المعرفة بين الناس.

أثرت الوراق تأثيرا بالغا في نشر المعرفة والثقافة بين الناس قديما وحديثا، حيث كانت دور الوراق مراكز للتنوير والإشعاع، ومحلات للثقافة والفكر والإبداع، اضطلعت بنشر العلم والمعرفة في كافة مجالات الحياة.

وقد أدى الوراقون دورا بارزا في نشر الثقافة والعلوم، وأخذ الناس بجميع فئاتهم من حكام وأمراء ووزراء وعلماء وأدباء وطلبة يتسابقون على شراء الكتب، فكان ذلك سببا جوهريا في انتشار حوانيت الوراقين في شوارع بغداد، حيث قدر عددها في القرن الثالث (03) الهجري بأكثر من مائة (100) حانوت.⁽⁵¹⁾ وقد كانت دكاكين الوراقين أماكن ثقافية وملتقيات للأدباء والعلماء والفضلاء، يتذكرون فيها الحوادث، ويتناشدون الأشعار، ويتجادلون، ويتساجلون، ويبحثون آخر الأخبار الأدبية.⁽⁵²⁾ فلم تكن هذه الحوانيت مجرد دكاكين لنسخ وبيع الكتب وأدوات الكتابة، بل كانت أيضا مجالس ثقافية يرتادها العلماء والأدباء والشعراء، من أمثال: الجاحظ، والمتنبي، وأبي الفرج الأصفهاني، وغيرهم.⁽⁵³⁾ وتصف المستشرق الألمانية الدكتورة زيغريد هونكه هذا التأثير البارز لهذه الدور، فتقول: « في سوق الكتب عند بوابة البصرة ببغداد، التي كانت تضم أكثر من مائة (100) متجر، كان المتعلمون من كل أنحاء العالم الإسلامي يجتمعون، هنا يفشّش الفيلسوف والشاعر والفلكي عما صدر حديثا من الكتب، وهناك ينقّب الطبيب والمؤرخ وجامع الكتب عن النسخ القديمة، وهنا وهناك يتناقشون جميعا ويتبادلون المعرفة أو تقرأ عليهم برمتهم مقتطفات مما كتب ». ⁽⁵⁴⁾

فقد كانت سوق الوراقين في بغداد وغيرها من البلاد مجالس العلماء والشعراء، كانت تجري فيها المحاضرات والمناظرات، ويتبادل فيها أطايب الأحاديث والأشعار وطرائف الأقوال والأفكار. وكان الجاحظ يكتري حوانيت الوراقين، يبيت فيها للنظر. وكانت دكان سعد الوراق في الرها مجلس كل أديب، يغشاها طلاب النصارى، ويتردد إليها شعراء الشام وديار مصر. وكان يتوجه إلى هذه السوق كل راغب في نفائس الكتب ونوادر الأخبار. وكان المتنبي يكثر زيارة سوق الوراقين، ومطالعة ما يقع فيها من أحاسن المؤلفات، ويحفظ منها حفظا عجيبا. ولهذه الفوائد التي كانت تجتني من الجلوس في حوانيت

⁽⁵¹⁾ د. عبد العزيز بن محمد المسفر، المخطوط العربي وشيء من قضاياه، ص 81.

⁽⁵²⁾ د. محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام، ص 79.

⁽⁵³⁾ د. عبد العزيز بن محمد المسفر، المخطوط العربي وشيء من قضاياه، ص 81.

⁽⁵⁴⁾ د. زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي،

راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، طبع مشترك بين دار الجيل، بيروت - لبنان، ودار الأفاق الجديدة، بيروت - لبنان،

الطبعة الثامنة 1413 هـ - 1993 م، ص 390.

الورّاقين وشهود مناداة الدلائل، قال المهلب بن أبي صفرة لبنيه: « يا بني: لا يقعدن أحد منكم في السوق. فإن كنتم لا بد فاعلين، فإلى زراد، أو سراج، أو وراق ». (55)

أثر الوراثة في التواصل بين الأجيال.

أثرت الوراثة تأثيراً كبيراً ومشهوداً في التواصل الفكري والثقافي والربط الأخلاقي بين الأجيال في الأمة الواحدة والوطن الواحد، وغيرهما، بأساليب متنوعة، أساسها العلم والمعرفة والحوار وفق لغة المنطق والإقناع والتأثير. وبذلك استطاعت أن تقارب بين الأجيال المتباعدة في الزمان والمكان، وأن تنقل ثقافات ومعارف الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، من قديم الزمان، وتحقق التفاعل التاريخي والتلاقح الفكري والانسجام الثقافي والإحساس الوجداني بين هذه الأجيال.

فالوراثة نقلت تاريخ البشرية وتاريخ الكون والوجود والطبيعة عامة، وكشفت عن المشتركات البشرية والصلات القائمة والعلاقات المديدة عبر الزمن، وحملت رسالة الأجيال السابقة إلى الأجيال المتعاقبة بأمانة ومسؤولية، فكانت بذلك حقيقة بهذا الشرف، إذ كانت همزة وصل وأداة ربط بين الأجيال في خدمة الأمة والدين والوطن والبشرية عامة.

أثر الوراثة في الحضارة الحديثة.

عكست الوراثة مستوى رفيعاً من الحضارة والتقدم والسبق في العلم والمعرفة لم يصل إليه الغرب، إذ كانت ثورة علمية ونهضة ثقافية برسم القلم والمحرّبة والقرطاس لم يبلغها أحد في العصور الإسلامية الزاهية، حيث كانت أوروبا تنام في ضحى النهار وتغط في سبات عميق في العصور الوسطى في ظلمات حالكة، وشمس العالم الإسلامي في قمة الإشراق والنور تبعث بأشعتها وأنوارها المسترسلة إلى الغرب تدعوه إلى الاستيقاظ والتفطن واللاحاق بركب الحضارة. وفي ذلك، يقول الدكتور خير الله سعيد:

« كان سوق الورّاقين في بغداد واحداً من أشهر الأسواق، في مسامرة حالة التطور الحضاري في حياة الأمة، والورّاقون فيه سادة الموقف الثقافي، ولهذا كان أبو مظهر الأزدي يفاخر أهل أصبهان في مثل هؤلاء وغيرهم من أهل الصناعة في بغداد، فيقول: « هل أرى عندكم من أرباب الصناعات والمهن مثل ما أرى ببغداد من الورّاقين والخطّاطين والخبّاطين والزّرّادين والمزوّقين والطّبّاخين والمطّربين، ومن لا يحصى عدداً من الحدّاق ». (56)

خاتمة

في أعقاب هذا البحث المستفيض في عالم الوراثة، أصل إلى النتائج والتطلعات التالية:
1 - أن الوراثة ظهرت في حياة الإنسان منذ فجر التاريخ، ورافقت المسلم في عصر الإسلام، وأخذت بيده نحو العلم والمعرفة، وضمنت له تقييد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وغيرهما،

(55) حبيب زيات، الوراثة والورّاقون في الإسلام، ص 45-46.

(56) د. خير الله سعيد، وراقو بغداد في العصر العباسي، ص 180.

ووضع الدواوين العامة اللازمة في الدولة، كذا إثبات الحقوق، وتوثيق المعاملات المختلفة بين الناس، وكانت الوراقة في قلب الإدارة والمجتمع، لإثارة العقل نحو الإبداع ودفع حركية الحياة نحو المعالي.

- 2 - قامت حضارة الأمة على وسائل القراءة والكتابة، وساهم القلم والقرطاس في نقل معارف وثقافات الأجيال ونشر ما وصلت إليه الأمة من علم ووعي ومعرفة بالكون والوجود وأسرار الحياة، بما حقق لها الرقي والازدهار وسيادة المشهد الحضاري في العصور الوسطى حيث كانت أوروبا تعيش في الظلمات الفكرية الحالكة، في حين كانت الأمة الإسلامية تعيشها عصورا ذهبية بفضل العلم والمعرفة.
- 3 - مهما يكن من أمر، فإن حرفة الوراقة حرفة شريفة، بصرف النظر عن عوائدها المادية ومداخل أهلها، إذ هي تربط الإنسان بالأجيال المتعاقبة في الوجود والكون عامة، وترفع مستوى الإنسان الثقافي والفكري والعلمي، وتنير دروب الحياة، وتساهم في ترقية الفكر، وزيادة المعرفة، ومقاومة الاستعمار الأجنبي، والاستغلال السيئ للإنسان، وتحرّر الإنسان من الرق، وتحسّن ظروف معيشتة، وترقى بأدائه، وتقوّي درجة كفاءته، وتزيد من فعّاليته وجدواه، وتفتح أمامه دواليب الحياة، لاستثمارها وفق نوااميس الكون.
- 4 - لا يمكن الاستغناء عن الوراقة والورّاقين في أي ظرف من الظروف، إذ الوراقة هي سلاح العقل ضد الجهل والأمية والتخلف، والورّاقون هم بمثابة الأدلاء على العلم والمعرفة، فهم أدوات الوصل بين المؤلف والقارئ، وهم كالمفاتيح في الوصول إلى خزائن المؤلفين وفتح مغاليق المعرفة.
- 5 - إعادة بعث دكاكين الوراقة وفق المنهج الورّاق، وبثقافة وراقية مناسبة للورّاقين، لتكون هذه الدكاكين في خدمة الطلبة والباحثين والقراء، وبخاصة في النسخ والتجليد، ونحوهما، وتخليصها مما لا علاقة له بالتوثيق، كالتبغيات والأغاني الماجنة واللوائح الإشهارية والصور المتبرّجة، وغير ذلك مما لا يستقيم مع أخلاقيات مهنة الوراقة.
- 6 - ينبغي ترتيب أولويات الوراقة اليوم في المطبوعات والمنشورات المختلفة، بتقييمها من الجانب العلمي، وتقدير المنفعة المترتبة عنها عاجلا أو آجلا، بما يفيد الفرد والمجتمع والأمة في الدين والدنيا والآخرة، وعدم التعويل على الجانب التجاري والاستهلاكي السائد فحسب، حسب لغة السوق وطلبات الشارع، بما قد يملأ الساحة الثقافية والاجتماعية بما قد لا يفيد في شيء، وربما كان ضرره أكثر من نفعه، وأدى إلى فساد الأخلاق، وتدهور القيم، وتراجع العلم الحقيقي بين أهله.

7 - لا بد من العناية بالتراث؛ تحقيقا ودراسة ونشرا، لمعرفة الماضي والحاضر، والتمكن من استيعاب المعطيات الحالية ووضعها في سياقاتها المناسبة، وحسن التعامل مع المستقبل، واستشراف الآت، بإذن الله تعالى.

الاستيطان والأقلية الأوروبية في الجزائر Settlement and the European minority in Algeria

د. داعي محمد*

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 26	تاريخ الإرسال: 2020 / 07 / 25
<p>ملخص: أجمعت اللجنة الإفريقية التي زارت الجزائر سنة 1833 على مواصلة الاحتلال وعدم التخلي عن الطريدة لأن الجزائر تقدم لفرنسا منافع كثيرة في الميادين الاقتصادية والسياسية والحربية، فهي سوق لترويج بضائعها ومنفى للمشوشين من أبنائها ومركز إستراتيجي تستعمله في حروبها وفي نشر سلطانها على البحر الأبيض المتوسط.</p>		
<p>الكلمات المفتاحية: الاستعمار، الاستيطان، الأقلية الأوروبية، النظام السياسي.</p>		
<p>Summary : The African Committee that visited Algeria in 1833 unanimously agreed to continue the occupation and not abandon the game because Algeria offers France many benefits in the economic, political and military fields, as it is a market for the promotion of its goods and exile for the disgraced of its sons and a strategic center that it uses in its wars and in spreading its authority over the Mediterranean..</p>		
<p>Keywords : Colonialism, colonization, European minority, political system.</p>		

* أستاذ محاضر "أ"، قسم العلوم الإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة.

مقدمة:

لقد أدركت فرنسا الاستعمارية منذ البداية أن هدفها لا يمكن تحقيقه عن طريق الجيش الفرنسي وحده، خاصة وأن التجربة الإسبانية في احتلال السواحل الجزائرية ماثلة أمام أعين الساسة الفرنسيين، حيث بقي الإسبان لأكثر من ثلاث قرون معزولين في حاميات متناثرة على السواحل وعاجزة عن فرض سيطرتها على كامل التراب الجزائري، الشيء الذي سهل فيما بعد اقتلاعها وطردها نهائيا من البلاد لذلك أدركوا أنه بدون مستوطنين فرنسيين وأوروبيين مدنيين يدعمون الجيش الفرنسي فإن هذا التواجد لا يمكن أن يستقر بأي حال من الأحوال¹.

لذلك أجمعت اللجنة الإفريقية التي زارت الجزائر سنة 1833 على مواصلة الاحتلال وعدم التخلي عن الطريدة لأن الجزائر تقدم لفرنسا منافع كثيرة في الميادين الاقتصادية والسياسية والحربية، فهي سوق لترويج بضائعها ومنفى للمشوشين من أبنائها ومركز إستراتيجي تستعمله في حروبها وفي نشر سلطانها على البحر الأبيض المتوسط². وهو ما عبر عنه الجنرال شارل ديغول عبر مذكراته معترفا ما أصبحت تمثله الجزائر لفرنسا قوله: "لقد كانت الجزائر تحتل في حياتنا القومية أهمية لا مجال للموازنة بينها وبين بقية البلاد التي كانت تابعة لنا" ليضيف قوله: "فقد غمرنا الفرح لأننا أصبحنا سادة أرض كلفتنا الكثير، تعزز موقعنا في إفريقيا والبحر الأبيض المتوسط بفضل الجزائر"³. وعليه كان الهدف الأساسي والبعيد هو تحقيق "الجزائر الفرنسية" كما يقول أبو القاسم سعد الله في كتابه أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر: "بوزنها الديموغرافي كامتداد لفرنسا جنوب البحر المتوسط، والعملية لم تكن ملئ الفراغ، لقد كان على قادتهم العسكرية إفراغ الجزائر ديموغرافيا حتى تسهل عملية المصادرة"⁴.

¹ فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة، أبو بكر رحال، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2005، ص: 93.

² - أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، مذكرات، ترجمة، محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1973، ص: 130.

³ - شارل ديغول، مذكرات الأمل، ترجمة، سموحي فوق العادة، مراجعة، أحمد عويدات، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، لبنان، 1970، ص: 99.

⁴ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء الثاني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص: 89.

إعمار الأرض بالأوروبيين كان هو الهدف الأساسي من فرنسة الجزائر، وعليه اتجه النظام الاستعماري ببذل كل ما في وسعه لتقطيع أوصال المجتمع المسلم، فجرده من سلاحه وممتلكاته لكي يجعل منه أداة في خدمة رفاهية الأوروبي¹.

هذا الأوروبي الذي يصف هدفه حمدان بن عثمان خوجة في كتاب "المرأة" قوله: "لقد كان أحد أقربائي يملك جنانا في دار الاستحمام أنيقة البناء وكانت هذه الملكية من جملة الأملاك المحتلة عسكريا، ولما رأى بعضهم تلك الأبهة وتلك الزينة، ظنوا أن الدار تحتوي على كنز دفين، لأن معظم السادة الأوروبيين لا يحلمون إلا بالكنوز، وهكذا سارعوا إلى الحفر وتفتيش الأرضيات وتهديم بعض الحيطان التي شك في أنها تخفي بعض الثروات ولما لم يجدوا شيئا باعوا المواد التي كان لها ثمن لجمع كمية من المال². وعليه يتبين أن سياسة الاستيطان كانت الهيم الأكبر للحكومات الفرنسية، والعناصر الهدامة من الفرنسيين تطالب بالحصول على تنازلات مجانية حيث بلغ عدد طلباتها أكثر من ألف³.

اعتمدها واعتبرتها أساس نجاح استعمارها، من أجل إحداث قوة سياسية لنظام حكم ومجال سيادة على حساب هذا الشعب، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور نظام سياسي جديد يتطور قهراً ووفقاً لرغبة المستوطنين لا وفق التطور الطبيعي والديمقراطي للسكان الأصليين"⁴. حيث لجأت الحكومة الفرنسية لوسائل غير طبيعية لإرسال المستوطنين إلى الجزائر⁵، فأصدرت قرار 21 سبتمبر 1830 يسمح بمصادرة أملاك الوقف والبايك قصد توزيعها على الوافدين الأوروبيين⁶.

وما كادت سنة 1830 تصل إلى نهايتها حتى أصبحت الأراضي الزراعية تؤخذ من أيادي الفلاحين الذين أبعدها إلى المناطق الجبلية القاحلة الجرداء، والأراضي الخصبة التي تقع في السهول وعلى مجاري

¹ - فرحات عباس، تشريح حرب، ترجمة، أحمد منور، الجزائر، 2010، ص: 10.

² - حمدان بن عثمان خوجة، المرأة، تقديم وتعريب وتحقيق، محمد العربي الزبيري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2005، ص: 264.

³ - شارل روبر أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة، عيسى عصفور، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثانية، الجزائر، 1982، ص: 55.

⁴ - صلاح العقاد، المغرب العربي في التاريخ الحديث والمعاصر (الجزائر، تونس، المغرب الأقصى)، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلومصرية، 1993، ص: 146.

⁵ - صلاح العقاد، مرجع سابق، ص: 133.

⁶ - Djillali Sari, La dépossession des Fellahs 1830- 1962, SNDE, Alger, 1975, p : 9.

المياه يمتلكها المستوطنون الأوروبيون¹ ، وبذلك عاشت الجزائر أبشع استعمار استيطاني عرفه التاريخ² ، أخذ شكلا متطورا ساعد على إبراز كل سلوكيات الاستعمار التقليدي وجرائمه³ . تدفقت سيول هجرة الأوروبيين إليها لتوزع عليهم ملايين من هكتارات الأراضي العربية المصادرة ولتبنى لهم القرى الفلاحية وتقدم لهم القروض السخية للاستغلال⁴ . وبذلك وفد الكثير من المغامرين والباحثين على الريح السريع، وزادت فرنسا إصرارا على الدفع بزيادتهم ليرفع عددهم من 35700 نسمة سنة 1840 إلى 130700 نسمة سنة 1850⁵ . استقبلت مهاجرين من كورسيكا وصقلية ومالطا وسلمت لهم أراضي، ليتحصلوا بعدها على قروض دفعتهم لشراء أراضي من فلاحين أصابهم الفقر، زرعوها كروما وتبغا وبرتقالا وقمحا وغيرها...⁶ وغيرها...⁶ في ظل رفض الأهالي الجزائريين توسيع الملكية الاستعمارية عن طريق ثوراتهم المسلحة، فشكّلوا تهديداً للوجود الفرنسي بالجزائر، لذا وجب تصفيتهم أو على الأقل جعلهم في وضعية أقل قيمة بالنسبة للسكان الأوروبيين⁷ . فجعلوا من الرجال الأهالي قطعانا كبيرة موزعة بالقوة فوق أراضي معينة حسب رغباتهم من أجل الإسراع في عملية الاستيطان وبصفة أدق يقول أوليفي لوكو غرانميزون: "إنها حرب عرقية

¹ - رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية 1931-1956، دراسات تربوية للشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص: 86.

² - محمد العربي الزبيري، الثورة الجزائرية في عامها الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص: 53.

³ - مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، الطبعة الأولى، دار الشورى، بيروت، 1982، ص: 59.

⁴ - عبد الرحمن بن إبراهيم العفون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، الفترة الأولى، 1920-1936، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص: 50.

⁵ - أندري نوشي، أندري جوليان، إيف لاکوست، الجزائر بين الماضي والحاضر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص: 335.

⁶ - زدرافويكار، الجزائر، شهادة صحفي يوغسلافي عن حرب الجزائر، ترجمة، فتحي سعدي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2011، ص: 374.

⁷ - كمال كاتب، أوروبيون أهالي ويهود الجزائر 1830-1962، تمثيل وحقائق، ترجمة، رمضان زبدي، دار المعرفة، الجزائر، 2011، ص: 269.

عنصرية بوسائل أخرى ستنتهي بتغيير الخارطة البشرية للجزائر¹، لأنهم هم الحلفاء الطبيعيون للاستعمار، هم رأس الحربة بالنسبة له، لذلك فإن فرنسا الاستعمارية في عهد الجمهورية لم تبخل عليهم بالامتيازات على حساب الشعب الجزائري، بتشجيعها الاستيطان بكل الوسائل، تقديم الأرض مجاناً، بناء المراكز...² جله تم في ظل تعيين الجنرال بيجو حاكماً عاماً على الجزائر فيفري 1841 حتى سبتمبر 1847 وجد الدعم من الإدارة الاستعمارية للاحتفاظ بالمستعمرة. فارتفع حجم الأموال المخصصة للحرب على المقاومة الوطنية، ودعم جيشه حتى من الأهالي في حدود 10 آلاف لذلك طبق حرب إبادة على الجزائريين وشجع الاستيطان في آن واحد لذلك اكتسح الكولون على مجموع الأراضي التي كانت للأمير³.

رغم المقاومة الجزائرية وعدم استقرار الجنرال بيجو على الطريقة التي يسلكها للاستيطان، إلا أنه استطاعت فئة من الأوروبيين أن تقيم في الجزائر ما بين الفترة الممتدة ما بين 1830-1851 والتي توزعت حسب الجدول التالي:⁴

السنة	الجزائر	وهران	قسنطينة	المجموع
1844-1833	53140	11427	10853	75420
1851	37081	46820	27854	131578

مع مجيء نابليون الثالث عرفت العملية في عهده توقف الحكومة على منح الأراضي وهو ما لم يكن في صالح الجزائريين وإنما لصالح الشركات المالية الكبرى بحيث كان على حساب الاستيطان الصغير⁵. ورغم ما بدا على العملية من تراجع وفشل لولا ضراوة الإدارة الاستعمارية ما كان ليكتب

¹ - أوليفي لوكو غرانمزيون، الاستعمار الإبادة، تأملات في العرب والدولة الاستعمارية، ترجمة، نورة بوزبدة، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2007، ص: 72.

² - عباد صالح، المعمرون والسياسة الفرنسية في الجزائر 1870-1900، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص: 68.

³ - Charles Robert Agéron, Histoire de l'Algérie contemporaine, 1830- 1973, Que sais-je, paris, 1974, p : 18.

⁴ - سيد أحمد سليمان، سياسة فرنسا في توطين الأوروبيين في الجزائر 1830-1887، رسالة دبلوم دراسات، وهران، 1976، ص: 32.

⁵ - A.W.O., Evénement politique 1833- 1879, série B, sous série B7.

لإقامة المعمرين والتوسع المكثف للأراضي الأوروبية، لقد أعدت الإدارة العليا ووسعت مرات كثيرة المزارع وأحاطت بالمناطق الجبلية أبراج مراقبة بداية من سنة 1843 لإضعاف قوات المقاومة منها للأمير عبد القادر¹.

تشغيل الكولون من ذوي الاختصاص في الفلاحة، ليهجر فرنسيو جنوب فرنسا محل مواطنيهم الذين ما استطاعوا التأقلم والتجذر، لكن الإسبان والإيطاليين والمالطيين كانوا أكثر تحضيراً للأوضاع². لذلك شكل الاستيطان وتوسع في المناطق الساحلية والداخلية للجهة الغربية وبشكل كبير حيث استولى المستوطنون على مساحات شاسعة من الأراضي³، كان للإسبان فيها الجزء الأكبر، مثلوا الغالبية من السكان في القطاع الوهراني، سجلت الإحصائيات سنة 1911 وجودهم بـ93 ألف نسمة⁴، استوطنوها لقرىها من الشواطئ الجنوبية لإسبانيا كثيرا ما حافظوا على خصوصياتهم وعاداتهم نزحوا من أليكانت وموريسا وفالونسيا⁵.

وبداية من سنة 1841 بدأ المستوطنون يستولون على مختلف المناطق خاصة بعد تفكيك عاصمة الأمير عبد القادر، وبهذا تمكن المستوطنون مع تثبيت وجودهم والعمل أكثر من أجل تجريد الجزائريين وسلب أراضيهم الزراعية⁶، لذلك أقدم الجنرال بيجو على توسيع دائرة الاستيطان حيث وفي خطاب له أمام النواب جانفي 1840 أكد على ضرورة تأسيس مقاطعة فرنسية في الجزائر يسيطر فيها المعمرون الفرنسيون⁷، كما أضاف قائلاً: "يجب أن يقيم الفرنسيون حيثما وجدت المياه الغزيرة والأراضي الخصبة بدون اهتمام بحق ملكية الأرض التي يجب أن توزع على الأوروبيين، أن تصبح هذه

¹ - الجيلالي صاري، محفوظ قداش، المقاومة السياسية 1900-1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، ترجمة، عبد القادر بن حراث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1987، ص: 141.

² - جمال خرشي، الاستعمار وسياسة الاستيعاب في الجزائر 1830-1962، ترجمة عبد السلام عزيزي، مراجعة وإشراف مصطفى ماضي، دار القصة، الجزائر، 2009، ص: 182.

³ - Ahmed Henni, La collaboration agraire et le sous développement en Algérie, SNED, Alger, 1982, p : 21.

⁴ - Bernart Tricot, Les sentiers de la paix, Algérie 1950- 1962, plan, paris, 1972, p.p : 436- 437.

⁵ - Pierre Goinard, Algérie l'œuvre française, Edition, paris, 1984, p.p : 97- 98.

⁶ - Benjamin Stora, Histoire de l'Algérie contemporaine 1830- 1889, Alger, 2006, p.p : 27- 28.

⁷ - A.W.O., dossier 14073 événement politique 1833, 1879, série B, sous série B7.

الأراضي الخصبة من أملاكهم الشخصية"¹، وهو من اشتهر عنه قوله: "أن الفتح عملية مؤقتة لا تكسب صفة الدوام إلا بالاستعمار، تثبيت العنصر الأوروبي في البلاد المفتوحة"². مؤكداً بتاريخ 22 فيفري 1849 على أن الغزو بدون استيطان سيكون عقيماً³.
وعليه دعا بإعطاء صلاحيات جديدة وكبيرة للسلطات العمومية قصد الإسراع بخلق الظروف المواتية للاستيطان، بتوجيه الراغبين للقدوم اتجاه الجزائر، تمويل مشاريعهم، تنظيم حياتهم كما يرى "أن الدولة تقوم بدور تأسسي بتكفلها طرد العرب من أراضيهم وتجهيزها لاستقبال القادمين من أوروبا"⁴.

ومع تعيين الجنرال كلوزيل وجه كلمة في الجزائر بمناسبة تعيينه كحاكم عام قائلاً: "عليكم أن تعلموا أن هذه القوة العسكرية التي هي تحت إمرتي، ما هي إلا وسيلة ثانوية، ذلك أنه لا يمكن أن تغرس العروق هنا إلا بواسطة الهجرة الأوروبية فقط"⁵. طريقته في التوطين جعلت من الجزائر "مستودع التسول لأوروبا" حيث شجع المتشردين من الأوروبيين على الإقامة بالجزائر⁶. فاعتمدت الدعاية كوسيلة للدفع بالعملية للنجاح فوزعت مناشير فيها من الإغراءات ومنها منح تسهيلات لكل فرنسي أو أوروبي، العبور المجاني له ولذويه، الاستفادة من مساعدات، مأمّن مؤقت، إعانات خاصة من 300 حتى 600 فرنك، دعم مجاني بالنباتات والحبوب، قروض مؤقتة... وبذلك فتح المجال واسعاً للسويسريين والألمان والإيرلنديين..."⁷.

¹ - عمار عمورة، موجز في تاريخ الجزائر، الطبعة الأولى، الجزائر، 2002، ص: 118.

² - صلاح العقاد، مرجع سابق، ص: 134.

³ - حياة فنون، دور ومكانة الإسبان في ترسيخ الاستعمار الفرنسي في الغرب الجزائري 1830-1900، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، 2003، ص: 38.

⁴ - أوليفي لوكو غرانميرون، مرجع سابق، ص: 385.

⁵ - الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الأول، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971، ص: 36. أنظر: صالح عباد، مرجع سابق، ص: 06.

⁶ - سيد أحمد سليمان، مرجع سابق، ص: 30.

⁷ - شارل أنري فافرود، الثورة الجزائرية، ترجمة كابوية عبد الرحمن، سالم محمد، دحلب، الجزائر، 2010، ص: 29.

الجنرال "لاموريسيار Lamoricière" هو الآخر انضم إلى صف بيجو، مصرحا: "يلزمنا معمران أوروبيون، إن مجموعة من سكان مسيحيين فلاحين بإمكانها لوحدها أن تحملنا على الأمل بالاستطاعة يوما على بقائنا"¹.

الجنرال "دوفيفيه De Vivier" أكبر عقيد ماريشال سنة 1939 يقترح رعاية السلطة لهم بتسليحهم ومنحهم الأراضي والمساكن وإعفاءهم من كل الضرائب لمدة أربعين سنة"². تؤكد ذلك مع الماريشال "بريقوست بارادول" سنة 1870 والذي صرح قائلاً: "ليس علينا أن نجعل من الجزائر ميدان لتدريب الجيش الفرنسي عسكريا، بل علينا أن نجعل منها أرضا فرنسية يقطنها الفرنسيون، يملكونها، يزرعونها ويتدبرون شؤونها"³.

وبذلك اتضح لدى الساسة الاستعماريين أن الإمساك بزمام البلد وفرض الهدوء على السكان هما أمران لا يمكن تحقيقهما واستمرارهما إلا بتكاثر المستوطنين⁴. الحقيقة التي وقف عليها أوليفي لوكو غرانميزون: "أن الجيش وحده لن يتمكن من تحقيق الاستقرار، يجب أن يدعم بحضور العديد من المعمرين الأوروبيين لكي تخدم كليا المقاومة المحلية"، معتمدا على ما صرح به توكفيل: "أن تتدعم القوة العسكرية بالقوة المدنية، كقاعدة صلبة للعمليات العسكرية التي ستقل تكلفتها وتزداد فعاليتها"⁵.

وبذلك أصبحت الأمور معلقة على هؤلاء المستوطنين الأجانب، وهذا شكل من أشكال الاستعمار المعروف، استخدام الأقلية الأوروبية الوافدة ضد الأغلبية المحلية⁶. وما بين 1844-1846 أصدرت الإدارة الاستعمارية لائحتين، الغاية منها القضاء على المضاربات وتوسيع مساحات الأراضي الممنوحة

¹ - نفسه، ص: 45.

² - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص: 375.

³ - مصطفى طلاس، بسام العسلي، مرجع سابق، ص.ص: 60-61.

⁴ - نفسه، ص: 21.

⁵ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص.ص: 135-136.

⁶ - حياة قنون، مرجع سابق، ص: 35.

للمعمرين¹، في إطار ما حث عليه طوكفيل النظام الاستعماري ونجاحه: " يجب حث باقي الأوروبيين على القدوم هنا، بحيث سيساهم عددهم ونظامهم على إبعاد "الأهالي"².

اتسمت اهتمامات الفرنسيين بملكية الأراضي أكثر من خلال التشريعات العقارية الصادرة ما بين 1844 إلى غاية 1929³، ففي الجهة الغربية استحوذ الكولون على أراضي واسعة خاصة على المناطق الساحلية يذكر "أحمد هني" إحصائيات قوله: " حصل "سانت مور St. Mour" على مساحة 21600 هكتار و"أرناست Ernest" على 250 هكتار بالدار البيضاء، و"بونفور bon fort" على 14800 هكتار بمسرغين كما تحصلت شركة "لوفر Laufre" على 1500 هكتار بمنطقة الأندلس⁴ Les Andalouse. دعمتها بقانون 19-09-1848 والذي على إثره تم تأسيس عدد من المراكز الاستيطانية منها 12 مركزا بالجزائر، 21 في وهران و 9 مراكز بقسنطينة، مع تقديم الإدارة الاستعمارية بعض المساعدات كتوزيع البذور والآلات الفلاحية وبعض أعمال الري⁵.

لذلك فإن الحكم الجمهوري عمل بكل جهد لترضية رغبات المعمرين وذلك بصدور مرسوم 19 سبتمبر 1848 يقضي بتخصيص خمسين مليون فرنك لمساعدة المهاجرين المدنيين إلى الجزائر، خمسة ملايين تصرف سنة 1848 وعشرة ملايين تخصص لسنة 1849 وخمسة وثلاثون مليون للسنوات التي تأتي عقب ذلك⁶. وهو ما جعلها تنمو على أن وصل عددها 87 تعاونية فلاحية في جهة وهران، ليصل ما مجموعه سنة 1960 إلى 211 تعاونية⁷. ذلك ما يثبت قوة الاستيطان الأوروبي على عمالة وهران وما وما يؤكد ذلك الجدول الإحصائي لتعداد الجزائريين والأجانب حسب العمالة لسنة 1848⁸.

¹ - أندري نوشي، أندري جوليان، إيف لاکوست، مرجع سابق، ص: 333.

² - أوليفي لوكرغرانمیزون، مرجع سابق، ص: 139.

³ - بن داهة عدة، الاستيطان والصراع حول ملكية الأرض إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر 1830-1962، الجزء الأول، وزارة المجاهدين، 2008، ص: 316.

⁴ - Ahmed Henni, op.cot, p : 21.

⁵ - أندري نوشي وآخرون، مرجع سابق، ص: 383

⁶ - إبراهيم لونيبي، الفكرة الاندماجية في الجزائر 1830-1945 بين الطرح الفرنسي والموقف الجزائري، مجلة الرؤية، السنة الثالثة، الجزائر، العدد، 3، السداسي الأول، 1997، ص: 111.

⁷ - الجيلالي صاري، محفوظ قداش، مرجع سابق، ص: 125.

⁸ - A.W.O., document algériens, N°24 du 30-04-1949.

المجموع	الأجانب	الجزائريون	العمالة
1967144	431579	1535565	وهران
2728789	374386	2354403	الجزائر
3091158	178293	2912865	قسنطينة
814259	14983	799276	الجنوب
8601350	999241	7602109	المجموع

تلك السلسلة من القوانين كانت أقوى على القطاع الوهراني حيث تم تشتيت بنية العشائر والقبائل بصورة أسرع وأشمل بفصل المقاومة لذلك دعمت الأقلية بالأموال والتجهيزات، خصصت لها ميزانية وصلت حوالي 2242000 فرنك¹.

ذلك الذي جعل عدد بلديات عمالة وهران يتوسع حتى ان وصل ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى 139 بلدية وهو ما يوضحه الجدول الذي يقسم عدد بلديات عمالة وهران²:

عدد البلديات	المقاطعة
48	وهران
17	معسكر
27	مستغانم
23	سيدي بلعباس
11	تيارت
13	تلمسان
139	المجموع

¹ - الجليلي صاري، الأرياف الجزائرية، مجلة الثقافة، العدد، 83، أكتوبر 1984، ص: 195.

² - A.W.O., document algériens, N°26 du 09-08-1949.

وبعد القضاء على ثورة المقراني والشيخ الحداد تحقق للكولون الانتصار الذي ومن يومها ستصبح إرادتهم في إقامة "جمهورية فرنسية صغيرة" لا وزن فيها إلا للأقلية الأوروبية دون غيرها¹. كما ساعدتهم في ذلك المراسيم ومنها مرسوم 1 نوفمبر 1844 والذي أثبت شرعية ما تملكه الكولون من قبل وصادق على العقود العقارية السابقة². جمعتهم الإدارة في قرى محصنة ومزودة بوسائل دفاعية ونظمتهم في شكل ميليشيات أشرف عليها ضابط لتلقيهم العادات العسكرية، إتباع قواعد للحراسة والدفاع عن أمنهم، إجراءات تدل على عسكرة المجتمع الاستعماري لأن مقاومة الأهالي فرضت تسليح شعب المعمرين³.

فأصبحت الأقلية الأوروبية يد ثمينة يرتكز عليها الجيش حيث سيصبحون عيون وآذان السلطة الاستعمارية اليقظة والمتحمسة، توزيعهم على الأراضي المحتلة كان سندا هاما للجيش الذي سيتعزز بهم، وبالميليشيات التي أصبحت منظمة والدخول إليها إجباري على كل فرنسي بين سن 18-55 سنة⁴. تجسيد لتصور "طوكفيل" في الدفاع عن الحكم وتنظيمه والذي ساقه أوليفي لوكو غرانميزون قوله: "مما يسمح للدولة الاستعمارية التحرك السريع ضد القبائل العربية والتي هي قائمة دوما على محاربتنا... فعلى الجيش والمعمرين أن يبقوا مدججين بالأسلحة للدفاع عن أنفسهم ومكتسباتهم⁵. ومع الفترة الممتدة ما بين 1873-1927 صارت قوانين 26 جويلية 1873 و22 أفريل 1877 حيث استحوذ الأوروبيون على 400000 هكتار، هو استنتاج وصل إليه بيجو ما كانت تمثله الأرض الفلاحية للمستوطن لذلك صرح قائلاً: "لا بد من قهر الأهالي واستعمار هذه البلاد كاملة"⁶. وعليه فقد نشطت فرنسا بقوة عملية الهجرة الأوروبية للجزائر بتقديم كل التسهيلات والإمكانيات والدعم الضروري⁷، يذكرها شارل روبر أجيرون: "بيت للسكن، محاريث، ثيران للحرث،

¹ - شارل روبر أجيرون، مصدر سابق، ص: 79.

² - بن داهة عدة، مرجع سابق، ص: 206.

³ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص: 136.

⁴ - نفسه، ص: 136-137.

⁵ - نفسه، ص: 139.

⁶ - Benjamin Stora, op.cit., p : 27.

⁷ - يحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ، ص: 8-9.

البذور، راتب يوميا إلى جانب تعهد بإنجاز جميع الأشغال ذات المنفعة العمومية واللازمة¹. فربطت كل مراكز المعمرين بالطرق الوطنية الكبرى²، وأنشأت البنية التحتية التي تستجيب لحاجاته كالطرق والمرافئ والسكك الحديدية والتلغراف والتلفون والمدارس والمستشفيات، لم يكن للأهلي فيها أي نصيب³. بما في ذلك تدعيم الإنتاج الحيواني والغابي مع توفير الوسائل الضرورية لرفع من الإنتاج خاصة الأعلاف المقدمة والتي تستفيد منها التعاونيات الفلاحية التابعة للكولون⁴. وبذلك تضاعف عددهم في ظل حكم الجمهورية الثالثة سنة 1870 وهو ما يوضحه الجدول الآتي⁵:

العدد	السنة
245500	1870
376800	1881
500900	1890
610000	1900
792000	1911
400791	1921
946000	1936
922300	1948
948000	1958

¹ - شارل رويبر أجيرون، مصدر سابق ، ص: 197.

² - فرحات عباس، الشاب الجزائري، من المستعمرة إلى المقاطعة، ترجمة، أحمد منور، الجزائر، 2010، ص: 165.

³ - فرحات عباس، تشريح حرب، مصدر سابق، ص: 11.

⁴ - عبد اللطيف بن أشهب، تكوين التخلف في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون تاريخ، ص: 443.

⁵ - René Anus, L'eau en Algérie, O.P.U., 1985, p : 32.

وعليه نستنتج ومن التطور الملحوظ الذي أخذ منحى سريع بعد 1870 حيث جاء تصريح الأدميرال "دوفيدو" على إثر انتهاء ثورة 1871، ضرورة ضرب هؤلاء المتمردين من القبائل وإخراجهم من جميع الأراضي لإيجاد مجال للمستوطنين والسيطرة على الأراضي التي هي بين أيديهم¹. وعليه يتضح أنه مع سقوط الإمبراطورية وإعلان النظام الجمهوري 4 سبتمبر 1870 انفتح الطريق أمام المستوطنين الأوروبيين ليحكموا قبضتهم أكثر على الأهالي ويصلوا إلى قمة نفوذهم وسيطرتهم². ملحين على أن إرادتهم هي التي يجب أن تنتصر، ساعين لتقويض النظام العسكري مشجعين الاستيطان دون أن يقيموا وزنا للمسلمين، فبرزت النوادي ولجان الدفاع والتي كانت جلهما من مبعدي 1848، كلهم رغبة في إدارة أمورهم بأنفسهم³. ذلك الذي أذعنت له فرنسا الاستعمارية باعتبار أنهم رأس الحرية بالنسبة للاستعمار فقبلت بمطالبهم وجلبت أكبر عدد ممكن منهم بعودتها لطريقة بيعو في الاستيطان الصغير مدنيا (الإسكان والملكية الصغيرة والمساعدة على بناء المراكز وتقديم الأرض مجانا"⁴، بل إنهم تمكنوا من شراء ما بين 1909-1917 ما مجموعه 427000 هكتار، إنها الفترة الأقوى التي حقق فيها الكولون مشتريات ضخمة بفعل الثراء الذي وصلوا إليه⁵. سعي الإدارة الاستعمارية تطبيق الاستيطان الرسمي وصول إلى تكوين مجتمع من أصل فرنسي ليحل محل المجتمع القروي بالجزائر، وهو يرى الأقلية الكولونيالية في حاجة إلى أن تصل إلى كثافة سكانية معتبرة وذلك بالحث على هجرة جديدة لنتمكن من إرساء قواعد هيمنتها، خاصة على المناطق التالية⁶. إصرار وعناد يقول فرحات عباس لتبديل الأهالي الجزائريين بسكان أوروبيين، لخلق نظام اجتماعي مسيخ، فتح المجال لعنصرية مزمنة، زادت فظاعة وازدهار قوانين استثنائية سنها المستعمر

1 - Ernest Mercier, Le cinquantenaire d'une colonie, l'Algérie en 1880, paris, 1880, p : 80.

2 - يحي بوعزيز، سياسة التسلط، مرجع سابق، ص: 31.

3 - شارل رويبر أجيرون، مصدر سابق، ص: 72.

4 - صالح عباد، مرجع سابق، ص: 68-69.

5 - شارل رويبر أجيرون، مصدر سابق، ص: 90.

6 - جمال خرشي، مرجع سابق، ص: 337-338.

لفائدة أبنائها على حساب الشعب الجزائري وذلك طيلة أكثر من قرن¹، وحتى يتحقق ذلك وفي مدة لا تتجاوز خمسة أشهر يقول "روبير أرون" أصدرت الحكومة 58 مرسوم تقضي بتدعيم مكانة المعمرين في هذا البلد².

وبالنظر لأهمية السلاح في الجزائر الفرنسية ضمن الدفاع عن النظام القائم والحفاظ على ديمومته عبر تشريع تمييزي غير عادل تظهر جيداً إرادة الحفاظ على السيطرة المعمرين لذلك سمحت لهم بحيازة السلاح لكل المعمرين الفرنسيين من أصل أوروبي، وبذلك تصبح دولته تدافع عن عرق غالب يمكنه التسلح للاحتفاظ بالقوة على سيطرته ضد عرق مغلوب³. ومن أجل توحيد هذا المجتمع الأوروبي الناشئ، سمح لهم قانون صدر بتاريخ 26 جوان 1889 لهؤلاء الأجانب بالتجنيس التلقائي، يقول فرحات عباس وشيئا فشيئا تجذرت في المستعمرة طبقة ذات حظوة وهيمنة⁴. في دولة الحق للفرنسيين والأوروبيين الأقل عدداً، ودولة القمع والاستثناء الدائم للأهالي الأكثرية، هذا ما وصل إليه أوليفي لوكو غرانميزون انطلاقاً من نظرة منظريهم كالأستاذ "أوغستين بيرنارد" والذي رأى أنه يجب الاهتمام بالمعمرين باكتسابهم مزايا ويجب الدفاع عنهم "إلى جانب ما صرح به "أليكس دي طوكفيل": "وضع قانون للأوروبيين وآخر للعرب"⁵. لم تكن فقط لتحكيم البنى الاجتماعية والثقافية التي تركز عليها حياتهم، بل كانت تهدف إلى تغيير ملامح حضارتهم وطمس تاريخهم والمساس بقيمهم الدينية والخلقية، ذلك أن الجانب الحصين الذي يمثل الركيزة التي يقوم عليها المجتمع الجزائري، لتحل محلها الثقافة الفرنسية، ثقافة المتغطرس الغالب التي بقيت تتسع وتنمو مع اتساع ونمو الحركة الاستيطانية⁶.

¹ - فرحات عباس، ليل الاستعمار، مصدر سابق، ص: 53.

² - Robert Aron, Les origines de la guerre d'Algérie, édition, Fayard, paris, 1962, p : 49.

³ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص: 327.

⁴ - فرحات عباس، الشباب الجزائري، مصدر سابق، ص: 182.

⁵ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص: 329.

⁶ - مجاود محمد، أبعاد وأثار الاختراق الاستعماري الفرنسي في منطقة بلعباس، ملتقى وطني من 12-13 نوفمبر 2001، جامعة سيدي بلعباس، حول تاريخ المنطقة خلال الفترة الاستعمارية 1830-1954، الجزء الثاني، مكتبة الرشاد، الجزائر، 2008، ص: 10.

ومهما اختلفت توجهاتهم وتصوراتهم للوسائل التي يجب استعمالها، إلا أنهم يتفقون جميعاً باستعمال ما يبدو لهم مناسباً من وسائل اتجاه العربي، المفترس المخيف بمحاربه ومطاردته دون رحمة، يخلص أوليفي لوكو غرانميزون أن: "لا شيء سوى اتخاذ إجراءات قاسية اتجاه "الأهالي" من أجل تصفية كل الأراضي منهم للحفاظ على أمن الجنود والمعمرين"¹.

لكنه وفي الواقع أن الجزائر الكولونيالية البنت المتبنية من قبل فرنسا يقول جمال خرشي قد كبرت وترعرعت وبدأت تشعر بذاتها وبهويتها وكان هذا الشعور بالذات والوعي بالهوية أبرز بصمات جديدة أدت إلى ظهور نوع آخر جديد من التفكير الكولونيالي في سياسة فرنسا نحو الجزائر متمثل في محاولة فرض توجيهه استقلالي أكثر منه استيعابي واندماجي أي سعيهم جاهدين إلى الانفصال عن فرنسا الأم"². ذلك ما وصل إليه فرحات عباس قوله: "كلما ازداد الاستيطان الأوروبي نمواً كلما فقدت فرنسا سيطرتها على ما كان يسمى بـ"السياسة الأهلية" حيث كانت المستعمرة هي التي تملي بنفسها تلك السياسة"³. فبرزت الدولة الاستعمارية من خلال القانون الذي أسسته على العنف والعقوبة والخوف على أنها إرادة فرض سيطرة الأقلية المعمرة على الأغلبية المستعمرة"، يضيف أوليفي لوكو غرانميزون: "أنهم كانوا يرون خلاص المستعمرة هو القانون الأسمى، هكذا كان يفكر أنصار الجزائر الفرنسية"⁴. ومنها بدءوا في مناهضة فرنسا في الكثير من القضايا التي لم تكن لتحافظ على زيادتهم، تضايقوا من الحكم العسكري وطالبوا مساواة الجزائر قانونياً بفرنسا ليتمكنوا من فرض حكمهم المدني وبالتالي زيادة مكاسبهم السياسية والاقتصادية"⁵.

طالبوا بحق إدارة الجزائر بانفسهم وعقدوا لذلك مؤتمراً جزائرياً منتخبا، أعلن فيه أن يتداول فيه المستوطنون جميع الأمور ذات الطابع السياسي المالي"⁶. وعليه قام هذا النظام على مقومات عنصرية وعلى نظامين قانونيين وسياسيين أحدهما يعامل به المعمرين الذين يتمتعون بكامل الحقوق

¹ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص.ص: 113-114.

² - جمال خرشي، مرجع سابق، ص: 352.

³ - فرحات عباس، تشريح حرب، مصدر سابق، ص: 13.

⁴ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص.ص: 280-287.

⁵ - أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص: 18.

⁶ - شارل روبيير أجيرون، مرجع سابق، ص: 49.

السياسية التي يضمنها إعلان الثورة الفرنسية والآخر ينفذ على العرب الخاضعين لقانون غير عادي تمييزي يكرس وضعيتهم الدنيا على الدوام ودون استثناء¹.

هشاشة البناء الذي وضع على نحو بعيد يقول فرحات عباس عن أية قاعدة للعدل شبيهه بقصر فخم بينى لفرنسي الجزائري والذي يريد به تلك السياسة الاستعمارية التي استمرت في الماضي هل ستستمر، يجيب أن القصر لن يكتمل بناؤه².

ومع مرور الزمن يقول فرحات عباس: "أعتقد أن الأقليات الاستعمارية التي حكمت البلاد والملوك الذين كان لهم بواسطة لوبياتهم اليد العليا على الرأي العام في الجزائر وفي فرنسا قد اختاروا الحل الأسوأ عوض تقاسم السلطة مع أهل الأرض الأصليين"³.

¹ - أوليفي لوكو غرانميزون، مرجع سابق، ص: 24.

² - فرحات عباس، الشاب الجزائري، مصدر سابق، ص: 129.

نفي محمد بن يوسف (محمد الخامس) من طرف السلطات الفرنسية
-دراسة في ظروف وملابسات النفي ومواقف وردود الفعل المغربية والاسبانية.
**Mohamed Bin Youssef (Mohammad V) denied by the French
authorities - a study in the circumstances of exile, attitudes and
reactions of Moroccan and Spanish.**

رفيق تلي، أستاذ محاضر، جامعة الدكتور مولاي الطاهر-سعيدة*

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 14	تاريخ الإرسال: 2020 / 06 / 07
ملخص:		
<p>عاش محمد بن يوسف (محمد الخامس) حياة حافلة بالكفاح، وواجه مختلف المضاعف والعراقيل بمواقفه الوطنية فقدّم تضحيات كبيرة، وتحمل أعباء المعارضة المستمرة للمشاريع الاستعمارية، فكان مخلصا لقضايا وطنه ووفيا لشعبه، هذا الأخير (الشعب المغربي) الذي تلاحم معه في معركة تحرير المغرب الأقصى من ربة الاستعمار، وهو الأمر الذي أدى بالسلطات الفرنسية للبحث عن كيفية للتخلص منه، حيث قامت بمؤامرة ضده، فكان نفي السلطان وإبعاده في 20 أوت 1953، وبالتالي كان لنفي السلطان وعائلته وقع كبير في نفوس الشعب المغربي، فربط هؤلاء كفاحهم الوطني (الاستقلال) برجوع الملك، فكانت عودته في 30 أكتوبر 1955.</p>		
الكلمات المفتاحية: محمد بن يوسف، المغرب الأقصى، اسبانيا، النفي، السلطات الفرنسية.		
Summary :		
<p>The first of the two countries to be elected is the first to be elected by the Assembly of the United Nations, which is the first to be elected by the Assembly of the United Nations. The French authorities were responsible for finding ways to get rid of him, as they had a conspiracy against him, and the Sultan was exiled on 20th of 1953. The first of the four major political groups in the country was the National Assembly of the People of Morocco, which was founded in 1955.</p>		
Keywords : Mohamed BenYoussef, Morocco Al-Aqsa, Spain, exile, French authorities.		

* رفيق تلي، أستاذ محاضر، جامعة الدكتور مولاي الطاهر-سعيدة. تاريخ. rafik.telli87@gmail.com

مقدمة:

يعتبر محمد بن يوسف (محمد الخامس) أحد صناع التاريخ البارزين في القرن العشرين حيث عاش حياة حافلة بالكفاح، وواجه مختلف المصاعب والعراقيل بمواقفه الوطنية فقدّم تضحيات كبيرة، وتحملّ أعباء المعارضة المستمرة للمشاريع الاستعمارية، فكان مخلصا لقضايا وطنه ووفيا لشعبه هذا الأخير الذي تلاحم معه في معركة تحرير المغرب الأقصى من ريق الاستعمار إلى أن تحقق النصر والاستقلال تحت قيادته.

والهدف من إجراء هذه الدراسة هو إبراز ملاسبات وظروف نفي محمد بن يوسف من طرف السلطات الفرنسية مع الكشف عن ردود فعل المغرب الأقصى على نفي ملكهم، ونبين مكانة الملك في أوساط المجتمع المغربي، مع تبيان موقف اسبانيا بحكم أنّها شاركت فرنسا في احتلال المغرب الأقصى. وبحكم دراستنا سنركز على المؤامرة الفرنسية ضدّ محمد بن يوسف وظروف وملاسبات نفيه. ومنه طرحنا الإشكالية التالية: فيما تمثلت ظروف نفي الملك محمد بن يوسف؟ وما هي أهم المواقف وردود الفعل المغربية والاسبانية على هذا النفي؟.

وعليه وارتباطا بالقضايا المطروحة سلفا، كان من الضروري طرق الموضوع، وفي محاولة مّي للإجابة على التساؤلات التي طرحتها، فإنّني اعتمدت في معالجة مضمون هذه الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي وكذا المنهج الوصفي الذي تفرضه متطلبات بناء الواقعة التاريخية في قالبها الأكاديمي المنهجي.

1. مولد ونشأة محمد بن يوسف (محمد الخامس):

ولد "محمد بن يوسف" بن الحسن بن محمد بن عبد الرحمن بن هشام بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل بن الشريف يوم الجمعة 23 رجب 1327هـ الموافق لـ 10 أوت 1909¹ بالقصر الملكي بمشور الدكاكين بفاس²، غير أن هناك اختلاف حول تاريخ ميلاده فالبعض يجعل مولده سنة 1329هـ الموافق لسنة 1911م، بينما حدّد البعض الآخر مولده سنة 1328هـ الموافق لسنة 1910م، أما الفئة الثالثة والأخيرة فأثبتت تاريخ ميلاده بيوم الجمعة 23 رجب 1327هـ الموافق لـ 10 أوت 1909، والمرجح أن التاريخ الأخير والذي ذكرناه سابقا أكثر دقة وأقرب إلى الصواب³.

لقد اعتُمد هذا التاريخ رسميا عندما تم الاحتفال بعيد ميلاد "محمد بن يوسف" بعد الاستقلال⁴، كما أنّ الملك "الحسن الثاني" قال: "كان أبي سيدي محمد قد بلغ من العمر ثمانية عشر

¹ - عبد الحق المربني، ملحمة محمد الخامس، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، المغرب، 2013، ص21.

² - عثمان إسماعيل، ضريح محمد الخامس، ط1، المجلد الأول، المطبعة الملكية، الرباط، 1997، ص216.

³ - محمد الناصري، رحلة محمد الخامس إلى طنجة 09-13 أبريل 1947، ط1، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة كنانيرانت، الرباط، 2007، ص19.

⁴ - جريدة العلم بتاريخ 10 أوت 1957، وانظر أيضا عبد الحق المربني "محمد الخامس - دراسات وشهادات"، الرباط، 1988، ص41.

عندما نودي به يوم الجمعة الثامن عشر من نوفمبر 1927م سلطانا على المغرب⁵، ومن المعلوم أن أخاه الحسن يكبره بأربعين يوما، وجاء في تقرير "تيودورستينغ" المقيم العام الفرنسي بالمغرب الأقصى إلى وزارة الخارجية الفرنسية أن عمره 18 سنة يوم توليه العرش، ونفس الشيء أثبتته قنصل هولندا بالمغرب في برقيته إلى وزارة خارجيته.

وإذا كان هناك اختلاف حول تاريخ ميلاد "محمد بن يوسف"، فالكلي يتفق على أن مسقط رأسه هو القصر الملكي، وأنه هو الابن الثالث للأمير "مولاي يوسف"⁶.

وبعد استقلال المغرب الأقصى سنة 1956، كان عاهل البلاد قد أصبح معروفا بالملك "محمد الخامس"⁷، إنه اسم الشهرة الذي اشتهر به أيام المنفى بعد أن عزلته سلطات الحماية الفرنسية بالمغرب الأقصى عن عرشه سنة 1953، وهو ما جعل الاسم القديم "السلطان محمد بن يوسف" يختفي رويدا رويدا وبصفة رسمية بعد إعلان استقلال المغرب الأقصى، وتغيير اسم العاهل المغربي ولقبه في هذا الوقت بالذات كان له دلالة عميقة، كما كان تعبيرا عن نهاية عهد الحجر والحماية وبداية الحرية والاستقلال⁸.

نشأ "محمد بن يوسف" تحت رعاية والده السلطان يوسف⁹، حيث تربى وترعرع في أحضان الأسرة الملكية التي انتقلت من فاس للعيش في العاصمة الجديدة الرباط وسنة آنذاك لا يتجاوز ثلاث

⁵ - الحسن الثاني، ملك المغرب، التحدي، المطبعة الملكية، الرباط، 1983، ص 25.

⁶ - تولى والده المولى "يوسف" العرش في 12 أوت 1912، لما تخلى أخوه السلطان "عبد الحفيظ" عن العرش (1908-1912) في جو مشحون، وهذا بعد أن وقع مكر الفرنسيين من فرض الحماية يوم 30 مارس 1912، وفي هذه الظروف الصعبة والحالكة من تاريخ المغرب الأقصى التي انتقل فيها المغرب الأقصى من دولة مستقلة إلى دولة محمية، أي أن "محمد بن يوسف" قد عاصر فترة الحماية وهي حكم الفرنسيين والأسبان على المغرب الأقصى، والتي امتدت من 30 مارس 1912 إلى 18 نوفمبر 1955، أما فيما يخص والده "محمد بن يوسف" هي "الياقوت"، مسلمة من الحوز جنوب المغرب الأقصى، كانت سيّدة فاضلة اهتمت بتربية أبنائها الأمراء وكانت حريصة عليهم، توفيت بفاس يوم الثلاثاء 07 سبتمبر 1953 حزنا على نفي ابنها، ودفنت بجوار زوجها السلطان "مولاي يوسف" بضريح مولاي عبد الله بفاس، أنظر عبد الحق المريني، المرجع السابق، ص 21-22. وأنظر محمد العلمي، محمد الخامس وتاريخ استقلال المغرب، ط 2، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2011، ص 37. وأنظر أيضا عبد الوهاب بن منصور، الحسن الثاني حياته وجهاده ومنجزاته، ج 1، المطبعة الملكية، الرباط، 1969، ص 44.

⁷ - وقد لقب بالخماس يعني أنه كان خماس عاهل مغربي من الأسرة العلوية يسّعى محمدا أنظر: مولاي هاشم العلوي القاسمي، محمد الخامس رجل الدولة المغربية الحديثة، ندوات علميتان حول محمد الخامس والكفاح الوطني من أجل الاستقلال، الثقافة الوطنية في خدمة المواطنة، الرباط 30 نوفمبر 2005، 16 نوفمبر 2005. منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، مطبعة كنانبرانت، الرباط، المغرب، 2005، ص 29.

⁸ - محمد الناصري، المرجع السابق، ص 18-19.

⁹ - عبد الله بن أحمد الحقييل، الملك محمد الخامس بطل التحرير، الندوة الدولية حول محمد الخامس الملك الراحل 16-20 نوفمبر 1987، تنظيم جمعية رباط الفتح، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ص 257.

سنوات¹⁰، إذ اهتم السلطان يوسف بتربية أبنائه الأمراء، كما حرص على تعليمهم عندما بلغوا سن التمدريس¹¹، رغم المناهج التي كانت قد وضعتها فرنسا للتعليم¹².

وجرياً على تقاليد عريقة في القدم التي درج عليها ملوك المغرب فيما يتعلق بتربية الأمراء وتعلمهم بهدف صقل مواهبهم وتهذيبهم وإعدادهم لمزاولة ما سوف يسند إليهم من مهام الدولة الكبرى، أدخل الكتاب القرآني بدار المخزن في سن مبكرة حيث تولى ثلة من الفقهاء المرموقين تلقيهم المبادئ الأولى في تهجية ورسم الحروف¹³، كما عين لهم أساتذة مرموقين، وبدأوا بحفظ القرآن الكريم وتلقى بعض الدروس الدينية والمبادئ العلمية¹⁴.

وعن عناية السلطان يوسف بتربية "محمد بن يوسف" يقول مؤرخ مكناس "عبد الرحمن بن زيدان" مايلي: "... ولما استولى والده واتخذ رباط الفتح عاصمة الإمارة والإدارة، نقل محمد بن يوسف مع جلّ إخوته، وعين لهم مكتبا خاصا بهم داخل قصره السعيد وأساتذة ملازمين لهم إلى أن حفظوا القرآن الكريم، وأنس منهم التأهل لأخذ العلوم الدينية. ودرس اللغة العربية والفرنسية، فعين لهم أساتذة للقيام بهذا الواجب..."¹⁵.

وقد ارتأى السلطان بعد ذلك تعليم أبنائه اللغة الفرنسية بإيعاز من الجنرال ليوطي، فعين أستاذا مقتدرا وهو "محمد معمري الجزائري"، الذي كان قد نزح إلى المغرب الأقصى سنة 1908 وفتح مدرسة عربية فرنسية بالرباط، حيث انضم "محمد معمري" إلى أساتذة القصر ليقوم بتلقين الأمراء الصغار الفرنسية وأدائها¹⁶، جاعلا نصب عيّنهم أن يريهم فرنسا كما هي علما وحضارة ويحببها إليهم، فلم يمض زمن يسير حتى بدت نجابة "محمد بن يوسف" من بين أقرانه فاهتم به "محمد معمري"¹⁷. وبعد أن تمكّن من استظهار القرآن الكريم شرع في دراسة المتون التي تتضمن القواعد الأساسية في اللغة، والنحو، وعلوم الدين، وبالطبع كل هذه المواد التي كان يدرسها "محمد بن يوسف" هي موروثه عن القرون الماضية، اللهم ما كان من درس اللغة الفرنسية الذي تولّى القيام به في مرحلة أولى "قدور بن غبريط" ثم فيما بعد الفقيه المعمري، ومن هذه المؤلفات المنشورة أو المنظومة التي كان يدرسها

¹⁰- الغالي العراقي، الملك محمد الخامس سياسة التحرير بين فن الممكن والمستحيل، ط 1، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 2003، ص 23.

¹¹- محمد الناصري، المرجع السابق، ص 20.

¹²- عبد الله بن أحمد الحقييل، المرجع السابق، ص 257.

¹³- زين العابدين العلوي، المغرب من عهد الحسن الأول إلى عهد الحسن الثاني، المغرب في عهد السلطان سيدي محمد بن يوسف 1927-1956 فترة الحماية الفرنسية والاسبانية، ج3، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2009، ص 15.

¹⁴- محمد الناصري، المرجع السابق، ص 20.

¹⁵- زين العابدين العلوي، المرجع السابق، ص 15-16.

¹⁶- أصراف روبر، محمد الخامس واليهود المغاربة، تر علي الصقلي ومحمد كلزيم، الدار البيضاء، 1997، ص 46.

¹⁷- محمد الناصري، المرجع السابق، ص 20.

"محمد بن يوسف" ويحفظ قطعاً منها: ألفية ابن مالك في النحو، والمرشد المعين لابن عاشر في العبادات، وهمزية البوصيري كمتن أدبي للتوسل وللشرح اللغوي¹⁸. وفي مرحلة موالية، عمل أساتذة "محمد بن يوسف" على تدريسه عدداً من النصوص الأساسية كـ "موطأ مالك" و"صحيح البخاري" في الحديث النبوي، ونصوص أخرى في قواعد الأصول كـ"جمع الجوامع" للسبكي و"مختصر" للسعد التفتازاني في العقائد، ولاشك أن تعليمه في مختلف أسلاكه كان لا يختلف كما كان يتلقاه طلاب القرويين مثلاً، في نفس الفترة أي أن الأمر يتعلق بتعليم تقليدي، لا يخرج عن دائرة ما ألفه المغاربة في المرحلة الأولى من تنشئته وتعلمه، علماً بأن المواظبة على متابعة الدروس والانضباط داخل حجرة الدرس وأداء التمارين والفروض في مواعدها وأداء الصلوات الخمس في أوقاتها، كلها أمور كان "محمد بن يوسف" وإخوته يحاسبون على مدى احترامهم لها مراعاتها وعدم الاستهانة بها، وكان والدهم السلطان "يوسف" يتتبع باستمرار سلوكهم وسير عملهم في القسم وخارجه، ودرجة استفادتهم من الدروس، اقتناعاً منه بأن الثقافة المغربية الأصيلة التي يحرص على تلقينها لأبنائه، مهما تكن مداركهم الأخرى، تعتبر ذرعاً ثميناً من الذروع الواقية من سموم وسلبيات سياسة الاستعمار¹⁹.

لقد كان "محمد بن يوسف" وإخوته الأمراء تحت نظر وإشراف والدهم المباشر، يراقب تربيتهم وتعليمهم، ولم يدخر وسعاً في تدريبهم وتهذيبهم، وذلك بأخذهم معه في جل حركاته وتنقلاته، وهو ما جعلهم يقفون عن كذب على مجريات الأمور في البلاد رغم حداثة سنهم، نظراً لكثرة ترحالهم مع والدهم السلطان.

2. نظرة عامة عن بداية نضال محمد بن يوسف ومواجهته لسلطات الحماية الفرنسية:

كان جلوس "محمد بن يوسف" على كرسي العرش وعمره ثمانية عشرة سنة، والبلاد تحت عبء ثقل من وطأة الاستعمار²⁰، فتنقّست أقطاب الحماية الصعداء²¹، حيث اعتقد المقيم العام "تيودور ستيك" ومشاوره، أنهم وجدوا ضالّتهم المنشودة في السلطان الشاب أصغر أبناء السلطان الذي قضى مراحل طفولته منعزلاً عن مشاغل السياسة²²، وظنّوا أنّ موعد الكشف عن نواياها الاستعمارية

¹⁸ - عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار مدينة مكناس، ج3، المطبعة الوطنية، الرباط، (د.ت)، ص119.

¹⁹ - مصطفى الشايطي، ملامح شخصية محمد الخامس من خلال بعض الكتابات الأجنبية، الندوة الدولية حول محمد الخامس الملك

الرائد، 16-20 نوفمبر 1987، تنظيم جمعية رباط الفتح، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1988، ص 326-330.

²⁰ - عبد الله كنون، الملك والإنسان، الندوة الدولية حول محمد الخامس، الملك الراحل، 16-20 نوفمبر، 1987، تنظيم جمعية رباط

الفتح، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، 1988، ص75.

²¹ - عبد العزيز بن عبد الله، خليفات المبادرات البطولية لمحمد الخامس، الندوة الدولية حول محمد الخامس الملك الراحل، 16-20

نوفمبر، تنظيم جمعية رباط الفتح، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1988، ص158.

²² - أحمد البوزيدي، المواقف الوطنية للسلطان محمد الخامس من خلال الكتابات المغربية، ندوتان علميتان حول محمد الخامس في

الكتابات الوطنية والأجنبية، محمد الخامس من المنفى إلى بناء الدولة الحديثة، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش

التحرير، دار أب رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 2007، ص115.

الحقيقية قد آن وأن ساعة الانتقال من فترة الحكم غير المباشر إلى نظام الإدماج العلي دقت، وأن وقت جني الثمار الاستغلالية قد حل²³.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل سيكون السلطان محمد بن يوسف عند حسن ظن سلطات الحماية؟ أم أنه سوف يتصدى للمخططات الاستعمارية التي كانت سلطات الحماية تسعى إلى تطبيقها بالبلاد؟

إنّ السلطات الاستعمارية الفرنسية وعلى رأسها المقيم العام الفرنسي "تيودور ستيك" بالمغرب الأقصى الذي كان يطمح إلى أن يكون "محمد بن يوسف" هو سلطان المغرب، وبالفعل تمكّن في الأخير بفضل مظاهر الصراع التي كانت بين الصدر الأعظم "الحاج محمد المقرّي" والحاجب "التهامي عبابو" من تحقيق رغبته في اختيار "محمد بن يوسف"، حيث يتفق المؤرخون والسياسيون على أن تزكية المستعمر لمبايعة "محمد بن يوسف" ملكا للمغرب نابعة من أطماعه في الهيمنة على الملك الشاب اعتقادا منه في إمكانية تطويعه لأهداف ومراميه ونواياه المبيتة، إلا أنّ الملك الشاب كان متشبعا منذ صباه بالثقافة العربية الإسلامية والإخلاص للوطن، وبقناعاته بوجوب رفع المعاناة عن شعبه وانتشاله من برائن الاحتلال وتوحيد ترابه، ولقد عبّر عن ذلك من أول وهلة إثر اعتلائه عرش أسلافه²⁴، حيث جاء في أول خطاب له في 18 نوفمبر 1927 مايلي: "...إنّ الشعب المغربي ينتظر منا مجهودا متواصلا لا من أجل تنمية سعادته المادية فحسب، بل وكذلك لنكفل له الانتفاع من تطور فكري ينسجم مع احترام عقيدته ويستمد منه الوسائل التي تجعله يرتقي درجة عالية في الحضارة بأكثر ما يمكن من السرعة، ولقد صمّم "محمد بن يوسف" منذ ذلك الحين على الدفاع عن سيادة بلاده واسترداد ما ضاع منها قائلا "...لن أتنازل بعد اليوم عن حق من حقوقنا..."²⁵.

ونلمس من خلال هذا الخطاب تلميحا وتصريحا موجّها للرأي العام الوطني والدولي لما يطمح إليه ملك البلاد، الذي انطلق في ممارسته للحكم، وهو مطوق بعقد الحماية المبرم سنة 1912، وسيعمل على توسيع هذا الحيز الضيق من الشرعية في محاولة خلق شروط التصدي للأمر الواقع الذي فرضته الحماية الفرنسية.

فلقد كانت السنوات الثلاث الأولى من جلوسه على العرش، محكا وامتحانا مزدوجا للشخص "محمد بن يوسف"، وفي أطوار هذا الامتحان، بدأ "محمد بن يوسف" يعي مبكرا أنه بات أمام اختيارين

²³- إبراهيم بوطالب، مكانة محمد الخامس في تاريخ المغرب، الندوة الدولية حول محمد الخامس الملك الراحل، 16-20 نوفمبر 1988، ص205.

²⁴- الحسين برادة، محمد الخامس ومواقفه السياسية لإنقاذ المغرب من ظلام حكم الحماية، ط1، مطبعة الأمنية، الرباط، 2006، ص27.

²⁵- عبد الحق المريني، المصدر السابق، ص27.

لا ثالث لهما: إما أن ينقاد لسلطات الحماية فتفعل به وبوطنه وبشعبه ما تشاء، وإما أن يتصدى للأمر الواقع فيدخل في مواجهات مع المتآمرين الذين دسهم له الاستعماريون ليحيطوا به من كل جانب وليحصلوا عليه أنفاس ملكه ويبعدوه عن الانشغال بأحوال شعبه²⁶.

وكانت هذه الثلاث سنوات كافية ليحسم "محمد بن يوسف" اختياره الاستراتيجي، وهو رفض السياسة الاستعمارية التحكيمية والدفاع ما استطاع عن المصالح العليا والحيوية لبلده وشعبه، وبفضل هذا الاختيار والتوجه الوطني عرف كيف يختار التكتيك المناسب لكل محطة استعمارية ليجعل مواجهتها تصب في الإستراتيجية الوطنية²⁷.

وهذا ما سيجب للسلطان "محمد بن يوسف" استثمار ما عاشته البلاد من أحداث لتصليب وتنمية الوعي بالذات والتهوض بالمسؤوليات والانخراط في مواجهات مع أقطاب الحماية.

3. المؤامرة الفرنسية وظروف وملابسات نفي محمد بن يوسف:

لقد شكّل قدوم الجنرال "جوان"²⁸ المقيم العام لفرنسا بالمغرب الأقصى في ماي 1947 بداية لما اصطلح المؤرخون على تسميته بأزمة العلاقات الفرنسية المغربية²⁹، هذا بعد إقالة المقيم العام "إيريك لابون" الذي اعتبرته السلطات الفرنسية مخفقا في إحباط الزيارة الملكية "لمحمد بن يوسف" إلى طنجة سنة 1947، ومنذ ذلك الحين بدأت السلطات الفرنسية تدبر مؤامرات واسعة النطاق، فكان من أقوى هواجس الجنرال "جوان" وأولوياته ومخططاته إزاحة السلطان عن العرش، وقد نال المقيم العام الجديد دعما غير محدود من قبل الحكومة الفرنسية³⁰ من خلال جمع الانتهازين، وتأسيس أحزاب مصطنعة تعمل بإرشاداتها وأخذت تزرع الفتن وتنتشر المناشير³¹، فاستغل الجنرال "جوان" ولايته بإعادة صياغة أسلوب التعامل مع القصر الملكي، وهكذا أطلق العنان لترسانته القمعية وتهديده ووعيده باستبدال الملك الشرعي بملك آخر إذا لم يساير مخططة الفرنسي الجاهز³².

وكان من أهداف الإصلاحات المزعومة التي قدّمها المقيم العام "جوان" فتح قناة مرنة لتمير مشاريع الظهائر الإصلاحية الملعومة عن طريق الصدر الأعظم الحاج "محمد المقرئ" بأسلوب التفويض في الإمضاء للتمكّن من استلاب العرش من كل صلاحياته في توقيع الأحكام الصادرة باسم السلطان، ورخص التنقيب عن المعادن وإصدار التشريعات المكرّسة للوجود الاستعماري، وما لبث المقيم العام

²⁶- الغالي العراقي، قصة صمود محمد الخامس في وجه الإغصارات وتحقيق الانتصار على الاستعمار، المرجع السابق، ص 19.

²⁷- الغالي العراقي، المصدر السابق، ص 20.

²⁸- الجنرال أفسوس جوان مقيم عام بالمغرب من ماي 1947 إلى جويلية 1951، انظر عبد اللطيف جبرو، المصدر السابق، ص 223.

²⁹- الشيخ محمد ولد الشيخ سيديا، الحسن الثاني ملك التحدّي، ط 1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2000، ص 103.

³⁰- الحسين برادة، المصدر السابق، ص 58.

³¹- الشيخ محمد ولد الشيخ سيديا، المرجع السابق، ص 103.

³²- الحسين برادة، المصدر السابق، ص 58.

"جوان" أن تدرّج بدمرقة النظام واتّجه إلى تعديل نظام الحماية بنظام يتقاسم فيه المغاربة والفرنسيون تسيير شؤون البلاد، وذلك طبقاً لتنظيمات جديدة لحكم المغرب تحوّلته إلى حكم مزدوج السيادة، على أن يتقاسمها أعضاء الجالية الفرنسية بالتساوي مع المواطنين المغاربة"³³، وفي ذلك ما فيه إذ كيف يساوي عدد ممثلي الفرنسيين وهم قلة مع عددها يمثلون سكانا يربو عددهم على تسعة ملايين نسمة، كما أنّ العملية في حدّ ذاتها لم تكن تعني سوى التمكن من المغرب سياسياً والسّطو على سيادته والانتقال به من مرحلة الحكم المباشر إلى الإدماج في الإتحاد الفرنسي.

غير أنّ السلطان "محمد بن يوسف" تصدّى لكل هذه المناورات إمّا بالرفض أو الاستنكار أو المقاومة، إلى أن بلغ التصعيد أوجه بين القصر والإقامة العامة، وبدأت بوادر التريّص بالسلطان تبرز بشكل مفضوح وملفت للنظر، ومنذ رحلة طنجة ظل السلطان يواصل جهوداً حثيثة من أجل دفع الحكومة الفرنسية لمراجعة معاهدة الحماية وجعل حد للسيطرة الأجنبية في البلاد³⁴.

وفي نفس السياق سافر السلطان "محمد بن يوسف" إلى فرنسا في أكتوبر 1950، أين أجرى محادثات رسمية في قصر الإليزي بين السلطان ورئيس الجمهورية الفرنسية "فانسون أوريول" ورئيس الحكومة "روني بليفن" ووزير الخارجية "موريس شومان" والمقيم العام الجزائر "جوان"، حيث أبانت هذه المحادثات عن تصلّب وسلبية المواقف الفرنسية والجواب على المذكرة التفصيلية التي تقدّم بها السلطان بعد المذكرة التمهيديّة كانت فارغة ولم تستهدف المبتغى الأسمى³⁵.

وفحوى هذه المفاوضات والمجهودات هي التي سيعمل السلطان "محمد بن يوسف" على شرحها وتقديمها مفصّلة لشعبه في خطاب العرش سنة 1950، نقتطف منه هذه الفقرات "... ولم يكن قط هدفنا من المحادثات السياسية التي أجريناها بفرنسا أن نظفر بتقوية سلطتنا لغاية شخصية وإنّما قصدنا بمساعينا وجهودنا صالح البلاد ورقمها وتقدّمها..."³⁶.

على كلّ فقد انطلقت الشرارة الأولى لهذا التّراع سنة 1951، حينما انعقد مجلس شوري الحكومة في الرباط لمناقشة الميزانية، وجلس جنباً لجنب رجال الإدارة الفرنسيون القابضون على زمام الأمور في المغرب وأعضاء المخزن أي الحكومة المغربية الصورية وكبار الباشوات والقواد، بالإضافة إلى أعضاء حزب الاستقلال المطالبين بوضع نظام للمغرب يضمن للمغاربة حرّيتهم الفردية وحقوقهم الديمقراطية، وكان التّقاش حاداً بين المقيم العام وأعضاء حزب الاستقلال الذين عبّروا عن آرائهم بروح نقدية حول السياسة الاقتصادية والسياسية المتّبعة من طرف سلطات الحماية، وهو ما لم

³³ - عبد الهادي بوطالب، ذكريات، الشركة السعودية للأبحاث والنشر، 1993، ص 448.

³⁴ - الحسين برادة، المصدر السابق، ص ص 58-59.

³⁵ - محمد العلي، المصدر السابق، ص ص 67-68.

³⁶ - الحسين برادة، المصدر السابق، ص ص 59-60.

يعجب المقيم العام فقام بطرد "محمد الغزاوي" فانسحب الآخرون معبرون عن تضامنهم مع زميلهم المطرود.³⁷

وبمناسبة عيد المولد النبوي وأثناء تقديم التهاني، حركت الإقامة العامة أحد بيادقها وهو من الباشاوات المعروفين "التهامي الكلاوي" وبعثته شاكيا متذمرا، ليتكلم مع السلطان "محمد بن يوسف" بوقاحة في حق أولئك الوطنيين، فما كان من السلطان إلا أن طرده وهو ما لم يستسغه الجنرال "جوان"، هذا الأخير الذي وجه بتاريخ 26 يناير 1951 إنذارا للسلطان "محمد بن يوسف" يدعو فيه³⁸ إلى حد للإضراب عن الإمضاء على مشاريع الظهائر، وأن يصدر تصريحاً ملكياً يدين فيه حزب الاستقلال ويتبرأ منه وإلا سيعمل على عزله عن العرش والسلطنة فلم يستجب السلطان "محمد بن يوسف" ولم يعبأ بتهديده ولم يتبرأ من أحد، لأنه كان يعتبر نفسه سلطانا لكافة المغاربة، وليس سلطان رجال الحركة الوطنية الذين هم جزء من الشعب المغربي، وقد خاطبه السلطان "محمد بن يوسف" بخطاب شديد اللهجة قائلاً له: "أيها الجنرال لسنا هنا في ميدان استعراض يكفي أن تصدر فيه الأوامر لتطاع"، وقد خاطبه أيضا بقوله: "إننا نرفض التنازل عن العرش لأسباب دينية ودستورية وسياسية... فكرامة المغاربة من كرامتنا وشرفهم من شرفنا، ولن نفعل قط ما يندسها".

وللمزيد من الضغط على السلطان "محمد بن يوسف" لتغيير مواقفه الصامدة، وضع الجنرال "جوان" رجال الحركة الوطنية في السجون والمنافي وحاصر قصره، ولكن السلطان بقي متشبثاً بموقفه إلى أن مرت العاصفة بسلام ورجع الجنرال "جوان" بخفي حنين وغادر المغرب الأقصى من غير رجعة بعد عزله وإبعاده في سبتمبر 1951³⁹، وبذلك فشل في المؤامرة التي دبها مما جعل تغييره واجبا، فحل محله ضابطا آخر هو الجنرال "غيوم"⁴⁰ الذي كان همه أن يواصل ما بدأه سلفه "جوان"، وليكمل الخطة التي رسمها المقيمون السابقون بمن فيهم الجنرال "جوان"، ويقول: "...إن لي أعداء في المغرب، وإنني أعدوهم عندي... فإن أتو سامحتهم... أما الذين لا يأتون فسألقهم بالقوة... إنني مصمم على العمل مع أصدقائي بكل محبة... أما خصومي فسأحاربهم بكل شدة إلى أن يأكلوا التبن"⁴¹.

ومن هذا المنطلق بدأ الجنرال "غيوم" في نسج المناورات الواحدة تلو الأخرى قصد الإبقاء على السيادة الوطنية منقوصة وهو ما لم يقبل به الشعب المغربي بإعلانه مقاطعة انتخابات الغرف المغربية الاستشارية المنظمة من طرف الإقامة في 27 أكتوبر 1952، وقد انفجرت اضطرابات غاضبة بالدار البيضاء خلفت خمسة قتلى وأربعين جريحا، وفي يوم 14 مارس من نفس السنة سيرسل "محمد بن

³⁷ - محمد العلمي، المصدر السابق، ص ص 68-69.

³⁸ - الحسين برادة، المصدر السابق، ص 61.

³⁹ - عبد الحق المريني، المصدر السابق، ص ص 44-46.

⁴⁰ - الجنرال أوغيستان غيوم مقيم عام فرنسي بالمغرب من أكتوبر إلى جوان 1954، انظر عبد اللطيف جبرو، ايكس لبيان ملفات

وحقائق، 2002، ص 223.

⁴¹ - الغالي العراقي، الملك محمد الخامس سياسة التحرير بين فن الممكن والمستحيل، المصدر السابق، ص ص 117-119.

يوسف" مذكرة جديدة إلى باريس داعيا فيها فرنسا إلى تمكين المغاربة من الحريات العامة والاعتراف لهم بحقوقهم في تكوين النقابات وتمتع الغرب بحكومة ذات صبغة تمثيلية تشكّل من قبل الدولة المغربية والإسراع ببدء المفاوضات من أجل الاستقلال⁴².

غير أنّ فرنسا اقترحت نهج سياسة التبعية المشتركة التي تعني إقامة إدارة ومجالس مشتركة وبدء المفاوضات انطلاقا من مقتضيات معاهدة فاس، وهي المقترحات التي رفضها السلطان "محمد بن يوسف" لأنها تنزع عمليا في روحها واتجاهاتها إلى اقتسام السيادة المغربية، معبرا عن وجهة نظره الصريحة التي كانت تتماشى مع تطورات الشارع المغربي الذي اختار بدوره خيار المواجهة لدعم بطل الأمة وتقوية الترابط بين العرش والشعب، ونقل المواجهة إلى أشكال كفاحية أرقى⁴³.

وهكذا بتعيين الجنرال "غيوم" خلفا للجنرال "جوان" اشتدت الأزمة وتأجج لهيبها بازدياد تمسك السلطان "محمد بن يوسف" بمواقفه، وإلى جانبه الحركة الوطنية بكل قواها إزاء المواقف الاستعمارية المستبدة والطاغية.

كان الشعب المغربي على موعد مع ملكه يوم 18 نوفمبر 1952، حيث ألقى السلطان "محمد بن يوسف" خطابا بمناسبة ذكرى عيد جلوس الملك على العرش ذلك بمرور 25 سنة، وقد تميّز خطابه بوضع حد لأطماع فرنسا الاستعمارية وهمجية مقيمها⁴⁴، ومما جاء في الخطاب يقول "الحسن الثاني" في كتابه التحدي أنه: "...انتقد بمرارة نظام الحماية الذي شبهه بقميص فصل لطفل كان صغيرا ولكنه الآن كبر ونما وتقدّم، ومع ذلك يُصرون على الاحتفاظ بهذا القميص الذي قصرو ضاقت كثيرا ... ثم يقول محددًا بوضوح: "...إذا كانت الحماية قد قدّمت منذ قيامها نتائج ملموسة على الصعيد الاقتصادي، فإنّها لم تقدّم شيئا من هذا على الصعيد الاجتماعي ولا على الصعيد السياسي لما يتفق مع مقتضيات تفكير العصر الحديث، ومع تطور الشعب المغربي..."⁴⁵.

تجدد الإشارة إلى أنّه بعد المذكرات التي قدّمها السلطان "محمد بن يوسف" للحكومة الفرنسية، وبعد خطاب العرش ازداد التوتر وأعلنت الإضرابات ونُظمت المظاهرات بالمغرب خاصة بالدار البيضاء للتعبير عن التضامن مع الشعب التونسي بعد اغتيال الزعيم النقابي "فرحات حشاد" في 08 ديسمبر 1952، وقد دعا إلى الإضراب الإتحاد العام لنقابات العمال في المغرب⁴⁶، حيث اتخذت سلطات الاحتلال هذا الحديث ذريعة لإطلاق العنان لجيشها في المدينة يرتكب فيها قمعًا وحشيا، فأودى بحياة المئات من العمال العزل، وهكذا انطلقت المؤامرة فحصل في كل من الرباط ومكناس وفاس والقنيطرة

⁴² - محمد العلمي، المصدر السابق، ص 76.

⁴³ - الحسين برادة، المصدر السابق، ص 62.

⁴⁴ - الشيخ محمد ولد الشيخ سيديا، المرجع السابق، ص 116، وأنظر أيضا علي منير العلوي، محمد الخامس... ورأيناها في القمر، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ص 97.

⁴⁵ - الحسن الثاني، المصدر السابق، ص 74.

⁴⁶ - الشيخ محمد ولد الشيخ سيديا، المرجع السابق، ص 117.

وبني ملال وغيرها مظاهرات، وانتهزت السلطة الفرصة فألقت القبض على جل المسيرين والمسؤولين من حزب الاستقلال تمهيدا لتنفيذ مؤامرة الجنرال "جوان" الهادفة إلى عزل السلطان "محمد بن يوسف" عن العرش.

4. نفي محمد بن يوسف (محمد الخامس):

ففي 13 أوت 1953، قدّمت الإقامة إلى السلطان وثيقة من الحكومة الفرنسية عرفت في لغتهم يومئذ بـ"بروتوكول 13 أوت" تُجرّد السلطان من صلاحياته كسلطان، ومن حقوقه السياسية، وطُلب منه تحت الضغط والتهديد أن يوقّع عليها، يقول "الحسن الثاني" في هذا: "... وهكذا اضطرّ والدي إلى التوقيع على بروتوكول حقيقي، يُقر السيادة المشتركة ظانًا أنّه بذلك سيحافظ على الوحدة المغربية حتى النهاية، ويضيف "الحسن الثاني" قائلا: "...وفي مساء اليوم نفسه أبلغنا الجنرال غيوم أن العلاقات بين الإقامة العامة والقصر قد قُطعت، وكان معنى ذلك أنّ فرنسا لم تعد مكلفة بتأمين سلامة السلطان وعائلته، كما تقضي بذلك معاهدة فاس..."⁴⁷.

وفي نفس السياق عقد العملاء اجتماعا يوم 14 أوت 1953 بمنزل "الحاج التهامي الكلاوي" بمراكش ضم أعضاء المجلس الأعلى للحركة الكلاوية ومبعوث من الإقامة العامة "فالا" و"بونيفاس" رئيس ناحية الدار البيضاء و"دهوتفيل" رئيس ناحية مراكش وكان "فيمون" مبعوث الحكومة الفرنسية الذي جاء إلى مراكش ليطلّع على ما يجري في الغرب⁴⁸، حيث تقرّر في هذا الاجتماع على خلع السلطان "محمد بن يوسف" ومبايعة صنيعة الاستعمار "محمد بن عرفة"⁴⁹، وبدأت المؤامرة بإعلان "محمد بن عرفة" إماما على المغرب بمعنى أنّه يهتم فقط بأمر الدين لا بأمر السياسة⁵⁰.

وفي محاولة لتبرير فعلته، أصدر الجنرال "غيوم" بصفته المقيم العام الفرنسي بيانا رسميا يوضّح فيه موقف السلطات الحمائية اتجاه خلع "محمد بن يوسف" وتتويج "ابن عرفة" ملكا على المملكة المغربية مؤكّدا أن هذا التتويج جاء وفقا للأعراف المغربية الجاري بها العمل، ومدّعا وجود تناقض بين السلطان وشعبه ممّا أدّى إلى خلعه ومستغلا موقف الباشوات الذين كانوا متفقين ومؤيدين للقرار الذي اتخذته فرنسا إزاء ملك المغرب الشرعي مثل موقف "الكلاوي" الذي وصف هذا القرار بكونه

⁴⁷ - زين العابدين العلوي، المرجع السابق، ص 309.

⁴⁸ - محمد العلي، المرجع السابق، ص 80.

⁴⁹ - قاسم الزهيري، محمد الخامس الملك البطل، دار النشر التقنية للشمال الإفريقي، الرباط، المغرب، (د.ت)، ص 137.

⁵⁰ - محمد العلي، المصدر السابق، ص 81.

حازما ويستجيب لرغبة الشعب المغربي، كما أنه يدعم الاعتبار الفرنسي والتآلف المغربي-الفرنسي لصالح البلاد⁵¹.

وبمجرد وصول خبر عزل السلطان خرجت الجماهير الشعبية في مراكش واصطدمت بالشرطة الفرنسية اصطداما عنيفا، حيث أمر الحاج "التهامي الكلاوي" أتباعه بالتنكيل بهم وتعذيبهم، وأصدرت سلطات الحماية بيانا قالت فيه: "...إنّ المغرب يجب أن يصبح منذ الآن مملكة دستورية يكون فيها السلطان يملك ولا يحكم" فعمّت المغرب الأقصى موجة الاعتقالات على إثر المظاهرات المتوالية في مختلف المدن المغربية في الرباط، وسلا، ومكناس حيث تعرّض قصر "الكلاوي" في مراكش لمحاولة إحراق، أما السلطان "محمد بن يوسف" فقد حوصر في قصره بالرباط⁵².

وفي يوم 20 أوت 1953، وقد صادف ذلك يوم عيد الأضحى، والرباط محاصرة عندما كانت الساعة تشير إلى الساعة الثانية بعد الزوال، التحق الجنرال "كيوم" بالقصر الملكي بالرباط، وطلب من الملك الانصياع لقرار الحكومة الفرنسية القاضي بتنزله عن العرش والإقامة مع أسرته معززا مكرّما، فكان ردّ الملك بأنّ هذا القرار غير مقبول وأنّه إذا كانت الحكومة الفرنسية تعتبر الدفاع عن الحرية والديمقراطية جريمة يعاقب عليها فيقول السلطان "محمد بن يوسف": "...أعتبرها فضيلة وأفتخر بها فاستطرد "غيوم" يقول: "...عن حالتكم إذا لم تتنازلوا عن العرش لن تكون هي الحالة إذا تنازلتم" فقال السلطان: "إنّني الملك الشرعي ولن أخون الأمانة التي ائتمني عليها شعبي وفرنسا دولة قوية فلتفعل ما تشاء"⁵³.

وعلى إثر رفض السلطان التنازل عن العرش تقدّم إليه ضابطان مسلّحان، وقاده إلى سيارة مصفحة كانت تنتظر خارج القصر، ثم اقتيد وإلى جانبه إبناه الحسن وعبد الله، وكان القصر محاصرا، ووجد الحرس من سلاحه ورفعوا أيديهم مولّين وجوههم نحو الحائط، وفي المطار العسكري للسويدي، صعد السلطان وأبناءه في طائرة عسكرية من نوع "دس 3"، وبعد سبع ساعات جوا حطت الطائرة في "أجاسيو"، واستقبل السلطان هناك من قبل حاكم البلدة الذي وصل من باريس "أنّ ثورة قامت على سلطان المغرب، وأنه احتراماً لمعاهدة الحماية، التي تنص على الحفاظ على حياة السلطان، تقرّر بعثه إلى "كورسيكا" في انتظار رجوع الحالة إلى سابق عهدها"⁵⁴. وبعد أن قضى

⁵¹ - عاشور لبابة، دور المقاومة المغربية في تأجيج ثورة الملك والشعب، ندوة الجامعة الصيفية، الذكرى الذهبية لثورة الملك والشعب الجذور والامتدادات 20 أوت 1953 - 20 أوت 2003، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، مطبعة الأمية، الرباط، 2004، ص ص 151 - 152.

⁵² - محمد العلي، المصدر السابق، ص 81.

⁵³ - الحسين برادة، المصدر السابق، ص ص 66-66.

⁵⁴ - الحسن الثاني، ذاكرة ملك، الشركة السعودية للأبحاث والنشر، (د.ت)، ص 15.

السلطان "محمد بن يوسف" وعائلته خمسة أشهر بجزيرة "كورسيكا" قرّرت فرنسا في 29 يناير 1954 نقله إلى "نتارييف" عاصمة مدغشقر⁵⁵ ليعيش منفياً في مدينة "انتسراي"⁵⁶.

وكانت إدارة الحماية بتعيين "ابن عرفة" تظن أنّها سيطرت على الوضع بالمغرب ضمنت إلى جانبها سلطاناً منقاداً، لأنّها كانت تبحث عن سلطان صوري، غير أنّ الإقامة العامة غيّبت من حساباتها إرادة الشعب التي لا تقهر، ومن الفرنسيين المتبصرين بالسياسة من كان يرى الأمور في اتجاهها الصحيح، وأنّ خلع السلطان سيعمل على التعجيل بنهاية الوجود الفرنسي في المغرب الأقصى⁵⁷.

5. رد فعل الشعب المغربي على نفي محمد بن يوسف (محمد الخامس):

فكان أول رد فعل على نفي السلطان هورد فعل الحركة الوطنية في القاهرة وجاء ذلك على شكل نداء قدّمته إذاعة القاهرة، بعد ساعات قليلة من عزل السلطان سبّي نداء القاهرة ألقاه "علال الفاسي"⁵⁸.

كما تجدر الإشارة إلى أنّه يمكن اعتبار نفي "محمد بن يوسف" بداية نهاية الحماية بالمغرب الأقصى، وذلك أنّ الفرنسيين كانوا يستخفون "بمحمد بن يوسف" وبحزب الاستقلال، بل إنّ من الفرنسيين الاستعماريين من ظل يستخف بشعبيتهما حتى بعد اندلاع ثورة الملك والشعب وانطلاق العمل الفدائي، إذ اعتبر السلطان لا يتمتع بشعبيته بين رعاياه، لكونه لم يجد إلى جانبه في الوقت الحاسم سوى أفراد حزب الاستقلال القليل العدد⁵⁹.

والواقع أنّ نفي "محمد بن يوسف" كان خطأً سياسياً لكون خلع السلطان في المنظور الإسلامي لا يجوز بشروط جد محددة، وهو ما لا يتوفر في "محمد بن يوسف" الذي كان الشعب يجمع على شرعيته إذا استثنينا "الكلاوي" وأشياعه وهم جماعة قليلة لا تعبر عن رأي الأمة المغربية، إضافة إلى أنّ التوقيت الذي تم فيه النفي هو يوم حافل بالدلالات في المنظور الإسلامي فقد تصادف مع ليلة عيد الأضحى، إذ اعتبر نفيه في هذا اليوم تعطيلاً لسنة من السنن المهمة بالنسبة للمسلمين، وهو ما أثار

⁵⁵ - محمد العربي المساري، محمد الخامس من سلطان إلى ملك، ط 1، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، مطبعة عكاظ، الرباط، 2013، ص 37.

⁵⁶ - مدينة انتسراي تبعد عن العاصمة نتارييف بـ 170 كم، كانت في ذلك الوقت تقطع خلال ثلاث ساعات بالسيارة، كما أنّ هذه المدينة مشهورة بمياهها المعدنية، وهي تحتوي على شوارع واسعة ومنظمة تنظيماً حسناً، وتتميز بالمناخ المعتدل وجمال المناظر وتنتعها الدلائل السياحية "بجوهرة المحيط الهندي" التي تحتوي على عشرات العيون للمياه المعدنية، أنظر محمد العلمي، المصدر السابق، ص 84 - 85.

⁵⁷ - روم لاندو، محمد الخامس منذ اعتلائه عرش المغرب إلى وفاته، ط 3، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 82 - 83.

⁵⁸ - علال الفاسي، نداء القاهرة، ط3، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص 35 - 36.

⁵⁹ - حسنة مازي، نفي السلطان محمد بن يوسف والعمل الفدائي، ندوتان علميتان حول محمد الخامس والكفاح الوطني من أجل الاستقلال، ثقافة الوطنية في خدمة المواطنة، منشورات لمدنوية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، تازة في 20 نوفمبر 2005، الرباط 16 نوفمبر 2005، الرباط، المغرب، 2005، ص 76 - 77.

غضبهم، أضف إلى ذلك أنه من المعمول به أن تقام صلاة الجمعة باسم السلطان، وبما أنها أصبحت تقام باسم "ابن عرفة"، فقد أفرغت المساجد من المصلين بل أكثر من ذلك قاطع الناس المترددين عليها، وما كان لإدارة الحماية أن تُرغم الناس على الذهاب إلى المساجد للصلاة باسم "ابن عرفة" لكون المغاربة كانوا يعتبرونه سلطان الفرنسيين ولا يمكن أن يكون سلطانهم⁶⁰.

وفي نفس السياق بدأت المحاولات لقتل "ابن عرفة" منذ الأيام الأولى بعد النفي في 21 أوت بالرباط و 28 أوت بمكناس، ومنذ عزل السلطان كانت المؤامرات تحاك يوميا وتتصاعد بوثيرة مقلقة من 06 إلى 10 مرات في بعض الأيام، وكانت تستهدف بشكل يكاد يكون خاصا البوليس والمخبرين المغاربة وتحدث فقط في المدن⁶¹، وفيما بين 20 أوت 02 أكتوبر 1953، رصدت الأجهزة وقوع 45 عملية عنف منها 08 اغتيالات و 09 حرائق و 12 عملية تخريب ومعظمها في الدار البيضاء⁶².

أصيب الشعب المغربي إثر نفي سلطانه الشرعي "بصدمة عنيفة"⁶³، وهو ما أدى إلى رد فعل عنيف على قدر الصدمة التي أصيب بها، فاختر المغاربة العمل المسلح كرد فعل على الاعتداء على رمز أمّتهم، وبما أنهم لم يكونوا يمتلكون أسلحة في مستوى ما يتوفر عليه العدو فقد قرروا خوض معركة من نوع خاص تلائم مؤهلاتهم التي لم تكن سوى أرواحهم المتمردة الثائرة، ولم يكن للفدائيين أو كما سّمّاهم "دانيال ريفي" بمحاربي الظلّ "les combattants de l'oubre" هدف سياسي أو أطماع مادية من قيّامهم بالعمليات الفدائية بل كان هدفهم الأساسي هو إنصاف سلطانهم بإرجاعه لعرشه⁶⁴.

وهكذا خاض المغاربة حملة كانت عناصرها الأساسية التخريب والمقاطعة والهجوم على الأفراد، فتمّ وصفها من قبل المعمرين بأنها عمليات إرهابية، لكنّها في واقع الأمر كانت حرب تحرير بالأساليب المتوقّرة لدى شعب سلبت حريته وسلطانه، وكانت مدينة وجدة سبّاقة للثورة إثر نفي السلطان، والواقع أنّ السلطان "محمد بن يوسف" لم يحرض الشعب على العمل الفدائي أو المقاومة بل إنّ العمل الفدائي اختيار شعبي، ذلك أنّ الشعب هو العنصر الذي لم تفكر إدارة الحماية إبان نفي السلطان فيه بجديّة، ولم تكن تتوقع أن يشن عليها حربا من هذا النوع خاصة وأنّ إدارة الحماية كانت متأكّدة من تفوقها العسكري⁶⁵.

لقد كان عزل الملك الشرعي للبلاد الفتيلة التي أجمت نار الغضب في نفوس المغاربة على الاستعمار وأذنا به وأمنوا أن لا خطة إلا المقاومة، فتأسست خلايا المقاومة الشعبية السرية وغدت

Charle André Julien, la guerre d'Algérie et les Algériens (1954-1962), Armand Colin, Paris, 1997..P334

- زين العابدين العلوي، المرجع السابق، ص 316.

Stephan Bernard, le confit franco-marocain 1945-1956, volume 3, Bruxelles, T1, 1963, 388-389.

- روم لاندو، المرجع السابق، صص 86-87.

Daniel Reveb, le maroc de lyautey à Mohamed 5, le double visage protoctora, Editions donoel, paris, 1999, pp388-389.

- حسنة مازي، المرجع السابق، ص ص 77 - 78.

تقلق مضاجع المعمرين ومن سار في ركبهم من العملاء⁶⁶، ولأنّ "ابن عرفة" كان على رأس المتعاونين، وقد تعرّض لمحاولتي اغتيال، مرة على يد "علال بن عبد الله" التي اعتبرت محاولة "الانطلاقة نحو الهدف"⁶⁷، والمرة الثانية في 24 أكتوبر 1954 في مدينة مراكش عندما ألقى أحد الفدائيين قنبلة أثناء صلاة الجمعة عليه⁶⁸، كما استهدفت العمليات الفدائية أنصار "الكلاوي" مدمر مؤامرة خلع السلطان، ورؤوس المتعاونين مع الاستعمار، وكذلك أهم المعمرين بالمغرب الأقصى بدءاً من المقيمين العامين وكبار موظفي الإقامة العامة، وبدأ الناس يتحدثون عن يد سوداء خفية تحصد رؤوس المعمرين المتعاونين معهم دون أن تتمكن قوات الأمن من ضبطها⁶⁹.

وفي نفس السياق فقد أصبحت أعمال الفداء شيئاً مألوفاً وعادياً، ويوم 24 ديسمبر 1954م، فجرّ الفدائي "ابن موسى الريضي" قنبلته في السوق المركزي بالدار البيضاء والتي أوقعت عدداً كبيراً من القتلى والجرحى، ممّا جعل الفرنسيين يصل بهم الهوس إلى حد الحمق حيث اليوم عندهم الاحتفال بعيد المسيح عليه السلام، حتى قال الفرنسيون: "...إنّ هؤلاء لم يراعوا المناسبة، ولم يحترموا مقام الاحتفال بالعيد، لكن الشعب المغربي ردّ عليهم: "هذا يوم بيوم، وهذه بتلك، لأنكم اخترتم يوماً لا اعتدائكم أيام أعيادنا يوم عرفة ويوم عيد الأضحى..."⁷⁰.

أصبح العمل الفدائي الحل الذي يفكر فيه المغاربة، وكان الدافع للقيام به هو ما أصبح يعرف باليوسفية التي أصبحت المحدد الأساسي للفدائيين الذين أضحي ارتباطهم بالوطن متجسداً في رمز أمّتهم "محمد بن يوسف"، وأضف إلى العمل الفدائي حملات التخريب والتضييق الاقتصادي على المعمر عن طريق مقاطعة المنتجات الفرنسية ونسف المحلات التي تتاجر فيها سواء التي كانت في ملكية المغاربة أو الفرنسيين وكذلك إتلاف المحاصيل، ولم يكن التخريب يستهدف المحاصيل الزراعية فقط بل كل ما يتصل بمصالح المعمرين من مباني، ومكاتب، وسيارات، وقطارات السكة الحديدية ومحلات تجارية، فكل ما كان في ملكية الفرنسيين أصبح عرضة للتخريب، وهو إدراك من المغاربة للهدف الاقتصادي للمعمر، فإنّه متى استطاع الشعب المغربي أن يجعل المعمر لا يُحقّق ربحاً من وجوده في المغرب، فإنّه لا محالة سيرحل عن البلد⁷¹.

⁶⁶- عبد الصمد العشاب، 20 غشت 1953، محطة في تاريخ المغرب لإنتاج الأبطال وانجاز جلائل الأعمال، مجلة الذاكرة الوطنية، عدد خاص، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، الرباط، المغرب، 2003، ص 130.

⁶⁷- عبد الكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب من نهاية الحرب الريفية... حتى استرجاع الصحراء، ط 3، الجزء الثاني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 172.

⁶⁸- روم لاندو، تاريخ المغرب في القرن العشرين، ط 2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1980، ص 374.

⁶⁹- Charle André Julien, op,cit, PP 341 – 345.

⁷⁰- محمد بن عمر بن علي العزوزي الجزنائي، محمد الخامس محطة من محطات المغرب الحديث و 20 غشت قنطرة من قناطر العبور إلى الحرية والانتعاق، مجلة الذاكرة الوطنية، عدد خاص، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، الرباط، المغرب، 2003، ص ص 173 – 174.

⁷¹- حسنة مازي، المرجع السابق، ص ص 78 – 79.

غير أنّ فرنسا عملت جاهدة كل ما في وسعها أن تقضي على هذه المقاومة، وأن تجعل لها حدا بإصدار الأحكام القاسية على كل من يقع في يدها من هؤلاء المقاومين بالإعدام أحيانا وبالسجن الطويل الأمد أحيانا أخرى⁷²، ولكن هذه السياسة المتشدّدة التي فرضتها إدارة الحماية بالمغرب الأقصى، لم تزد المغاربة إلا قوة وإيمانا بعدالة قضيتهم فرفعوا من وثيرة عملياتهم الفدائية بحيث لم يعد يمر يوم دون تسجيل عملية فدائية⁷³.

وفيما بين أوت 1953 وديسمبر 1954، أي في غضون سبعة عشر شهرا كانت مصالح الأمن قد سجّلت 1991 حادث عنف مرتبط بانديلاخ الأزمة التي فجّرها نفي "محمد بن يوسف" أي بمعدل 117 حالة في الشهر، وهذا على الرغم من صدور أحكام بالإعدام والسجن في حق الكثيرين، فإنّ جو الاضطراب والحذر ظل مسيطرا على البلاد طيلة سنة 1954⁷⁴.

كما تجدر الإشارة إلى أنه قد دوى حدث نفي السلطان في العالم العربي، إذ بعد ثلاثة أيام من النّفي، وقعت اتّصالات بين العواصم العربية، وأرسل الأمين العام المساعد للجامعة العربية بقرقيات إلى تلك العواصم يُعلمها بما جرى في المغرب الأقصى، وقام الأمين العام للجامعة باتصالات لتقرير قطع العلاقات مع فرنسا⁷⁵.

كانت أوضاع المغرب الأقصى والمقاومة المسلحة إضافة إلى الضغط الخارجي من أهم الأسباب التي أدّت بحكومة الحماية إلى محاولة إيجاد حل للمسألة المغربية، فدعت إلى عقد مؤتمر "إيكس لبنان" للنظر في القضية المغربية غير أن الممثلين للشعب المغربي، بهذا المؤتمر رفضوا أي تفاوض دون رجوع الملك إلى البلاد، وأعلن حزب الشورى والاستقلال وحزب الاستقلال تصميمهما على عدم المشاركة في أيّة تشكيلة حكومية تُؤلّف في عهد ابن عرفة، فأرغمت الحكومة الفرنسية على قبول عودة السلطان من منفاه⁷⁶.

ومن خلال هذا يتّضح أنّ نفي السلطان "محمد بن يوسف" كان الحدث الذي عجّل بنهاية الحماية بالمغرب الأقصى، فمنذ 20 أوت 1953 وانطلاق ثورة الملك والشعب لم يذق المعتمرون طعم الراحة ولا أصبحوا يشعرون بالأمن سواء على ممتلكاتهم أو أرواحهم، وإذا كان الاستعمار قد تمكّن من إخضاع المقاومة المسلحة التي اندلعت بالمغرب عبر وسائل غير مشروعة كاستعمال الغازات السامة، ونهج سياسة الأرض المحروقة وإتلاف المحاصيل، وغيرها من أساليب التجويع، فإنّ المقاومين المغاربة

⁷² - محمد بن عمر بن علي العزوزي الجزنائي، المرجع السابق، ص 174.

⁷³ - حسنة مازي، المرجع السابق، ص 79.

⁷⁴ - محمد العربي المساري، المرجع السابق، ص 107.

⁷⁵ - زين العابدين العلوي، المرجع السابق، ص 316.

⁷⁶ - حسنة مازي، المرجع السابق، ص 80.

قد ردّوا على المعمر بنفس أسلوبه في المواجهة، فكان العمل الفدائي وعمليات التخريب هما المعركة الفاصلة مع الاستعمار.

6. رد فعل اسبانيا على نفي محمد بن يوسف :

الجدير بالذكر بما أنّ اسبانيا كانت تشارك فرنسا في فرض الحماية على المغرب فهي كذلك كان لها مواقف من نفي السلطان "محمد بن يوسف"، حيث جاء أول تعبير للموقف الإسباني بعد خمسة أيام من النفي، وذلك بمناسبة مثول المندوب السامي الإسباني أمام الخليفة للتهنئة بمناسبة عيد الأضحى في 25 أوت 1953، حيث عبر الجنرال "بالينيو" في خطابه عن استياء اسبانيا من الأحداث التي تمت في إطار تجاهل اسبانيا وبدون استشارتها⁷⁷، وذلك ما اعتبرته اسبانيا تجاوزا مهينا لها معتبرة أن ذلك عملا فرديا وتحديا سافرا⁷⁸.

وفي نفس السياق قال الجنرال "بالينيو": "...ولا يسع اسبانيا إلا أن تبقى وفية للمعاهدات الدولية إلى جانب الشعب المغربي الشقيق ..."، وقال أيضاً: "...إنه إذا كان مركز الجاذبية المادي هو حاليا في المنطقة الفرنسية فالمنطقة الإسبانية هي مركز الجاذبية السياسي والروحي"⁷⁹، كما "أعلن المندوب السامي براءة منطقتيه تماما من هذا الانقلاب، كما قرّر أنّه ما دامت فرنسا قد انفردت بالتصرف ولم تشأ أن تُبلغ اسبانيا خطتها، فهي بذلك قد قضت على السياسة الموحدة القائمة بين المنطقتين"، وربّما أنّ اسبانيا لم تقبل الاعتراف بعزل "محمد بن يوسف" ونفيه، فقد ظل خليفته في تطوان يمثله في القسم الشمالي التابع لإسبانيا، وتواترت أخبار مفادها أن "فرانكو" يمكن أن يمنح السلطان ملجأ في المنطقة الإسبانية مما جعل الأوساط الفرنسية في الإقامة العامة تتخوف من أن يعلن خليفة السلطان نفسه وصيا على العرش، والقيام مقام السلطان المنفي إبان غيابه، ولعل هذا التخوف هو ما دفع وزير خارجية فرنسا "بيدو" "Bidault" إلى استدعاء السفير الإسباني بفرنسا وطلب توضيحات بسبب ما يروج من شائعات، خصوصا وأنّ الأسابيع الأولى من سنة 1954 جاءت بكثير مما لم تكن تتصوره فرنسا، فقد عرفت المنطقة في بداية هذه السنة تحركات مهمة إذ "وصل إلى تطوان عدة قواد وباشوات ورؤساء القبائل مصحوبين بوفود مختلفة، وضربت خيام في ضواحي المدينة لإيواء حاشية هؤلاء الرؤساء المغاربة"⁸⁰.

كما سعت اسبانيا إلى خلق جو من الانفراج في المنطقة الخاضعة لها فأرخت قبضتها على الحدود، وأصبح الوطنيون يجدون في المنطقة الإسبانية ملجأ دون أن يتم تسليمهم إلى السلطات

⁷⁷ - محمد العربي المساري، بناء علاقات إيجابية مع اسبانيا كان من مستلزمات التحضير لمرحلة ما بعد 20 أوت 1953، مجلة الذاكرة الوطنية، عدد خاص، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، الرباط، المغرب، 2003، ص 120.

⁷⁸ - الحسين برادة، المصدر السابق، ص 71.

⁷⁹ - محمد العربي المساري، بناء علاقات إيجابية مع اسبانيا كان من مستلزمات التحضير لمرحلة ما بعد 20 أوت 1953، ص 120.

⁸⁰ - زين العابدين العلوي، المرجع السابق، ص 323.

الفرنسية. وأصدر المندوب "بالينيو" عفوا عن كثير من السجناء، وتلت ذلك مراسيم بإسناد مناصب مهمة إلى الوطنيين بالمنطقة.

ومن خلال موقف اسبانيا هذا، فإنه لم يخلو من نوايا مبيتة، تحمل في طياتها مشروعا توسعيا يهدف إلى مد نفوذها إلى فاس وتنصيب الخليفة السلطاني "مولاي الحسن بن المهدي" ملكا شرعيا هناك، وهذا للضغط على فرنسا من أجل الحد من نشاط الجمهوريين الإسبان المقيمين بفرنسا والمعارضين للنظام الفرنكاوي ومنهم من التسرّب من فرنسا إلى اسبانيا، ويتبيّن أنّ المواقف الراضية التي أفصحت عن الحركة الوطنية المغربية لخليفة "مولاي الحسن بن المهدي"، وتضامن الشعب المغربي أجهضت المشروع الاستعماري الإسباني المبيت، وحالت دون تشتيت وحدة البلاد وتشرذمها، بينما بقيت المنطقة متنقّسا كبيرا للحركة الوطنية والمقاومة المسلحة وعمليات جيش التحرير المغربي.

خاتمة:

وفي الأخير نقول أنّ محمد بن يوسف عرف كيف يقود شعبه بصفته سلطانهم وملكهم، كما عرف خلال عهد الحماية كيف يدعم وحدة الشعب للوقوف في وجه الاستعمار نتيجة السياسة الاستعمارية التي أدّت إلى استياء وتدمير الشعب المغربي، وخاصة الفئة الواعية منهم، وهو الأمر الذي أدى بالسلطات الفرنسية للبحث عن كيفية للتخلص منه، حيث قامت بمؤامرة ضده، فكان نفي السلطان وإبعاده في 20 أوت 1953، وبالتالي كان لنفي السلطان وعائلته وقع كبير في نفوس الشعب المغربي، فربط هؤلاء كفاحهم الوطني (الاستقلال) برجوع الملك، فكانت عودته في 30 أكتوبر 1955.

الحياسة الفلاحية: أهدافها وعوامل الإنتاج في دلتا نهر السنغال بموريتانيا Agricultural tenure: its objectives and factors of production in the Senegal River Delta, Mauritania

د . عبد الله سيدي محمد أبنو*

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 10	تاريخ الإرسال: 2020 / 06 / 12
ملخص:		
<p>عالج هذا البحث الحياسة الفلاحية أهدافها، وعوامل الإنتاج في منطقة دلتا نهر السنغال بموريتانيا ، مع إبراز أهمية الحيازات الفلاحية في إحداث تحولات مختلفة في المجال الزراعي نتيجة ارتفاع المردودية الإنتاجية النسبية، وتحسن ظروف دخل الفلاحين. وقد ركز البحث على الحياسة الفلاحية من حيث جذورها التاريخية، وبنيتها العقارية التي شكل قانون الإصلاح العقاري بداية أنواع جديدة من الاستغلال اختلفت حسب حجم الحياسة الفلاحية التي تعتمد على وسائل وعوامل إنتاج تقليدية نتيجة ضعف المكننة ورأس المال وأفرزت وضعية تسويقية اتخذت أشكالا متعددة من حيث بيع نوع المنتوجات ووسائلها واتجاهاتها.</p>		
الكلمات المفتاحية: الحياسة الفلاحية، الزراعة، البنية العقارية، التنمية الفلاحية، الموارد المائية.		
Summary		
<p>This research dealt with agricultural tenure, its goals, and factors of production in the Senegal River Delta region, Mauritania, while highlighting the importance of agricultural holdings in bringing about various shifts in the agricultural field as a result of higher relative productivity and productivity, and improved conditions for farmers' incomes. The research focused on agricultural tenure in terms of its historical roots, and its real estate structure, which formed the law of real estate reform, the beginning of new types of exploitation that differed according to the size of agricultural tenure, which depends on traditional means and factors of production as a result of weak mechanization and capital, and resulted in a marketing situation that took multiple forms in terms of selling a type Products, means and directions</p>		
Keywords: Agricultural tenure , agriculture , real estate infrastructure , agricultural development , water resources		

*أستاذ الجغرافيا البشرية المساعد، كلية الآداب والفنون، جامعة حائل، السعودية.

مقدمة

أصبح موضوع الحيازة الفلاحية وحجمها وتوزيعها المجالي من المواضيع الهامة التي تحظى باهتمام كبير سواء من طرف السكان أو الحكومات، لما تحتاجه من تسخير لكل الطاقات المادية والبشرية لرفع الإنتاج الفلاحي في موريتانيا.

وموريتانيا كغيرها من دول العالم الثالث لم تنتبه إلى النشاط الزراعي إلا بعد سنوات الجفاف وما خلفته من آثار على الحياة الرعوية والزراعية للسكان. نتيجة تراجع الزراعات المطرية، وفقر المراعي وندرتها، وانخفاض مناسب المياه، بالإضافة إلى التدهور الكبير للغطاء النباتي.

وموازاة مع ذلك شهد القطاع الغابوي تضافر عاملي الجفاف والاجتثاث بحجة البحث عن مكاسب مادية أدت إلى تحويل تلك المناطق النباتية إلى ركام من الحطب.

هذه العوامل كان لها وقعٌ كبيرٌ على القطاع الزراعي، وأثر بشكل قوي على المجال الريفي، ونتج عن ذلك خلل في التوازن البيئي.

إشكالية البحث:

تنطلق الدراسة من إشكالية عامة مفادها أن منطقة دلتا نهر السنغال بموريتانيا تتمتع بأراضي ومقومات زراعية متنوعة وهامة لكنها غير مثمرة ومستغلة نتيجة صغر حجم الحيازات الفلاحية مع ضعف الإنتاجية مقارنة بما تشهد البلاد من تشجيع للزراعة وخاصة الزراعة المروية (الأرز) على ضفة النهر السنغالي هذا التفاوت أثر على تنوع مصادر الدخل المحلي.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تتمحور حول هدف رئيسي هو إبراز أهم الحيازات الفلاحية في منطقة دلتا نهر السنغال بموريتانيا وتوزيعها ورصد أهم أهدافها وعوامل الإنتاج وأهم المعوقات التي تقف أمام استغلالها. وذلك من خلال:

- 1 - دراسة البنية العقارية وتأثيرها على المجال الفلاحي بمنطقة الدلتا بموريتانيا
- 2 - معرفة حجم الحيازة الفلاحية وأهدافها وعوامل الإنتاج وطرق التسويق.

منهجية الدراسة:

للتوصل إلى هذه الأهداف وحل إشكالية البحث والتعرف على واقع الحيازات الفلاحية في منطقة دلتا نهر السنغال بموريتانيا وسبل تطويرها تم الاعتماد على مجموعة من المناهج العلمية أهمها: المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي والتحليلي.

أولا: البنية العقارية وتأثيرها على المجال الفلاحي بمنطقة الدلتا بموريتانيا:

شهدت موريتانيا سنة 1983 محاولة للإصلاح العقاري والأرضي جاءت وليدة لمطالب خارجية وداخلية بالغة الشدة والضغط في تلك الفترة هي:¹

- 1- سعي رجال المال المحليين لكي يسمح لهم باستثمار الأراضي الزراعية ذات الملك التقليدي، الواقعة على الضفة اليمنى لنهر السنغال.
- 2- سد ثغرات قرار إلغاء الرق، عن طريق دمج أبناء فئة المسترقين قديما في الحياة الاقتصادية النشطة، ورفع الحرج عن الأراضي ذات الملكيات العرفية التقليدية.
- 3- الاستجابة لشروط برنامج الإصلاح الهيكلي، التي تفرضها مؤسسات التمويل الدولية، التي من أهمها جعل الأملاك الزراعية الجماعية أملاكاً شخصية، لكي يفتح باب تداولها ويسهل الولوج إلى تملكها بالشراء والمصادرة.

ويتمثل هذا الإصلاح العقاري والأرضي الجديد، في محاولة إعادة تنظيم الملكيات العقارية والأراضي الزراعية وتقنينها، إثر تزايد أهميتها بعد أن انتهت مرحلة بناء السدين الكبيرين (سد مانانتالي على العالية وسد أدياما على السافلة لنهر السنغال) في إطار برنامج استثمار نهر السنغال، وبعد أن شرع رجال المال في التفكير في الزراعة المروية "الأرز" والإنتاج الفلاحي .

ويبدو أن الهدف المقصود من هذا الإصلاح يتوقف في المرحلة الأولى عند المطلب الثالث، القاضي بتشجيع قيام ملكيات خصوصية وفردية للأراضي الزراعية، باعتبار هذه الخطوة تستهدف غايتين - حسب رأي أصحاب القرار-، هما السبيل الأقصر لتحقيق تنمية فعلية ومستدامة:²

- أولهما تحفيز الفلاحين بخلق نوع من التنافس بين المزارعين، وإذكاء مبدء الريج والخسارة.
- وثانئهما جعل هذه الأملاك قابلة للتداول بيعا وشراء، وبالتالي الانتقال بها من إطار الملكية الجماعية التقليدية إلى مستوى الملكية الخاصة.

1- يحيى ولد البراء : ملكية الأرض في موريتانيا أبعادها الاجتماعية والسياسية، دراسة في النصوص الفقهية والوقائع، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1999 ص: 158

2- وزارة التنمية الريفية والبنية: جمع النصوص التشريعية والترتيبية حول الإصلاح العقاري والأرضي بموريتانيا 1983 ص: 13

ولاشك أن الخلفية النظرية التي انطلق منها هذا الإصلاح، تتلخص في أن تحقيق المصلحة الجماعية لن يتأتى إلا عن طريق واحد، هو دعم المصالح الفردية، وحمايتها والدفاع عنها، وتشجيع الملكيات الخصوصية، وتشريع نصوص القوانين الضابطة لها بدقة وشفافية .

ويأتي هذا الإصلاح العقاري الذي جاء بمبادرة من اللجنة العسكرية للخلاص الوطني، والمتجسدة في الأمر القانوني رقم 127 / 83 بتاريخ 5 يونيو 1983 القاضي بإعادة التنظيم العقاري والأرضي في موريتانيا³- ثاني محاولة صريحة من أجل سيطرة الدولة على الأرض،⁴ خاصة عند النظر الى المادتين الأولى والثانية اللتين تعلنان صراحة بسط نفوذ الدولة سلطتها على الأرض وملكها لها، وتصرفها حسب المصلحة والسياسة .

ويبدو أن القانون المنظم للملكيات العقارية والأرضية مازال لحد الساعة قليل الكفاية التشريعية والتنفيذية - بالرغم من صدور بعض المراسيم القانونية" المرسوم رقم 089/2000 الصادر بتاريخ 17 يوليو 2000" (الملحق رقم 2) يلغى ويحل محل المرسوم رقم 020/90 الصادر بتاريخ 31 يناير 1990 المطبق للأمر القانوني رقم 127/83 الصادر بتاريخ 5 يونيو 1983 - بل نرى الكثير من أبناء المجتمع يرفضونه نظرا لتمسكهم بأحقية تملك الأرض التقليدية، وذلك مخالف لما جاءت به السلطة السياسية الحاكمة إلى القول بعدم اعتبار الأملاك التقليدية القبيلة واختصاص الدولة وحدها بالملك وحق التصرف:⁵

تقول المادة الأولى: الأرض ملك للدولة ويستطيع كل موريتاني بدون تمييز من أي نوع أن يصبح مالكا كلياً أو جزئياً إذا التزم بالقانون.

المادة الثانية: إن نظام التملك التقليدي للأرض ملغى.

هذه الوضعية لا محالة ستؤثر بدورها على البنية العقارية في ولاية اترارزة عموماً والمناطق النهرية خصوصاً.

ولقد مهد قانون الإصلاح العقاري والأرضي في موريتانيا سنة 1983 إلى نوع من التنازل للعديد من الجماعات المحلية المالكة ملكاً تقليدياً لهذه الأراضي عن معظم الأراضي الفيزيائية الخصبة في منطقة حوض نهر السنغال، وذلك لصالح مستثمرين خواص بالأساس في إطار سياسة جديدة للدولة

³ - الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية 1983 بتاريخ 29/يونيو 1983

⁴ - اول قانون يصدر في مجال الملكية العقارية: القانون رقم 139 / 60 الصادر بتاريخ 02 أغسطس 1960 المنظم للعقارات المستغلة جماعياً

⁵ - من نص الأمر القانوني رقم 83 / 127 القاضي بإعادة التنظيم العقاري والأرضي بموريتانيا الصادر عن اللجنة العسكرية للخلاص الوطني انواكشوط بتاريخ 05 يونيو 1983 المنشور في الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية 29 يونيو 1983.

ترمي إلى تطوير هذا القطاع عن طريق الاستصلاح الهيدرو زراعي للمناطق المحاذية لنهر السنغال، وفي هذا الإطار تم اختيار نطاق يمتد إلى الشرق من مدينة روصو حتى الحدود الجنوبية الغربية لولاية لبراكنة كمنطقة اختيار لهذه السياسة، حيث وزعت الدولة 1011 رخصة استغلال شكلت بوادر تطوير الزراعة المروية،⁶ وقد اتسم توزيع هذه الرخص بفوضى كبيرة مما أدى إلى الاستيلاء على بعض الأراضي ذات الملك الجماعي القبلي التقليدي، بدون سند قانوني وما سببته عن ذلك من مشاكل بين المستحويين الجدد والسكان المحليين، هذه الوضعية أدت بالدولة إلى إصدار التعميم رقم 23،⁷ وكلف المكتب العقاري بروسيا بإصدار رخص مؤقتة مدة صلاحيتها خمس سنوات، هذا المكتب الذي تم إنشاؤه سنة (1991)⁸ بهدف:⁹

- إصدار رخص استغلال الأراضي الزراعية.
 - تحديد المجالات الحيوية حول التجمعات القروية التي تقع ضمن المجالات الزراعية .
 - تحديد المحميات العقارية بهدف توسيع النشاطات الزراعية القروية .
- يقوم المكتب بالتعاون مع وحدة التأطير الأساسية للشركة الوطنية للتنمية الريفية "صونادير" بالتسيير والإشراف على الأراضي المستصلحة الصغيرة (المساحات القروية الصغيرة المروية) وانطلاقا من هذا الإصلاح العقاري الذي شهدته موريتانيا 1983 فقد أثر على التوزيع المجالي للأراضي الزراعية.

1 - التوزيع المجالي للبنية العقارية:

لقد أدى غياب دراسات سابقة تتعلق بنوعية تملك الأراضي الزراعية من جهة وعدم دقة وصحة المعلومات المتحصل عليها من طرف السلطات المعنية ومصداقيتها وانعدام الروابط بينهم وبين الفلاحين نتيجة المحاولات المستمرة من طرف السلطات المعنية بالاستحواذ على أراضيهم، وترخيصها لجدد على المنطقة وخصوصا رجال الدولة والسياسيين، لذلك شهدت المنطقة تنافسا شديدا خصوصا في مطلع التسعينيات على امتلاك الأراضي الزراعية، نتيجة تشجيع الدولة للقطاع الفلاحي من جهة، وكذلك الوعي من لدن السكان بالأهمية المتزايدة للعقار من جهة ثانية، خاصة وأن أكثر من ثلثي المساحة الكلية للبلاد شهدت تصحرا شبه كلي، مما نتج عنه تحول مجالي نحو استغلال المناطق

⁶ - وزارة التنمية الريفية: تقرير عن السياسة الجديدة للتنمية الريفية 1994، ص: 41

⁷ - Circulaire N° 023 / MIPT / CM / CV du 26 aut 1990 à monsieur le wali du TRARZA et le Hakem de Moughataà du R'KIZ et ROSSO relative à l'attribution des terrains à usage Agricole

⁸ - Arrêt N° R 181 / IMR du 17 Novembre 1986 Portant création d'un Bureau des affaires foncières et de le gi stations Rurales

⁹ Schéma National d'aménagement du territoire Juin 1986 p / 62

الأكثر خصبا-نتيجة لاعتماد السكان في المقام الأول على التنمية الحيوانية- هذا التحول دفع بالسكان المحليين إلى محاولة استغلال الأراضي الزراعية، لغرض سد الباب أمام النازحين الجدد من جهة، وتخوفهم من تطبيق قانون الإصلاح العقاري والأرضي- على الرغم من أن الأغلبية الساحقة (75%) من الفلاحين يعانون من الجهل والامية وخاصة الكبار منهم - رغم غياب أوراق أو وثائق أو تحفيظ يدل على امتلاك هذه الأراضي امتلاكاً قانونياً، وكما أشرنا إلى ذلك سابقاً على أن المنطقة تشهد نوعاً من التملك التقليدي للأراضي، إلا أنه حسب الدراسة الميدانية، تبين لنا على أن الأراضي الزراعية في منطقة الدلتا توجد بها جميع أشكال التملك العقاري للأراضي الزراعية الموجودة في موريتانيا (الأراضي الجماعية "القبيلة"، أراضي الدولة، الأراضي الخصوصية)، بالنسبة للفلاحين المستجوبين في منطقة الدلتا من خلال الجدول التالي:

الجدول رقم (1) توزيع البنية العقارية حسب نوعية الملك على الفلاحين المستجوبين في منطقة الدلتا

المجموع				الملك الخاص				ملك الدولة				الملك الجماعي(القبيلة)				القرية
%	العدد	%	المساحة (الإجمالية(هـ))	%	العدد	%	المساحة(هـ)	%	العدد	%	المساحة(هـ)	%	العدد	%	المساحة(هـ)	
5.5	4	5.51	25	2.73	2	2.64	12	0	0	0	0	2.73	2	2.87	13	اوليك
6.8	5	8.38	38	2.73	2	3.9	18	1.4	1	0.66	3	2.73	2	3.75	17	لكنان (المتكيدم)
11	8	11.9	54	6.85	5	8.8	40	1.4	1	0.66	3	2.73	2	2.42	11	دار السلامة
9.6	7	11.25	51	6.85	5	7.7	35	1.4	1	1.55	7	1.4	1	1.98	9	المتكيدم-1-2
9.6	7	12.4	56	2.73	2	2.6	12	2.73	2	4.2	19	4.1	3	5.51	25	دار وولف
9.6	7	8.38	38	6.85	5	5.7	26	0	0	0	0	2.73	2	2.649	12	بوتيدوم-1-2
9.6	7	8.38	38	4.11	3	4	18	1.4	1	0.88	4	4.11	3	3.53	16	أنخيلة
17.8	13	17.44	79	6.85	5	6.6	30	5.47	4	6	27	5.47	4	4.85	22	كرمسين
16.4	12	13.46	61	6.85	5	5.5	25	4.11	3	3.75	17	5.47	4	4.19	19	دار البركة
4.1	3	2.9	13	2.73	2	1.7	8	0	0	0	0	1.4	1	1.1	5	أنجلار
100	73	100	453	49,31	36	49.30	224	17,8	13	17.7	80	32,87	24	32.8	149	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017

يتبين من خلال الجدول أن نسبة الأراضي الخاصة تحتل المرتبة الأولى من العينة المدروسة في منطقة الدلتا بنسبة 49,3% (224هـ) وهي نسبة منخفضة بالنسبة إلى مثلتها على المستوى الوطني 89,9% من الأراضي المروية "النهرية" أصبحت ملكا خاصا،¹⁰ تليها أراضي القبيلة بنسبة 32,8% (149هـ) ثم أراضي الدولة 17,7% (80هـ).

ويمكن مقارنة هذه النتائج على مستوى منطقة الدلتا التي يتباين توزيع الأراضي الزراعية فيها حسب الملك العقاري، حيث تمثل الأراضي الخصوصية نسبة 34.6% في حين تمثل أراضي الدولة والقبيلة على التوالي (33.5% و 31.9%) وذلك ما نلاحظه من خلال الجدول التالي:

الجدول رقم (2) توزيع البنية العقارية للأراضي الزراعية في منطقة الدلتا عموما:

الحالة القانونية	ملك القبيلة	ملك الدولة	الملك الخاص	المجموع
المساحة (هـ)	1485	1555	1610	4650
النسبة المئوية	31,9	33,5	34,6	100

المصدر: الشركة الوطنية للتنمية الريفية (صونادير) 2017م

هذا التوزيع المجالي للأراضي الزراعية الذي خلفه قانون الإصلاح العقاري والأرضي، ينم عن محاولة الدولة الاستيلاء التدريجي للأراضي الزراعية المهمة، بعد ما ظلت ولفترة طويلة من الزمن تحت سيطرة القبيلة، التي مازالت تتنازع السيادة مع الدولة على أحقية ملكها.

2- أنواع الاستغلال:

تتميز علاقات العمل في الأراضي الزراعية الموريتانية بطابع استغلالي يختلف من منطقة إلى أخرى، فبينما نجد في ولايات الشمال والوسط (آدرار وتكانت) نظام المشاركة الذي يختص أساسا بمزارع النخيل وما يزرع تحتهما، تعرف ولايات الجنوب والجنوب الشرقي ما يعرف بنظام الكراء بصوره المختلفة وهي في مجموعها صور مختلفة عن نظام المشاركة في الإنتاج، وسنحاول التعرض لنظام الاستغلال في هذه المناطق لتبيان مكانة المنطقة من جهة ونسبته بين الفلاحين.

¹⁰ - الجمهورية الإسلامية الموريتانية، المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء، 2017م، ص: 195.

أ- مناطق الشمال والوسط :

في منطقة آدرار " نطاق الواحات " يشترك كل من صاحب الحيازة (المالك) والمشغل (الفلاح) في توفير كل من مستلزمات الإنتاج – إلا مصدر المياه (الآبار) التي يعدها صاحب الأرض وحده ويقدم المشتغل كل مستلزمات الزراعة ويحصل على نصف الإنتاج .

أما في ولاية تكانت وخاصة في المناطق التي تحتاج إلى حبس المياه، الأمر الذي يتطلب إقامة سدود أو حواجز لحصر المياه، فإن المالك يقوم بهذه العملية مقابل أن يقوم الفلاح بتوفير البذور والمستلزمات، ولا يتقاضى أي أجر وعند الحصاد تخصم الضريبة أولا ثم يقسم الباقي مناصفة بين المالك والمشتغل .

ب- مناطق الجنوب والجنوب الشرقي :

نتيجة لخصوبة التربة ووفرة المياه " تساقطات مطرية مهمة، مع وجود نهر السنغال " في المناطق الجنوبية والجنوبية الشرقية فإن نظام استغلال الأرض لا يتم بنفس الطريقة السابقة في المناطق الشمالية حيث أن المالك للأرض لا يقوم بكراء أرضه، وإنما توجد ثلاثة أشكال من الاستغلال :

• **كراء العمال:** على المزارعة في الحيازات الفلاحية "بدء من تهيئة الأرض وانتهاء بالحصاد" ووظيفة المالك هنا في العملية الفلاحية تقتصر على توفير كل المستلزمات للحيازة الفلاحية والإشراف على تصريفها ومراقبتها بشكل دوري مقابل مرتب شهري للعامل "الذين غالبا ما يتراوح عددهم ما بين 2 إلى 3 عمال حسب الفصول السنوية"، وهذه الظاهرة (الكراء بالأجر الثابت)، تعتبر حديثة على المنطقة لكنها أصبحت الآن شبه متداولة خصوصا في الضيعات الفلاحية الكبرى والمناطق المسقية على وجه الخصوص، وترتبط أساسا بدخول الرأسماليين إلى المنطقة، ومحاولة تكثيف الزراعة فيها، كما أن أغلب الحيازات التي يتم استغلالها عن طريق كراء العمال غالبا ما تكون لرجال أعمال خارج المنطقة، أو لموظفين في أغلب الحالات.

• **نظام الإيجار المقدم:** وهو أن يقدم المشتغل لمالك الحيازة الفلاحية مبلغا ماليا متفقا عليه من الطرفين، يستلمه صاحب الحيازة مباشرة عند عقد الاتفاق ولا يرتبط بالمحصول وهذا النوع من الاستغلال يرتبط أساسا بارتفاع ريع العقار المرتبط بدخول الرأسمال الجديد على المنطقة، حيث نجد حسب العمل الميداني أن أغلب الفلاحين الذين لا يمتلكون الوسائل المادية لاستغلال أراضيهم وتخوفاتهم من تطبيق قانون الإصلاح العقاري¹¹ - إن طبق - فإنهم يلجؤون إلى نظام الإيجار المقدم

¹¹ . حسب القانون العقاري والأرضي في موريتانيا فإن كل أرض زراعية لم يتم استغلالها من طرف مالكيها لمدة خمس سنوات تتم مصادرتها طبقا للقانون

لمستثمرين جدد على المنطقة في أغلب الأحيان، ويسود نظام استغلال الأراضي الزراعية بنظام الإيجار المقدم أساسا في الحيازات الفلاحية المتوسطة والكبرى.

وقد تبين من خلال العمل الميداني هيمنة الاستغلال المباشر في المنطقة المدروسة وذلك بنسبة 91% أي (415 هكتارا)، مقابل 9 % أي (38 هكتارا) غير مباشر وهي نسبة مرتفعة مقارنة بالمستوى الوطني 89.94% استغلال مباشر.¹² وهذا الارتفاع يرتبط أساسا بسيادة الحيازات الفلاحية الصغيرة (أقل من 7 هكتارات) من جهة وإلى العمل التضامني الذي يعرف محليا بنظام "توزيعه" الذي ما زالت المنطقة تحافظ عليه شيئا ما، بالرغم من وجود بوادر جديدة لتفكك هذا النظام التضامني الذي ظل ولفترة طويلة يعبر عن تكامل اقتصادي وتكافل اجتماعي بين طبقات المجتمع. هذه الوضعية تدل على أن المنطقة ما زالت تعاني من مشاكل العقار التي تنعكس سلبا على حجم الحيازات الفلاحية.

الجدول رقم(3): نوعية استغلال الأراضي الزراعية حسب الفلاحين المستجوبين في المنطقة المدروسة

نوعية الاستغلال في منطقة الدلتا												القرية
المجموع				الاستغلال غير المباشر				الاستغلال المباشر				
%	العدد	%	المساحة الاجمالية(هـ)	%	العدد	%	المساحة(هـ)	%	العدد	%	المساحة(هـ)	
5.5	4	5.51	25	1.4	1	1.1	5	4.1	3	4.4	20	أوليك
6.8	5	8.38	38	0	0	0	0	6.8	5	8.4	38	لكنان (المتكديم)
11	8	11.9	54		2	3.1	14	8.2	6	8.8	40	دار السلامة
9.6	7	11.25	51	0	0	0	0	9.6	7	11.1	51	المتكديم 2-1
9.6	7	12.4	56	0	0	0	0	9.6	7	12.2	56	دار وولف
9.6	7	8.38	38		1	1.54	7	8.2	6	6.8	31	بوتيدومة1- 2
9.6	7	8.38	38	0	0	0	0	9.6	7	8.4	38	انخليية
17.8	13	17.44	79		2	2.64	12	15.1	11	14.7	67	كرمسين
16.4	12	13.46	61	0	0	0	0	16.4	12	13.4	61	دار البركة
4.1	3	2.9	13	0	0	0	0	4.1	3	2.8	13	أنجلار
100	73	100	453	8.3	6	8.4	38	91.7	67	91.6	415	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

¹² - المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء، مرجع سبق ذكره، ص: 200.

ثانيا: حجم الحيازات الفلاحية

لقد أدى الاستحواذ العشوائي على الأراضي الزراعية في منطقة الدلتا، وفوضوية توزيع رخص الاستغلال الزراعي من طرف مكتب العقارات، وارتفاع الريع العقاري نسبيا في المنطقة إلى تباين كبير في حجم الحيازات الفلاحية، ذلك أن متوسط الحيازة الفلاحية بالنسبة للفلاحين المستجوبين تصل إلى 6 هـ وهي نسبة مرتفعة نسبيا على مثلتها بالنسبة للقرى المدروسة بمنطقة الدلتا (4 هـكتار).

ويظهر من خلال تحليل معطيات العمل الميداني أن 79.3% من الحيازات الفلاحية تقل مساحتها 7 هـ و 11.3% ما بين 7 إلى 15 هـ في حين تبلغ التي تصل مساحتها 15 هـ فأكثر إلى 9% وهو معدل يمكن مقارنته على مستوى منطقة الدلتا من حيث ظغيان المساحات الصغيرة (أقل من 7 هـ)، ذلك أن نسبة 75% من الحيازات الفلاحية تقل نسبتها عن 7 هـ، أما الحيازات المتوسطة (ما بين 7 إلى 15 هـ) فلا تغطي إلا نسبة 15% والحيازات الكبيرة (أكبر من 15 هـ) إلا نسبة 10%، (وهي حيازات حسب الخبراء الزراعيين لا تكفي أن تكون معاشية بالأحرى تسويقية) وغالبا ما تكون لوجهاء المنطقة ورجال السياسة، او لموظفين، وهي معدلات تفوق المعدل الوطني بالنسبة للأراضي المروية" أقل من 7 هـ 58,8%" وأكثر من 20 هـ تمثل (10%) على المستوى الوطني.¹³

ومن خلال العمل الميداني نجد في منطقة الدلتا غياب حصول الفلاحين على الأراضي عن طريق الاجتثاث أو الشراكة، وذلك راجع بالأساس إلى أن العنصر الأول لا يمكن الإفصاح عنه خوفا من المترتبات عليه من طرف لجنة حماية البيئة، أما العنصر الثاني "الشراكة" فقد بدأت بوادرها في بعض المناطق المحاذية للنهر خصوصا من لدن رجال الأعمال، تمثل نسبتها على المستوى الوطني 1.67%،¹⁴ هذه الوضعية القانونية تدل على أن المنطقة مازالت تعاني من مشاكل العقار التي تنعكس سلبا على حجم الحيازات الفلاحية.

الجدول رقم (4) توزيع الحيازات الفلاحية حسب حجمها بالنسبة للفلاحين المستجوبين بمنطقة الدلتا

المجموع	فئات الحيازة الفلاحية												القرية			
	أقل من 7 هـ				ما بين 7 إلى 15 هـ				أكثر من 15 هـ							
	المساحة	%	العدد	%	المساحة	%	العدد	%	المساحة	%	العدد	%				
أوليك	13	2.86	3	4.1	12	2.65	1	1.37	0	0	0	0	25	5.51	4	5.47
لكنان	26	5.8	4	5.47	12	2.64	1	1.37	0	0	0	0	38	8.38	5	6.8

¹³ الدليل السنوي للإحصاء بموريتانيا، 2016، ص: 195

¹⁴ المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء، مرجع سبق ذكره، ص: 200

(المتكيدم)																
11	8	11.9	54	1.37	1	4.4	20	0	0	0	0	9.6	7	7.5	34	دار السلامة
9.6	7	11.25	51	1.37	1	4.65	21	0	0	0	0	8.22	6	6.6	30	المتكيدم 2-1
9.6	7	12.37	56	0	0	0	0	1.37	1	3.1	14	8.22	6	9.27	42	دار وولف
9.6	7	8.38	38	0	0	0	0	0	0	0	0	9.6	7	8.38	38	يونيدومة-1 2
9.6	7	8.38	38	0	0	0	0	0	0	0	0	9.6	7	8.38	38	انخليية
17.8	13	17.44	79	0	00	0	0	1.37	1		13	16.4	12	14.56	66	كرمسين
16.4	12	13.46	61	0	0	0	0	0	0	0	0	16.4	12	13.46	61	دار البركة
4.1	3	2.9	13	0	0	0	0	0	0	0	0	4.1	3	2.9	13	انجلار
100	73	100	453	2.7	2	9	41	5.5	4	11.3	51	91.8	67	79.7	361	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

الجدول رقم (5) حجم الحيازة الفلاحية بمنطقة الدلتا لنهر السنغال بولاية اترارزة:

فئات الحيازة الفلاحية	المساحة	%	عدد الحيازات	%
أقل من 7هـ	3487.5	75	937	94
ما بين 7 إلى 15هـ	697.5	15	50	5
أكبر من 15هـ	465	10	11	1
المجموع	4650	100	998	100

المصدر: الشركة الوطنية للتنمية الريفية (صونادير) 2017م

ثالثا: عوامل الإنتاج الفلاحي:

1 - العوامل البشرية:

يعتبر استخدام اليد العاملة ذو دلالة أساسية لإبراز نوعية الاستقلال السائد للمنطقة من جهة، والكشف عن مدى تطور القطاع الفلاحي من جهة ثانية، ومدى استيعابه للقوة العاملة.

*اليد العاملة:

الجدول رقم (6) نوعية اليد العاملة في الحيازات الفلاحية حسب الفلاحين المستجوبين في منطقة الدلتا:

المجموع		مأجورة				عائلية				فئات الحيازة الفلاحية
		موسمية		دائمة		موسمية		دائمة		
%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
91.8	67	27.5	25	0	0	92.2	165	91.8	67	أقل من 7هـ
5.5	4	61.5	56	50	2	5	9	5.5	4	ما بين 7 إلى 15هـ
2.7	2	11	10	50	2	2.8	5	2.7	2	أكثر من 15هـ
100	73	100	91	100	4	100	179	100	73	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

ذلك أن اليد العاملة العائلية (الدائمة) تمثل 73%، مما يعطينا فكرة على أن جل الحيازات الفلاحية تعتمد على القوة العاملة العائلية في الإنتاج الفلاحي، في حين لا تمثل اليد العاملة المأجورة سوى نسبة 23%، الذي يلاحظ أن نشاطها يقتصر أساسا في الفترات والفصول التي يكون فيها الفلاحون يحتاجون إلى عمل فلاحي مكثف في فصل الخريف (فصل التساقطات) من أجل تهيئة الأرض وعمليات البذر وفي فصل الشتاء (الفصل البارد) الذي يتزامن أساسا مع فترة نهاية الدورة الزراعية الخريفية (الحصاد) حيث تستخدم اليد العاملة في الحصاد وحراسة الحقول الزراعية من الآفات (الطيور والحيوانات....) التي تشكل في تلك الفترة الخطر الأساسي على المحاصيل الزراعية.

الجدول رقم (7) فترات نشاط اليد العاملة المأجورة في الحيازات الفلاحية بمنطقة الدلتا:

مجموع الفلاحين		مجموع اليد العاملة المأجورة		فترات النشاط								فئات الحيازة الفلاحية
				الشتاء		الربيع		الصيف		الخريف		
%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
91.8	67	27.5	25	6.3	6	0	0	3.2	3	16.8	16	أقل من 7هـ
5.5	4	61.5	58	28.4	27	1.1	1	16.8	16	14.7	14	ما بين 7 إلى 15هـ
2.7	2	11	12	5.3	5	1.1	1	1	1	5.3	5	أكثر من 15هـ
100	73	100	95	40	38	2.2	2	21	20	36.8	35	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

كما يلاحظ من خلال العمل الميداني أن اليد العاملة المأجورة تنحصر في الضيعات الفلاحية الكبرى والمتوسطة (أكبر من 15 هك)، وخصوصا من لدن رجال الأعمال والمستثمرين الجدد على المنطقة وبالتالي يمكن ربط اليد العاملة المأجورة في المنطقة بعاملين هما:

. كبر المساحات الزراعية.

. المستوى المادي للفلاحين.

وقد أظهر العمل الميداني أن متوسط اليد العاملة في الحيازة الفلاحية يتراوح ما بين 3 إلى 5 أشخاص في الحيازة الفلاحية العائلية، يختلف حسب الفصول ذلك أن فصل الخريف تستعمل فيه كل أفراد العائلة، وتنخفض في الفصول الأخرى، أما في الحيازات الفلاحية الكبرى (أكبر من 10 هك) فإن متوسط اليد العاملة يتراوح بين 2 إلى 3 فرد مع أجور تتفاوت حسب الفصول والمواسم الزراعية (16000 إلى 20000 أوقية) لليد العاملة الدائمة، و 500 إلى 700 أوقية لليد العاملة اليومية التي غالبا لاتزيد فترة عملها عن 10 أيام خصوصا في فترة الحصاد.

ويمكن مقارنة هذه المعطيات بالمستوى الوطني، حيث أن 92% من الحيازات الفلاحية تعتمد على يد عاملة عائلية، يتراوح عددها ما بين 1 إلى 4 أفراد، في حين نجد أن 5% من الحيازات الفلاحية المعتمدة على يد عاملة مأجورة تتراوح ما بين 1 إلى 2 فرد و 3% تستخدمهما معا.¹⁵

ويختلف الأصل الجغرافي لها، إذ أن 55.8% (53 عاملا) من أصل المقاطعة، بينما نسبة 30.5% (29 عاملا من داخل الولاية)، والباقي من خارج الولاية (13 عاملا) أي نسبة 13.5%.

الجدول رقم (8) يبين الأصل الجغرافي لليد العاملة المأجورة بالنسبة للفلاحين المستجوبين في منطقة الدلتا

لنهر السنغال بولاية اترارزة .

مجموع الفلاحين	مجموع اليد العاملة المأجورة	الأصل الجغرافي لليد العاملة المأجورة						فئات الحيازة الفلاحية		
		المقاطعة		الولاية		أخر				
العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	
67	91.8	25	27.5	0	0	13	13.7	12	12.6	أقل من 7هـ
4	5.5	58	61.5	5	5.3	15	15.8	38	40	ما بين 7 إلى 15هـ

2.7	2	11	12	8.4	8	1	1	3.2	3	أكثر من 15 هـ
100	73	100	95	13.7	13	30.5	29	55.8	53	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

2-العوامل التقنية:

1-2 الآلات الفلاحية:

يلعب مدى توفر الآلات الفلاحية دورا كبيرا في تحديث وعصرنة القطاع الفلاحي والرفع من الإنتاجية والمردودية، لذا فهو يعتبر مؤشرا ذا دلالة للعصرنة والتحديث، وانطلاقا من هذا المنظور فإن منطقة الدلتا، اعتمادا على معطيات العمل الميداني، تبقى منطقة تقليدية، إذ تعاني من نقص كبير في امتلاك الآلات الفلاحية الحديثة، حيث يلاحظ أن الأشخاص الذين يمتلكون جرارات تصل نسبتهم 2.8% (2فلاح)، في حين تصل نسبة الذين يكترون هذه الآلات إلى 91.7%. أما النسبة الباقية فتعتمد على وسائل تقليدية في تهيئة الأرض (المحراث الخشبي). أما الآلات الحاصدة فإن اكتراءها 96% وهي نسبة تكاد تكون مطابقة للمستوى الوطني (99,5% من الفلاحين يكترون الحاصدات و 95% بالنسبة للجرارات)،¹⁶ والنسبة الباقية (4%) تعتمد في عملية الحصاد على المنجل وذلك نظرا لضعف وسائلها المالية من جهة ولصغر حجم حيازاتها الفلاحية من جهة ثانية، ويواجه الفلاحون مجموعة من المشاكل في الحصول على هذه الآلات من أهمها: غلاؤها من جهة وضعف دور القرض الزراعي في اقتراضها من جهة ثانية، هذا فضلا عن محدوديتها المكانية والزمانية وتواجه هذه الآلات فترتين للطلب.

الفترة الأولى: مع بداية الموسم الفلاحي خاصة مع سقوط الأمطار حيث يكون الفلاح بحاجة إلى تهيئة حقله الزراعي- والطلب على الآلات الفلاحية أكبر من العرض- مما يضطر الفلاح إلى تأخير موسمه الفلاحي، وينعكس سلبا على فترة حصاده التي تتزامن له مع فترة الفصل البارد الذي يؤثر على محصوله الزراعي (الأرز).

الفترة الثانية: فترة الحصاد، وفيها يكون الفلاح وراء طابور كبير من الفلاحين ينتظرون آلة حصاد نظرا لقلتها، مما يجبره على استخدام أدوات ووسائل بدائية وعتيقة (المنجل) وما تكلفه هذه العملية من جهد عضلي كبير ووقت، خاصة بأن فترة الحصاد للدورة الأولى في المنطقة تتميز بمجموعة من العوامل (البرودة، كثرة الطيور، الحيوانات ...) وهذا ما يجعل الفلاحين مضطرين لتسريع عملية الحصاد.

الجدول (9) الوسائل المستخدمة في الحرث على مستوى الفلاحين المستجوبين

¹⁶ - MDRE, problematique Rizicole en Mauritanie, Avril 1993; P:16.

في منطقة الدلتا لنهر السنغال بولاية اترارزة.

مجموع الفلاحين		الوسائل المستخدمة في الحرث								فئات الحيازة الفلاحية
		الجرارات				المحراث الخشبي				
		كراء		ملك		كراء		ملك		
%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	ملك	%	العدد	
91.8	67	86.3	63	0	0	0	0	5.5	4	أقل من 7هـ
5.5	4	4	3	1.4	1	0	0	0	0	ما بين 7 إلى 15هـ
2.7	2	1.4	1	1.4	1	0	0	0	0	أكثر من 15هـ
100	73	91.7	67	2.8	2	0	0	5.5	4	المجموع

المصدر: العمل الميداني؛ 2017م

2-2- التقنيات المستعملة في الجمع:

تعتبر وسائل الإنتاج والتقنيات المستخدمة فيه إحدى الركائز الأساسية لتطوير الزراعة، وتحقيق ما يصبو إليه الفلاح من رفع إنتاجه، والوصول إلى أهدافه؛ ومن خلال هذه الوسائل استطاع أن يكيف وسطه للحصول على حاجياته كما أن امتلاك هذه الوسائل يعكس المستوى الحضاري والاقتصادي للسكان القروية.

الجدول رقم (10) بين مدى المكننة لدى الفلاحين المستجوبين بمنطقة الدلتا:

مجموع الفلاحين		الوسائل المستخدمة في الجمع						فئات الحيازة الفلاحية
		الحاصدات			المنجل			
		كراء		ملك				
%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
91.8	67	87.7	64	0	0	4	3	أقل من 7هـ
5.5	4	5.5	4	0	0	0	0	ما بين 7 إلى 15هـ
2.7	2	2.8	2	0	0	0	0	أكثر من 15هـ
100	73	96	70	0	0	4	3	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م.

وانطلاقاً من ذلك فإن منطقة الدلتا تعاني من نقص في وسائل الإنتاج بدءاً من الوسائل المستعملة في الحرث وانتهاءً بالوسائل المستعملة في الجمع (الحصاد)، فمن خلال العمل الميداني، تبين

لنا أنه فيما يخص الوسائل المستعملة في الحرث هناك نسبة 91 % من الفلاحين يستخدمون الجرارات لهيئة الأرض نظرا لطبيعة التربة في المنطقة، وضعف دور المحراث الخشبي في قلب التربة، بالإضافة إلى بطئه بالنسبة لعملية التهيئة، مما أجبر الفلاحين إلى اكتراء الجرارات رغبة منهم في ارتفاع المردودية من جهة، وخوفا من تهطل الأمطار قبل تهيئة الأرض للدورة القادمة من جهة أخرى، في حين نجد أن هناك نسبة 5.5% من الفلاحين يعتمدون على وسائل عتيقة في عمليات الحرث و 4% في عمليات الحصاد، ويمكن ربط ذلك بالمستوى الاقتصادي للفلاحين من جهة، ومساحة الحيازة الفلاحية من جهة أخرى التي تعتبر في أغلبها حيازات فلاحية معاشية، لا تتحمل تكاليف الجرارات والحاصدات، خصوصا إذا قارنا ذلك مع المردودية بالنسبة للهكتار.

وبمقارنة هذه النسب بالمستوى الوطني نجد أن الحيازات الواقعة ما بين 1 إلى 7 هكتار تستخدم الجرارات بنسبة 89% بينما الحيازات الفلاحية الكبرى ما فوق 15 هكتار فإن استخدامها يصل إلى 100 %، أما الحاصدات فإن استخدامها في الحيازات الصغيرة يصل إلى 90% والكبرى 100%¹⁷.

3-2- عوامل أخرى:

أ- البذور والأسمدة : ارتبط القطاع الفلاحي بصفة عامة والزراعي بصفة خاصة على تطور البذور والأسمدة، إضافة إلى الوسائل العصرية المستخدمة فيه، ونظرا للأبحاث العلمية التي يقوم بها مركز البحث الزراعي في مجال الزراعة وانتقاء العينات المختارة من البذور، فقد مكنت هذه الأبحاث من إيجاد عينات محسنة من البذور من أهمها : R220/ R120 التي تتراوح مدة زراعتها على التوالي ما بين 90 يوما و 120 يوما، وتوفيرهما للفلاحين بأسعار رمزية، ويعمل مركز الإرشاد والتأطير التابع للشركة الوطنية للتنمية الريفية (صونادير) على نشر تقنيات استعمال هذه البذور والأسمدة، وقد أوضح العمل الميداني أن 100% من الفلاحين يستخدمونها (41% تستخدم بذور R220، و 59% تستخدم R120) وهي نفس النسبة على المستوى الوطني خصوصا في مناطق زراعة الأرز على الضفة اليمنى لنهر السنغال.

الجدول رقم (11) نوعية البذور والبذور المستخدمة في زراعة الأرز بمنطقة الدلتا لنهر السنغال بولاية ترارزة.

المجموع	نوع السماد							نوع البذور					فئات الحيازة الفلاحية	
	كيمياوي							R120		R220				
	البوريا البيضاء			البوريا السوداء										
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
							المدة				المدة			

¹⁷ - الجمهورية الإسلامية الموريتانية، المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء، 2016، ص:56.

		الزمنية				الزمنية				الزمنية				
91.8	67	250 ألى 410 كغ/هـ	41	30	210 ألى 330 كغ/هـ	50.7	37	120 كجم	32.8	24	90 كجم	59	43	أقل من 7 هـ
5.5	4		0	0		5.5	4		5.5	4		0	0	مابين 7 إلى 15 هـ
2.7	2		0	0		2.8	2		2.8	2		0	0	أكثر من 15 هـ
100	73		41	30		59	43		41	30		59	43	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

أما الأسمدة فحسب العمل الميداني فإن الفلاحين أصبحوا يتداولونها بصفة منتظمة في المنطقة نظرا لعاملين:

الرفع من خصوبة التربة.

كون الدولة كانت تقدمها للفلاحين على شكل هبات..

ب- الأدوية والمبيدات الحشرية:

لقد أصبحت ظاهرة استعمال الأدوية والمبيدات الحشرية منتشرة لدى الفلاحين في المناطق الزراعية المرورية، حيث يستعملونها للقضاء على الأعشاب والنباتات الضارة التي تضايق المزروعات والأمراض التي تصيبها، ومن خلال العمل الميداني والحوار مع الفلاحين ظهرت مؤخرا في منطقة النهر نباتات (الصورة 16 نبتة تيفا TIPHA) أو ما يطلق عليها محليا (يورو) تضايق الضيعات الفلاحية خصوصا عند المجاري المائية مما يلجئ الفلاحين إلى استعمال الأدوية ضد هذه النبتة، التي أصبحت الداء الأول لزراعة الأرز في المنطقة، ويرجح القول أنها من مخلفات سدي دياما ومانانتالي على المنطقة، وليست هناك كمية محددة لاستعمال هذه الأدوية والمبيدات الحشرية، حيث أن مركز الأبحاث الزراعية هو الذي يقوم بمحاربة هذه الأمراض وتقديم الأدوية للمزارعين وذلك بصفة مجانية من أجل تشجيعهم على الزراعة وخاصة زراعة الأرز.

ج- السقي: تعتمد الزراعات في منطقة الدلتا وخصوصا زراعة الأرز على السقي من نهر السنغال ولكن بطرق تقليدية (شق القنوات في الأرض وسبك المياه فيها عن طريق المضخات المائية التي تعمل بالديزل) حيث يتم سقي هذه المزارع حسب مراحل تطور الأرز بالطرق التالية:

الري الأول قبل الغرس مباشرة ويكون خفيفا يسمح بالحفاظ على رطوبة التربة ثم يقام بتجفيف التربة لمدة يومين وبعد ذلك يتم الري عن طريق مرحلتين تبعا لمراحل نمو البذرة:

المرحلة الأولى: مرحلة الانشطار، إذ تغمر المساحة الزراعية بكميات من المياه لا يقل ارتفاعها عن 1 سم وبعد 15 يوما تفرغ المياه من المزرعة لتجفيفها لبضعة أيام

المرحلة الثانية: مرحلة التنسيل وفي هذه المرحلة تتطلب المزرعة كمية كبيرة من المياه يكون متوسط سمكها 20 سم بصفة دائمة.

المرحلة الثالثة: مرحلة النضج حيث يتم التخفيض التدريجي لكمية المياه حتى يتوقف الري نهائيا وذلك عند اصفرار الأرز في كامل أجزاء المزرعة.

وفي كل هذه المراحل ليست هناك كمية ولا وقت محدد لاستخدام المياه في السقي فكل فلاح باستطاعته أن يستخدم ما يشاء من المياه حسب ظروفه المادية إن كانت تخول له الحصول على مضخة للضخ مقابل ضريبة رمزية تضعها الدولة على الفلاحين لاستخدام هذه المياه تتمثل في 500 أوقية للهكتار في الدورة الزراعية، وانطلاقا من العمل الميداني نستنتج أن هناك علاقة وطيدة بين الظروف الاقتصادية ومدى توفر الفلاح على آلة سقي عصرية. وقد لاحظنا أن هناك نسبة 20% من الفلاحين تعتمد في سقيها على مياه الفيضانات النهريّة في فترة الخريف حيث يعمل الفلاحون على جعل حواجز طينية على شكل سدود لهذه المياه وحصرها للاعتماد عليها في السقي، ولا يستفيد من هذه العملية سوى الضيعات الفلاحية القريبة من النهر، وفي سنوات الجفاف يتوقف هؤلاء الفلاحون عن زراعة الأرز ويعملون في زراعة بديلة تعتمد على مياه الأمطار (القول السوداني ، الذرة ...) مما يضعف من قوة المردودية.

يعتبر رأسمال الحياة الفلاحية من أهم عوامل الإنتاج الفلاحي، التي تعمل على الرفع من المردودية بالنسبة للفلاحين وخاصة في الزراعات التي تعتمد على القوة الميكانيكية (الجرارات من أجل تهيئة الأرض...) نتيجة طبيعة التربة بدل القوة العضلية وما تكلفه من جهد ووقت. ونظرا لارتباط تطوير الفلاحة برأس المال فقد ظل هذا الجانب مهمولا من طرف الدولة الموريتانية، ف لم تعرف موريتانيا سياسة قرضية واضحة في المجال الزراعي قبل سنة 1985 رغم أنه ابتداء من سنة 1978 كانت الشركة الوطنية للتنمية الريفية هي المسؤولة عن عمليات القرض الزراعي نتيجة لغياب مؤسسة متخصصة في هذا المجال على الرغم من أن دورها الأساسي تأطيري تكويني بالدرجة الأولى،¹⁸ وابتداء من سنة 1985 ونتيجة لتطبيق الحكومة الموريتانية لبرنامج التقويم الهيكلي واهتمام هذا الأخير بالقطاع الريفي عامة والزراعي على وجه الخصوص، رسمت الدولة سياسة قرضية من أجل تشجيع الاستثمار في المجال الزراعي، حيث تم تدعيم إدارة القرض الزراعي التابعة لوزارة التنمية الريفية

¹⁸ - Ministère de l'économie et des finances, mission d'études et dévaluation du secteur rural, et de ressources humaines

(RAMS) projection démographiques NCKIT.1980 ; p : 41.

والبيئة ماديا ووكلت إليها مهمة تقديم القروض الموجهة للقطاع الزراعي مع استمرار الشركة الوطنية للتنمية الريفية في تقديم القروض للمزارع التي تخضع لتأطيرها.¹⁹

وقد اظهر العمل الميداني سيادة التمويل الذاتي الذي يرتبط بالفلاحين أنفسهم وذلك بنسبة 68.5% مما يصعب معه تحديد نسبة التمويل الذاتي. مقارنة مع 31.5% تمويلات خارجية (قصير المدة ترتبط أساسا بتمويل الدورات الزراعية) يحصل عليها الفلاحون من طرف مؤسسات الدولة التي تعتنى بالمجال الفلاحي وهي نسبة ضعيفة جدا لا تتماشى مع توجهات التكيف الزراعي والرفع من الإنتاجية سواء على مستوى منطقة الدلتا عموما 58.7% أو على مستوى الولاية 63.5%،²⁰

رابعا: أهداف الحيازة الفلاحية

لقد نتج عن سياسة التوسع في الزراعة المرورية من أجل رفع معدلات الاكتفاء الذاتي من المواد الغذائية في الأمد القصير وتحقيقه في الأمد البعيد التي انتهجتها موريتانيا منذ تبنيها برنامج التقويم الاقتصادي²¹، وسارعت الحكومة الموريتانية في ظل ذلك بتنفيذ برامج واسعة لإنشاء السدود واستصلاح الأراضي الصغيرة والكبيرة الواقعة على حوض النهر السنغالي،²² أسند تنفيذها إلى الشركة الوطنية للتنمية الريفية "صونادير"²³ وكانت الدولة تتولى تهيئة الأرض وإعطاء البذور والأسمدة للفلاحين حتى يتمكن الفلاح من اقتناء التقنيات الحديثة لهذه الزراعة،²⁴

ونظرا لعدم وجود قوانين محددة لنوعية الزراعة في منطقة الدلتا خصوصا، وموريتانيا عموما، فإن استعمال المساحات الزراعية يكون في أغلب الأحيان يعتمد على زراعة الأرز بالدرجة الأولى نظرا ملائمة المنطقة من الناحية البيومناخية لزراعة الأرز

ونتيجة لهذه التشجيعات أصبحت زراعة الأرز تزرع عبر دورتين زراعتين (الأولى في نهاية فصل الخريف "تسمى الدورة الخريفية" والثانية في فصل الشتاء" تسمى الدورة الصيفية)، مما جعل زراعة الأرز

¹⁹ - Programme de redressement du secteur irrigué en Mauritanie (SONADER). Mai 1989, p : 66

²⁰ MDRE, SONADER. Rapport sur le crédit agricole 1995-2003, p : 12-13.

²¹ -وزارة التخطيط : برنامج التقويم الاقتصادي والمالي 1985 – 1988 ص : 89- 95

²² MINSTER DE DEVELOPPEMENT RURAL ET DE L ENVIRONNEMENT PROBLEMATIQUE RIZICOL 1998 P 56

²³ وزارة التنمية الريفية والبيئة : التقرير السنوي حول أنشطة الشركة الوطنية للتنمية الريفية " صونادير " 1989 ص : 23

²⁴ -المنظمة العربية للتنمية الزراعية: السياسات الزراعية في عقد الثمانينيات، في الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الخرطوم، 1994.

مهيمنة على الزراعات الأخرى في منطقة الدلتا خاصة والمناطق النهرية عموماً، هذه الهيمنة تعزى أيضاً إلى أن الأرز يعتبر أهم وجبة غذائية لدى المجتمع الموريتاني (الوجبة الرئيسية اليومية للأسرة).²⁵

وانطلاقاً من العمل الميداني فقد لاحظنا أن هناك بعضاً من الفلاحين أصبحوا يمارسون زراعة الخضروات والأعلاف خصوصاً في الدورة الزراعية الثانية (الصيفية) بهدف توفير الأعلاف لماشيتهم في الفترة الجافة (الصيف)، وكذلك من أجل تنوع الدخل الفلاحي؛ خاصة في الفترة الواقعة بين بداية الموسم الفلاحي وفترة الحصاد. ذلك أن نسبة 100% (73 فلاحاً) تستعمل تعمل في الدورة الأولى (الخريفية) في زراعة الأرز وأن نسبة 84% [62 فلاحاً] تعمل في الدورة الثانية (الصيفية)، نظراً لتخصيص جزء من الحيازات الفلاحية لزراعة الخضروات (10% [5 فلاحين]، و6% [6 فلاحين] تعمل في زراعة الأعلاف. وهي نسب لا تبتعد كثيراً عن مثيلاتها على المستوى المحلي، ذلك أن نسبة 98% من الفلاحين تخصص حيازاتها لزراعة الأرز، في الدورة الأولى (الخريفية)، بينما 89% تخصص حيازاتها الفلاحية لزراعة الأرز في الدورة الثانية (الصيفية).²⁶ ويختلف الإنتاج الفلاحي اختلافاً متبايناً بين هاتين الدورتين، نظراً لتوفر المياه في الدورة الأولى (الخريفية) نتيجة ارتفاع منسوب مياه النهر السنغالي في فترة تساقط الأمطار، وانخفاضه في الدورة الثانية (الصيفية).

ويلاحظ من خلال الجدولين التاليين ضعف المردودية (3.6 ط/هـ) بالنسبة للفلاحين الذين تم استجوابهم مقارنة بالمستوى المحلي (الولاية 4.2 طن/هـ) أو بالمستوى الوطني 4.8 ط/هـ،²⁷ خاصة الدورة الثانية (الصيفية) التي تتزامن مع تراجع منسوب مياه النهر، هذا مع تفاوت المردودية على مستوى فئات الحيازات الفلاحية.

الجدول رقم (12) استعمال الحيازات الفلاحية وإنتاج الأرز خلال الدورة الأولى (الخريفية) بالنسبة للفلاحين في منطقة الدلتا:

فئات الحيازات الفلاحية																
فئات الحيازات الفلاحية																
المجموع		أكثر من 15 هـ					ما بين 7 إلى 15 هـ					أقل من 7 هـ				
		المساحة الإجمالية	%	الإنتاج الإجمالي (طن)	العدد	%	المساحة الإجمالية	%	الإنتاج (طن)	العدد	%	المساحة الإجمالية	%	الإنتاج (طن)	العدد	%
القرى																
المدروسة																

²⁵ - المنظمة العربية للتنمية الزراعية: مشروع إنتاج الألبان بروصو (اترارزة)، في الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الخرطوم 1985،

ص:89

²⁶ - الشركة الوطنية للتنمية الريفية (صونادير)، 2017

²⁷ -MDRE.Service Destatistiques agricoles, DES Informaations RURALES ET DE linformatique (SSAI), raport Aout 2004, p :16

5.47	4	75	5.51	25	0	0	0	0	0	1.37	1	36	2.65	12	4.1	3	39	2.86	13	اوليك
6.8	5	121	8.38	38	0	0	0	0	0	1.37	1	38	2.64	12	5.47	4	83	5.8	26	لكنان (المتكيدم)
11	8	205	11.9	54	1.37	1	96	4.4	20	0	0	0	0	0	9.6	7	109	7.5	34	دار السلامة
9.6	7	191.1	11.25	51	1.37	1	111.1	4.65	21	0	0	0	0	0	8.22	6	80	6.6	30	المتكيدم 2-1
9.6	7	201	12.37	56	0	0	0	0	0	1.37	1	98	3.1	14	8.22	6	103	9.27	42	دار وولف
9.6	7	136	8.38	38	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9.6	7	136	8.38	38	بوتيدومة 2-1
9.6	7	114	8.38	38	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9.6	7	114	8.38	38	انخليية
17.8	13	284.4	17.44	79	0	00	0	0	0	1.37	1	86.4	2.87	13	16.4	12	198	14.56	66	كرمسين
16.4	12	244	13.46	61	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	16.4	12	244	13.46	61	دار البركة
4.1	3	58.5	2.9	13	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4.1	3	58.5	2.9	13	اجلار
100	73	1630	100	453	2.7	2	207.1	9	41	5.5	4	258.4	11.3	51	91.8	67	1164.5	79.7	361	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م.

الجدول رقم (13) انتاج الأرز خلال الدورة الثانية(الصيفية) بالنسبة للفلاحين المستجوبين في

منطقة الدلتا

أنواع المزرعات																	أنواع الزراعات فئات الحيازات الفلاحية		
المجموع				الأعلاف				الخضروات				الأرز							
%	العدد	%	المساحة الإجمالية	%	العدد	الإنتاج (طن)	%	المساحة	%	العدد	الإنتاج (طن)	%	المساحة	%	العدد	الإنتاج (طن)		%	المساحة
91.8	67	79.7	361	8.2	6	30	5.5	25	4.1	3	18	4.4	20	79.5	58	583	69.8	316	أقل من 7هـ
5.5	4	11.3	51	0	0	0	0	0	2.5	2	27	5.6	25	2.7	2	60	5.7	26	ما بين 7 إلى 15هـ
2.7	2	9	41	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2.7	2	123		41	أكثر من 15هـ
100	73	100	453	8.2	6	30	5.5	25	6.8	5	45	10	45	85	62	766	84.5	383	المجموع

المصدر: العمل الميداني، 2017م

خامساً: اتجاهات وعوامل تسويق الإنتاج الفلاحي:

المجلد : 12 / العدد : 02 / الشهر: أوت / السنة: 2020 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

اتسمت السياسة التسويقية في موريتانيا قبل تطبيقها لبرنامج الإصلاح الاقتصادي بتدخل الدولة في شكل مؤسسات عامة (مفوضية الأمن الغذائي - التي تحتكر استيراد وتوزيع القمح - والشركة الوطنية للتنمية الريفية - التي تحتكر استيراد وتوزيع الأرز) وذلك محاولة منها لدعم المستهلك.²⁸ وبعد تطبيقها لبرنامج التقويم الاقتصادي والمالي بدأت سياسة التسويق تأخذ تدرجياً مبدأ حرية التسويق، حيث تم في إطاره إفساح المجال للخوادم للدخول في مجال تسويق الحبوب الغذائية الرئيسية، وتم تخفيض احتكار مفوضية الأمن الغذائي في شراء القمح وكذلك احتكار الشركة الوطنية للإيراد والتصدير في استيراد الأرز.²⁹

مما أدى غياب سياسة واضحة وفعالة في مجال تسويق المنتجات الفلاحية، بعد تخلي الدولة عن سياستها في شراء منتجات الأرز عن طريق مفوضية الأمن الغذائي سنة 1992، وإفراز وضعيتها تتميز بتعدد حلقات واتجاهات عملية التسويق، مما دفع الفلاحين إلى تسويق منتجاتهم خاماً إلى الأسواق المحلية.

ومن خلال الجدول التالي يلاحظ أن النسبة الأكبر من المنتج تسوق خاماً "74%" (350 ط "69 فلاحاً") وذلك راجع بالأساس إلى الإمكانيات المادية للفلاحين من جهة، وإلى العراقيل التي يواجهها الفلاحون في هذه العملية من جهة أخرى، والتي من أهمها اعتمادهم على وسائل تقليدية في عملية التسويق، التي تبين أن نسبة 77% من الانتاج يمر عبر وسائل تقليدية بحتة، متمثلة أساساً في العربات التي تجرها الخيول والحمير والزوارق النهرية وما تمثله من خطر، مقابل 23% تستخدم وسائل عصرية، ويعزى طغيان استخدام الوسائل التقليدية في المنطقة إلى الانعزال التي تعاني منه المنطقة، حيث لا تتوفر المنطقة على طريق عصري بل تتواجد بها طرق تقليدية غير معبدة يتعثر سلكها في الفترات المطرية (فصل الخريف)، حيث تعمل المياه على سدها مما يجعل المنطقة في عزلة تامة خاصة في هذا الفصل، الذي جعل الفلاحين يعتمدون على طريقة التسويق غير المباشر عبر ممثلي تجار المنطقة والمؤسسات التجارية بنسبة 91.7%، (أي نسبة 77% من الانتاج) في حين يمثل التسويق المباشر نسبة 8.3%، ويرجع ذلك إلى:

- ضعف الكمية المسوقة .

- صعوبة النقل.

²⁸ وزارة التخطيط : برنامج التقويم الاقتصادي والمالي . 1985/1988، ص : 89

²⁹ المنظمة العربية للتنمية الزراعية : السياسات الزراعية في عقد الثمانينيات في الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الخرطوم 1994، ص :

مما جعل أغلب المنتوج الفلاحي يتوجه نحو الأسواق المحلية بنسبة 100%. نتيجة مجموعة من

العوامل :

- قلة المقشرات ومحدوديتها المكانية .

- انعدام وصعوبة المواصلات و ارتفاع تكاليف النقل .

- عدم تسعرة السوق، حيث يلاحظ أن سعر المنتوج يتحكم فيه التاجر وبالتالي يخضع الإنتاج

للمضاربات السلبية، وقد شهد سعر الأرز تطورا ملحوظا، خصوصا بعد تخلي مفوضة الأمن الغذائي عن ضمان شراء الأرز المحلي.

هذا التخلي للدولة عن شراء الأرز المحلي انعكس إيجابا على الفلاحين وسلبا على المستهلكين. الذي ارتفع سعر الكيلوغرام من 43 أوقية سنة 1995 إلى 100 أوقية سنة 2004 أي بزيادة 55%، نتيجة لعاملين أساسيين: تخلي الدولة عن التدخل في السوق ، وتحسين جودة الإنتاج من حيث النوعية والكم.

خاتمة

من خلال دراستنا للحيازات الفلاحية أهدافها وعوامل الإنتاج توصلنا إلى أن الحيازات الفلاحية في منطقة الدلتا هي بالأساس حيازات فلاحية معاشية، نظرا لصغر حجمها (0.5 إلى 2 هكتار)، واعتمادها على وسائل إنتاج وأسلوب تقليدي، بدء من عملية الحرث وانتهاء بعملية الحصاد، التي يشترك فيها جميع أفراد العائلة، بالإضافة إلى صعوبة المواصلات، مما أثر بشكل كبير على عمليات التسويق، التي اتخذت أشكالا متعددة بعد تخلي الدولة عن شراء الأرز ، هذا زيادة إلى تدني المكننة في المنطقة وقلة استعمال المبيدات الحشرية في المزارع مع صعوبة إمكانية استخدام وسائل الري العصرية، التي ترتبط أساسا بمدى قدرة الفلاحين المادية، ومدى استفادتهم من التمويلات الممنوحة لهم، وبتوافر هذه العوامل "صغر حجم الحيازة، صعوبة التسويق، ضعف المردودية، نقص التمويل،... يمكن وضع مجموعة الاقتراحات:

1. إعادة النظر في توزيع الحيازات الفلاحية في منطقة دلتا نهر السنغال بموريتانيا.

2. دعم الفلاحين المحليين الصغار.

3. المحافظة على الإنتاج الزراعي والرعي وتدهور المراعي.

المراجع والمصادر:

- 1 - الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية 1983 بتاريخ 29/يونيو 1983
- 2 - الجمهورية الإسلامية الموريتانية، المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء، 2018م
- 3 - الجمهورية الإسلامية الموريتانية، المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء، 2016
- 4 - المنظمة العربية للتنمية الزراعية: السياسات الزراعية في عقد الثمانينيات، في الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الخرطوم، 1994م
- 5 - المنظمة العربية للتنمية الزراعية: مشروع إنتاج الألبان بروصو (اترازة)، في الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الخرطوم 1985م
- 6 - الشركة الوطنية للتنمية الريفية(صونادير)، 2017م
- 7 - الأمر القانوني رقم 127 / 83 القاضي بإعادة التنظيم العقاري والأرضي بموريتانيا الصادر عن اللجنة العسكرية للخلاص الوطني انواكشوط بتاريخ 05 يونيو 1983 المنشور في الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية 29 يونيو 1983
- 8 - وزارة التنمية الريفية والبيئة : التقرير السنوي حول أنشطة الشركة الوطنية للتنمية الريفية " صونادير " 1989 م
- 9 - وزارة التنمية الريفية والبيئة: جمع النصوص التشريعية والترتيبية حول الإصلاح العقاري والأرضي بموريتانيا 1983م.
- 10 - وزارة التنمية الريفية: تقرير عن السياسة الجديدة للتنمية الريفية 1994م
- 11 - وزارة التخطيط : برنامج التقويم الاقتصادي والمالي . 1988/1985م
- 12 - يحيى ولد البراء : ملكية الأرض في موريتانيا أبعادها الاجتماعية والسياسية، دراسة في النصوص الفقهية والوقائع، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1999م.
- 13- - Arrêt N° R 181 / IMR du 17 Novembre 1986 Portant création d'un Bureau des affaires foncières et de le gi stations Rurales
- 14- Circulaire N° 023 / MIPT / CM /CV du 26 aout 1990 à monsieur le wali du TRARZA et le Hakem de Moughataà du R'KIZ et ROSSO relative à l'attribution des terrains à usage Agricole
- 15- Schéma National d'aménagement du territoire Juin 1986
- 16- - MDRE: LE développement Rural en chiffres octobre 1994.
- 17- - MDRE, problématique Rizicole en Mauritanie, Avril 1993.
- 18- - Ministère de l'économie et des finances, mission d'études et dévaluation du secteur rural, et de ressources humaines (RAMS) projection démographiques NCKIT. 1980 .
- 19- - Programme de redressement du secteur irrigué en Mauritanie (SONADER). Mai 1989 MDRE, SONADER. Rapport sur le crédit agricole 1995-2003
- 20- MINSTER DE DEVELOPPEMENT RURAL ET DE L ENVIRONNEMENT PROBLEMATIQUE RIZICOL 1998
- 21- MDRE. Service Statistiques agricoles, DES Informations RURALES ET DE l'informatique (SSAI), rapport Aout 2004

قيمة الشباب في الإسلام: الواقع والتحديات The Youth Value in Islam: Reality and Challenges

أمين بن أحمد نقيرة*

تاريخ النشر: 2020/ 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 20	تاريخ الإرسال: 2020/ 07/ 04
ملخص:		
<p>تناول هذا البحث قيمة الشباب ومكانته في القرآن والسنة النبوية، كما تطرق لبعض إسهامات الصحابة في العهد النبوي؛ خصوصا في جمع القرآن الكريم، والقيام بواجب النصرة، كما تطرق البحث للحديث عن النظرة الواقعية للشباب الممثلة في المسؤولية والكفاءة والقيم والأخلاق، كما ختم البحث الحديث عن التحديات ، فذكر أقسامها العامة؛ ثم تطرق لتقسيمها من المنظور الشرعي إلى: ذاتية وخارجية وداخلية، وبين ظاهرة الغلو نشأة وأسبابا مع اقتراح الحلول لها .</p>		
الكلمات المفتاحية: قيمة؛ الشباب؛ الإسلام؛ الواقع؛ التحديات		
Summary :		
<p>This research dealt with the value of youth and its position in the Qur'an and the Sunnah of the Prophet, as well as some of the companions' contributions to the Prophet's era; Especially in collecting the Noble Qur'an and performing the duty to support, as the research dealt with talking about the realistic view of young people represented in responsibility, competence, values and morals, as the research concluded the discussion of challenges, mentioning its general sections; Then he touched on dividing it from a legal perspective into me: subjective, external and internal, and between the phenomenon of exaggeration and its origins and reasons with suggesting solutions to it.</p>		
Keywords : Values, Young, Islam, Reality; Challenges		

* جامعة الحسن الثاني عين الشق الدار البيضاء nkira7@gmail.com

المقدمة

الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من أُرْسِلَ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله؛ سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه السالكون منهجه القويم، وعلى التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد: فهذا مقال بعنوان:

(قيمة الشباب في الإسلام: الواقع والتحديات)

وقد قصدت من خلاله أن أجلي بعض أدوار الشباب وإسهاماته إلى جانب مكانته في ضوء القرآن الكريم والسيرة النبوية.

ولا يخفى أن الإسلام قد أولى عناية خاصة بالشباب؛ إذ اعتبرها فترة القوة والفتوة والإنتاج، ولا جرم أن المتتبع لهذه الفترة في زمن نزول الوحي؛ في العهد النبوي وبعده يجد أن لها خصائص ومميزات كان لها الإسهام البارز في جميع مجالات الحياة الدينية والدنيوية.

وقد قسمت محاور هذه المداخلة بعد المدخل التمهيدي في مفهوم الشباب من الناحية اللغوية والدينية إلى أربعة محاور وخاتمة، ثم فهرس للمصادر والمراجع:

فالمحور الأول: حول حديث الشباب في القرآن والسنة النبوية.

والمحور الثاني: حول نماذج من إسهامات الشباب في العهد النبوي.

والمحور الثالث: حول النظرة الواقعية للشباب في الإسلام.

والمحور الرابع: حول بعض التحديات التي تواجه الشباب.

أما الخاتمة: فذكرت فيها أهم النتائج.

وختاماً نسأل الله تعالى أن ينفعنا بالقرآن الكريم، ويجعله حجة لنا لا علينا، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

المدخل التمهيدي: مفهوم الشباب من الناحية اللغوية والدينية:

الشباب مرحلة من مراحل العمر، وهي مرحلة قوة بين ضعفين؛ -الصغير والشيخوخة-؛ كما قال الله تعالى في محكم التنزيل: (الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة)¹.

وقد ورد الحديث عن هذه المرحلة في مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي)² الآية.

فمعنى قوله تعالى: {حتى إذا بلغ أشده} ³؛ أي: قوي وشب وارتجل، {وبلغ أربعين سنة} ⁴؛ أي: تنهى عقله، وكمل فهمه وحلمه ⁵.

والشباب في اللغة جمع شاب، ويُجمع على شبان وشبيبة، ومن معانيه: النماء والقوة ⁶.

وفي تحديد مرحلة الأشد والشباب خلاف عند العلماء:

فمنهم من يرى أن مرحلة الشباب تبدأ من سن البلوغ إلى سن الأربعين، ومنهم من نقص عن ذلك إلى ثلاث وثلاثين أو إلى ثلاثين، ومنهم من أوصلها إلى خمسين.

ومنهم من اعتبر أن الشباب مرتبط بعنصرين مفسرين لمفهوم الشباب في اللغة؛ وهما النماء، والقوة ⁷.

¹ الروم 53.

² الأحقاف 14.

³ الأحقاف 14.

⁴ الأحقاف 14.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (7/280)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2: 1420هـ - 1999 م.

⁶ الرازي، مقاييس اللغة (3/177)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة: 1399هـ - 1979 م.

⁷ المصدر نفسه.

فمتى تحققا في إنسان سمي شابا وإن جاوز الأربعين¹.

ومن هنا نجد أن الأنبياء عليهم السلام يبعثون في فترة الشباب، وخصوصا سن الأربعين التي هي سن الكمال، ونهاية بعث الرسل غالبا، ومنهم من بعث في أقل من ذلك؛ كعيسى عليه الصلاة والسلام؛ فإنه نبي رفع إلى السماء؛ وهو ابن ثلاث وثلاثين، ومنهم من بعث في أكثر من ذلك؛ كنوح عليه السلام، فإنه نبي؛ وهو ابن خمسين سنة².

فعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: ما بعث الله نبيا إلا شابا، ثم تلا هذه الآية: (قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم)³.

ونستفيد من خلال ما سبق:

- ✓ أن الشباب مرحلة مهمة من مراحل الحياة.
- ✓ أن فترة الشباب تمتد من سن البلوغ إلى نحو الأربعين على الراجح.
- ✓ أن الشباب هم في مقدمة معالي الأمور، فإن الأنبياء كلفوا بمهمة شريفة عظيمة؛ وهي حمل الرسالة، وهم شباب.

كان هذا ما يتعلق بمفهوم الشباب من الناحية اللغوية والشرعية؛ بشيء من الاختصار.

¹ قال الزجاج: قوله تعالى: {حتى إذا بلغ أشده}؛ يعني: من نحو سبع عشرة سنة إلى نحو الأربعين، وقال ابن عباس في رواية عطاء: سن الأشد ثلاث وثلاثون سنة، وروي عنه أيضا ثلاثون، وقال الضحاك: عشرون سنة، وقال مقاتل: ثماني عشرة، وقال الأزهري: بلوغ الأشد يكون من وقت بلوغ الإنسان مبلغ الرجال إلى أربعين سنة، قال: فبلوغ الأشد مرتبة بين البلوغ وبين الأربعين. ابن القيم، التفسير القيم (ص: 476)، دار ومكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى - 1410 هـ.

وجاء تحديدها في مؤتمر وزراء الشباب الأول في جامعة الدول العربية الذي عقد بالقاهرة عام 1969م أنها بين 15 إلى 25 سنة. كتاب الأمة: "مشكلات الشباب الحلول المقترحة والحل الإسلامي" د. عباس محجوب. ص: 22، ط1/ ربيع الأول 1406 هـ، مطبعة الدوحة الحديثة قطر.

² جموع الفاسي، الدرّة المضيئة من خير سيد البرينة ص: 125-126، مكتبة المعرفة-مراكش، الطبعة: 2019م.

³ الأنبياء 60.

⁴ ضياء الدين المقدسي، المستخرج من الأحاديث المختارة (16/10). دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهب، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420 هـ - 2000 م.

المحور الأول: حديث الشباب في القرآن والسنة النبوية:

ونبدأ أولاً- بحديث الشباب في القرآن الكريم:

قد جاء الحديث عن الشباب في غير ما موضع من القرآن الكريم، فمن ذلك:

قوله تعالى حكاية عن قوم إبراهيم عليه السلام: (قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم)¹.

وقوله تعالى: {إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ آمَنُوا بَرِّهِمْ} ²، وقوله: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهِ} ³.

والفتية في اللغة العربية الشباب ⁴.

وقال تعالى عن يحيى عليه السلام: (وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا) ⁵.

وقال عن يوسف عليه السلام: (ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما) ⁶، ومعنى الأشد هنا: الإدراك والبلوغ.

وقال عن موسى عليه السلام: (ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما) ⁷، وقرن هنا "الأشد" بالإستواء؛ فيكون معناه اجتماع أمره وقوته، وانتهاء شبابه.

وذكر تعالى قصة إسماعيل، وهو يعمل مع والده إبراهيم عليهما السلام في بناء بيت الله الحرام؛ وهو شاب صغير، فقال تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) ⁸.

كما بسط القرآن الكريم أيضا قصة كثير من الأنبياء والرسل؛ كإبراهيم ويوسف وسيدنا محمد وغيرهم عليهم الصلاة والسلام.

وقصص الشباب من الأنبياء والرسل وغيرهم في القرآن الكريم، وكذلك في السنة النبوية يؤخذ منها العبر والحكم من جميع الجوانب العقديّة والتربويّة والمنهجية وغيرها، ويكفي أن الله سبحانه يقول:

¹ الأنبياء 60.

² الكهف 13.

³ الكهف 59.

⁴ الكفوي، الكليات (ص: 696)، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.

⁵ مريم 11.

⁶ يوسف 22.

⁷ القصص 13.

⁸ البقرة 126.

لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون)¹.

ولقد أولى العلماء بذلك عناية كبيرة، فلا غرو أن نجد مثلا عناية كثير من المفسرين بهذا الجانب، ونذكر على سبيل التمثيل بعض المؤلفات في تفسير سورة يوسف؛ وهي كثيرة جدا، ومنها:

- الزهر الأنيق في قصة يوسف الصديق للإمام عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي القيرواني المتوفي سنة 646هـ.

- وقبله أيضا الإمام ابن الجوزي (ت 597هـ) بنفس العنوان.

- وكذلك الإمام السهيلي (ت 581 هـ) رحمه الله أحد رجالات مراكش السبعة في كتاب منسوب له أيضا سماه "الزهر الأنيق في تفسير سورة يوسف الصديق".

- وهناك أيضا كتاب "الروض الأنيق في قصة يوسف الصديق".

- والأنيق في فوائد قصة يوسف الصديق.

ومن المعلوم أن جانب القصص قد نال عناية كبيرة من لدن الباحثين، فلا عجب أن نجد آلاف الأطرايح والبحوث حولها، خصوصا الجانب القرآني منها، فإنه لا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء، فهو معجز من جميع نواحيه نظما ورصما ومعنى، وهو المعجزة الخالدة الباقية إلى أن يُرفع في آخر الزمان، قال الله تعالى متحديا العالمين أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)²، وقال: (لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)³.

وإن القراءة في سير الشباب الصالح المنتج في جميع الميادين، لهو من أكبر المحفزات للشباب على النهضة، وداعمة مهمة من داعمات علو الهمة.

كانت هذه بعض النماذج من الآيات القرآنية.

¹ يوسف 111.

² الإسراء 88.

³ فصلت 41.

المحور الأول: الحديث عن الشباب في السنة والسيرة النبوية:

إن الحديث عن الشباب في كتب الحديث والآثار يطول، لكن يكفي أن نشير إلى بعض ما ورد في ذلك:

فعن عمرو بن ميمون رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل وهو يعظه: " اغتنم خمسا قبل خمس: شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك " ¹.

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه؟، وعن شبابه فيما أبلاه؟، وعن ماله؛ من أين اكتسبه، وفيما أنفقه؟، وعن علمه ماذا عمل فيه؟ " ².

فهذان الحديثان نستخلص منهما: أن الوقت مسؤولية عظيمة، وأمانة جسيمة يسأل عنه صاحبه يوم القيامة.

وفيه الإشارة إلى قيمة العمر عموما، وإلى فترة الشباب خصوصا؛ لأنها فترة القوة والفتوة والإنتاج. ولهذا أقسم الله تعالى بالعصر؛ وهو الزمن؛ لقيمته، وأقسم بالليل والنهار والفجر والضحى.

وإلى جانب كون الوقت نعمة من أكبر النعم، كما ورد: نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ ³.

ومن الأحاديث أيضا حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سبعة يظلمهم الله في ظلّه، يوم لا ظلّ إلا ظلّه: الإمام العادل، وشاب نشأ في عبادة ربه، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق، أخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه " ⁴.

¹ النسائي، السنن الكبرى (400/10)، تحقيق: شلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001 م.

² الطبراني المعجم الكبير (60/20)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية.

³ البخاري، الجامع المسند الصحيح (88/8)، رقم الحديث 6412، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422 هـ.

⁴ البخاري، الجامع المسند الصحيح (133/1).

فهذا الحديث ينبغي الوقوف معه وقفات، فانظر أعزك الله إلى نتيجة النشأة في طاعة الله، والتي من آثارها التحلي بمكارم الأخلاق والقيم الفاضلة، والبعد عن نقيضهما، إلى جانب الحرص على تقوى الله؛ أن صاحبها يكرم بأن يظله الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، في يوم الشمس فوق رؤوس الخلائق ينتظرون الحساب من الله عز وجل.

وانظر أيضا إلى الشاب الذي يكرم والداه ويكسيان حلة لا تقوم لها الدنيا وما فيها بفضل تعليم ولدهما القرآن¹.

وهذا لا يعني الانزواء والرهبنة، بقدر ما يعني أن الشاب متوازن ومتكامل في ذاته من نواحي شتى، دينية ودنيوية.

وحسبنا ما بلغه الشباب المسلم من التقدم في المجالات الحضارية والإنساية وغيرها؛ منذ عصر نزول الوحي إلى زماننا، وليس ذلك بخاف عنا ولا عن غيرنا، وكل واحد له تصورات عميقة في ذلك.

ويمكن أن نستخلص مما سبق:

- أن الشباب ثروة ثمينة للأمة؛ ينبغي أن تستثمر جهودها فيما يعود عليها بالنفع دينا ودنيا.
- أن الشباب هم قوة الأمة ومصدر عزها وسؤدها، وعامل مهم من عوامل نهضتها ورفقها وازدهارها.

المحور الثاني: نماذج من إسهامات الشباب في العهد النبوي وبعده:

إن الناظر في سير الصحابة رضوان الله عليهم الذين عاشوا مع سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاشوا نزول الوحي، يلمس أن حياتهم تميزت بميزات عديدة، وإسهامات عظيمة، نذكر بعضها:

1- الشباب هم أنصار الأنبياء والرسول: وهم الأسبق لنصرة الدين، والدخول في الإسلام:

فمن السابقين للإسلام سيدنا علي -وله عشر سنين- وزيد بن حارثة، ثم صديق الأمة وأسبقها إلى الإسلام أبو بكر الصديق، ثم بلال وحمزة وعمر رضي الله عن جميعهم أمين².

¹ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَعَمِلَ بِمَا فِيهِ، وَمَاتَ فِي الْجَمَاعَةِ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ السَّفَرَةِ وَالْبَرَّةِ، وَمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَهُوَ يَنْقَلِبُ مِنْهُ أَنَاهُ اللَّهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ. وَمَنْ كَانَ حَرِيصًا عَلَيْهِ وَلَا يَسْتَطِيعُهُ وَلَا يَدْعُهُ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَشْرَافِ أَهْلِهِ، وَفَضَّلُوا عَلَى الْخَلَائِقِ كَمَا فَضَّلَتِ النَّسُورُ عَلَى سَائِرِ الطُّيُورِ، ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ، أَيُّنَ الَّذِينَ كَانُوا لَا تَلْبِثُهُمْ رِعَايَةُ الْأَنْعَامِ عَنْ تِلَاوَةِ كِتَابِي؟ فَيَقُومُونَ فَيَلْبَسُ أَحَدُهُمْ تَاجَ الْكِرَامَةِ، وَيُعْطَى التَّمَنِّيَ بِيَمِينِهِ وَالْخُلْدَ بِيَسَارِهِ، ثُمَّ يَكْسَى أَبْوَاهُ إِنْ كَانَا مُسْلِمَيْنِ حُلَّةً خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا، وَمَا فِيهَا فَيَقُولَانِ: أَيُّ لَنَا هَذَا؟ وَمَا بَلَغْتُهُ أَعْمَالُنَا؟ فَيُقَالُ: إِنَّ وَلَدَكُمَا كَانَ يَفْرَأُ الْقُرْآنَ " شعب الإيمان للبيهقي (3/377)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.

² الحلبي، السيرة الحلبية (1/381-389)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية - 1427 هـ.

ولقد كان في إسلام سيدنا عمر رضي الله عنه خير كثير، فعن ابن عباس رضي الله عنهما: لما أسلم عمر رضي الله عنه نزل جبريل عليه السلام على النبي ﷺ فقال: يا محمد استبشر أهل السماء بإسلام عمر¹.

ونجد أيضا في السيرة النبوية أن حوار النبي صلى الله عليه وسلم وأنصاره أغلهم من الشباب، وهم: الخلفاء الأربعة، وحمزة، وجعفر، وأبو عبيدة، وعثمان بن مظعون، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير².

وكان للشباب إسهامات في مختلف المجالات؛ فهام لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم للمدينة: وأراد بناء المسجد، جعلوا ينقلون اللبن والصخر ويرتجزون، والنبي ﷺ ينقل معهم ويقول:

هَذَا الْجِمَالُ لَا جِمَالُ حَيْزُ هَذَا أَبْرُرِّبْنَا وَأَطْهَرُ
اللَّهُمَّ إِنَّ الْأَجْرَ أَجْرُ الْأَخِرَةِ فَارْحَمِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ³

والصحابه يقولون:

لِئِنْ قَعَدْنَا وَالنَّبِيُّ يَعْمَلُ فَذَلِكَ مِنَّا الْعَمَلُ الْمُضَلَّلُ⁴

وإن من هؤلاء الشباب من هدى الله على يديه أمة، فأخرجوا من الظلمات إلى النور.

2- الشباب هم مصدر القوة والعزة، وهم منبع الأمل والإنتاج:

ولنا في مشهد جمع القرآن الكريم في مصحف بعد أن كان مفرقا في العسب والرقاع والصحف وصدور الرجال في العهد البكري وتكليف سيدنا زيد بن ثابت بهذه المهمة العظيمة مثال على علو همة الشباب، وحضورهم القوي في نوازل الأمة وقضاياها المختلفة، وإن في قول أبي بكر الصديق لزيد بن ثابت رضي الله عنهما: إنك رجل شاب عاقل، لا تنهك، وإنك كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه. ما يصدق كبير اعتماد الأمة على الشباب.

فما كان منه إلا أن قال: فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال، ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن⁵، ثم شرح الله صدره، وسار يتبع القرآن من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم حتى جمع في مصحف واحد، وهو الذي نسخ منه بعد نسخ في عهد عثمان رضي الله عنه.

3- الشباب هم صناع المجد والتاريخ، وسبب نهضة الأمم ورقمها:

¹ المواهب اللدنية (1/147)، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر.

² ابن سيد الناس، عيون الأثر (2/385)، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم - بيروت، الطبعة: الأولى، 1993/1414.

³ البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب فضائل الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ رقم 3694.

⁴ ابن هشام، السيرة النبوية (1/496)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى

الباي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، 1375هـ - 1955 م.

⁵ البخاري، الجامع المسند الصحيح (6/71).

وناهيك عما شهده العالم من الفتوحات؛ بدءا بالسرايا والمغازي؛ فقد كان قاداتها شباب؛ كسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعلي بن أبي طالب، وغيرهم. وقصة بدر الكبرى، كان أغلب الصحابة فيها شباب. وهكذا من بعدهم فتح الله على أيديهم كثيرا من البلاد، وحرر عبادا من الظلم، وحقق الأمن والعدل والسلام، ورفع راية الإسلام بفضله ومنه سبحانه وتعالى، ثم بجهود الشباب. وهكذا تعددت وخصائص الشباب وشملت جميع مناحي الحياة العلمية والتربوية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية... فيبقى بذلك الشباب هم عنوان تقدم الأمة ودعامة نهضتها.

المحور الثالث: النظرة الواقعية للشباب في الإسلام:

يمكن أن نستخلص أهم مرتكزات هذه النظرة الواقعية للشباب في الإسلام من خلال النقاط الآتية:

أولا: الإحساس بالمسؤولية: فالشباب ينبغي عليه أن يدرك قيمة العمر وقيمة الزمن، وأن الوقت ليس ينبغي أن يهضر سهلا، بل ينبغي أن يكون مليئا بالإنجازات والتطلعات الهادفة في شتى ميادينها. وكل على حسب، ومن موقعه؛ فهذا يصلح طبيبا، وهذا مهندسا مخترعا، وهذا رياضيا مبتكرا، وهذا معماريا رائدا، وهذا فيزيائيا مبتكرا، وهذا قائدا عسكريا، وهذا معلما مدرسا، وهذا فقيها عالما... وهذا تتكامل جهود الشباب في البناء والتعمير والتنمية والنهوض الحضاري.

فكل واحد يعلم من قرارة نفسه ما يصلح له، وما يمكنه مسيرته والإنتاج فيه.

وهنا لا بد من الوقوف مع النفس وقفات هدفها تحديد دراسة جدوى، وتسطير الأهداف والغايات، مع تطوير الكفاءات.

وكل ذلك يجمعه بعد نيل الأجر من الله عز وجل عنصر مهم؛ وهو السعي حول الرقي بالمجتمع، والسير به قدما إلى الأمام في شتى ميادينه ومجالاته.

كما ينبغي على الشاب أن يدرك أنه مسؤول أصالة عن نفسه، ثم عن وطنه، فمسؤوليته عن نفسه تقتضي منه الحرص على ما ينمي قدراته ويدفعها نحو الإنتاج لا الخمول، ونحو العطاء والبذل لا الاحتكار، وفي الحديث: احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز.

وأما تجاه وطنه؛ بأن يكون عنصرا فعالا نافعا، لا ضارا، فالشباب باعتداله وحفاظه على قيمه وأخلاقه، واحترامه للمبادئ الدينية والإنسانية لا يمكن أن يأتي منه ما لا يصلح.

وحب الخير للآخرين والسعي في نفع الناس على قدر الاستطاعة مطلب شرعي يؤجر عليه صاحبه،
وينال به الزلفى عند الله تعالى.

فالوقوف مع النفس ومحاسبتها، حتى لا تتمادى في الغفلة والنسيان، لهو أكبر معين على استدراك
ما بقي من العمر، واستثماره في الخير الديني والدنيوي.

ولقد دعا القرآن الكريم إلى النظر والتدبر والتأمل؛ إذ الندم بعد فوات الأجل لا ينفع في شيء،
وحسبنا أن أهل القبور يتمنون أن لو رجعوا للعالم واستدركوا ما فاتهم من الأعمار.

فالمؤمن قوي بإيمانه، ونيته الصادقة تجعل عاداته عبادة.

والباحث والقارئ مثلا في علم من العلوم دائم الاتصال والتواصل مع القراءة والبحث، دائم
الكتابة والإنجاز والتفكير والعطاء في مجاله.

ولا شك أن كثيرا من القدرات والمواهب في مختلف الفنون تحتاج إلى اكتشاف، ثم إعطاء فرص
لهم تتناسب مع قدراتهم، وهو موضوع النقطة الموالية.

ثانيا: الكفاءة:

وهذا العنصر من العناصر المهمة، ونعلم من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم تقديره للمواهب
والكفاءات:

ولنضرب لذلك مثلا يوضحه: عَنْ خَارِجَةَ بِنِ زَيْدٍ، أَنَّ أَبَاهُ زَيْدًا، أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، قَالَ زَيْدٌ: ذُهِبَ بِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَعْجَبَ بِي، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ،
هَذَا غُلَامٌ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ، مَعَهُ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ بِضْعَ عَشْرَةَ سُورَةً، فَأَعْجَبَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: "يَا زَيْدُ، تَعَلَّمَ لِي كِتَابَ يَهُودَ، فَإِنِّي وَاللَّهِ مَا آمَنُ يَهُودَ عَلَى كِتَابِي،" قَالَ زَيْدٌ: فَتَعَلَّمْتُ
لَهُ كِتَابَهُمْ، مَا مَرَّتْ بِي خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حَتَّى حَدِّقْتُهُ، وَكُنْتُ أَقْرَأُ لَهُ كُتُبَهُمْ إِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ، وَأُجِيبُ عَنْهُ
إِذَا كَتَبَ" ¹.

ومما يدل على تقديره صلى الله عليه وسلم للكفاءات والقدرات تقديمه حفاظ القرآن على غيره،
عن أبي مسعود الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَاهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ،
فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً، فَأَعْلَمَهُمْ بِالسَّنَةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السَّنَةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمَهُمْ هَجْرَةَ، فَإِنْ كَانُوا فِي

¹ أحمد، المسند (490/35)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

الهجرة سواء، فأقدمهم سلما، ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه»¹.

ومن النماذج أيضا: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: من تطيب ولم يكن بالطب معروفا فأصاب نفسا فما دونها فهو ضامن².

ثالثا: الأخلاق والقيم: وهما أيضا عنصران من أهم عناصر التقدم والرفي: ولا جرم أن الدين كتب له القبول والاستمرار؛ لكونه أولا ربانيا من عند الله عز وجل، وثانيا: لأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم ثم أخلاق الشباب الذين تأسوا بالخلق النبوي.

وقد قال ربنا جل ثناؤه مثنيا على نبينا صلى الله عليه وسلم: [وإنك لعلى خلق عظيم]³.

وقد سئلت أمنا عائشة رضي الله عنها عن خلقه فقالت: كان خلقه القرآن، يرضى برضاه ويسخط بسخطه، كل ذلك لله لا لنفسه⁴.

وكان ρ أحسن الناس خلقا، فقد قال ρ : بعثت لأتمم مكارم الأخلاق⁵.

وقد حاز ρ جميعها على الانتهاء في كمالها، والاعتدال إلى غايتها، فسائر الأخلاق العلية والآداب الشرعية من الدين والعلم والحلم والصبر والشكر والعدل والزهد والتواضع والعفو والعفة والجود والشجاعة والحياء والمروءة والصمت والتؤدة والوقار والرحمة وحسن الآداب والمعاشرة وأخواتها، وهي التي جماعها حسن الخلق، وأصل ذلك ما خصه الله به من كمال العقل.

وانظر مثلا إلى اتساع خلقه العظيم في الحلم والعفو مع القدرة وصبوره على ما يكره، وحسبك صبره وعفوه ρ عن الكافرين به المقاتلين المحاربين له في أشد ما نالوه به من الجراح والجهد، بحيث كسرت رباعيته وشج وجهه يوم أحد حتى صار الدم يسيل على وجهه الكريم. فشق ذلك على أصحابه شديدا، وقالوا: لو دعوت عليهم، فقال: لم أبعث لعانا، ولكني بعثت داعيا ورحمة⁶، اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون⁷.

¹ مسلم، المسند الصحيح (1/465)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

² أبو نعيم الأصفهاني، الطب النبوي (1/199)، المحقق: مصطفى خضردونمز التركي، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 2006 م.

³ القلم 4.

⁴ البيهقي، دلائل النبوة (1/309-310)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1405 هـ.

⁵ مسند أحمد، برقم 8952، وفيه لفظ "صالح" بدل "مكارم".

⁶ أخرجه مسلم في البر والصلة، باب: النبي عن لعن الدواب وغيرها برقم (2599).

⁷ رواه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار برقم (3477)، ومسلم في الجهاد والسير، باب: غزوة أحد برقم (1792).

وأتاه بعض أحبار اليهود يتقاضاه ديناً له عليه قبل محل الأجل، فنظر إلى النبي ρ بوجه غليظ، وأخذ بمجامع قميصه وردائه، ثم قال: إلا تقضييني يا محمد حقي، فوالله إنكم يا بني المطلب لمطل، فغضب عمر غضباً شديداً وسبه وهم به، ورسول الله ρ ينظر في سكون وتؤدة وتبسم، ثم أنكر على عمر وأمره بقضائه عنه، وأن يزيد مكان ما روعه ففعل، فأسلم الحبر، وأخبر عمر أنه ما فعل ذلك إلا اختباراً لما بقي له من معرفة علامات نبوته، من كونه يسبق حلمه جهله، ولا تزيده شدة الجهل عليه إلا حلماً، وقد وجد ذلك¹.

والحديث عن خلقه الشريف وشمائله الرفيعة يطول الحديث عنها.

ولا شك أن عنصري القيم والأخلاق ضروران في شخصية الشباب، فبهما يسموا المرء في مدارج الكمال، ويكون عزيزاً معظماً في النفوس، وحسبنا أن صاحب الخلق بجوار سيد الخلق في الجنة، وصاحب الخلق يدرك بخلقه درجة قائم الليل صائم النهار؛ كما ورد بذلك الأثر.

وإن من هذه القيم والأخلاق التي تعلي مقام الشباب: القوة والأمانة:

فإن القرآن وصف بهما معلم سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جبريل فقال: (ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين)².

وقال عن موسى عليه السلام حكاية عن ابنتي شعيب: (إن خير من استأجرت القوي الأمين)³.

وفي السيرة النبوية: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسا وثلاثين سنة اجتمعت قريش لبنين الكعبة، ولما وصلوا إلى موضع الحجر الأسود، اشتجروا فيمن يضع الحجر موضعه، فأرادت كل قبيلة رفعه إلى موضعه، واستعدوا للقتال وتحالفوا على الموت، ومكثوا على ذلك أربع ليال.

فأشار عليهم أبو أمية حذيفة بن المغيرة - وهو أسن قريش يومئذ - أن يجعلوا بينهم حكماً أول من يدخل من باب المسجد، فكان أول من دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رأوه قالوا: هذا الأمين قد رضينا به، وأخبروه الخبر، فقال: هلموا إلي ثوبا، فأتي بثوب فأخذ الحجر الأسود فوضعه فيه بيده،

¹ أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة (ص: 92)، حققه: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.

² التكوير 21 و22.

³ القصص 26.

ثم قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ثم ارفعه جميعا، ففعلوا حتى بلغوا به موضعه فوضعه صلى الله عليه وسلم بيده ثم بني عليه¹.

وهذه القصة تمثل مثالا عظيما لمكانة الشاب الحكيم الأمين في مجتمعه، فقد كان صلى الله عليه وسلم سببا في فض النزاع موقفا وعدلا، قبل به الجميع وحقق دماء كثيرة، كما أبانت عن المكانة الأدبية الرفيعة لسيدنا رسول الله في الوسط القرشي الذي كانت الكلمة المسموعة فيه للأشياخ لا للأحداث، كما استفيد منها إكرام الله لرسوله بهذه القدرة الهائلة على حل المشكلات بأيسر وسيلة.

المحور الرابع: التحديات التي تواجه الشباب:

إذا كان تحديد مفهوم المصطلح وبيان دلالاته أمرا ضروريا، فإن مصطلح التحديات في اللغة العربية من تحدى الرجل؛ أي: باراه وغالبه²، ومنه التحدي والاتحاد، ومفرده تحد، والمحاداة المخالفة والمنازعة.

وعليه فالتحديات؛ هي كل المشاكل والعقبات التي تعترض الشباب وتواجههم، وتكون لهم عائقا وحاجزا تنغص عليهم حياتهم وتجعلهم في مواجهة دائمة لحل هذه المشاكل وتجاوز تلك العقبات، قصد الطموح والوصول إلى مدارج العز والكمال.

وهذه التحديات كثيرة جدا، فمنها تحديات تواجه الحضارة؛ وتشمل جوانب مختلفة منها: الإعلامية والتكنولوجية والاقتصادية....

وهناك تحديات تواجه الإنسان، وتتجلى في جوانب متعددة؛ منها: الثقافية والتربوية والتعليمية والتوعوية.... الخ

وينضاف إلى ما سبق التحديات التشريعية والقانونية.

وكذلك التحديات التي تواجه الإسلام....

والحديث عن قضايا التحديات ذو شجون، وتتداخله كل التخصصات سواء الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقانونية... الخ

¹ سيرة ابن هشام (1/ 197) وعيون الأثر (1/ 66).

² ابن منظور، لسان العرب (14/ 168)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

والمتناول منها في هذا البحث الجانب الديني منها.
ويمكن أن نقسم هذه التحديات من هذا الجانب باعتبار آخر إلى: ذاتية وداخلية وخارجية.
وسنقتصر في هذا المحور منها على التحديات الداخلية: في بلاد الإسلام: وصورها متعددة: ومنها
شيوخ ظاهرة التطرف والغلو والتنطع والتشدد في الدين.
وقد ورد في القرآن والسنة ذم كل السلوكات المخالفة للمنهج القويم؛ منهج الوسطية واليسر
والاعتدال:

فالوسطية صفة من مستلزماتها التوازن والاعتدال والسمو والرفعة، وهي بهذا بين صفتين
مذمومتين هما: الغلو والتقصير، أو الإفراط والتفريط.

قال الله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)¹.

وقال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)².

وقال: (وما جعل عليكم في الدين من حرج)³.

وقد ورد في الحديث: (إن هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، ولا تُكْرِه عبادة الله إلى عباده، فإن
الْمُنْبِتَ لَا يَقْطَعُ سَفْرًا، وَلَا يَسْتَبْقِي ظَهْرًا)⁴.

والوسطية والاعتدال مطلوبان في كل شيء، وفيما يلي عرض لبعض المثل لمنهج الوسطية من
القرآن الكريم:

قال تعالى في وصف عباد الرحمن: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ
قَوَامًا﴾⁵.

وقال: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ
إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾⁶.

¹ البقرة 142.

² البقرة 184.

³ الحج 76.

⁴ البيهقي، شعب الإيمان (394/5).

⁵ الفرقان 67.

⁶ القصص 77.

ويجدر الإشارة إلى أن بوادر الغلو والتشدد قد بدأت منذ العصر النبوي:

ومن نماذجه: عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَسِّمُ غَنَائِمَ حُنَيْنٍ فَجَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ اعْدِلْ، فَإِنَّكَ لَمْ تَعْدِلْ، قَالَ: «وَيْحَكَ، فَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ؟» فَقَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، دَعْنِي أَضْرِبُ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعُهُ، فَإِنَّ هَذَا مَعَ أَصْحَابِ لَهُ، أَوْ فِي أَصْحَابِ لَهُ، يَفْرَعُونَ الْقُرْآنَ، لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيمَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ»¹.

وفي الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أخبروا: كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟، قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتُم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»².

وعن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هلك المتنطعون» قالها ثلاثا³.

وقال صلى الله عليه وسلم: «إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوفِ فِي الدِّينِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوفِ فِي الدِّينِ»⁴.

والسؤال الذي يطرح هنا نفسه بقوة، ما هي أسباب الزلل والزيغ عن الوسطية، والوقوع في التشدد والغلو؟.

والجواب عن هذا السؤال عريض لا تكفي فيه المداخلة ولا المداخلتين، ولكن حسبنا أن نجمل بعض هذه الأسباب في النقاط الآتية:

¹ مسند الحميدي (2/ 344)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الداراني، دار السقا، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1996 م.

² البخاري، الجامع المسند الصحيح (2/7).

³ مسلم، المسند الصحيح (4/2055).

⁴ ابن ماجه، سنن ابن ماجه (4/228)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

أولاً: من أسباب الغلو-الخلل في الفهم، والقراءة الحرفية السطحية للنصوص: فالذي يقع في الغلو ابتداء عنده فراغ وجهل، وتقليد محض، فالدين من جانب الفتوى والاستنباط والاجتهاد يتركز على: معرفة الشريعة وفقهها ثم فقه للواقع ومعرفة بالمقاصد ثم فقه التنزيل.

ثانياً: من أسباب الغلو اتباع الهوى وحب المخالفة والظهور، ولو على سبيل التعامل أو ترويج لبضاعة الغير من غير معرفة بعواقبها ومآلاتها.

ومن هنا تعددت مظاهر الغلو سواء في الخطاب مع الآخرين أو في النظرة إليهم أو في الفتوى وتنزيل الأحكام:

ويشمل الغلو والتشدد:

-العقائد: كأن يعتقد الشخص اعتقادات قد تخرج به عن ما درج عليه سلف الأمة من أهل

السنة والجماعة سواء تعلق الأمر بالذات والصفات الإلهية، أو بالنبوات والرسالات، أو بالبعث

والمعاد، فيغلو في نفي أو إثبات أو تأويل من غير قرينة ودليل، أو يسيء إلى مقام الأنبياء والرسل

عليهم الصلاة والسلام، أو يخوض في بعض الصحابة دون التوقير والتقدير اللازم لمن زكاه الله تعالى وشهد بسابقته وفضله، وزكاه الرسول الكريم وشهد بعدالته...

-الأفكار الدخيلة المغايرة، أو المخالفة لعقائد المجتمع وثوابته الدينية والوطنية، خصوصاً أمام

مظاهر التنصير والتشيع وبعض الاعتقادات المنحرفة التي تزحف ببطء في أوساط الفئات الشابة

والمتمدرسة دون الانتباه إلى مخاطرها.

-الأفعال والأقوال: فترى بعض الناس يقولون ما لا يفعلون حبا في الظهور أو المخالفة، أو تراهم

يسلكون في أفعالهم مسالك يشذون بها عن روح ومنهج التوسط، والاعتدال واليسر، ورفع الحرج

في العبادات، فيجعلون من النوافل والقربات فرائض وواجبات يلزمون بها الناس دون مراعاة

لأحوالهم وظروفهم، ذلك الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم تنطعا¹.

وأما ما يتعلق بالتحديات الذاتية: فهي أيضاً من أخطر التحديات: لأنها مرتبطة بالشخص

نفسه: فمن ذلك تناول المرء على غير مجاله وتخصصه: وقد قيل: لو سكت من لا يعلم لقل

الخلافة.

فلا بد من احترام التخصصية والمجال، فلا يمكن من ناحية أن يكون الناس كلهم أطباء أو

علماء أو فقهاء أو ...

فالفقهاء والعلماء مثلاً هم شريحة من الناس، لا كل الناس، وقد قال الله تعالى حكاية عن بني

إسرائيل: وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا. يعني بعضهم، فالعلماء ورثة الأنبياء.

¹ ينظر مفكرة الإمام ومرشدة المأموم ص: 155-156، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2018.

في حين أنه لما كان الحديث عن الأنبياء قال الله تعالى: وجعلناهم أئمة، يعني كلهم. فالتعاليم مصيبة كبرى، وداء خطير، ومن ذلك كانت أيضا نشأة بعض مظاهر الغلو وسوء الفهم للدين.

ولهذا فلمواجهة هذه التحديات:

1-الارتباط بالفهم الصحيح: تصحيح المفاهيم والتصورات الخاطئة.

2-أخذ المعرفة من مظاهرها ومصادرها المعتبرة: وقد حرصت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية على توعية الشباب من جوانب متعددة، ومنها:

-من خلال الصفحات والمواقع الإلكترونية.

-من خلال الدروس الوعظية والندوات والمحاضرات التي تقام بالمساجد والمجالس العلمية وغيرها.

-بث البرامج الدينية والتوعوية على القنوات الفضائية: خصوصا قناة محمد السادس.

وأما التحديات الخارجية: فتتجلى في ما تواجهه الأمة الإسلامية منذ نزول الوحي إلى عصرنا من أعدائها، فالقرآن الكريم خير شاهد على ذلك ثم السيرة النبوية، وكذلك كتب التاريخ التي دونت الصراعات عبر العصور والأزمات، والتي أساسها صرف المسلمين عن دينهم الحق، فهذا التحدي ليس جديدا بل هو قديم، ومن صورته وأبعاده المتنوعة في زماننا: الغزو الفكري بشتى أنواعه والتنصير.. وغيرها.

خاتمة:

خلصت في هذا البحث إلى ما يلي:

-الشباب مرحلة مهمة من مراحل الحياة.

-فترة الشباب تمتد من سن البلوغ إلى سن الأربعين.

-كل الأنبياء بعثوا في سن الشباب.

-حث القرآن الكريم والسنة النبوية ومشاهد السيرة النبوية على العناية بفترة الشباب.

- كان للجيل النبوي من الشباب إسهامات بارزة في جميع المجالات والتخصصات، منها نصره الدين، وجمع القرآن الكريم وبناء المساجد، والقيادة في السرايا والفتوحات....
- النظرة الواقعية للشباب في الإسلام تتمثل في عدة عناصر منها: المسؤولية والكفاءة والأخلاق والقيم.
- تواجه الشباب عدة تحديات: منها ما يواجه الحضارة، وأخرى تواجه الإنسان، وأخرى تواجه الإسلام، إلى جانب التحديات التشريعية والقانونية.
- التحديات منها ما هو ذاتي وخارجي وداخلي.
- ظاهرة الغلو في الدين من بين أبرز التحديات التي تواجه الشباب وتصدهم عن التمسك بالدين الوسط.
- الإسلام دين الوسطية والاعتدال.
- من الإجراءات لعلاج ظاهرة الغلو: الفهم الصحيح، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، وأخذ المعرفة من مصادرها ومظاهرها المعتبرة.
- وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم،
والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم.

- ✓ الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: 643هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420 هـ - 2000 م.
- ✓ انظر الدرّة المضيئة من خبر سيد البريئة، جموع الفاسي (ت 1119هـ)، تحقيق: امين انقيرة، مطبعة المعرفة مراكش، الطبعة الأولى: 2019.
- ✓ تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420 هـ - 1999 م.
- ✓ تفسير القرآن الكريم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، المحقق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى - 1410 هـ.
- ✓ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- ✓ دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، حققه: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.
- ✓ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1405 هـ.
- ✓ سنن ابن ماجه ، ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- ✓ السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- ✓ السيرة الحلبية = إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، أبو الفرج، نور الدين ابن برهان الدين (المتوفى: 1044هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية - 1427هـ.
- ✓ السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، 1375 هـ - 1955 م.

- ✓ شعب الإيمان، أبو بكر البهقي (المتوفى: 458هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.
- ✓ الطب النبوي، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، المحقق: مصطفى خضر دونمز التركي، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 2006 م.
- ✓ عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، اليعمرى الربيعي، أبو الفتح، فتح الدين (المتوفى: 734هـ)، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم - بيروت، الطبعة: الأولى، 1993/1414.
- ✓ الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ✓ لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
- ✓ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- ✓ مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي (المتوفى: 219هـ)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الدازاني، دار السقا، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1996 م.
- ✓ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ✓ مشكلات الشباب الحلول المقترحة والحل الإسلامي "د. عباس محجوب. ص: 22، ط1/ ربيع الأول 1406هـ، مطبعة الدوحة الحديثة قطر.
- ✓ المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية.
- ✓ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة: 1399هـ - 1979م.
- ✓ مفكرة الإمام ومرشدة المأموم، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2018.
- ✓ المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ)، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر.

قراءة جورج طرابيشي للآخر في التراث العربي الإسلامي ونظرة المثقف العربي المعاصر إليه.

George Tarabichi reading the other in the Arab-Islamic heritage and the contemporary Arab intellectual's view of it

عمار بوزيزه *

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 17	تاريخ الإرسال: 2020 / 05 / 30
ملخص:		
<p>يعالج هذا المقال إشكالية الآخر في الثقافة العربيّة المعاصرة، حيث يعرض نظرة المثقف العربي الحديث والمعاصر إلى الآخر/ الغرب، كما أنّه يعرض إشكاليات كانت حاضرة في التراث العربي الإسلامي وخاصة إشكالية العرب والعجم، وما هي المعايير التي كان يُستند إليها في التراث العربي الإسلامي لتصنيف الأمم، وما هو موضع الأمة العربية بالنسبة إلى الأمم السابقة، إن أهم ما نتوصل إليه من خلال هذا البحث هو أن المثقف العربي المعاصر اليوم بحاجة إلى ثقافة الاعتراف، ليقر أن الآخر/ الغرب اليوم هو الحامل للحضارة وعلينا أن نستفيد منها لأنّ إنكارنا لهذه الحضارة يجعلنا خارج العصر وخارج التاريخ.</p>		
الكلمات المفتاحية: حضارة الذات؛ حضارة الآخر؛ ثقافة الاعتراف؛ العرب والعجم؛ المثقف العربي المعاصر والآخر.		
Summary :		
<p>This article addresses the problem of the other in contemporary Arab culture, as it presents the view of the modern and contemporary Arab intellectual to the other / the West, as it presents problems that were present in the Arab Islamic heritage, especially the problem of Arabs and Persians, and what are the criteria that were used in the Arab-Islamic heritage to classify nations And what is the position of the Arab nation in relation to the previous nations, the most important thing that we reach through this research is that the contemporary Arab intellectual today needs a culture of recognition, to acknowledge that the other / the West today is the bearer of civilization and we must benefit from it because our denial of this civilization makes us outside Era and out of date.</p>		
Keywords : Civilization of the self, civilization of the other, culture of recognition, Arabs and Persians, contemporary Arab intellectuals and the other.		

* عمار بوزيزه، طالب سنة رابعة دكتوراه، جامعة الجزائر2، فلسفة عامة،

مقدمة:

إن مفهوم الآخر من المفاهيم الحاضرة في الخطاب الفلسفي الغربي، وهناك الكثير من فلاسفة الغرب الذين عالجوا إشكالية الآخر وعلاقة الذات به وتأثيره عليها، وفي الساحة الثقافية العربية عالج الكثير من المثقفين الغرب إشكالية الآخر خاصة بعد حملة نابليون على مصر، وهزيمة العرب سنة 1967، فبرزت الكثير من التساؤلات تتمحور حول هذا السؤال كيف يمكن أن تكون علاقتنا بالآخر هل علاقة صراع وتناحر أم تعايش وتوافق، ومن بين أهم المفكرين الذين اهتموا بمفهوم الآخر وحضوره في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر العربي المعاصر المفكر السوري جورج طرابيشي Georges Tarabichi {2016/1939} ومن خلال هذا الطرح نتساءل: كيف قرأ جورج طرابيشي مفهوم الآخر في التراث العربي الإسلامي؟ وكيف يجب أن ينظر المثقف العربي اليوم إلى الآخر؟

هذا ويهدف هذا البحث إلى إبراز قراءة طرابيشي "لمفهوم الآخر في التراث العربي الإسلامي، حيث أنه يسلط الأضواء على الكيفية التي كان ينظر إليها المفكر أو الفيلسوف العربي إلى الآخر، وأهم ما يهدف إليه أيضا هو إعادة إحياء موقف الحضارة العربية الإسلامية من الآخر؛ لأن موقف هذه الحضارة من الآخر هو ما سمح لها بالتطور والسيطرة على العالم لقرون عدّة؛ هذا الإحياء كفيلا - حسب اعتقادنا - للتأسيس لثقافة الاعتراف التي تجعل المثقف العربي المعاصر يحترم الآخر ويستفيد من حضارته لبناء حضارة عالميّة قويّة مفيدة للإنسانية جمعاء؛ بعيدا عن ثقافة المقت والخطاب الممجوج "المُهميت" الذي ينعكس سلبا على العالم العربي.

وسأتناول في هذه الورقة البحثية العناصر التالية:

- ✓ الآخرين الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة
- ✓ حضارة الذات في مواجهة حضارة الآخر
- ✓ محطات إبداعية في الحضارة العربية الإسلامية

● المحطة الجاحظية

● المحطة التوحيدية

● المحطة الصاعدية

● المحطة الخلدونية

✓ مناقشة قراءة طرابيشي للآخر في التراث العربي الإسلامي وموقف المثقف العربي منه

أولا: الآخرين الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة

يرى "طرابيشي" أن مفهوم الآخر واحد من أهم المفاهيم المؤسسة للثقافة العربية المعاصرة على الصعيد العالمي؛ ومن منظور مفهوم الآخر تبدوا الثقافة العربية المعاصرة مسرحا لانقلاب حقيقي،

ففي الوقت الذي تدين الثقافة العربية الحديثة للآخر بظهورها التاريخي؛ إذ لولاه لما كانت هي ثقافة حديثة، فإن الثقافة العربية المعاصرة تبدو وكأنها تسعى إلى القطع مع الآخر.¹

فمن المعلوم أن حملة نابليون على مصر هي التي جعلت العرب يدركون تخلفهم، وهذا ما يبينه قول "طرابيشي" عن الثقافة العربية { والواقع أن هذه الثقافة التي كانت آلت في أواخر القرن الثامن عشر، إلى استنقاع وتأسن، كانت تجهل حتى أنها ثقافة، فإلى حين الحملة النابليونية على مصر كانت كلمة "الثقافة" بالذات مستبعدة من الحقل التداولي، ولم يكن لها سوى معناها القاموسي الذي يحدده "لسان العرب" بأنه "الحدق".²

ففي لسان العرب مادة ثقف تعني ثقّف الشيء ثقّفًا وثقافًا وثقوفة: حدقه... ويقال ثقّف الشيء وهو سرعة التعلم، وثقّفته إذا ضفرت به، وثقف الرجل ثقافة أي صار خفيفا...ومنه المثاقفة.³

هذا ويؤكد "طرابيشي" أنه { صحيح أن الآخر كان في الثقافة العربية الحديثة موضع نقد، وربما نقض أيضا، ولكن ذلك فقط من حيث أن هذا الآخر "مستعمر"، وليس من حيث أنه حامل "حضارة"، ولكن المفارقة في الثقافة العربية المعاصرة، بالتمايز عن الحديثة، هي ميل شريحة واسعة من النخبة المثقفة المنتجة لها إلى معاداة الآخر من حيث هو حامل حضارة في المقام الأول، والمفارقة تبدو أكثر شناعة بعد إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن درجة العداء للآخر تتصاعد طردا مع كفّ هذا الآخر عن أن يكون مستعمرا⁴

فإذا كانت المثقف العربي يكره الآخر "الغريب" من منطلق أنه مستعمر، وخرب وطنه وأسهم في تخلفه فهذا من حقه، لكن الآخر اليوم ليس مستعمرا بل حامل لحضارة؛ لذلك على المثقف المعاصر أن يؤسس لثقافة المحبة والاعتراف ويستفيد من الحضارة الغربية.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه يمكن لنا { أن نصوغ قانونا اجتماعيا - نفسيا مؤداه أن الحاجة إلى عداء الآخر في الثقافة العربية المعاصرة تتزايد وتأخذ شكلا أكثر حدة طردا مع سقوط الذريعة العقلانية لهذا العداء، والمتمثلة في أن الآخر كان مستعمرا، ولهذا لا نتردد في أن

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، دار الساق، لبنان، 2000، ص 91.

² جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية. ج 1، ط1، دار الساق ورابطة العقلانيين العرب، بيروت. لبنان، 2006، ص 95.

³ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، المجلد 1، دط، دار المعارف، دس، القاهرة، دس، ص 492.

⁴ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 91.

نصف هذه الحاجة السيكو- سوسولوجية إلى عداء الآخر... بأنها من طبيعة نكوصية، وبالتالي عصابية⁵

إنّ المثقف العربي في العصر الحديث وجد ذريعة قويّة يستند إليها لعدائه للغرب؛ وهي أنّه مستعمر، ولكن الآخر اليوم ليس مستعمرا وهو ما جعل هذه الذريعة تنتفي؛ وأصبح المثقف العربي المعاصر أكثر عداء للغرب، وهذا من طبيعة مرضية، لأن هذا المثقف سيرفض كل ما يتعلق بالغرب؛ حتى ولو كان نافعا للعرب.

هذا ويعرف "طرابيشي" العُصاب الجماعي بقوله: {فإن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعا منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، فإن العقدة التي ينتظم من حولها "العصاب الجماعي العربي" هي كما سيأتي البيان، عقدة التثبيت على الماضي، وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لابد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لاشتغال آلية النكوص - أي الارتداد إلى الوراء - وتلك كانت، على ما سيأتي البيان أيضا، رضّة الهزيمة الحزيرانية التي كان مفعولها ممرض على الشخصية العربية⁶}

إنّ هذه الهزيمة هي التي جعلت الذات العربية تنزف بجرح نرجسي، جعل هذه الذات تدرك تخلفها وضعفها، والضعيف دائما ما كان يكن العداء للقوي.

إنّ عداء الغرب يمكن أن يؤدي إلى عدة حالات حسب "طرابيشي"؛ الحالة الأولى هي أن يتخذ شكلا معقلنا معتدلا؛ وهو ما يتجلى في دعوة "محمد عابد الجابري" مثلا إلى ما يسميه {الاستقلال التاريخي التام للذات العربية⁷} فمن حق الذات العربية أن لا تكون تابعة وأن تكون فاعلة في الإنتاج وسيدة ذاتها.

ولكن العداء للغرب قد يأخذ شكلا مغاليا؛ إلى حد الجهر أن ثقافة الآخر هي موضوع الكره والرفض والعداء؛ مثل ما يدعو إليه "منير شفيق" في كتابه "الإسلام في معركة الحضارة" الذي يدعو

⁵ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص ص 91، 92.

⁶ جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط 1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991، ص 10.

⁷ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 1994، ص 193.

إلى { مقاومة ضاربة ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسيّة العسكريّة والاقتصاديّة فقط }⁸

إن أحسن مقاومة ضد الحضارة الغربية ليس عداؤها إنما يجب الاستفادة من محاسنها وتحاشي مساوئها.

هذا ويشير "طرابيشي" إلى باحث آخر يكتن عداً قويا للحضارة الغربية؛ ونقصد به "عادل حسين" حينما ردّ على اعتراض من اعترض عليه لكونه لا يميّز بين الغرب كحضارة والغرب كاستعمار في ندوة "العروبة والإسلام" بقوله: { لقد دهش أحد الأخوة من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا أدهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعاد الغرب؟ يقول صديقي: إننا نعادي في الغرب الاستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة. وأتساءل: هل يمكن أن يكون الاستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدّرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه الثقافة فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية }⁹

إننا لا نوافق "عادل حسين" فيما ذهب إليه لأن الثقافة واسعة ولا يمكن القول أن كل ثقافة الغرب مبنية على التسلط والاستعمار، لأن الثقافة العربية تحوي فكر وفلسفة وعلوم وفنون يمكن الاستفادة منها ولا علاقة لها بالتسلط أو الاستعمار، كما أن هناك فرق بين النقد والعداء، لأن النقد أمر إيجابي وله قيمة عظمى، وهو قيمة نادرة أما العداً والمقت فيمكن لأي باحث أن يتصف به ؛ لكن وحده المثقف الحقيقي من يتسم بثقافة المحبة، لأن ثقافة المقت لا تضيف الجديد للحضارة.

وإذا كان "عادل حسين" يقصد بالنقد الموضوعي للحضارة الغربية فإنّ كل { ما يمكن أن ننقد عليه الحضارة الغربية قد سبقتنا هي نفسها إلى نقد نفسها عليه }¹⁰ ولعل هذا هو السبب الذي يجعل المثقف العربي أمام مشكلة ألا وهي أنه لا يستطيع العودة إلى التراث للنظر فيه ولا نقد الحضارة الغربية، فيلجأ إلى عداًها.

ثانياً: حضارة الذات في مواجهة حضارة الآخر

⁸ نقلا عن: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 92.

⁹ نقلا عن: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁰ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 61.

يذهب "طراييشي" إلى أن الأنتلجنسيا المعادية للغرب كحضارة تنظر إلى الأسلاف على أنهم هم مصدر شرعيتهم؛ والدفاع عن حضارة الأسلاف "حضارة الذات" في مواجهة حضارة الغرب وهي الـراية التي يقاتل من أجلها هذا الفريق؛ وأول ما يرصده مفكرنا هو أن مصطلح الآخر ليس من معجم حضارة الأسلاف؛ بل هو مقولة استشراقية، فالآخر هو حصرا آخر الحضارة الغربية، والأيدولوجيا العربية المعاصرة قامت باستشراق معاكس لتغدو الحضارة الغربية هي حضارة الآخر.¹¹

إن ذلك المقلب الذي قامت به الأيدولوجيا العربية المعاصرة ترتب عليه نتيجة خطيرة - لأنه مقلب مفجر في الثقافة العربية المعاصرة - يلخصه "طراييشي" بقوله: { فبما أنه لا آخر إلا بالذات التي توضع في مواجهته، فإن ما توضع الذات في مواجهته، والحال هذه ليس الآخر بل حضارته التي شاءت "نزوة" التاريخ أن تكون هي حضارة العصر. وهذا ما ترتب عليه نتيجة أشد خطورة بعد: فإما قطيعة مع حضارة العصر وخروج منها وعليها إلى اللاحضارة، وإما معارضتها بحضارة تنتمي إلى عصر آخر هي الحضارة العربية الإسلامية، علما بأن في مثل هذه المعارضة تجنيا كبيرا على الحضارة العربية الإسلامية نفسها لأنها لا تملك، على عظمتها التاريخية، مؤهلات مواجهة متكافئة مع حضارة العصر}¹²

نفهم هنا أنه من أجل أن تكون الحضارة الغربية آخرا على الحضارة العربية أن تكون حضارة بمعنى الكلمة، وإلا فلا يمكن لها أن تعتبر الغرب آخر.

وهنا نطرح تساؤلا مع "طراييشي" وهو إذا لم تكن الحضارة العربية الإسلامية قد عرفت مصطلح الآخر فكيف تعقلت إشكاليته؟ يُجيب مفكرنا بقوله: { من مطلع الجاهلية إلى آخر زمن ابن خلدون فرضت نفسها بلا منافسة في الحقل التداولي للثقافة العربية الكلاسيكية ثنائية "العرب والعجم"، ودوما من وجهة نظر المفكر فيه غير الخاضع للتفكيك النقدي، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن أن ثنائية "العرب والعجم" هي نسخة طبق الأصل من ثنائية "اليونان والبرابرة" أو حتى ثنائية "الهندوس والفرافرة" التي قد تكون هي النموذج الأول الذي تقولت بقالبه إشكاليات تعقل الآخر في طائفة الحضارات التي تجمعها وحدة الانتماء اللغوي إلى ما يسميه الأُلنسيون بشيء من التجاوز "الأسرة الهندية - الأوروبية"¹³

¹¹ جورج طراييشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص ص 92، 93.

¹² المصدر نفسه، ص 93.

¹³ المصدر نفسه، ص ص 93، 94.

إذن فتلك الثنائيات المتقابلة كانت تعقل الآخر بقالب لغوي، فالآخر بالنسبة للعرب مثلاً هم العجم الذين تختلف لغتهم عن اللغة العربية، ونفس الحال مع الثنائيات الأخرى مثل العجم والبربر، ولكن "طرابيشي" يؤكد أن { وهم التطابق بين إشكالية "العرب والعجم" وإشكالية "اليونان والبرابرة" يتبدد حالاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الإشكالية الأخيرة هي في جوهرها ومن الأساس إشكالية لغوية، بينما الأولى ليست إشكالية لغوية أو على الأقل ليست محض إشكالية لغوية }¹⁴

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن الحجة الكافية على أن إشكالية "العرب والعجم" هي إشكالية لغوية؛ هي أنه يمكن فتح أي كتاب في تاريخ الحضارة اليونانية وسنجد أن اليونان ينظرون إلى غيرهم على أنهم برابرة، مثل كتاب "محمود كامل عياد" بعنوان "تاريخ اليونان" حيث يقول: { إن هذه القبائل تختلف في لهجاتها وفي الكثير من عاداتها، ولكنها قريبة بعضها من بعض، وهي ترجع كلها إلى أصل واحد، وتجمع بينها لغة واحدة وعادات وعقائد متشابهة، وقد أدركت جميعها هذه الروابط بعد احتكاكها بالشعوب الأخرى الغربية عنها في اللغة والعرق والعادات والعقائد، فعرفت أنها أمة واحدة واتخذت لنفسها اسم "الهيلينيين" بينما أطلقت على كافة الأقوام الأخرى اسم "برابرة" أي أعاجم لا يتكلمون اللغة اليونانية. }¹⁵

ومن هنا يتأكد لنا أن البربر كلمة تعني الذي لا يتكلمون اليونانية، وإشكالية اليونان والبربر إشكالية لغوية، وفي معجم الحضارة اليونانية القديمة نجد كلمة البربري استخدمها الإغريق { للإشارة إلى كل الشعوب غير الإغريقية "وثمة كلمة أخرى يمكن ترجمتها بكلمة "أجنبي"، تميز كل الهلنيين القادمين من مدينة أخرى" وقد يكون البرابرة قبائل متوحشة بشكل كامل تقريباً، أو شعوباً متحضرة مثل الفرس والمصريين، الذين أعجب الإغريق بحكمتهم، والذين قدموا الكثير للحضارة اليونانية، وبالنسبة للإغريق فإن الصفات الرئيسية لكل هؤلاء "البرابرة" أو "غير الإغريق"، أنهم جميعاً يتكلمون لغات غير مفهومة وأصواتها "مثل زقزقة العصافير". }¹⁶

إن كلمة البربر تطلق على كل شعب لا يتكلم اليونانية، ويتكلم لغة غير مفهومة بالنسبة لليوناني، والبربر قد يكون متوحشين أو متحضرين، فالمعيار الذي يستند إليه اليوناني ليصف غيره بالبربري هو معيار اللغة. والحال أن الأمر سيان مع اللغة السنسكريتية، يقول "عزيز العظمة" { لقد وسمت

¹⁴ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 94.

¹⁵ محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ج 1، ط 3، دار الفكر، دبلد، 1980، ص 86.

¹⁶ بيير ديفانبيه وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ت: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، ج 1، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص 249.

الثقافة الهندية الكلاسيكية ما عداها بالبربرية "من الكلمة السنسكريتية بربارا أو فارفارا، ومعناها التلثم"، بل أشارت بعبارة واحدة إلى كل الأغيار، إما على اعتبار عدم نطقهم بالسنسكريتية، أو باعتبار عدم انتمائهم إلى الطبقات المهنية الهندية، أو باعتبار سكانهم في مناطق لا تقام فيها الطقوس الهندوسية¹⁷

من هنا نفهم أنه حتى الهنود كانوا يعتمدون على معيار اللغة لوصف غيرهم بالبربر، فكل من لا يتكلم اللغة السنسكريتية فهو بربري، ويؤكد "طرايشي" أن { مفهوم البرابرة هذا، بدلالته التبخيضية المكينة، ورثه الرومان عن اليونان وبنوا عليه تمايزهم الأنطولوجي عن الشعوب الأخرى وحقهم الأرستقراطي في استعبادهم، وهم الذين دمغوا مناطق الشمال الأفريقي، الواقعة إلى الغرب من مصر، باسم "بارباريا"، فصار لشعوبها اسم "البربر" الذي سيعرفه العرب بهم. وقد تضخمت مع الزمن الحمولة الدلالية السالبة للفظ، فتلبس معنى "الهمج"¹⁸

وحتى اليوم أصبحت كلمة بربري تحمل معنى سلبي، والتي تعني الهمجي أو الخارج عن القانون. والجدير بالذكر أن العربية ورثت اللفظ بمعناه الأصلي؛ فقد ورد في "لسان العرب" { والبربرية كثرة الكلام والجلبة باللسان، وقيل الصياح ورجل بربر إذا كان كذلك، وقد بربر إذا هذى. والفراء: البربري الكثير الكلام بلا منفعة }¹⁹

إذن فالبربرية عند العرب متعلقة رأسا بالكلام واللغة، والتي لها معنى سلبي، هذا وي طرح "طرايشي" تساؤل: إذا كانت إشكالية "اليونان والبرابرة" إشكالية لغوية - واللغة حاجز غير قابل للاجتياز - أفلا يصدق هذا الحكم على إشكالية "العرب والعجم"؟

إن "محمد عابد الجابري" يؤكد أن { العربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً، ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم أعاجم. والأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه. ومنه الحيوانات العجمي }²⁰

¹⁷ عزيز العظمة، العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى، ط1، رياض الريس، لندن، 1991، ص 229.

¹⁸ جورج طرايشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 95.

¹⁹ ابن منظور، لسان العرب، ج2، دط، دار الفكر، لبنان، 2015، ص 424.

²⁰ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 2009، ص 75.

من هنا نفهم أن العربي هو الذي يرى نفسه يستطيع بواسطة لغته التعبير عن كل ما يفكر فيه، وأن غيره أعاجم، أي الشعوب التي لا تفصح ولا تبين كلامها، مثل الحيوانات التي لها أصوات غير مفيدة.

هذا ويؤكد "طرايشي" أن نص " الجابري" يستند في مرجعيته إلى " لسان العرب"، والحال أن مصنف "ابن منظور" نفسه ينفي قاطعا أن تكون إشكالية " العرب والعجم" إشكالية لغوية وبالتالي نهائية وغير قابلة للتجاوز؛ فصحيح أنه يقول "الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه": ولكنه يضيف: "وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم"، وهو من يؤكد أن "الأعجم" أو "الأعجمي" لا يرادف "العجمي"، فأما العجمي فالذي من جنس العجم، أفصح أو لم يفصح، كان من العجم أو من العرب.²¹

من هنا نستنتج مع "طرايشي" أن طباق العروبة والعجمة يتمحور حول البيان والفصاحة، لا حول الجنس والإثنية، وليست العجمة وقفا على العجمي، فالعربي يكون أعجميا إذا لم يفصح، وبالمقابل يكون العجمي معربا إذا أفصح، ونجد " ابن منظور" في "لسان العرب" يقول في مادة عرب { وحكى الأزهري: رجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتا، وإن لم يكن فصيحاً، وجمعه العرب... ورجل معرب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي النسب. }²²

إذن فالعربي هو عربي بالنسب وإن لم يكن فصيحاً، ورجل معرب هو الرجل الفصيح أي عجمي النسب، بمعنى أن اللغة العربية هي لغة البيان والفصاحة، وغيرها عكس ذلك، والدليل هو أنها تجعل من العجمي - الذي ليس فصيحاً - رجلاً معرباً فصيحاً.

هذا ويؤكد "طرايشي" أن جدلية العروبة والعجمة ما كانت إشكالية مغلقة حتى في زمن الجاهلية، بل وجد آنذاك بالمقابل مع مفهوم " العرب العاربة"، مفهوم " العرب المستعربة"، وصحيح أن المفهوم الأول يعني العرب الصرحاء الخُلص، بينما يعني المفهوم الثاني الهجناء غير الخُلص، ولكن هذه الجدلية مفتوحة وليست مغلقة كما هو الحال مع جدلية الهلنيين والبرابرة القائمة على الثالث المرفوع، فالاستعراب حسب " طرايشي" مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب؛ وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعراباً.²³

²¹ جورج طرايشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 96.

²² ابن منظور، لسان العرب، ج1، مرجع سابق، ص 429.

²³ المصدر نفسه، ص 97.

إن هذه القابلية للتعريب عن طريق الاستعراب كما يقول " طرابيشي " {عززها الإسلام بغير ما حدود. فهو كدين كوني موجه إلى "الأحمر والأسود" كما كان يقول المتكلمون المسلمون. وقد أنكر في حديث مشهور، أي فضل للعربي على العجمي إلا بالتقوى. كما أن التركيبة السكانية للدولة العربية الإسلامية كانت تقوم على التعدد الإثني. بل مع التحول من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية تحول العرب، بالمعنى الإثني للكلمة، إلى أقلية، بله إلى أقلية محكومة بدلا من أن تكون حاكمة، كما في عهد بني أمية.²⁴

ويضيف قائلا: {بما كانت الواقعة الأساسية في الثقافة العربية من وجهة النظر الإثنية تتمثل في أن "أمراء البيان العربي" من شاعرين وناثرين كانوا في غالبهم الساحقة من "الأعاجم". فبدأ بآبن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ومرورا بالجاحظ والتوحيدي، وانتهاء بالحريري والغزالي، في النثر، وبدأ ببشار وأبي نواس وانتهاء بأبي تمام وابن الرومي في الشعر، فإن الاستعراب قد أئنع أشهى ثمار البلاغة العربية... وقد لا يكون من قبيل الصدفة من وجهة النظر هذه أن الغالبية الساحقة ممن تولوا التععيد للغة العربية ذاتها كانوا، بالمعنى الإثني للكلمة، من "الأعاجم" بدءا بسبويه وانتهاء بآبن جني الذي يقال أن اسمه الروماني كان جنيوس.²⁵

وهذا ما يبين أن اللغة العربية لغة فصاحة وبيان، فهي لغة علمية مرنة جعلت غير العرب يبدعون في العلوم، بل وفي تطوير قواعد اللغة العربية نفسها.

يرى "طرابيشي" أن الآخر كفف منذ زمن طويل أن يكون آخر؛ ليصبح ابتداء من الطور الثاني من الدولة العباسية؛ ذاتا مؤسسة وشريكا كامل النصاب في الحضارة العربية الإسلامية، قبل أن تنقاد إلى الانحطاط؛ بالتواقت مع انفصال جناحيها الكبيرين عنها، الشمال الشرقي الذي أضحى إيرانيا، والشمال الغربي الذي أصبح عثمانيا.²⁶

ثالثا: محطات إبداعية في الحضارة العربية الإسلامية

بيئنا في المواضع السابقة أن الآخر أصبح شريكا في الحضارة العربية الإسلامية؛ ولكن " طرابيشي " يؤكد أنه إذا نحينا الآخر الذي صار شريكا وذاتا؛ فماذا عن الآخر الذي بقي آخر؟ ماذا مثلا عن الآخر الذي كان له حضور ثقافي وإن لم يعد له وجود تاريخي مثل اليونان؟ وماذا عن الآخر الذي يعد عدوا

²⁴ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

²⁵ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

²⁶ المصدر نفسه، ص 98.

مثل الروم؟ ويرى " طرابيشي " أن الحضارة العربية الإسلامية تحمل في طياتها مفاجئة إذا ما اعتمدنا على القراءة الانفتاحية؛ من خلال أربع محطات؛ مع " الجاحظ " ومع " التوحيدي " ومع " صاعد الأندلسي " وأخيرا مع " ابن خلدون " .²⁷

1/ المحطة الجاحظية:

إن اختيار " طرابيشي " للحظة الجاحظية ليس من قبيل الصدفة فهو كبير ناثري الأدب العربي؛ كتب في النصف الأول من القرن الثالث؛ في ذروة ما يعرف بحركة " التسوية " من قبل الأنصار؛ أو حركة الشعوبية من قبل الخصوم، ولقد كان التصدي لهذه الحركة من المهام الرئيسية التي قام بها " الجاحظ "؛ كمنتج مبكر لخطاب الأنثروبولوجيا الحضارية المقارنة، ورغم ما قيل من تعصب " الجاحظ " للعرب، فعصبيته للعرب لا تنقلب أبدا إلى تعصب للعجم؛ فهؤلاء أفاضل ولكن العرب حسب اعتقاده مفضلون.²⁸

إن معيار المفاضلة عند " الجاحظ " هو الحضارة نفسها، كما أنه لا يفاضل عندما يفاضل إلا بين العرب من جهة والفرس والهند واليونان من جهة أخرى، وهو يحصر المفاضلة بين هذه الأمم من منطلق أن هذه الأمم هي أمم بالمعنى الحضاري للكلمة، حيث يقول: {إنما المذكورون من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم والباقون همج وأشباه همج}²⁹

إن ما يهم هنا حسب " طرابيشي " هو أنه صحيح يمكن الاعتراض على " الجاحظ " لأنه يدرج سائر الأمم في " الهمج وأشباه الهمج "؛ لكن في مقابل ذلك هو لا يدرج العرب وحدهم في خانة المتحضرين؛ ليزج باقي العجم في خانة الهمج، فليس العرب في كفة وباقي الأمم في كفة، بل هي أمة من أربع أمم وبعد التسوية يقوم بمفاضلة العرب ليس بالمطلق؛ إنما من حيث فن الخطابة.³⁰

إن " الجاحظ " يعتمد على معيار الحضارة وليس على معيار اللغة الذي يجعل أمة هي الأفضل وباقي الأمم متخلفة؛ فهو ينظر إلى العرب على أنهم أمة من أربعة أمم، وإن كان ينظر إلى العرب على أنهم متفوقون فذلك ليس بالمطلق إنما في جانب واحد فقط؛ مثل فن الخطابة.

2/ المحطة التوحيدية:

²⁷ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 98، 99.

²⁸ المصدر نفسه، ص 99.

²⁹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³⁰ المصدر نفسه، ص 99، 100.

يرى "طرابيشي" أن "أبو حيان التوحيدي" هو للقرن الرابع هجري ما كان الجاحظ للقرن الثالث؛ ولقد كان مثقفا موسوعيا وكان يتميز عن "الجاحظ" في أنه كان يتكلم بصوت جماعي؛ هو صوت مثقفي عصره أنفسهم؛ وأكثر ما يميّز موقفه من الأمم هو أنه رفض إجراء مفاضلة بينها، فصحيح أن أبو حيان أيضا رد على الشعوبية الطاعنة في العرب، ولكن رفضه للمفاضلة بين الأمم نابع من الانفتاح الثقافي لعصره.³¹

ومن المعلوم أن المثقف ابن عصره يتأثر بعصره ويؤثر فيه؛ وإذا كان العصر منفتحا كان المثقف منفتحا، وإذا كان العصر والمجتمع الذي يعيش فيه المثقف متخلفا ومتعصبا؛ كان المثقف كذلك. وفي الليلة السادسة من ليالي "الإمتاع والمؤانسة" ليلة إجراء الحوار في مجلس الوزير "ابن العارض"، يقول "التوحيدي" {ثم حضرته ليلة أخرى فأول ما فاتح به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الروم والعرب، وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها وتفاريق ما عندها}³²

إن هذا النص يُبين أن موقف "التوحيدي" موضوعي فهو يؤكد أنه لا يمكن المقارنة بين أمة واحدة مع ثلاث أمم، لأن هذه المقارنة ستكون ظالمة. كما أن "التوحيدي" يؤكد أن التفضيل بين الأمم {من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه؛ ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام في هذا الباب إلى صلح متين واتفاق ظاهر}³³

إن الذي يؤكد عليه "التوحيدي" هو أن كل إنسان يدافع ويميل إلى الانتصار لأمته {فإن الفارسي ليس في فطرته ولا عاداته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربي، ولا في جبلة العربي أن يقرب بفضل الفارسي وكذلك الهندي والرومي والتركي والديلمي}³⁴

وهذا راجع بطبيعة الحال إلى أن كل إنسان يريد أن تكون أمته هي الأفضل، ويرى "التوحيدي" أن {لكل أمة فضائل ووزائل ولكل قوم محاسن ومساوئ... وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشروور والنقائص مفاضلة على جميع الخلق، مفضوذة بين كلهم}³⁵

³¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 101.

³² أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيبي، ج 1، دط، المكتبة العصرية، بيروت، 2011، ص 70.

³³ المرجع نفسه، ص 71.

³⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³⁵ المرجع نفسه، ص ص 71، 72.

وهنا نؤكد مع "طرابيشي" أن "التوحيدي" بدل المفاضلة بين الأمم يقوم بالتسوية بينها، وإذا كان النص الذي أوردناه في مطلع مجالسة الليلة السادسة؛ يحصر الأمم بأربع كما هو الحال مع "الجاحظ"، فإن نزعتة الأنثروبولوجية التسوية تدرج في عداد الأمم أقواما كان "الجاحظ" قد أدرجها مع والهمج وأشباههم؛ مثل الترك والزنج.³⁶

وهذا ما يبيّن أن موقف "التوحيدي" من الأمم المختلفة أكثر عقلانية وأكثر موضوعية؛ فهو يوزع الفضائل على الأمم { فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان }³⁷

وعلاوة على النزعة التسوية يميل "التوحيدي" إلى أن يحل محل النزعة الاطلاقية نوعا من نسبية انثروبولوجية، حيث يقول: { ثم إن هذه الفضائل المذكورة، في هذه الأمم المشهورة، ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عار من جميعها، وموسوم بأضدادها، يعني أنه لا تخلو الفرس من جاهل في السياسة، خال من الأدب، داخل في الرعاع والهمج، وكذلك العرب لا تخلو من جاهل طيّاش بخيل عيّي }³⁸

وما يقال عن العرب والفرس يقال أيضا عن الأمم الأخرى، فالفضائل تبقى نسبية، كما أن لكل أمة عصرها الذي عاشت فيه.

كما أنه يجب الإشارة هنا إلى المنطق الذي جعل "التوحيدي" يرفض المفاضلة بين الأمم هو عينه المنطق الذي يملي عليه رفض المباخسة بينها، ذلك أن كاتبها وهو "الجهاني" كان يسب العرب ويتناول أعراضهم ويحط من أقدارهم جعل "التوحيدي" يرد عليه بالتأكيد على أن "كسرى أنوشروان" الذي يفخر "الجهاني" بالانتماء إلى سلالته؛ لو { وقع في فيافي بني أسد وبرّ "وبار" وسفوح طيبة... وجاع وعطش وعري، أما كان يأكل اليربوع والجرذان؛ وما كان يشرب بول الحمير }³⁹

وهو ما يبين أن الناس سواسية وأن الظروف فقط هي التي يمكن أن تجعل منهم متفاوتين في

الحالة الاجتماعية والفكرية والسياسية... الخ

3/ المحطة الصاعديّة:

³⁶ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 102.

³⁷ أبو حيان التوحيدي، مرجع سابق، ص 72.

³⁸ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³⁹ المرجع نفسه، ص 74.

يرى "طرابيشي" أنّ إشكالية "صاعد الأندلسي" ليست اثنية ولا لغوية، ولا حتى بيّانية على منوال الجاحظية، بل حضارية، فهو يرى أن البشرية كانت تنقسم قبل تشعب القبائل وافتراق اللغات؛ إلى سبعة أمم وهي: الفرس والكلدان واليونان والقبط والترك، والهند والصين؛ ثم تفرعت هذه الأمم إلى فرعين كبيرين؛ طبقاً لدرجة إسهامها في الحضارة.⁴⁰

وفي معرض تشعب هذه الأمم السبعة يقول "صاعد الأندلسي" { قال صاعد ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين؛ طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق بها اسمه وتعد بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت لها نتيجة فكرة، فأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثمانية أمم الهند والفرس والكلدانيون والعبريون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب، وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فبقية الأمم بعد من ذكرنا من مصر وياجوج وماجوج والترك وبرطاس والسيرير والخزر وموران وكشل واللان والصاقبة والبرغر والروس والبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم }⁴¹

هذا ويناقش "طرابيشي" هذا النص بتأكيده على أن النقطة الأهم هنا هي أن "صاعد" تجاوز إشكالية العربي / العجمي، وتحول من مقياس اللغة إلى مقياس العلم في توزيع طبقات الأمم؛ كما أنه خص العرب بالدرجة السابعة؛ أي ما قبل الأخيرة، والأمة المقدمة بإطلاق هي الهند؛ لأنها معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسية والآراء الفاضلة.⁴²

إن نظرة "صاعد الأندلسي" إلى الأخرى نظرة تلخص ثقافة الاعتراف فهو لم ينتصر للعرب والمسلمين على حساب الأقوام الأخرى بل كان موضوعياً في دراسته، لأن الأقوام الأخرى أكثر من العرب تقديماً للحضارة؛ لذلك وضعها في المقدمة لأن معيار تصنيفه ليس معياراً لغوياً، بل هو معيار حضاري، ما تقدمه الأمة للحضارة وللإنسانية.

4/ المحطة الخلدونية:

يرى "طرابيشي" أن "ابن خلدون" يعود على نحو صريح إلى إشكالية العرب والعجم، كما يوضح عنوان كتابه "ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر" ، وهذه الإشكالية التي يعود إليها

⁴⁰ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 105.

⁴¹ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مراجعة: الأب لويس شيخو اليسوعي، دط، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت، 1912، ص

ص 7، 8.

⁴² المصدر نفسه، ص 106.

يعكسها، ففي كشف الحساب الأخير الذي يقدمه عن هذه الحضارة؛ يبدو العجم لا العرب هو مهندسو تقدمها.⁴³

إن ابن خلدون "يقوم بتوافق بين إشكالية العرب والعجم وإشكالية البداوة والحضارة، فهو وضع عنوان في مقدمته كالتالي: "فصل في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع" ليوضح أن {السبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها، والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمران الحضري}⁴⁴

كما أن "ابن خلدون" يعقد فصلا آخر تحت عنوان "في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم"، وهنا يشرح أن المفارقة الكبرى للحضارة العربية الإسلامية؛ تكمن في أنه رغم أن الملة العربية وصاحب شريعتهما عربي، إلا أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم عجم، والسبب في ذلك يعود إلى أن الصنائع من منتحل الحضرة، والحضرة في ذلك العصر هم العجم؛ لا العرب الذين كانوا بدو.⁴⁵ هذا ويذهب "طرايشي" إلى أنه خلافا للرأي الشائع الذي يقول أن للعرب علوم النقل وأن للعجم علوم العقل لا علوم النقل، فإن "ابن خلدون" يؤكد أن "العلوم الشرعية والعلوم العقلية" إلا في القليل النادر للعجم، بل حتى ذلك القليل النادر أن كان فيهم عربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومشيخته، {فقد كان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم...وكذا حملة الحديث الذين حفظوه أكثرهم معجم أو مستعجمون باللغة والمربي. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجم كما يُعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين، ولم يتم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم}⁴⁶

وإذا كان هذا هو حال العلوم النقلية عند العجم، فكيف هو الحال بالنسبة إلى العلوم العقلية التي من المؤكد أن العجم أبدعوا فيها أكثر.

إن قراءة "طرايشي" لمحطة "ابن خلدون" جعلته يستنتج أن صاحب المقدمة يطلعنا على مفهوم مدهش "الاستعجام" فقد كنا نحسب أن "الاستعراب" هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية

⁴³المصدر نفسه، ص 108.

⁴⁴عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط1، دار ابن الجوزي، مصر، 2010، ص ص 335، 336.

⁴⁵جورج طرايشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

⁴⁶المرجع نفسه، ص 495.

الإسلامية، وهنا نكتشف أن الاستعجمام يلعب دورا موازيا، بل مكافئا: فهو مفتاح العلم؛ مثلما الاستعراب مفتاح اللغة.⁴⁷

يرى "طرابيشي" أن إشكالية العالم العربي اليوم هي إشكالية حضارية، وقد شاء التاريخ أن يكون الآخر "العجمي" بالمصطلح التراثي و"الغربي" بالمصطلح الحديث؛ هو مصدر الحضارة، والحال أن هذا الحال بالنسبة إلى شريحة واسعة من المثقفين العرب موضع كره وعداء؛ وبالتحديد من حيث هو حامل للحضارة، وموقف الكره هذا لا يمكن إيجاد تبرير له، وتلك الشريحة من الأنتلجنسا العربية يصدق فيها هذا الوصف بأنها "مريضة بالآخر/ الغرب".⁴⁸

إن العربي اليوم أمام مسألة مفادها أنه إما أن يواصل العداء للغرب ويرفض الحضارة الغربية؛ ويعيش بموجب ذلك على الهامش وخارج الأصل، أو عليه أن يفتح على هذه الحضارة محاولا الاستفادة منها للدخول في العصر.

رابعاً: مناقشة قراءة طرابيشي للآخر في التراث العربي الإسلامي وموقف المثقف العربي منه

ينبغي الإشارة إلى مسألة هامة وهي أنه صحيح أن الكثير من المثقفين العرب يعانون من مرض؛ يسميه "جورج طرابيشي" "المرض بالغرب" وأن الكثير من المثقفين العرب يعانون من عصاب جماعي؛ حيث أنهم يكتنون عداء وكرهية غير مبررة للغرب، لذلك يستخدم التحليل النفسي لدراسة الفكر العربي، ولكن هذا المنهج محدود ولا يمكن الإحاطة بكل جوانب الفكر، حيث نجد "محمود أمين العالم" يقول: { إن طرابيشي يسقط في اللاتاريخية كذلك باقتضاره تحليل الفكر العربي على تحليل مكونات اللاشعور وإغفال كل العوامل الموضوعية الأخرى }⁴⁹

لذلك ينبغي التأكيد هنا أنه لا يمكن القول أن كل المثقفين العرب يعانون من مرض عداء الغرب؛ بناء على التحليل النفسي الذي يعتمد عليه "طرابيشي".

إنَّ "طرابيشي" يرى أن عداء الغرب بدأ من خلال الصدمة التي أحدثها الغرب للعرب، منذ حملة نابليون على مصر، ومنذ انهزام الغرب سنة 1967؛ ولكن هذا سبب غير كافٍ لأن هذه الصدمة أو هذه الرضة تنتمي إلى المجال النفسي ولا يمكن دراسة هذا العداء وفق الجانب النفسي فقط؛ يقول "أمين العالم" { التاريخية - في الحقيقة - ليست تحقياً لمرحلة أو تحديداً برضة أو بعلة معينة، أو بلحظة

⁴⁷ المصدر نفسه، ص 109.

⁴⁸ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 110، 111.

⁴⁹ محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دط، دار قضايا فكرية، القاهرة، 1996، ص 42، 43.

زمنية تؤرخ لظاهرة ما، إنما هي كشف لصيرورة التصارع والتفاعل بين العوامل المختلفة التي تشكل ظاهرة من الظواهر في صيرورتها الزمنية وسياقها الكلي⁵⁰

إننا وإن كنا نقر أن هناك شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية تكّن عداً سافراً للغرب وتتغذى من ثقافة الممقت؛ لكن ما لا نوافق " طرابيشي " عليه هو أن يكون سبب هذا العداً راجع إلى جوانب نفسية فقط، بل السبب راجع جوانب أخرى سياسية واقتصادية وثقافية... الخ

خاتمة:

من خلال ما تقدم نستنتج أن الآخر بالنسبة إلى شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية كان موضع كره وعداء، وهذا العداً ليس من باب أن هذا الآخر/ الغرب هو مستعمر، لأن اليوم الغرب ليس مستعمراً لنا؛ إنما من حيث أنه حامل للحضارة وهذا مرفوض، لأن المثقف الحقيقي هو الذي يعتمد على فلسفة الاعتراف ويسعى للاستفادة من الآخر في كل المجالات؛ كما أن عداً الغرب لن يفيد الأمة العربية في شيء.

إن المنطق المسيطر على الأمم السابقة مفاده أن كل أمة تنظر إلى نفسها على أساس أنها هي الأفضل، وكان معيار الحكم هو اللغة، فكل من لا يتكلم بلغة أمة كثيرة ما كان يُنظر إليه على أنه متخلف وبربري... الخ لكن فيما بعد تغير هذا المنطق وأصبح معيار تحديد الأمة الأفضل مبنياً على أساس العلم.

هذا ويبرز لنا " طرابيشي " حقيقة مفادها أن الحضارة العربية الإسلامية كانت تتميز بدرجة عالية من ثقافة الاعتراف وإن كان الكثير من المنتسبين إليها قد تبناوا إشكالية العرب والعجم، لكن الحضارة العربية تطورت لأنها سمحت للعجم بالاندماج في حضارتها والإبداع بواسطة اللغة العربية. لقد قدم " طرابيشي " قراءة سلطت الضوء على الآخر جعلتنا ندرك أن هناك فلاسفة ومفكرين قاموا بتصنيف الأمم على أساس حضاري لا على أساس لغوي أو ديني... الخ، بمعنى أن الأمة توصف بأنها كذلك إذا قدمت للعالم حضارة مفيدة له؛ لذلك على العربي اليوم أن يبحث عن الطرق التي تجعله يؤسس لحضارة عالميّة مفيدة للإنسانية، لا أن يتغنى بخطاب ارتكاسي لا يغير واقعه، بل يجعله يسير بخطوات ثابتة إلى الخلف؛ منغمساً أكثر فأكثر في براثن التخلف والانحطاط.

⁵⁰ المرجع نفسه، ص 43.

إن ما يجب التأكيد عليه في خاتمة هذا البحث هو أنه يجب أن نتحلى بثقافة الاعتراف ونستفيد من الحضارة الغربية، ولكن هذا لا يعني أنه يجب أن نكون صورة طبق الأصل عن الإنسان الغربي؛ لأنه لا يجب علينا تقديس الحضارة الغربية التي تحمل أيضا بذور سامة؛ مثل العنصرية التي نجدها في الكثير من الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التي قامت أصلا على التقليل من الآخر والسعي على السيطرة عليه؛ ونعني بالآخر هنا المتخلف / دول العالم الثالث.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط 1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991.
- جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط 1، دار الساقى، لبنان، 2000.
- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدائنة والممانعة العربية، ج 1، ط 1، دار الساقى ورابطة العقلاانيين العرب، بيروت، لبنان، 2006.

ثانيا: المراجع

- أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيبي، ج 1، دط، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.
- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مراجعة: الأب لويس شيخو اليسوعي، دط، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت، 1912.
- عزيز العظمة، العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى، ط 1، رياض الريس، لندن، 1991.
- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط 1، دار ابن الجوزي، مصر، 2010.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 10، المركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 2009.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 1994.
- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ج 1، ط 3، دار الفكر، دبلد، 1980.
- محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دط، دار قضايا فكرية، القاهرة، 1996.

ثالثا: المعاجم

- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، المجلد 1، دط، دار المعارف، دس، القاهرة، دس.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 1، دط، دار الفكر، لبنان، 2015.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 2، دط، دار الفكر، لبنان، 2015.
- بيير ديفانبيه وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ت: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، ج 1، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

دور استراتيجية الالعاب اللغوية في تحسين مستوى التحصيل الدراسي
لتلاميذ المرحلة الابتدائية

The role of language games strategy in improving the level of
academic achievement For primary school students

د.بن شدة مليكة¹

د.محرزي مليكة²

تاريخ النشر: 2020 /08 /01	تاريخ القبول: 2020 / 07 /14	تاريخ الإرسال: 2020 / 06 / 26
<p>ملخص: تهدف الدراسة الحالية الى تقصي دور استراتيجية الالعاب اللغوية في تحسين مستوى التحصيل الدراسي لمادة اللغة الفرنسية لدى تلاميذ السنة الرابعة ابتدائي مقارنة بطريقة التدريس المعتادة. واستخدم في هذه الدراسة التصميم التجريبي الحقيقي المعروف بتصميم القياس البعدي لمجموعتين إحداهما ضابطة والاخرى تجريبية، وتكونت عينة الدراسة من قسمين من اقسام السنة الرابعة ابتدائي بمدرسة (بلبوري رحمة) بوسط معسكر، ومدرسة (غزلاوي شعبان) بغريس ولاية معسكر، حيث مثلت إحداهما المجموعة التجريبية وعدد التلاميذ (40) تلميذا، ومثلت الاخرى المجموعة الضابطة وعدد التلاميذ (40) تلميذا.</p>		
<p>الكلمات المفتاحية: إستراتيجية الألعاب اللغوية، التحصيل الدراسي، تلاميذ المرحلة الابتدائية. دلالة إحصائية، اختبار التحصيل</p>		
<p>Summary : The purpose of this study is to study the effect of a language games strategy on academic success in French for students in the fourth year of primary education compared to the usual method of teaching. The experimental design was used in this study, The sample consisted of 80 male and female students, they were chosen at the level of two primary schools (Wilaya de Mascara), one represents the experimental group composed of 40 students, the other represents the control group composed of 40 students, The results of the study showed.</p>		
<p>Keywords : language games strategy, academic performance, primary school students, language games method, post-test</p>		

* بن شدة مليكة، أستاذة محاضرة قسم -أ-، جامعة وهران 2، علم النفس والأرطوفونوبيا، mbencheda@gmail.com

* محرزي مليكة، أستاذة محاضرة قسم -أ-، جامعة وهران 2، علم النفس والأرطوفونوبيا، meherzimalika@yahoo.fr

مقدمة:

لقد اهتم الكثير من العلماء لمعرفة مختلف الاستراتيجيات التي يستخدمها التلاميذ لاكتساب اللغة الأجنبية لأنها ظاهرة بالغة التعقيد تستلزم أدوات عضوية ومضمون فكري ونخص بالذكر اللغة الفرنسية كلغة أجنبية، والتي هيمنت على كل ميادين الحياة الاجتماعية بما فيها الإدارة والشارع والمدرسة، ويتعدد أهداف دراسة اللغة الفرنسية كلغة أجنبية تعددت الابحاث والدراسات التي صنفت تلك الاستراتيجيات المختلفة بهدف تسهيل عملية اكتساب مهارات اللغة الأربع، ومن بينها استراتيجية الالعب اللغوية التي تتيح الفرصة للمتعلم بالمشاركة الفعالة في تنفيذها بالاعتماد على النفس، بالإضافة إلى ملائمتها للخصائص العمرية النفسية والمعرفية والجسمية لتلاميذ المرحلة الابتدائية، فهي تمكن كل من المعلم والمتعلم من خلق جو من النشاط والحيوية والتفاؤل من خلال استخدام العديد من الأنشطة التي تحتويها هذه الاستراتيجية، والتي من شأنها أيضا أن تجعل من دروس اللغة الفرنسية أكثر جاذبية وحيوية ونشاط وتفاعل إيجابي يساعد كل من المعلم والمتعلم على التحرر من التقليدية والجمود والخمول السائدين في الحصة الدراسية وبالتالي الرفع من الدافعية للتعلم ومن ثم زيادة مستوى التحصيل الدراسي في هذه المادة.

وبالنظر إلى المشكلات العديدة التي تواجه تعليم وتعلم اللغة الفرنسية كلغة أجنبية على مستوى مختلف مدارسنا الابتدائية، خاصة ضعف مستوى التحصيل الدراسي في اقسام السنة الرابعة في هذه المادة، جاءت هذه الدراسة من اجل تقصي دور البرنامج التدريبي القائم على استراتيجية الالعب اللغوية في تحسين مستوى التحصيل الدراسي لمادة اللغة الفرنسية لدى تلاميذ السنة الرابعة ابتدائي، قصد الوصول الى نتائج علمية يستفيد منها الجميع.

1 - إشكالية الدراسة:

لقد حظي موضوع التحصيل الدراسي في مادة اللغة الفرنسية كلغة أجنبية باهتمام كبير من طرف علماء النفس والتربية وعلم الاجتماع التربوي، لأنه لم يعد ينظر إلى العملية التعليمية كخدمة فقط بل أصبحت ميدانا للاستثمار لا يختلف عن ميادين الاستثمار الأخرى في الأنشطة الاقتصادية وميادينها المختلفة، لدى فإن حجم الإنفاق على التربية أو الاستثمار فيها يقدم المؤشرات الواضحة لطموح الدولة نحو ترقية المجتمع إجتماعيا وتطويره إقتصاديا¹.

فإرتفاع مستوى التحصيل الدراسي خاصة في اللغات الأجنبية، يعد عاملا مهما للتوجيه الفعال للموارد البشرية في المجتمع، فكما إكتسب التلميذ معارف ومهارات كثيرة تساعده على التكيف الاجتماعي، كلما أصبح عنصرا ناجحا وفعالا في المجتمع، "ويظهر ذلك من خلال سعيه الدائم إلى النجاح والتميز بين رفاقه، مما يحسن نظرته إلى ذاته ويعززها عندما يتجاوز مهماته بنجاح ويحقق أهدافه، فهو بحاجة إلى التعليم وفي الوقت نفسه هو بحاجة إلى رأي الآخرين فيه، وذلك يساعده على

¹- الخزرجي، ع، حسين، ر. 2000: 115

تكوين نظرة إيجابية لذاته وبالتالي يتمكن من رسم وتجسيد دوره الإجتماعي ومكانته الإجتماعية بكل إحترام وتقدير² ، فكلما زاد المستوى التحصيلي للتلاميذ في مادة اللغة الفرنسية كلما زادت ثقتهم بانفسهم وبقدراتهم.

وتؤكد "غيثاء علي بدور" على التأثير الذي يتركه التحصيل الدراسي في شخصية التلميذ، فمن خلاله يتعرف على حقيقة قدراته وامكانياته بوصوله إلى مستوى تحصيلي مناسب في دراسته للمواد المختلفة يبث الثقة في نفسه، ويدعم فكرته عن ذاته، ويبعد عنه القلق والتوتر مما يقوي صحته النفسية، أما بفشله يفقد الثقة بنفسه ويحس بالإحباط والنقص والتوتر والقلق وهذا من دعائم سوء الصحة النفسية³.

فعلى جميع الأطراف الفاعلة في المنظومة التربوية العمل لتحسين مستوى التحصيل الدراسي في جميع المواد وخاصة مادة اللغة الفرنسية لأن النتائج التي يتحصل عليها التلميذ تبقى المعيار الوحيد الذي يتم بموجبه قياس تقدمه في الدراسة ونقله من سنة دراسية إلى أخرى وكذلك توزيعه في تخصصات تعليمية مختلفة وقبوله في كليات وجامعات سواء في الداخل أو الخارج باختلاف تخصصاتها، فلا بد من استخدام استراتيجيات بديلة في التعلم والتدريس خاصة في المرحلة الابتدائية، تساعد كل من المعلم والمتعلم على تخطي كل العقبات التي تحول بينهم وبين التعلم الجيد، وعلى تعزيز طريقة تعلمهم وتعليمهم. وهناك الكثير من الدراسات التي أثبتت أهمية استراتيجية الألعاب اللغوية في عملية التعليم والتعلم، كدراسة⁴ التي هدفت إلى معرفة أثر استخدام الألعاب اللغوية في تدريس اللغة الإنجليزية في تحصيل طلاب الصف السابع في الاردن، وتكونت عينة الدراسة من أربعة شعب من الصف السابع، شعبتين للذكور وشعبتين للإناث، إذ درست المجموعة التجريبية بطريقة استخدام الألعاب اللغوية، في حين درست المجموعة الضابطة بالطريقة الإعتيادية، وتوصلت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي علامات المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في الإختبار البعدي تعزى لطريقة التدريس ولمصلحة المجموعة التجريبية التي درست بطريقة الألعاب اللغوية، ودراسة⁵ لتهدف إلى استقصاء أثر استخدام الألعاب اللغوية في منهاج اللغة الانجليزية "بتر" على تحصيل المفردات لدى طلبة الصف العاشر الاساسي في عمان، أظهرت النتائج فروق ذات دلالة احصائية في تحصيل الطلبة وحصيلتهم اللغوية ولصالح الفئة التجريبية، التدريس لصالح الألعاب اللغوية في تحصيل الطلبة، بالاضافة الى دراسة⁶ التي هدفت إلى معرفة اثر برنامج مقترح في الألعاب اللغوية لعلاج الضعف القرائي لدى طلاب الصف الثالث ابتدائي، وتكونت عينة الدراسة من مجموعة

² - الحموي، م. 2010: 189

³ - غيثاء، ع. 2001: 173

⁴ - Al Fagih, A. 1995

⁵ - النمرا، م. 1995

⁶ - عطا الله، ع. 2003

طلاب الصف الثالث الإبتدائي وطالباته وقسمت العينة إلى مجموعتين تجريبية درست بإستخدام برنامج مقترح في الألعاب اللغوية وضابطة درست بإستخدام الطريقة الإعتيادية وتوصلت الدراسة إلى وجود فرق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي علامات المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في الإختبار البعدي تعزى إلى أثر البرنامج المقترح في الألعاب اللغوية ولمصلحة المجموعة التجريبية، ثم جاءت دراسة⁷ والتي هدفت إلى معرفة أثر إستخدام الألعاب اللغوية في منهاج اللغة العربية في تنمية الانماط اللغوية لدى طلبة المرحلة الأساسية، تكونت عينة الدراسة من (80) طالب وطالبة مكونة من أربع شعب، إثنتين تجريبيتين للذكور والإناث وإثنتين ضابطتين للذكور والإناث أيضا، تم إختيارهم بطريقة قصدية وأختيرت هذه الشعب بصورة قصدية تبعا لإختيار المدرستين، درست المجموعتان التجريبيتان بإستخدام الألعاب اللغوية، في حين درست المجموعتان الضابطتان بإستخدام الطريقة المعتادة، وكشفت نتائج الدراسة عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية في المتوسطات الحسابية بين طلبة المجموعة التجريبية وطلبة المجموعة الضابطة تعزى لأثر طريقة التدريس لصالح الألعاب اللغوية، وعليه يتبين من خلال كل هذه الدراسات امكانية استخدام استراتيجيات الألعاب اللغوية في مختلف الصفوف الدراسية وخاصة المرحلة الابتدائية سواء كاستراتيجية للتعليم أو للتعليم والتدريس، وذلك بالنظر إلى التوافق الموجود بينها وبين خصائص النمو عند تلاميذ المرحلة الابتدائية، وكونها أيضا تحوي مجموعة من الألعاب اللغوية الموجهة مباشرة لتعلم وتعليم اللغات، وكل هذا يتفق مع الافتراض القائل: "بأن قيمة اللعب تكمن على الاقل في جانب منها وهي قدرتها على التنبيه وإثارة الاهتمام..." فهي بالإضافة إلى كل ما سبق ذكره تسهم إلى حد كبير في التعلم الابداعي، وتتيح الفرصة لتغيير الدور التقليدي لكل من المعلم والمتعلم، وتوجه المعلم نحو دور الاعداد والتنظيم والمتابعة وتوزيع المهام والتقييم، وتنمية الاستكشاف والتجريب فقد دعا الكثير من الباحثين إلى ادماج اللعب في مناهج الصفوف الاولى لمدى اهميتها.

وبالتالي جاء هذا البرنامج لإثراء الأدب التربوي في هذا المجال وكمحاوله لتسهيل عملية تعلم اللغة الفرنسية من خلال ابراز الدور الفعال الذي تلعبه استراتيجيات الالعاب اللغوية في تحسين قدرات التلميذ على اكتساب وتعلم اللغة الفرنسية وبالتالي تحسين مستواه التحصيلي في هذه المادة التي اصبحت كابوسا يهدد كل التلاميذ، ويمكن تحديد اشكالية البحث في التساؤلات الجزئية التالية:

1. هل توجد فروق ذات دلالة احصائية بين متوسط درجات تلاميذ المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجيات الالعاب اللغوية ومتوسط درجات اقرانهم في المجموعة الضابطة الذين درسوا باستخدام الطريقة المعتادة في اختبار التحصيل البعدي؟

⁷ - قاسم البري، 2011

2. هل توجد فروق ذات دلالة احصائية بين متوسط درجات التلاميذ مرتفعي التحصيل ومتوسط درجات التلاميذ منخفضي التحصيل في المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الالعاب اللغوية للغة في اختبار التحصيل البعدي؟

2- فرضيات الدراسة:

1. توجد فروق ذات دلالة احصائية بين متوسط درجات تلاميذ المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الالعاب اللغوية ومتوسط درجات اقرانهم في المجموعة الضابطة الذين درسوا باستخدام الطريقة المعتادة في اختبار التحصيل البعدي.
2. توجد فروق ذات دلالة احصائية بين متوسط درجات التلاميذ مرتفعي التحصيل ومتوسط درجات التلاميذ متدني التحصيل في المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الالعاب اللغوية في اختبار التحصيل البعدي.

3- الاهداف:

1- الكشف عن الفروق بين متوسط درجات تلاميذ المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الالعاب اللغوية وبين متوسط درجات اقرانهم الذين درسوا باستخدام الطريقة المعتادة في اختبار التحصيل البعدي لمعرفة اي من الطريقتين تساهم في الرفع من مستوى التحصيل لدى التلاميذ.

2- الكشف عن الفروق بين متوسط درجات التلاميذ مرتفعي ومنخفضي التحصيل في المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الممارسة الطبيعية للغة في اختبار التحصيل البعدي لمعرفة درجة فعاليتها على كلتا الفئتين ومن هي الفئة الاكثر استفادة من تطبيق هذه الاستراتيجية.

4- الأهمية:

1. امكانية ادخال هذا البرنامج التدريبي الخاص بهذا البحث داخل الغرفة الصفية واستخدامه من قبل المعلمين كاستراتيجية تدريس جديدة تفيدهم في التنوع بالطرق والوسائل والاستراتيجيات التدريسية المستخدمة في العملية التدريسية لتحقيق الاهداف التربوية المنشودة.

2. من الممكن ان توفر هذه الدراسة معلومات عن استراتيجية الالعاب اللغوية كاستراتيجية حديثة وجذابة تساعد المعلمين والتربويين على فهمها والاستعانة بها لتحسين مستوى التحصيل عند التلاميذ في مادة اللغة الفرنسية.

5- التعريف الاجرائي لمتغيرات الدراسة:

1-5 - التحصيل الدراسي في مادة اللغة الفرنسية:

المجلد : 12 / العدد : 02 / الشهر: أوت / السنة: 2020 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هو الدرجة التي يحصل عليها تلميذ السنة الرابعة ابتدائي عند الاجابة على اسئلة اختبار التحصيل البعدي لمادة اللغة الفرنسية خلال الفصل الثالث من العام الدراسي والمكون من ثلاثة اقسام: النص المراد دراسته ثم مناقشة الافكار والتي تحتوي على ستة اسئلة حيث يتعلق السؤالين الاولين بفهم النص اما الاسئلة الاربعة الاخرى فتتعلق بشرح المفردات وقواعد اللغة والصرف والتراكيب وتكون الاجابة على كل سؤال بنقطة واحدة اما القسم الاخير فهو التعبير الكتابي وينقط بأربع نقاط وبالتالي يكون مجموع نقاط الاختبار التحصيلي 10/10.

2-5 - طريقة التدريس المعتادة:

والتي يعتمد فيها معلم مادة اللغة الفرنسية للسنة الرابعة ابتدائي على الكتاب المدرسي كوسيلة وحيدة لتعليم المهارات اللغوية الاربعة من خلال جعل التلميذ يتصفح المادة المكتوبة والصور المعروضة فيه والتي في اغلبها غير واضحة ولا تدل على محتوى النص المراد دراسته وهذا ما يشنت انتباهه ويجعله يحس بالملل فيصبح بذلك عنصرا غير فاعل في العملية التعليمية / التعلمية بحيث يكون دور المعلم اساسيا في قيادة الصف وادارته ويبقى التلميذ مستعينا او مشاركا عندما يطلب منه ذلك .

3-5- استراتيجيات الالعاب اللغوية:

وتعني اجرائيا تدريب كل من معلم وتلاميذ السنة الرابعة ابتدائي (المجموعة التجريبية) على استخدام مجموعة من الألعاب اللغوية (لعبة الاخطاء، لعبة البطاقات، لعبة اعادة بناء الجمل، لعبة الكلمات المترادفة، لعبة السرعة والذاكرة، لعبة غناء الاناشيد) تم اقتراحها من قبل الباحثة لتعلم وتدريب مهارات اللغة الفرنسية الاربعة (الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة) بما فيها من شرح المفردات والقواعد والصرف والتراكيب والتعبير الشفهي والتعبير الكتابي، الخاصة بدروس المشروع الثالث من كتاب السنة الرابعة ابتدائي لمادة اللغة الفرنسية والذي ينقسم بدوره إلى ثلاث وحدات دراسية وقد اختارت الطالبة الباحثة وحدتين دراسيتين فقط الاولى حول موضوع "طلب شيء ما" والثانية حول موضوع "الاستئذان" وهنا يكون التلميذ هو العنصر الفاعل في العملية التعليمية بدلا من الطريقة المعتادة في التدريس والتي تعتمد على الكتاب المدرسي فقط كوسيلة تدريسية لغرض تحسين المستوى التحصيلي للتلاميذ في هذه المادة.

6- استراتيجيات الالعاب اللغوية:

1-6 - تعريفها:

- يستخدم اصطلاح "الألعاب" في اللغة، لكي يعطي مجالا واسعا في الانشطة الفصلية، لتزويد المعلم والدارس بوسيلة ممتعة ومشوقة للتدريب على عناصر اللغة، وتوفير الحوافز لتنمية المهارات اللغوية المختلفة، وهي ايضا توظف بعض العمليات العقلية مثل "التخمين" لإضفاء أبعاد اتصالية على تلك الانشطة، وتتيح للطلاب نوعا من الاختيار للغة التي يستخدمونها، وهذه الالوان

من الألعاب تخضع لإشراف المعلم او لمراقبته على الاقل، ويعرفها " ج.جيبس، G.Gibbs": إنها نشاط يتم بين الدارسين متعاونين او متنافسين، للوصول إلى غايتهم، في اطار القواعد الموضوعة⁸.
- يعرف أبولوم وأبو هاني (2002) اللعبة اللغوية بأنها: نشاط هادف يتضمن أفعالا معينة يؤديها المعلم والتلاميذ من خلال اتباع قواعد معينة⁹.

- وعليه نستنتج ان استراتيجية الالعاب اللغوية هي تدريب كل من المعلم والتلاميذ على استخدام مجموعة من الألعاب اللغوية (لعبة الاخطاء، لعبة البطاقات، لعبة اعادة بناء الجمل، لعبة الكلمات المترادفة، لعبة السرعة والذاكرة، لعبة غناء الاناشيد) لتعلم وتدريب مهارات اللغة الاربعة (الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة) بما فيها من شرح المفردات والقواعد والصرف والتراكيب والتعبير الشفهي والتعبير الكتابي، بحيث يكون التلميذ هو العنصر الفاعل في العملية التعليمية بدلا من الطريقة المعتادة في التدريس والتي تعتمد على الكتاب المدرسي فقط كوسيلة تدريسية لغرض تحسين المستوى التحصيلي للتلاميذ في اللغة.

7- التحصيل الدراسي:

7 4- تعريفه:

- يعرفه " جابلن" بأنه: مستوى محدد من الانجاز، أو براعة في العمل المدرسي يقاس من قبل المعلمين، أو بالاختبارات المقننة، والمقياس الذي يعتمد عليه لمعرفة مستوى التحصيل الدراسي هو مجموع الدرجات التي يحصل عليها التلميذ في نهاية العام الدراسي، أو نهاية الفصل الأول أو الثاني وذلك بعد تجاوز الاختبارات والامتحانات بنجاح¹⁰.

- يعرف التحصيل بأنه المعرفة أو المهارة المكتسبة من قبل الطلبة كنتيجة لدراسة موضوع معين أو وحدة تعليمية محددة¹¹.

ونستنتج أن التحصيل الدراسي هو مدى قدرة التلميذ على إستيعاب واستنباط كل الخبرات والحقائق والمهارات المعرفية التي يدرسها في المقررات الدراسية باختلاف موادها ومواضيعها ومدى قدرته على تطبيقها وفهمها والتي تترجم من خلال الدرجات التي يتحصل عليها التلميذ من خلال الاختبارات التحصيلية التي تجربها المدرسة في جميع المواد الدراسية والتي تعتبر مؤشرا هاما من مؤشرات نجاح العملية التربوية.

8- منهج الدراسة:

منهج الدراسة:

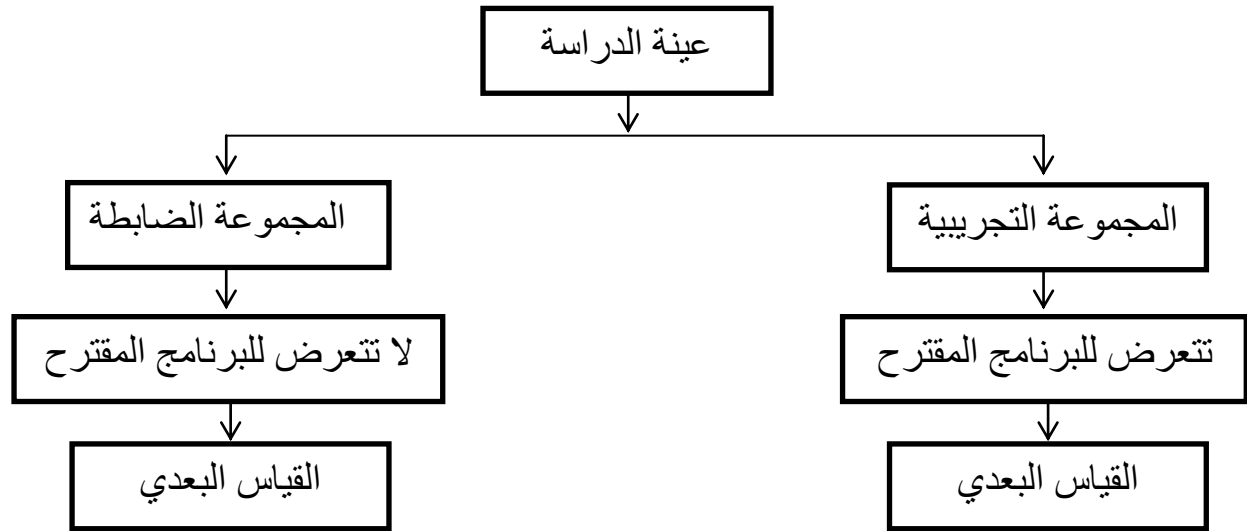
⁸ - ناصف، ع، 1983: 12 - 13

⁹ - أبولوم، أبو هاني، 2002: 11

¹⁰ - العيسوي وآخرون، 2006، 13

¹¹ - القمش وآخرون، 2001، 53

تهدف هذه الدراسة الى التعرف على أثر برنامج تدريبي قائم على استراتيجية الالعب اللغوية في التحصيل الدراسي لمادة اللغة الفرنسية لدى تلاميذ السنة الرابعة ابتدائي فقد استخدمت الباحثة (المنهج) او التصميم التجريبي الحقيقي بقياس بعدي فقط لمجموعتين احدهما ضابطة¹² بحيث اختارت الباحثة مجموعتين بطريقة عشوائية ولم تختبرهما اختبارا قريبا ثم ادخل المتغير المستقل (استراتيجية الالعب اللغوية) على المجموعة التجريبية ولم يدخل على المجموعة الضابطة ثم يطبق اختبار التحصيل البعدي بعد انتهاء تطبيق البرنامج على كلا المجموعتين وبعدها يتم حساب الفرق بين القياس البعدي للمجموعتين ويعتبر هذا الفرق دليلا على أثر المتغير المستقل مع مراعاة عنصر التكافؤ بين المجموعتين واستبعاد التلاميذ الذين اعدوا السنة الرابعة ابتدائي، اما الفصل الثالث فهو الذي طبق فيه البرنامج التدريبي. والشكل رقم (1): التصميم التجريبي للدراسة الحالية.



الشكل يوضح التصميم التجريبي المستخدم في الدراسة.

9- مجتمع الدراسة:

يتمثل المجتمع الذي اتخذناه مجالا بشريا لدراستنا من تلاميذ السنة الرابعة ابتدائي والذين يدرسون بمدينة معسكر بالنسبة للمجموعتين التجريبية والضابطة، ولقد تم تحديد هذه الفئة بناء على أنهم يدرسون مادة اللغة الفرنسية ويستطيعون القيام ببعض النشاطات البيداغوجية كالقراءة والتعبير والكتابة وكذا قواعد اللغة.

أ- كيفية اختيار العينة:

¹² - زكريا احمد الشريبي، 2007، 52

مراختيار العينة بالمراحل التالية:

- 1 - اخذت جميع المدارس التابعة لمديرية التربية بولاية معسكر .
 - 2 - ثم تم اختيار مدرستين بطريقة عشوائية.
 - 3 - بعدها تم اختيار المدرسة التي تمثل العينة الضابطة والمدرسة التي تمثل العينة التجريبية بطريقة عشوائية ايضا.
- ب- العينة:**
- 1 - تكونت عينة الدراسة من (40 تلميذ) من مدرسة " بلبوري رحمة" و (40 تلميذ) من مدرسة " غزلاوي شعبان".
 - 2 - بعدها تم اجراء اختبار الذكاء ل " احمد زكي صالح" استبعد التلاميذ الذين كانت نسبة ذكائهم اقل من 70.
- 10- حدود الدراسة:**
- تحدد الدراسة الحالية كما يلي:
- 1 - حدود بشرية: تتمثل في عينة يقدر حجمها ب (80 تلميذ وتلميذة) ينقسمون الى (40 تلميذ) في المجموعة التجريبية و(40 تلميذ) في المجموعة الضابطة.
 - 2 - حدود مكانية: تتحدد هذه الدراسة بالمدرستين الابتدائيتين " مدرسة بلبوري رحمة " الموجودة في وسط معسكرو " مدرسة غزلاوي شعبان " الموجودة في غريس بمدينة معسكر.
 - 3 - حدود زمانية: تتحدد هذه الدراسة خلال الفصل الثالث من العام الدراسي 2016/2017.
- 11- ادوات الدراسة:**
- كما تتحدد هذه الدراسة بأدوات جمع البيانات المستخدمة فيها والمتمثلة في:
- اختبار تحصيلي بعدي في مادة اللغة الفرنسية للسنة الرابعة ابتدائي من اعداد الباحثة.
 - برنامج تدريبي قائم على استراتيجيات الالعاب اللغوية من اعداد الباحثة.
 - اختبار الذكاء ل: احمد زكي صالح (1978).
- 12- الاساليب الاحصائية:**
- بالنظر لطبيعة الموضوع، والاهداف المرجو تحقيقها من خلال الدراسة الحالية، والمعتمدة على المنهج التجريبي الحقيقي، تم استخدام الاساليب التالية:
- المتوسط الحسابي.
 - الانحراف المعياري.
 - معامل الارتباط بيرسون.
 - معامل الارتباط ألفا كرونباخ.
 - اختبار "ت".

13- نتائج الدراسة:

أ- عرض النتائج :

13-1 عرض نتائج الفرضية الأولى:

والتي تنص: توجد فروق ذات دلالة احصائية بين متوسط درجات تلاميذ المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الالعب اللغوية ومتوسط درجات أقرانهم في المجموعة الضابطة الذين درسوا باستخدام الطريقة المعتادة في اختبار التحصيل البعدي.

ولاختبار هذه الفرضية استخدمنا اختبار (ت) لدراسة الفروق بين المجموعتين التجريبية والضابطة، حيث أسفرت النتائج التالية:

جدول رقم(1) يوضح دلالة الفروق بين المجموعة التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي

المجموعة	عدد الأفراد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة حرية	قيمة (ت)	قيمة ت الجدولية	م. دلالة	حجم الأثر
الضابطة	40	4.30	2.54	78	5.7	2.66	دال	0.586
التجريبية	40	7.20	1.96				عند 0.01	

يتضح من المعطيات الواردة في الجدول (1) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.01) بين متوسطات درجات تلاميذ المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام استراتيجية الالعب اللغوية ومتوسط درجات أقرانهم في المجموعة الضابطة الذين درسوا باستخدام الطريقة المعتادة في اختبار التحصيل البعدي، وبما أن المتوسط الحسابي لدرجات تلاميذ المجموعة التجريبية (7.20) أكبر من المتوسط الحسابي لدرجات تلاميذ المجموعة الضابطة (4.30) فإن الفروق لصالح المجموعة التجريبية، أي تفوق المجموعة التجريبية على المجموعة الضابطة.

13-2 عرض نتائج الفرضية الثانية:

والتي تنص: توجد فروق ذات دلالة احصائية بين متوسط درجات التلاميذ مرتفعي التحصيل ومتوسط درجات التلاميذ متدني التحصيل في المجموعة التجريبية عند استخدام استراتيجية الالعب اللغوية في اختبار التحصيل البعدي.

ولاختبار هذه الفرضية استخدمنا اختبار(ت) لدراسة الفروق بين التلاميذ في المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام إستراتيجية الالعب اللغوية، حيث دلت النتائج:

جدول رقم 2: يوضح اختبار(ت) لدراسة الفروق بين درجات التلاميذ مرتفعي التحصيل

والتلاميذ منخفضي التحصيل في المجموعة التجريبية.

م. الدلالة	قيمة ت الجدولية	قيمة (ت)	درجة حرية	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	عدد الأفراد	المجموعة
دال عند 0.01	2.75	8.535	38	1.11	8.04	31	مرتفعي التحصيل
				1.34	4.27	9	منخفضي التحصيل

يتضح من خلال الجدول السابق أن أغلب أفراد المجموعة التجريبية حصلوا على درجات مرتفعة، حيث بلغ عددهم 31 فردا من بين 40 فردا، بينما حصل بقية أفراد المجموعة على درجات تقع في المستوى المنخفض، وهو ما يتأكد من خلال المتوسط الحسابي لدرجات أفراد المجموعة التجريبية الذي يقع في المستوى المرتفع بمتوسط قدره (8.04) لصالح التلاميذ مرتفعي التحصيل في المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام إستراتيجية الألعاب اللغوية.

ب- تفسير نتائج الدراسة ومناقشتها:

تفسير الفرضية الأولى:

تنص الفرضية الأولى على:

وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات تلاميذ المجموعة التجريبية الذين درسوا باستخدام إستراتيجية الألعاب اللغوية، ومتوسط درجات أقرانهم في المجموعة الضابطة الذين درسوا باستخدام الطريقة المعتادة في اختبار التحصيل ا لبعدي لصالح المجموعة التجريبية. ويمكن تفسير دلالة الفرق بين مجموعتي البحث التجريبية التي تم تدريسها باستخدام الألعاب اللغوية، والمجموعة الضابطة التي تم تدريسها بالطريقة المعتادة الى:

1. التركيز على خصائص النمو لأطفال المرحلة الابتدائية والتي يغلب عليها نشاط اللعب باعتباره من الحاجات النفسية والطبيعية الضرورية لنمو الطفل، والذي عرفه "بياجيه" بأنه: المؤشر الدال على وجود نشاط عقلي عند الطفل، فهو يساعد على تطور عملية النمو العقلي للطفل، وهذا ما اكده "برونز" أيضا بقوله: "يمثل اللعب العمل الجاد الذي يقوم به الانسان لتحقيق نمو متكامل ومتوازن، وهو العمل الالهم للطفل لتطوير معارفه ومفاهيمه، وهو أيضا اداة النمو المعرفي لدى الطفل وبناء شخصيته الاجتماعية في مختلف مراحل نموه".
2. اهمية الاعتماد على استخدام ادوات جديدة جذابة وممتعة في المواقف التعليمية /التعليمية والابتعاد على الكتاب الذي اصبح كوسيلة جافة ومملة تعود الطفل على استخدامها منذ مدة طويلة الشيء الذي اقنع فضول الاطفال للتجديد والتجديد والمغامرة والاستكشاف.....الخ.

3. ضرورة حسن اختيار الألعاب المناسبة لكل المهارات اللغوية (الاستماع، التحدث، القراءة، الكتابة)، والتي تكون سهلة ومرنة وبسيطة ومنظمة وتنظيما محكما، حتى يتمكن كل من المعلم والتلميذ من فهمها وتطبيقها والتدريب عليها داخل المدرسة وخارجها لضمان استمرارية عملية التعلم لمادة اللغة الفرنسية وهذا ما يسعى التدريب الاستراتيجي لتحقيقه من خلال استراتيجية الألعاب اللغوية.

4. ولعل من اهم العناصر التي تكون قد ساهمت في تفوق المجموعة التجريبية هو التركيز على عنصر تدريب التلاميذ قبل البدء في البرنامج التدريبي وذلك لتفادي ضيق الوقت وعدم اكمال الدروس، وهذا ما أكدته دراسة (BOADIWAA,2015) والتي وجدت أن الكثير من المعلمين يجدون صعوبات كثيرة عند استخدام طريقة اللعب في التعلم ومنها ضيق الوقت ولا يستطيعون اكمال الدروس ولهذا اقترحت مجموعة من الحلول وهي تدريب التلاميذ خارج الحصص الدراسية لمادة اللغة الفرنسية حتى يتمكنوا من فهم واستيعاب خطوات اللعبة المراد انجازها، مع اختيار الألعاب البسيطة والغير مكلفة ليسهل على الجميع تحضيرها، ويتمكن جميع التلاميذ من فهمها باختلاف مستوياتهم وقدراتهم، وهذا ما ركزت الباحثة على تجسيده في ارض الواقع.

تفسير الفرضية الثانية:

نصت الفرضية الثانية على:

وجود فروق ذات دلالة احصائية بين درجات التلاميذ مرتفعي التحصيل ودرجات التلاميذ متدني التحصيل في اختبار التحصيل البعدي لصالح التلاميذ المرتفعي التحصيل . بالرغم من أن البرنامج التدريبي المقترح حقق نجاحا واضحا في ارتفاع درجات التلاميذ في اختبار التحصيل البعدي سواء بالنسبة لمرتفعي التحصيل او منخفضي التحصيل، وكان البرنامج موافق لقدراتهم وخصائصهم ورغباتهم إلا أنه أثر في التلاميذ المرتفعي التحصيل أكثر من التلاميذ المتدني التحصيل وهذا ما يدل ربما على وجود عوامل داخلية اثرت في التلاميذ متدني التحصيل ومن اهمها:

1 -مركز الضبط:

بحيث يعتقد التلميذ المنضبط داخليا ان نجاحه في تعلم اللغة الفرنسية او فشله فيها يرجع في حقيقة الامر إلى ذاته شخصيا وخصائصه وما يملك من مهارات وقدرات وخبرات مختلفة وهو بالتالي يحمل نفسه المسؤولية كاملة عن نتائج عملية التعلم وما يعقبها من نجاح او فشل، وقد تبين أن اصحاب الضبط الداخلي يتميزون بارتفاع مستوى تحصيلهم الدراسي وأساليبهم في حل المشكلات كما انهم اكثر تفتحاً ومرونة في التفكير وأكثر ابداعاً وأكثر تحملاً للمسائل والمشكلات العامة، فهم يتميزون بصفات ايجابية تساعدهم على تحقيق النجاح في حياتهم الدراسية والعامة .

أما التلميذ المنضبط خارجياً يعتقد ان نجاحه في تعلم اللغة الفرنسية او فشله فيها في حقيقة الامر لا يرجع إلى ذاته وانما يرجع إلى عوامل خارجية لا تخضع لإرادته ولا يستطيع التحكم بها، مثل

مستوى المعلمين وقدراتهم وخصائصهم المختلفة، ونمط الادارة المدرسية وصعوبة مادة اللغة الفرنسية كونها لغة اجنبية وعدم توفر الوسائل المسهلة والتقنيات البسيطة وغير ذلك، فهو بالتالي يرى نفسه غير مسؤول عن نتائج الدراسة المتدنية وما يتبعها من نجاح او فشل وقد تبين ان اصحاب الضبط الخارجي يتميزون بانخفاض مستوى تحصيلهم الدراسي، وعدم استخدامهم لأساليب واستراتيجيات تساعدهم في حل المشكلات، فهم يتميزون بصفات سلبية تدفعهم لتوقع الفشل وعدم النجاح .

2 - الرغبة في التواصل اللغوي سواء بين التلميذ وقرانه او بين التلميذ ومعلمه ، بحيث يمثل التواصل عاملا هاما من العوامل التي تؤثر في اكتساب اللغة الثانية او الاولى ايضا، بل نغالي اذا قلنا انه ربما كان اهم العوامل جميعا، فاذا كانت اللغة تؤدي وظائف عديدة، فان اهم هذه الوظائف هو التواصل مع الاخرين والحديث معهم، وعن طريق هذا التواصل يتم اكتسابها لدى متعلمي اللغة الاولى والثانية والاجنبية، فعن طريق التواصل يتم تبادل التراكيب والمفردات داخل الانماط التنغيمية وداخل ثقافة المجتمع¹³ ، فالطفل الذي تكون رغبته في التواصل مع الاخرين قوية يزداد لديه الدافع لتعلم اللغة والوقت الذي يقضيه في التحدث مع الاخرين، كما يزداد الجهد الذي يبذله في تعلم اللغة، وذلك بقدر اكبر مما يحدث لدى الطفل الذي لا تتوافر لديه مثل هذه الرغبة في التواصل¹⁴ .

3 - الدافعية للتعلم:

فلا يمكن ان تحدث اي عملية تعلم ما لم تتوفر في المتعلم عوامل وشروط تدفعه نحو التعلم وتنمية مستوى التحصيل الدراسي لديه، وهنا تشير¹⁵ إلى الدافعية بانها عملية اثاره ومساندة السلوك وتوجيهه نحو هدف التعلم، حيث ان معرفة درجة الدافعية امر بالغ الاهمية بالنسبة لعملية التعلم والتعليم، وهي كالتعلم لا تلاحظ مباشرة وانما يستدل عليها من خلال مؤشرات السلوكية ومن الالفاظ الدالة عليها والى جانب ذلك تعتبر الدافعية مفهوما تعليميا يساعد في فهم سبب تصرف الناس بطريقة ما وعلى نحو معين الا انها تلعب دورا مهما في التعلم، حيث تجعل الطلبة ينهمكون في نشاطات تسهل التعلم¹⁶ .

وقد اكدت العديد من الدراسات ان التلاميذ مرتفعي التحصيل يتميزون عادة عن اقرانهم ذوي التحصيل المتدني في رغبتهم الشديدة ودافعيتهم القوية للتعلم والتفوق وهذا ما اشار اليه كل من¹⁷ بأن الطلبة ذوي التحصيل العالي يحرصون على المنافسة والاهتمام لأن لديهم الدافعية القوية والرغبة في التفوق فهم يتبعون استراتيجيات مناسبة لفهم موضوعات الدراسة واستيعابها ويناقشون

¹³ - جلال. ش، دس: 219

¹⁴ - الهوارنة.م، 2010: 69

¹⁵ - السلطي، 2004

¹⁶ - السلطي.ن.س، 2004: 127

¹⁷ - حسين.م، 1983: 79-91

الصعوبات التي تواجههم مع أساتذتهم مما أثر في رفع مستويات تحصيلهم الأكاديمي، وربما يطورون لأنفسهم استراتيجيات مناسبة، كما يمكن أن يكونوا أكثر وعي لهذه الاستراتيجيات وكيفية استخدامها من طلبة مستوى التحصيل المتدني وهذه الاستراتيجية دعمت بفعل عوامل متعددة ف لديهم مفاهيم ايجابية عن الذات ويشعرون بالثقة بأنفسهم وهم أحرص على تنفيذ ما يطلب منهم ولديهم القدرة على أداء ذلك، كما انهم يتميزون بقدرتهم على إدارة الوقت المخصص للدراسة والاستفادة منه على اكمل وجه وتنظيم الدراسة والموضوعات الدراسية تبعا لأهميتها ولديهم القدرة على تنظيم جهودهم المبذولة في الدراسة والرغبة في التفوق والحصول على معدلات مرتفعة كما ان لديهم القدرة على التساؤل عن أهمية الاستراتيجية التي يستخدمونها ومتى ولماذا يستخدمون استراتيجية دون الأخرى وهم اكثر قصديا في استخدام استراتيجياتهم عند أداء المهمات، بالاضافة إلى قدرتهم على التخطيط الناجح والإحاطة بالمعرفة التي تتطلبها المهمة التي هم بصدد مواجهتها وتوظيف هذه المعرفة من خلال استخدام الاستراتيجية المناسبة ومعرفة زمن استخدامها واين تستخدم ومتى يتم استبدال استراتيجية بأخرى وذلك من خلال استخدام التغذية الراجعة الذاتية والمستمرة منذ بداية سير الخطوات حتى الوصول إلى الأهداف المرجوة لتقييم سير الخطوات بالاتجاه الصحيح.

توصيات واقتراحات:

بناء على النتائج المتوصل اليها، توصي الباحثة بما يلي:

- التركيز على وضع مناهج وطرق تدريس حديثة ومبتكرة تعمل على تنمية مستوى التحصيل الدراسي في مادة اللغة الفرنسية كلغة اجنبية لدى التلاميذ خاصة في المرحلة الابتدائية، باستخدام استراتيجيات التعليم والتعلم القائمة على اللعب بمختلف انواعه كاستراتيجية الالعاب اللغوية .
- اجراء بحوث تتناول برامج مقترحة لتدريب المعلمين على استخدام استراتيجيات تعلم اللغة المختلفة في التدريس وأثرها في تحصيل التلاميذ للغات الاجنبية.
- اجراء بحوث لمعرفة اثر استخدام استراتيجيات تعلم اللغة المختلفة في تنمية مستوى التحصيل الدراسي لمادة اللغة الفرنسية، ومختلف اللغات الاجنبية الاخرى لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة والثانوية.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - ابولوم، خالد وسليمان، ابو هاني (2002): الالعاب في تدريس الرياضيات، دار الفكر، عمان، الاردن.
- 2 - زكريا، احمد الشربيني (2007): الاحصاء وتصميم التجارب في البحوث النفسية والتربوية والاجتماعية، مكتبة الانجلو مصرية.
- 3 - صالح، احمد زكي (1978): اختبار الذكاء المصور، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

المجلد : 12 / العدد : 02 / الشهر: أوت / السنة: 2020 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- 4 عبد السلام، الخزرجي ورضية، حسين (2000): السياسات التربوية في الوطن العربي – الواقع والمستقبل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان.
- 5 عطا الله، عبد الحميد (2003): برنامج مقترح في الألعاب اللغوية لعلاج الضعف القرائي لدى طلاب الصف الثالث الابتدائي. مجلة القراءة والمعرفة، كلية التربية، جامعة عين شمس، ص ص 103-128.
- 6 غيثاء، علي بدور (2001): مستوى الطموح وعلاقته بالتحصيل الدراسي لدى طلبة التعليم الفني، رسالة لنيل شهادة الماجستير، كلية التربية، جامعة دمشق .
- 7 البري، قاسم (2011): اثر استخدام الالعاب اللغوية في منهاج اللغة العربية في تنمية الانماط اللغوية لدى طلبة المرحلة الأساسية، المجلة الاردنية في العلوم التربوية، مجلد 7، عدد 1، ص ص 23-34.
- 8 الحموي، منى (2010): التحصيل الدراسي وعلاقته بمفهوم الذات (دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ الصف الخامس – الحلقة الثانية – من التعليم الأساسي في مدارس محافظة دمشق سوريا) ، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، ملحق 2010، كلية التربية، جامعة دمشق.
- 9 السلطي، نادية سميح (2004): التعلم المستند الى الدماغ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الاردن.
- 10 العيسوي عبد الرحمن، الزعبلاوي، محمد السيد محمد، الجسماني، عبد العلي (2006): القدرات العقلية وعلاقتها الجدلية بالتأهيل العلمي، مجلة المدرسة الوطنية الخاصة، منشورات وزارة التربية والتعليم، سلطنة عمان.
- 11 القمش مصطفى وآخرون ، 2001، القياس والتقويم في التربية الخاصة، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- 12 -
- 13 النمرا، مطيعة (1995): أثر استخدام الألعاب اللغوية في منهاج اللغة الإنجليزية (بترا) على تحصيل المفردات لدى طلبة الصف العاشر الأساسي في مدارس مديرية عمان الكبرى الأولى ، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص ص 1-31.
- 14 الهوارنة الهوارنة، معمر نواف (2010): اكتساب اللغة عند الطفل ، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب.
- 15 -اصف، عبدالعزيز مصطفى (1983): الالعاب اللغوية في تعليم اللغة الاجنبية، الرياض، دار الراجحة.

المراجع الاجنبية:

16 - Al fagih, Abdel Hakim Mohammed Abdu (1995): **The Effect of Using Games in English Language Teaching on the Seventh Graders Achievement in Jordan**. Degree of master of Education (TEFL) IN Yarmouk university.

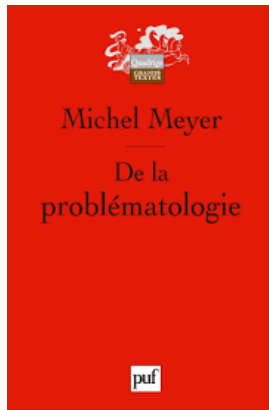
17 – BOADIWAA MAAME AMA (2015) : **L'importance des activités ludiques dans l'enseignement /Apprentissage du français langue étrangère : Les cas des apprenants d'asanteman senior High School, YAA ASANTE WAA GIRLS SENIOR HIGH SCHOOL et OPOKO WARE SENIOR HIGH SCHOOL**, Departement of moderne languages, Master of philosophy (French), MARCH, 2015 .

الإشكالية - ميشال ماير
ترجمة: أ.د. أحمد الصادقي

تاريخ النشر: 01 / 08 / 2020

تاريخ القبول: 22 / 07 / 2020

تاريخ الإرسال: 21 / 07 / 2020



هذا كتاب في الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. ينبغي أن نفهم من ذلك، تبعا للموروث الثقافي، بحثا في الأساسي واستفهاما جذريا. وكما يذكر ديكرت أولئك الذين نسوا أرسطو، أن التفلسف هو بحق "بحث في هذه الأسباب الأولى، يعني في المبادئ (...)" وإني أظن بأن هذا الأمر يتفق جميع فقهاء الفلسفة عليه."

لكن، لا ينبغي أن نضلّل أنفسنا هاهنا، فجنس الفلسفة قد ضاع، وصدمة التاريخ قد وضعت في الواجهة عبثية المشاريع الفردية، ورمت بالريب خطابات هذه الذات التي يقال بأنها مؤسّسة، ريب يأتي في الغالب من أمكنة أخرى، من اللاشعور أو من المصالح الشارطة للذات. سيعلم عن موت الذات التي قامت عليها الفلسفة منذ ديكرت، مع ضرورة الانتباه إلى لغة وخطاب هذه الذات كنتيجة. هاتان الخاصيتان الفكرتان هما اللتان تميزان عصرنا الذي تم فيه اجتثاث الذات من الأساس، وهذا عمل افتتحه في القرن الماضي كل من نتشه، ماركس وفرويد.



بهذه الكيفية عانقت الفلسفة التاريخ في تسارعه وعدم استقراره، إلى حد أنها تنظم إيقاع تطورها على نتائج الموضحة ونشرات الأخبار. إنه عصر المسلسلات" الذي وصفه هيس Le Jeu في Hesse des perles de verre. لقد انتهى الفكر بالخضوع للتفتيت، للانتقالي، منتقلا من الصالونات العتيقة الماضية إلى الصالون الحالي، حيث تحضر النخبة المهذبة بالديمقراطيات، عن طريق وسائل الاتصال

التي أضحت ضرورية نظرا لحجم المستمعين. إن الفلسفة، وهي تفعل ذلك، قد تخلت عن نفسها لصالح سطحية القول ولغياب الصرامة الذي يسمح بقيام اللعب بالكلمات الأكثر باطنية. لقد فعلت الفلسفة ذلك قسرا، إذ لم يعد هناك أساس للطريقة الفلسفية يمكن أن يقودها سواء في تساؤلاتها أو إجاباتها. من الأكيد أنه قلما قل التشديد بعد ديكارت، عن البحث في المبادئ، حيث الفكري يؤسس ذاته على الوعي بالذات الذي هو نقطة الانطلاق الديكارتية. وسيكون إسهام كانط مثل تبعه المباشر فيخته الذي تصدى، مع ذلك، في البحث في أساس هذه الكيفية الجديدة من النظر، وذلك من أجل ترسيخ مساهمة كانط.

واليوم، مع موت الذات المؤسسة، اختلف الأمر. فلم يعد من الممكن التفلسف بدون استعادة الطريقة من أساسها. ماذا تعني، في العمق، الصفة المتفجرة للتفلسف الراهن، إن لم تكن هي أننا لا نعرف أية أسئلة ينبغي طرحها وكيف ينبغي حلها بصرامة، نظرا لغياب مبدأ موجّه؟ وإذن، سهتم كل واحد بما يريد، يتكلم عنه كما يروق له، ويبحث عن الضمانات التي هي الآن متوفرة: الجمهور، وإن لم يتوفر، فجمهور الجامعة الذي يحتفظ بالذاكرة الفلسفية دون أن يغنيها في الغالب. لم يعد للفلسفة من مخرج رصين غير أن تلجأ إلى رسوخها الذي يؤكد ماضيها وهي تقيم تاريخا للفلسفة. وللأسف كان لهذا الانطواء نفس النتيجة سواء بالنسبة للأساسي أو بالنسبة للموقف السابق، يعني تفتيت وتفجير الفلسفة التي يتوجب أن تكون دوما طريقة للتوحيد وللأستمة. فكل واحد يتكلم عن كاتب يعجم هذا يحب لبينتز وذاك يحب لوك أو هيغل، كما لو أن هذه التفضيلات لم يكن من الممكن تبريرها اللهم إلا إذا بررها المتخصص لسبب أنه يدرس هذا أو ذلك. إن مقدارنا من الرزانة يكون مضمونا بوجود النصوص الكبرى. لكن لماذا هي كبرى؟ عن ماذا تُحدِّثنا؟ هل ينبغي دراستها في ذاتها ولذاتها كما لو أن الأمر يتعلق بما هو بديهي؟ ألا ينبغي مساءلتها ومفصلة ما تقوله لنا، تبعا للمشاكل التي نعمل جاهدين على حلها وطرحها حيث تكون هذه النصوص إجابة عنها؟ في هذه الحالة لا يكون التعسف في الاختيار مبررا اللهم إلا إذا تم الانكفاء على فكرة طرح أي سؤال من أجل القيام بصناعة الفلسفة وذلك بالعودة إلى تاريخها. يتم الاختباء، إذن، وراء الطابع المؤسسي للحلول من أجل تبرير أن المشاكل لا تطرح بصدها.

إن تجزيء الفكر وتقطيعه هو نقيض الفلسفة بامتياز، رغم المظاهر العكسية في المستوى الذي تكون فيه الفلسفة نَسَقِيَّة باطنيا. يستجيب هذا التقطيع لفترات الكاوس ليس بأن يجعل منها صدى (أو محاكاة)، إن لم يكن هذا بفعل التزييف، وإنما بمحاولته في أن يعطي معنى، عن طريق المُفكِّك والمنفصل والمُجَزَّأ، لذلك الذي لا يمكنه أن يزعم بأنه يحصل عليه. إن المنفصل الفلسفي هو قول متناقض في التعبير. إنه، تقريبا، مثل ما يراد منا أن نعتقد بأن البنيات في مجتمع ما في فترة ما، تطفو

على السطح في استقلال عن بعضها البعض، من دون عقلنة عامة، ولكن بإرادة قوانين داخلية تختلف في كل مرة.

إن اللجوء إلى تاريخ الفلسفة، باختصار، ليس له مكان داخل الفلسفة، حتى ولو أن الفلسفة لا تستطيع التخلي عن الإحالة إلى ماضيها. إن مسألة التنظيم المهيج في مساءلة النصوص، والتي تحتاج حقيقتها وقيمتها إلى نقاش، هي في حاجة إلى إعادة بناء. وبالإجمال، فإن الانشغال الجوهري الذي لدينا عن تاريخ الفكر، لا ينبغي استخدامه كذريعة كي لا يحصل هناك فعل التفكير، بالرغم من الوهم الذي قد ينتج عن العلاقة بالنص، والذي تنحدر منه رصانة النزعة الأكاديمية التي تنقص الفلسفة-الموضوعة، رصانة بإمكانها أن تجربنا على هاهنا يقوم فعل مؤسس مكتف بذاته. إن هذا الموقف الذي يختزل الفلسفة في أن لا تكون أكثر من تاريخ للفلسفة يعجز عن اعتبار ذاته فلسفياً من دون أن يتجاوز ذاته كتاريخ محض. بل أكثر من ذلك، فتصور الفلسفة كتاريخ للفلسفة عليه أن يفند نفسه إذا ما سهرنا على صياغته. هذه الصياغة ليست من تاريخ الفلسفة. لكن ماذا تعني هذه الصياغة أو الطريقة إذا ما قمنا بتدقيقها على الرغم من كل شيء؟ إنها تفترض، ببساطة، أن المبدأ لا يوجد ولا يمكن العثور عليه. وبناء على ذلك لا ينبغي أن نبحث عنه. ما هو أكثر خطورة هو-كما قلت ذلك- أننا لم نعد نعيش داخل ما بعد الديكارتية حيث تتم رأسملة تراث يقوم على أسس مقبولة، الأمر الذي يبرر استبعاد البحث عن مبدأ أول. فالتراث الألماني قد أعطى لنفسه ديكارتاً يخصه، وذلك في شخص فيخته، كيف ينبغي أن يكون سلب كل مَبْدَأٍ مَبْدَأٍ مَوْجَهًا؟ إننا لا نستطيع أن نتفلسف ونحن نعتبر أن التفلسف بهذه الكيفية يظل تفلسفاً. إن مساءلة مفكر ما تحيل إلى ضرورة تساؤلية يؤيدها هذا المفكر في أحسن الأحوال، الأمر الذي يقتضي، عند العودة، تجذير السؤال وتجذير التفلسف فيه وذلك بموضوعته بمعنى ما.

سواء تم تبني الطريقة التاريخية فيما يتعلق بالموضوع أو لم يتم، فإن التفلسف يشتمل دوماً على ممارسة السؤال وعلى الأشكالية. ينبغي، إذن، الوصول إلى عملية اختيار الأسئلة وطرح أخرى جانباً، كما ينبغي الوصول إلى معرفة الإجابات التي ينبغي رفضها. إننا نفكر في سقراط. غير أن هاهنا انشغال قار للفلسفة. وكتاب نقد العقل الخالص يتجذر داخل نفس الانشغال. يكتب كانط في مقدمة الطبعة الأولى من هذا الكتاب ما يلي: "إن للعقل الإنساني هذا القَدْرَ الفريد، وهو أنه في جنس معارفه، مثقل بأسئلة لا يستطيع تجنبها، إذ أنها مفروضة عليه من طبيعته ذاتها، غير أنها أسئلة لا يستطيع أن يجيب عنها لأنها تتجاوز سلطة العقل الإنساني". سيعترف القارئ المتشبع، في هذا التحديد لتخوم الأسئلة، وفي التماسه لمعيار حل يقوم على هذا التحديد، بأن التمفصلات المؤسسة لكتاب النقد تتظم التنوع الداخلي لهذا الكتاب. إن هذا المعنى للأسئلة نجده أيضاً، ولنفس السبب، في الإمبريقية، يعني أن بداية

انفتاح الفلسفات والمجاذلات إنما هي علامة على فقر التفكير أكثر من كونها ثروة فعلية، وذلك في المستوى الذي تشير فيه إلى نوع من التعسف والضبائية، وتُلزم على الإمساك بها عبر استعادة النسقية. إننا نعثر، تقريبا، ونحن نقرأ مقدمة كتاب "محاولة في الفهم الإنساني" على وصف وتصوير للوضعية الراهنة: "ليست هناك حاجة لامتلاك معرفة عميقة كي يتم اكتشاف النقص القائم في العلوم (...) عن الصخب والضجيج الذي تقبله بأن لاشيء يسير بشكل جيد فيها. فليس هناك أي شيء فيها لا يكون موضوع نقاش، ليس هناك ما لا تدور حوله الآراء المتناقضة لرجال العلم. فالمسألة الأكثر اعتيادية لا تنفلت من مجادلاتنا، بحيث نعجز عن تقديم نتيجة أكيدة لتلك التي تكون أكثر أهمية. تتضاعف المناقشات وتزداد، كما لو أن ليس هناك سوى الشك والاحتمال. في هذه الفتنة وهذا الهيجان لا يكون العقل هو المنتصر وإنما الذي ينتصر هو الفصاحة، بحيث أن لا أحد يكون يائسا من إمكان الاهتداء إلى تباشير فرضية تكون أكثر غرابة واختلافا، إذا ما كان بارعا في تصويرها في ألوان مناسبة. إن النصر لا يحصل بالجنود المدججين بالرمح والسيوف، وإنما يحصل بالأبواق وبالطبول وبالموسيقى العسكرية". إننا ونحن نقرأ هذا النص الذي هو متقدم على وسائل الاتصال الراهنة نعتقد أن هيوم يبحث، كما قال، عن ما يسمح بتقديم نتائج على الأسئلة الأكثر اعتيادية، وذلك بوضع المسألة موضع تساؤل. لكن هيوم ينسى، هو نفسه، أن نقطة الانطلاق تظل بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة لأسلافه، هي الذات، أو بتعبيره هو نفسه، "الطبيعة الإنسانية".

إنّ التأسيس يحدث، بالنسبة، للوك على مستوى الفاهمة. غير أنه، لنفس الأسباب - كما يقول:- "ينبغي علينا أن لا نتردد، لمجرد الطموح في معرفة كونية، في طرح أسئلة على أنفسنا وعلى الآخرين، بصدد الخصومات والارتباكات المتعلقة بموضوعات لا توجد فاهمتنا من أجلها ولا تستطيع أن تكون عنها في الذهن أي إدراك واضح وتميز بصدها". اليوم، حيث البداهة الديكارتية عن أنا خالص، قد غابت بفعل موت الذات، وذلك مثل الأساس الأرشميدي، ولقطاع هذه البداهة، سواء كانوا إمبريقيين أو كانطيين، فإنه يكون من الملائم أن نتساءل حول المسألة نفسها بما هي كذلك، من دون أية موارد، إذا ما أردنا الوصول إلى معرفة أية أسئلة ينبغي طرحها، وكيف نرسم تخومها عن تلك التي لا تقبل الحل، مكتشفين ما ينبغي أن يكون حلا.

يبدو أن هذا هو ما سيشكل، منذ الآن فصاعدا، المهمة الطبيعية للفلسفة. لكن هل من الممكن، فيما وراء التبريرات الميتودولوجية، واعتبارا للتغير التاريخي، أن نؤكد بأننا نلتقي بهذا في المطلب المبدئي للفلسفة؟ على أي حال، لا ينبغي السقوط في الخطاب المألوف لوجهة النظر، وللذاتية (الناجمين عن موت الذات، كما رأينا ذلك). فإذا كانت مُسأَلَة المُسأَلَة تفرض نفسها، فإنه ينبغي أن تكون لدينا

القدرة على تأسيسها، وليس أن تثبت بأن هذا السؤال هو من بين الأسئلة الأخرى يكافئها في القيمة، ولو أنه يعارضها في هذا الباب.

من المهم، نتيجة لذلك، أن يحصل السؤال حول ما هو مبدئي، ما هو أصلي، حول ما يأتي في المحل الأول، وذلك قبل أن يجري التورط في تساؤلات خاصة، أيا كانت (طبيعتها). إن ما يفرض نفسه كأول في التساؤل حول ما هو أول إنما هو المسألة نفسها، وذلك من خلال السؤال العام الذي يتم طرحه. لهذا السبب تكون المسألة مبدأ الفكر نفسه، مبدأ الفلسفة بلا منازع. هذا يعني أن قدرة الإجابة، تعني، كما هو الحال بالنسبة لهدفنا، قدرة الإجابة عن نقطة البداية نفسها، إجابة تحيل على السؤال الضمني، أي على المسألة. لا يمكن أن تكون هناك إجابة أولى إذا لم تؤكد، هي نفسها، أولية المسألة، وإلا فإنها تدمر ذاتها كإجابة أولى، وتصبح بذلك تناقضا، إذ أنها بذلك تفترض مسبقا شيئا لا تؤكد، ويقال عنه بأنه عنصر أول.

إن الفلسفة هي مسألة جذرية، إذ أنها تعتبر المسألة نفسها تيمتها الأولى. لقد كان على اليونانيين أن يطلقوا عليها حرفيا اسم الإشكالية لو كانوا قادرين على تفكير المسألة نفسها، لكنهم لم يكن ذلك في استطاعتهم. وسوف نرى، فيما بعد، ما السبب في ذلك.

إن الفلسفة، وهي تقوم بكبت مبدأها النشيط الذي هو المسألة، تصير شيئا آخر. إن فحصا بسيطا للتاريخ يُعَلِّمنا أن المسألة لم تكن، قط، تيمة تخص الفلسفة (وحدها)، لكن الفلسفة (مع ذلك) لم يكن من الممكن أن ترى النور، أو تستمر، والحالة هذه، من دون أن تستعمل المسألة في ممارساتها. هكذا نشاهد السؤال الذي لم تتم صياغته تيماتيا قد اتجه نحو شيء آخر غيره. ما الذي سيسفر عن نتائج هذا اللا-صوغ التيمية non-thematisation للمسألة الجذرية من طرف الفلسفة؟

سوف يكون تحرير الإجابات في قضايا أمرا لا مفر منه، إذ الخطاب الذي تنبعث منه الأسئلة لم يكن مُفَكَّرًا فيه في علاقته بهذه الإجابات، فهذا الخطاب يتم النظر إليه في ذاته كما لو كان يوجد من أجله لذاته ويدرس ذاته بذاته، إن لم يكن من أجل ذاته. لقد كان من نتيجة هذا التحرير للإجابات في قضايا أن تصير الحقيقة هي الخاصية الجوهرية التي تنسب إليها. (ومن تمة فإن) فكرة الحل تسقط تحت سيادة ما سأطلق عليه اسم النموذج القضوي للعقل. ينبغي أن نفهم من هذا النموذج ذاك الذي سيظهر شيئا فشيئا مع أفلاطون وأرسطو في معالجة القضايا: الرابط الجدلي والعلمي المُوَجَّد مع أفلاطون، والمنقسم إلى جدلي، غير علمي وخطابي، من جهة، ومنطقي، من جهة أخرى، مع أرسطو.

إن ما هو مشترك بين أفلاطون وأرسطو هو أن الرابط القَضَوِي، الذي يكون في الجدل ضعيفا وفي المنطق قويا، إنما هو من طراز التبرير، من حيث إنه يقيم حقيقة قضية ما ويقوم بثمينها. هذا الانشغال بالتبرير هو نتيجة حتمية لِخَطَائِبَةِ discursivite (خطاب استدلالي) لا تتحدد إلا بنتيجة نشاطها الخاص، نشاط يمتص في ما ليس بجوهري، ويتعين كظاهرة سيكولوجية وذاتية. وسيقاس الخطاب، من الآن فصاعدا، بمقياس النتيجة التي تبرر نفسها كنتيجة، وبالتالي تبريره في حقيقته المستقلة، أي في الحقيقة التي تجعله مستقلا. لهذا (السبب) تكلمت عن النموذج القضوي للعقل، وليس عن اللغة. واليوم هناك ميل يرى في القضية كيانا لِسُنِيًّا، وعند الاقتضاء، يرى فيها كيانا منطقيًا وسيمانطيقيا. غير أن هذا يعد ثمرة تأمل حول اللغة باعتبارها مشروعًا بذاته، مشروعًا حديث العهد من الوجهة التاريخية، إذ أن اليونانيين لم يكونوا بقادرين على معرفته، كما بينا ذلك. فعندهم يعتبر اللوجوس هو الكلمة التي تعين العقل باعتباره خطابا، وهم يستعملون هذه الكلمة بدون تمييز، إذ النموذج القضوي الذي يقوم بالتبرير له قوة إعطاء المبررات التي تكون قادرة على الإفحام. بهذه الطريقة أصبحت الفلسفة علما قبل أن تتمكن من تمييز نفسها عنه. فالانشغال المعرفي الإستمولوجي للفلسفة إنما يتعلق بالتبرير باعتباره نموذجا للعقل. هذا الانشغال نلاحظه، بوضوح جيد، عند أفلاطون، حيث يستحق العلم عنده مقارنة خاصة بتوسط المنطق الذي سيصبح مع أرسطو نظرية في القياس.

لم تبق الفلسفة تحسب نفسها كعلم لزمان أطول، كما أنها لم تستطع الانفصال عنه حقيقة. من هنا، الوضع الغامض لهذا العلم الذي يتم البحث عنه، والذي كان هو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى عند أرسطو. إن النموذج القضوي هو الذي يضع الفلسفة والعلم بالفعل في صف واحد، ويرتبهما داخل نظام التبرير بلا تمييز. إن هذا يعد نتيجة غياب الصوغ -التي هي للمساءلة الفلسفية الجذرية من طرف الفلسفة نفسها. وبما أن الفلسفة هي هذه المسألة التي تكبح نفسها في موضوع ليس هي ويتم تأصيله في الوقت ذاته داخل الممارسة التساؤلية وفي التصور الملازم لها، فإن هذا الموضوع يصير مفكرا فيه قسرا كعام. إنه الوجود، إن أردنا ذلك. هذا ما يفسر كون الفلسفة، على عكس العلم، تعمم رؤيتها للموضوع أو للوجود وهي تركز نظرتها، ليس على هذا (الشيء) أو ذاك، أو حتى على نمط معين من الظواهر، وإنما على موضوعية الموضوع، على ظاهرية الظاهرة، على وجود الموجود. سيكون هناك، إذن، (والحالة هذه) ما يجعل من الموضوع أن يكون موضوعا، وما يجعل من الظاهرة أن تكون ظاهرة، وما يجعل من الأشياء أن تكون على ما هي عليه. غير أن النموذج القضوي يظل باقيا، إذ الأمر يتعلق دوما (في هذه الفلسفة) بالتبرير، يتعلق ب "الأمر الذي يجعل من...". إن العلم يهتم بموضوعات خاصة، وتهتم الميتافيزيقا بالموضوع على العموم، وهما يعتبران فلسفيين، كما رأينا ذلك أعلاه، وينجم عن ذلك، أن نطلق على هذه الأخيرة اسم الفلسفة الأولى إذ منها

ينحدر العلم الذي سيميز، تقريبا، تحت اسم الأنطولوجيا الجبهوية. الأنطولوجيا العامة هي، إذن، فلسفة أولى. لكن ما وراء-الفيزياء لم يستطع الانفصال عن قواعد العلم وهو يطبق على كل فلسفة، اللهم إن كان ما يطبق في تلك الفترة هو العكس. مع انبثاق العلم الحديث أظهرت النهضة الاختلاف، إن لم يكن التعارض، الذي سيتأصل، في عصرنا، بين العلم والفلسفة، غير أنه إن مزجنا بينهما، كما حصل ذلك في القرن الثامن عشر، فإن ذلك يعني، والحالة هذه، الحديث عن الاستحالة المتزايدة للفلسفة الأولى. إن العلم يتقدم، لكن الفلسفة (الأولى) تتحرك في مكانها. معكانط سيحصل الطلاق بينهما بصورة واضحة. وسيبدأ العلم، شيئا فشيئا، يمتص أسئلة الفلسفة، وتصير الأسئلة الفلسفية الأخرى، شيئا فشيئا، هي هذه المشاكل التي لا تقبل الحل، والتي تتكرر، منذ غابر الأزمان، في عدم قابليتها للحل. وهكذا، فإنه بفعل التأخر الواضح للفلسفة، صار الاختلاف بينها وبين العلم أكثر حدة بحيث تحول إلى مشكلة. إن الفلسفة، وهي تجهل نفسها بأنها إشكالية، لم تكن قادرة على تفكير ذاتها على ضوء نموذج آخر يعيد الاعتبار إلى خصوصيتها الذاتية، ويسمح بقبول، بل وبتفضيل، نوع من الخطاب الذي يعبر عن الإشكالي، بدلا من الخطاب الذي يسعى كل مرة إلى امتصاص الإشكالي في الحل الذي يقوم بإلغائه. إن الفلسفة تقدم إجابات. لكنها ليست إجابات، إذا ما رأيناها، عن قرب، على ضوء النموذج القضوي للغة، يعني على ضوء العلم، يعني العقل. إن الأسئلة الفلسفية التي لا تفكر التجدير الذي تشتمل عليه وتشتغل عليه، إنما تتجه نحو شيء آخر غيرها، وهذا ما يجعلها تتحدد كأنطولوجيا ويجعلها هذا (التحديد) في خصام مع العلم، مع كل التبعات التي تنجم عن ذلك والتي نعرفها. لكن هناك اختلاف يلعب لعبة في المسئلة التي تضم العلم والفلسفة معا. ونظرا لعدم توفر إشكالية تعيد الاعتبار لهذا الاختلاف، فإننا لا نلاحظ، هنا وهناك، إلا قضايا تحتمل الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ، بحيث تقارن مع قضايا أخرى وتقارن بها. لكننا نصطدم، هنا، بالطابع الإيجابي والفعال للعلم والذي ينقص الأنساق الفلسفية. في الواقع أن هذه (الأنساق) تحيل إلى صوغ إشكالي يعمل عبر قضايا تعتبر بأنها إشكاليات-منطقية *problemato-logiques*، يعني أنها تعبر عن الصوغ الإشكالي في الوقت الذي تجيب عنه. إن هذه الطبيعة المزدوجة (للإشكاليات المنطقية في الفلسفة) للإجابة وللتعبير تظهر بشكل واضح، إذ أن القيام بصياغة مشكلة ما في الفلسفة يعني تقديم حل لها، ذلك لأن فعل الأشكلة هو هدف الخطاب الفلسفي. سيكون من العبث أن نندهش في كون الفلسفة تديم مشاكلها، إذ أنها تستجيب لهذا (الأمر). ولما كان العلم يلغي المشكلة عندما يقدم لها حلا، فإن الفلسفة (والحالة هذه تنفصل عنه). ما سيكون في العلم ضعيفا يصبح في الفلسفة، على العكس من ذلك، ثروة حقيقية. هناك ما هو أكثر من هذا: أن تؤخذ المشكلة الفلسفية، في صياغتها وتقبل، كإجابة، معناه أنه ينبغي على الفلسفة أن تطرح مشكلاتها في إطار صوغ إشكالي يلغيها، يعني يلغيها كإجابة وفي ذات الوقت يحتفظ بها. نفهم من ذلك أنه ليس من الممكن فصل المشكلة عن الإجابة التي تحضر فيها، الأمر يفرض على الفلسفة أن لا تفترض بشكل مسبق أي شيء من خارج، من جراء أنها لا تفترض أي شيء بشكل

مسبق. إن هذا، بالتأكيد، تعريف كلاسيكي، إذ أننا نجده، كما هو، عند هيجل، ولكن يمكن ملاحظته، قبل ذلك، كمطلب أعلى مع أفلاطون، وذلك في اتجاه البحث عن مبدأ لا افتراض anhypothétique الأمر الذي يجعل من الفلسفة أن تكون في موقع أعلى من العلوم التي لا يمكن أن تتحرك إلا انطلاقاً من الافتراض، كالمهندسة، على سبيل المثال.

إن كل هذا (الذي قيل) ينطوي ويستتبع أن تكون الفلسفة موضوعها الخاص، هذا ما كانت عليه دوماً بلا شك، ولكن بصورة محرفة، إذ لم يحصل هناك سؤال يتعلق بالمسألة (نفسها). لقد حصل هذا السؤال، لكن بشكل غير مباشر، عبر الأنطولوجيا، وليس عبر الإشكالية. النتيجة بالنسبة إليه (أي بالنسبة للسؤال) هي أن تصمد الفلسفة أمام مناقشة، لا تطاق، مع العلم، ولا سيما وأنهما- وهذا من باب العبث- ليسا في نفس المستوى من جهة الإجابات. هكذا لوحظ التخلي عن الميتافيزيقا وانفصالها، تقريبا، عن الفلسفة التي استمرت في الارتباط بالعلم وبالاستناد عليه، والذي يتوجب عليه أن يقوم بحل المشكلات. لقد أقام كانط، على سبيل المثال، هذا الفصل بين العلم والفلسفة ضد الميتافيزيقا التي يمكن أن نقول عنها بأنه يدحضها بمقدار ما يقوم بتأسيسها داخل القدر المحتوم للسؤال الذي يتجذر في طبيعة العقل. تتكافأ الأطروحتان في ما تنطويان عليه وتشاركان فيه بشكل متبادل. إن هذا لا يحول دون أن تتجه الفلسفة- التي تبين أنها لا تستطيع التخلي عن الفلسفة الأولى، إذ أنها أساسا ميتافيزيقية- أكثر فأكثر نحو صوغ أنطولوجي لأسئلتها إلى حد الإفراط الذي يتماهى، اليوم، مع الأنماط الأكثر تغيراً. من هنا حصلت خيانة الفلسفة، وبالتالي ينبغي أن يعاد إليها المبدأ وأن تتخلص من صوغها الإشكالي، وهي تحقق وجودها العميق الذي ليس هو المسألة فحسب وإنما مسألة جذرية، إذا ما أردنا أن لا تتشوه في جواب مختبئ.

عندما نقول بأن على الفلسفة أن تكون، بذاتها، موضوعها الخاص، فإن هذا يبدو عبثاً، اللهم إلا إذا قبلنا الفكرة القديمة. معنى قصدنا هذا دقيق جداً، وإنني أرى بأنه قصد واضح. فالأمر هنا لا يتعلق بالدفاع عن الأطروحة التي تقول بأنه ينبغي للفلسفة أن تتحرك في الفراغ وهي تتساءل من دون نهاية عما تستطيع ويتوجب عليها أن تفعله، وتقوم، بعد ذلك، بتكريس المحتوى الإيجابي لطريقة التأمل هذه. ما أريد قوله هو أكثر مباشرة. إن الفلسفة هي مشكلها الخاص بها، سواء في وجودها أو إمكانها. إن الأمر يتعلق هنا بواقع تاريخي، أردنا ذلك أو لم نرد. ينبغي على الفلسفة، من جراء ذلك، أن تتساءل حول مصادر الصوغ الإشكالي من أجل استخدامه. أن يكون الفكر، بالنسبة إلى ذاته، مشكلة، فإن هذا معاناة تاريخية، وينبغي الوعي بهذا الأمر. تصبح المسألة الفلسفية، إذن، هي تركيز الانتباه على الصوغ الإشكالي، بصورة فلسفية، أي جذرية، ومن دون أي افتراض مسبق. بصورة فلسفية، يعني أن لا نقف عند مجرد مسألة المسألة فيما ترجمه من اضطراب حالي للفكر، وإنما بأن نطرحها

لذاتها وانطلاقاً من ذاتها فيما تعرضه من إجابة. ما ينبغي معرفته، إذن، هو أن نرى فيما إذا كانت هذه المسألة قائمة على مبدأ وعلى أساس. بهذه الكيفية تنتقل من المستوى التاريخي إلى المستوى الميتافيزيقي بالمعنى الدقيق، الشيء الذي يعطي قيمة محددة لعودة الفلسفة إلى وجودها الخاص. إن هذه القيمة مزدوجة، فهي تسمح بعودة التفكير في الفلسفي إلى مطلب تأسيسي، وذلك بعد أن يتم إدراك ما يعرضه هذا المطلب من (ما هو) تاريخي.

أن تكون الفلسفة قد انسلخت من أساسها بفعل صيغ تيمية متفرقة ومشتتة، فهل يعني ذلك القول بأنها قد تاهت وأخطأت؟ لا يتعلق الأمر بتيه ولا بنسيان، وإنما يتعلق باستحالة تاريخية. لم تكن فلسفات الماضي أخطاءً، لأن الأسئلة التي تستهدفها لم تكن في طبيعتها أن يتم التفكير فيها، وإنما أن تجد لها حلولاً، لم (تطرح) كي يتم البحث فيها وإنما كي يعثر لها عن حل. وينتج عن ذلك أن الحل لا يتكلم عن نفسه كحل وإنما يقول ما هو الحل، وهذا أمر مختلف. يلغي السؤال نفسه في الإجابة التي لا تقول بأنها إجابة وإنما تؤكد (فقط) ما يتوجب عليها أن تقوله بدون أن تقول بأنها تؤكد. من العادي أن الإجابة لا تقدم تقريراً عن نفسها باعتبارها إجابة، ومن ثم فإنها لا تعكس كيفية إرجاعها إلى أي سؤال كان، حتى ولو هذا السؤال جذري في ما يطرحه من مشكلة التجذير بصفته مشكلة من الطبيعي أن تكون الإجابة إثباتاً لشيء آخر غير ما هو عليه، لشيء تجعل منه أن يكون إجابة. إن الفلسفة، وهي تجعل من المسألة موضوع تفكيرها، لا تفعل سوى أن تثبت ذاتها باعتبارها رداً *répondre*، ولكنه رد يجهل نفسه كرد. إن الفعل الخلاق في وضع التخوم لخصوصية الفلسفة، ينشأ من تعدد الإجابات الممكنة، من كون أن المشكلة لا تستنفذ، بحيث تمنح الولادة لحلول أخرى وهكذا دواليك.

يتوقف إمكان هذه البنية على أن يكون الرد (الجواب) الفلسفي إشكالياً، يعني رد يضع في الجواب ما يكون مؤشكلاً *problématise*، وما يكون مؤشكلاً، من حيث هو كذلك، يتم حله في رد إشكالي. إن الرد الإشكالي هو بالطبع صوغ إشكالي، وبالتالي لا يكون له، مثل أي سؤال، إلا جواب واحد ممكن. فتعدد صياغة مشكلة فلسفية ما (مثلاً: ما هي الحرية؟) يحيل إلى أنساق متعددة في القانون، حيث تجد نفسها مصاغة مفاهيمية، وتكون معرفة ويتم إيجاد حل لها داخل هذا النسق (القانوني). سؤال الحرية سيطرح بشكل مغاير عند كانط وماركس، على سبيل المثال، إذ أن كل فلسفة من هاتين الفلسفتين تنظر إلى الحرية وتقارنها، على طريقتها، على ضوء الإنارة المفاهيمية الداخلية لكل منهما- فتعالج الحرية موضوع السؤال. لا بد أن يكون الصوغ الإشكالي شمولياً (فيهما) وأن يحصل فيهما من حيث هو رد إشكالي، وإذن، سؤال وجواب متمايزين بفعل الالتفاف حول الذات. إن الصوغ الإشكالي الذي يحمل في ذاته تمايزاً مقترحاً، سيقدم، بذلك، جواباً على السؤال الذي يطرحه. ولهذا السبب، فإن كانط وماركس، كي نأخذ نفس المثال، يقدمان حلاً لمشكلة الحرية، كما يصيغانها، وكما

هي مصاغة. لكنهما لا يستطيعان استنفاذاها، لأن هذا الرد (أو الحل) هو، بالضبط، إشكاليتي بصورة خالصة.

إن هذا، هو بخلاف الأنماط الأخرى من الإجابات التي سنطلق عليها، بفعل الانشغال بالذاكرة اليونانية، بأنها غير احراجية ولا نقدية apocritiques، تلك التي تقوم بحل المشكلة وتلغيمها. لكن إن أمكن أن نلاحظ بأن الأسئلة في الفلسفة لا تلغى، فهل نستنتج من ذلك فشلا يقوم داخل الفلسفة يجعلها باطلة، حتى ولو استشعرنا ضرورتها وجوديا؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال، بحسب المقاربة الإشكالية، بالنفي. فليس في الفلسفة تصاعد ولا مظهر تراكمي في الإجابات كما هو الحال في العلم، لسبب بسيط، هو أن طبيعة الإجابات (فيهما) مختلفة، ولا تترك نفسها (في الفلسفة) تختزل في نزعة قضوية propositionnalisme. إن ما يميز الإجابة الإشكالية، هو أنها تهشم اللامفكر فيه في فكر، وترسم المبادرات وتخلق فضاء للعلاقة وللمعنى، وهذا هو الحل الذي تحمله، وليس الحل الذي نفهمه في دلالته العادية، بمعنى أن الإجابة غير الاحراجية، كما اسمها، تسد الباب أمام البحث، وتقوم بكبت الإشكالي، فهي تتخلص منه بدلا من أن تتعمق فيه وتبحث فيه وتخرجه إلى النور. إنها تصلح كأساس لسؤال آخر. وهكذا دواليك. تتوارى الأسئلة وتتراكم الإجابات. إن الوهم الذي تقيس به الفلسفة نفسها بهذا المعيار إنما يرتبط، طبعا، بكون أنها لم تتصور أسئلتها بصورة إشكالية، ومن هنا حصل النقد الموجه إلى المعيار العلمي. لم يكن للفلسفة، وهي تطرح أسئلتها دوما بكيفية غير إشكالية، أن تسأل المسئلة، وإنما (على العكس من ذلك) انحرفت واستدارت نحو خارج ما، حيث ستخذ مكانا لها في مواجهة و منافسة العلم، فجعلته بذلك ممكنا.

إن تعدد الإجابات في الفلسفة يكشف عن خصوصيتها، لكن هذا التعدد هو تاريخي محض. تشكل التاريخية والمسئلة زوجا يتم تصوره إشكاليا، أي باعتباره فلسفيا وأساسيا. إن التاريخ هو وحده الذي يبين أن المشكلات تستمر في الفلسفة داخل الرد وبالرغم منه، إذ أنه يختلف (كل مرة) في المحتوى الذي يظهر هو وحده، على الرغم من أنه يتركب من إجابات. وإذن، فإن الفلسفي لا يفرض ذاته، من حيث هو ردّ، إلا بعديا، أي إزاء النظرة المؤرخنة التي تكونها الفلسفة عن نفسها. إذا ما حصل انقلاب على القراءة التي تحملها التاريخية معها، فإنه سيتم كبت المسئلة من حيث هي مبدأ، ولن نرى فعلها ذلك. وبالنتيجة، فإننا سنعجز عن أن نفكر (المسئلة) بما هي كذلك. فلا نجد أمام أنظارنا إلا تمظهراتها السيكلوجية أو اللسانية، لكن طبيعتها الفلسفية الأساسية، التي تؤسس الفلسفي، ستنفلت عن الفكر ذاته. وسوف تظهر الإجابات الفلسفية المتتالية، إذن، كقضايا غير مُبَرَّرَة، وغير مبررة بخاصيتها المتنافرة التي تجعلها متعارضة فيما بينها، متعارضة بشكل جدلي كما هو الحال عند هيجل. سوف تكون الإجابات تعبيراً حراً عن فردانيات مفككة. وسوف يتم الحديث عن اسبينوزا أو عن لوك، إذ سوف لن يرى في فلسفتيهما سوى انعكاس لعبقرية مبدعة، وليس إجابة قبل كل شيء،

يعني رؤيتهما كتاريخي. ما ينبغي علينا أن نعرفه، وسيكون هذا هو موضوع الفصل الأول، هو لماذا أصبحت الإشكالية ممكنة اليوم؟ لقد أصبحت الفلسفة، فعلا، منقسمة ومفككة تحت الضربات الموجعة للقوى العدمية للعلم وللتسارع التاريخي، لكن أيًا ما كان العصر فإنها لم يكن لها أن تتصرف بشكل مختلف. يقوم التاريخ بإعادة تجميع قوى الانحلال هذه، ويكشف بذلك، بمزيد من الوضوح، عن النقص الأصيل الذي يظهر كذهول يطرح مشكلة. تفرض حقيقة المساءلة نفسها عبر مستويات وأشكال حاصلة في الكبت، إذن، في التعبير عن هذه المساءلة نفسها الحاضرة بشكل كامل في أساس النشاط الذهني. لهذا السبب تمكنت الفلسفة، ولزمن طويل، من أن تظهر كلعب حرّ للفردانيات الكبرى التي تتعارض فيما بينها، والحال أنه ليس هاهنا سوى صوغ ظاهراتي للتاريخ والذي يتراجع أو يكبت داخل أشكالته الأصلية الضاغطة والتي تظل، مع ذلك، متغيرة. من هنا مظهر استقلالية واعتباطية الأنساق الفلسفية، مظهر يشكل تعبيراً عن كبت مساءلة تتجزأ في إجابات لا تفكر نفسها كإجابات. وليست الحرية هنا سوى أن الفلسفة تفرض نفسها بما هي كذلك، مستقلة عن كبت مساءلة منعكسة، ولكنها مساءلة تتحول تاريخياً بلا نهاية، ومن تم تصاغ بشيء آخر في شيء آخر. والحال أنه ينبغي التفكير في هذه الحرية باعتبارها رابطاً للتاريخ كإجابة عن ما يسمح به ويقتضيه. إن الحرية، إذن، هي ضرورة التاريخ من حيث هو كبت للمساءلة بما هي كذلك: إنها فلسفة في تعبيرها بالضرورة. فالوهم إنما في أن نرى في الحرية مجرد حرية لذاتها، بدلا من نرى فيها إمكانا مفروضا من خارج يمكن أن نخفق فيه، ومن هنا حريتنا في أن نفكر في الضرورة. باختصار، فإن الاستقلالية بالنسبة إلى التاريخ هي تاريخية. إنها تنمحي بالتدرج منذ القرن التاسع عشر لأسباب هي باطنياً تاريخية، أسباب متولدة من تسارع التغيير ومن إدراكه، وبالتالي بدمج التاريخي بالفلسفي كمطلب لعودة الفكر إلى ذاته. غير أن الفلسفة، نظراً لعدم قدرتها على إعادة تأسيس نفسها في عملية تفصلها مع التاريخي متمركزة حول المساءلة، ستضيع فيه (أي في التاريخي). إن الفلسفة وهي تتخلى عن الفلسفة الأولى، وهو أمر قد تقرر منذ كانط، سيجعل من الفلسفة بمثابة استحالة تفكير المبدئي، وسيجد مبدأ هذه الاستحالة معقوليته في التاريخانية الهيجلية.

يحيل النقاش الدائر حول فلسفة أولى وأخرى ثانية، إلى الاختلاف بين الميتافيزيقا والفيزياء، بين الفلسفة والعلم. الفكرة التي يتضمنها هذا النقاش هو أنه بإمكان الفلسفة أن لا تكون أولى، ولكن ليس بإمكانها أن تكون شيئاً آخر إذا لم تكن أولاً أولى، يعني أن تكون مساءلة جذرية تتجه نحو المبادئ الأولى. لكن ماذا ستكونه الفلسفة إن أهملت أو نسيت هذا الانشغال بالتجذير؟ إنها ستقع في نفس الميدان الذي تقوم فيه الأنطولوجيا العلمية، ستخصص في واحدة من الأبحاث الخاصة أو في أخرى، وتكون من تم هي الخاسرة بالضرورة، إذ أن كيفية تساؤلها سيجلب نمطا من الإجابات التي تستبعد الحقيقية غير

القابلة للمناقشة والفعالية التقنية المرتبطة بها. وحتى، عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الذات، فإن الأدب سيصل إلى استخراج الخاص ويقترح ما يشخصه من كونية، بشكل أفضل من الفلسفة. وبالإجمال، فإن النقاش المشار إليه أعلاه يفتح على انشقاق بين الميتافيزيقي والفلسفي، أردنا رؤية ذلك أم لم نرد، وسينتصر هذا الأخير شيئاً فشيئاً على الأول، مؤكداً عقم "العقل الخالص" داخل البحث الفلسفي.

هل سيتم إنقاذ الفلسفة بتخليصها من الميتافيزيقي؟ ليس هاهنا أي شيء مؤكد. فالمعضلة التي كانت تطرح، منذ غابر الأزمان، غير قابلة للحل، وذلك بفعل النموذج القضوي نفسه. فإما أن تعطى للفلسفة فعالية مماثلة للعلم، وذلك بترتيبها وراء العلم وأن تستخلص منه منهجه، من دون أن تكون قادرة من حيث الأساس على تطبيقه. ستكون الفلسفة، والحالة هذه، ثانوية وتابعة للعلم. لكن ما الذي يستطيع العلم أن يقوله ولا يقوله بشكل جيد بالطبع؟ ربما أن (هذه الفلسفة الثانية) تستهدف الإبانة عن فرضياته المسبقة وعن لا مقوله. لكن ما ذا سيكونه مشروع مثل هذا؟ من الطبع أن يستغني العلم عن مثل هذه النتائج الفلسفية والتي، وإن كانت تستهدف الإبانة عن العلمية بما هي كذلك، فإنها بالنسبة إليه زائدة وغير نافعة. وعلى العكس من ذلك، إن كان الأمر يتعلق بتبرير النموذج العلمي للعقل باعتباره اللوجوس الوحيد الذي يكون دالاً، فإن هذه الطريقة (في التبرير) هي نفسها غير علمية، وسوف تدحض نفسها في الحال. إن النقاش الميتا- نظري حول الأسس قائم، إذن، داخل العلم ودائماً. وإما، وهذا هو الإمكان الثاني، أن تنفصل (الفلسفة) عن العلم بحيث تصبح ميتافيزيقاً كعنصر يميز بينهما، وتصبح الفلسفة فلسفة غير متجانسة. إن هذه الزوايا الثانية عن الاختلاف بين الفلسفة والميتافيزيقا لا تستقيم هي أيضاً بدورها. فالنموذج القضوي للعقل سيجعل من النمط الخطابي للميتافيزيقا نمطاً فاشلاً، على اعتبار أن هذا النموذج يجعل من نفسه معيار كل خطابية ممكنة. إن الميتافيزيقا تصبح بالفعل فلسفة أولى، في ارتباطها بخطابية تمتلك، لوحدها بصورة أحسن، إيجابيات ما نتظره من الخطابية على العموم. إنها تؤسس ما ليس في حاجة إلى تأسيس. ماذا تؤسس بالضبط، إذن؟

لا ينبغي للمطلب المبدئي للفلسفة، وهو مطلب يُعَرِّفها، أن يُرَدَّ إلى نموذج لا تأخذه هي بعين الاعتبار ويدينها. فمن باب التناقض أن نرى في فكرة المبدأ أساساً للأشياء أو أساساً للخطاب حولها، لأن هذه الفكرة نفسها تفترض محتوى غير مؤسس ويوجهها من دون أن تتساءل حوله. إذا ما تم التساؤل حول هذا المحتوى فإن هذه الفكرة ستسقط، حينئذ، في أولوية المساءلة. أن يتمكن المبدأ من أن يتصور أنطولوجياً، بتوسط الخطاب من حيث هو ratio cognoscendi أو بتوسط الواقع باعتباره ratio essendi فإن ذلك هو ثمرة نزعة قضوية أولية. وبالفعل، فإن الأمر يتعلق بتبرير مجموعة من القضايا

باعتبارها صادقة، وهي قضايا غير متماسكة فيما بينها إلا بفعل تبريرية تجعل القضايا متسلسلة فيما بينها بحيث تكون كل واحدة منها مبدأ الأخرى.

داخل هذا النموذج القضوي الذي يجعل من التبرير طبيعة اللوجوس، ثم التساؤل حول المبدئي، بدلا من أن نرى، على العكس من ذلك، فيما إذا كان من طبيعة المبدئي أن يولد مثل هذا اللوجوس إن تساؤلنا يتعلق بهذا الانقلاب الميتافيزيقي عند أفلاطون وأرسطو. فاستعادة الفلسفة كميثاق فيزيقا، هي استعادة تُعرّف هذه الأخيرة كإشكالية وليس كما وراء الموجود (الفيزيائي)، استعادة تجعل من الضروري القيام بصوغ نظري جديد للوجوس. يتعلق الأمر (هنا) بانفتاح الفكر على نموذج آخر ليس هو التبرير، وإنما على نموذج قائم بكل بساطة على العقلنة. إن تقديم الأسباب عن فعل التفلسف والعمل من تم بصورة نقدية معناه استعمال للاستدلال الإشكالي الذي يحدث تمفصلا بين الأسئلة والخطاب الذي تأخذه بعين الاعتبار.

وإذن، فإن العلم ومنهجه سوف يرتسمان كجهة لهذا الاستدلال الإشكالي، فلا يعودان إمكانا وحيدا ولا مقياسا. إن هذا الصوغ الجبتي modalisation لهذا الاستدلال ينتهي إلى الإشكالية، ومن تم يمكن الحديث، بالضبط، عن تأسيس فلسفي. هذا الصوغ التصوري لما هو علمي يقصي وينافس احتكار العقلنة من طرف العلم. ينتهي الحل العلمي إلى النظرية العامة للمشكلات، غير أنه يندرج ضمنها بكيفية خصوصية. وحينذاك لن يكون من المسموح به التفكير في العلم في انعزال. وهذا يسري على العلم نفسه بأن يفكر نفسه في انعزال. ولم يعد التشييد الفلسفي يشتمل على القيام بصوغ أنطولوجي ontologisation للمبدأ الذي يتوجب على العلم أن يقوم عليه، بحيث يقوده إلى رؤية ذاته كما لو كان يقوم على الميتافيزيقا داخل "شجرة ديكارت"، حيث يقود هذا إلى نتيجة مؤداها أن "ملحدا لا يمكنه أن يكون مهندسا" وهي نتيجة عبثية. بإمكاننا أن نفكر في كانط الذي افتتح ما سوف يكون هو المأزق الأكبر للفكر المعاصر. فبالنسبة إليه، لم يعد التشييد أو التأسيس الفلسفي يشتمل على تثمين العلم. وفي هذا لا نستطيع أن نرى في كتاب نقد العقل الخالص "نقطة انطلاق لتأسيس الميتافيزيقا" كما يقول هيدجر. غير أن هذا الإمكان ذاته يكشف عن غموض في الموقف الكانطي ذاته.

فالعلم معطى، ولذلك لا يتعلق الأمر بتثمينه (أو إضفاء المصادقية عليه) وإنما يتعلق الأمر بأن نستنبط منه ما يجعل منه أن يكون ذا مصادقية. يسمح هذا الاستنباط بالرجوع إلى مصدر المعرفة، حيث نجعل من هذا الاستنباط، عند هذه العودة، أساس كل معرفة ممكنة. إن هذا (الاستنباط) هو دلالة المنهج الترنسندنتالي. بهذا الاستنباط تمسك الفلسفة بالمعرفة التي ستمارسها على نفسها في تصوراتها المقبلة. وسواء أردنا ذلك أو لم نرد، فإن الفلسفة تستخلص جوهرها وشروط تقدمها من العلمية التي قامت هي نفسها بتحليلها. ما يلزم عن ذلك هو تصفية الميتافيزيقا. هل سنحصل على

ميتافيزيقا جديدة أم على العكس من ذلك على استحالتها؟ هل يتعلق الأمر بتحريرها من سلطان إحالتها إلى العلم، ومن الموجود، وبالتالي منحها وضعاً خاصاً؟ لكن كيف يمكن أن يحصل هذا بالانطلاق من العلم نفسه؟ أليست الميتافيزيقا نفسها مستحيلة من جراء أن وجودها يكون بفعل العلم الذي لا تستطيع الانفصال عنه؟ أليست الفلسفة التي تريد أن تكون ميتافيزيقية فلسفة لا تقبل الدحض وتكون بذلك مدانة من طرف العلم حتى على مستوى المنهج الذي لا تستطيع أن تمتلكه وهي تجابهه في مفارقتها؟ إن الميتافيزيقا مستحيلة بما هي كذلك. فهل فتح كانط حقلاً جديداً، أي نقطة انطلاق الميتافيزيقا عندما فصلها عن العلم؟ أم أنه يدينها، فقط، في صورتها التقليدية، ليس من أجل الانفتاح على اللامفكر التقليدي الذي هو الوجود، وإنما من أجل العلم باعتباره صوغاً تأسيسياً وصوغاً تأسيسياً ينبغي استعادته واستئنافه؟ أليس هذا، بالأحرى، انتصاراً للحقيقية الضمنية المزعومة للأنطولوجيا الهرمة عوض الانقلاب "الكوبرنيكي" الذي يُلمح إلى العلم باعتباره أنطولوجيا جديدة؟ يأتي الغموض، كما قلت ذلك، من كون أن الميتافيزيقا تكون ممكنة إذا كان العلم ممكناً. وإمكان العلم يأتي من الاستنباط الترنسندنتالي الذي يضمن، بما هو كذلك، موضوعية الطريقة الذهنية ويصلح كنموذج لإمكان ميتافيزيقا مقبلة. إن الاستنباط الترنسندنتالي، هو بحق، محل للتركيب القبلي لنمو الروح في وحدته فيما وراء كل علم. إن هذا المحل الترنسندنتالي الذي فيه تنعقد الملكات من أجل توليد هذا التركيب الذي يتوجب عليه أن يقوم بتخليص الميتافيزيقا من "مواضيعها" الهرمة، هو الذي يعتبر الأساس عند كانط.

وعند كانط، وبتصريحه، يعد طلب الأساس والبحث عنه إشكالية، غير أنها ما تزال إشكالية فارغة لم يتم التفكير فيها بوجه مختلف اللهم كنقص وذلك بالمقارنة مع الطابع التقريري للعلم. ما يطلق عليه كانط اسم إشكالي ليس أمراً إيجابياً، وإنما هو واقع ينتظر تبريراً، ربما يكون نقصاً أو تصدعاً بنيوياً، إذ الأمر يتعلق بمفهوم سلبي. إن الأساس هو من نظام الملكات، يعني أنه يستنبط تحليلياً بالتراجع إلى الوراثة. وإذا ما كان الاستنباط فلسفياً على نحو ملائم فإنه لا يستخلص قوته من العلم الذي يستخلص منه الجوهر. هكذا يتم استخراج الأساس عن طريق عملية الذهاب والإياب التي تجرّبها الفلسفة على العلم، والتي تقوم بتأصيل الاثنين معاً، داخل القدرة الترنسندنتالية، الاستنباطية والتحليلية للروح.

هذا أمر لا يحول الاستنباط الذي يتم تصوره بهذه الكيفية من أن يضع الأساس داخل النموذج القضوي للعقل، حيث *Le quid juris* السؤال: "بأي حق؟" يجد نفسه معتبراً بل ومفضلاً. إن الميتافيزيقا، وهي تعاني من "الانقلاب الكوبرنيكي" وتُنزَع بذلك، وهي مكرهة، من العلم الذي يلهمها،

وبدلاً من أن تستنبط منه، بكل بساطة، كما هو الحال عند ديكارت، إنما يكشف دوماً عن الترابط بينهما، كما يكشف عن صعوبة فعلية عن الصوغ الاستقلالي للميتافيزيقا عن العلم منذ كانط وبعده. إن هذه الوضعية لا يمكن تجنبها ما دمنا نرى بأن الأساس هو الذي يضي المصادقية على العلم ويبرر نتائجه، سواء انعكس ذلك على الفلسفة أو لا ينعكس عليها.

وسيصبح الإرث الكانطي ثقيلاً. فهو، من جهة، سيطبع فلسفة يقال بأنها علمية، فلسفة تقوم بتدعيم نموذج العقلانية العلمية باعتباره النموذج الذي وحده الصادق. إن هذه الفلسفة هي "ميتافيزيقا الفاهمة"، ومن جهة ثانية، إن لم تكن نخش التناقض في التعبير، سيحمل هذا الإرث الكانطي ثماراً تعتبر الميتافيزيقا منفصلة عن العلمية، على اعتبار أن مهمتها حتى بالنسبة لهيدجر إنما هي البحث في أسسها اللامفكر فيها. وستبقى هذه الميتافيزيقا، بسبب غياب الإشكالية، ذات صوغ أنطولوجي *ontologisante*، وهي عوض أن تواجه النزعة القضية للنموذج التبريري تدعو إلى الخطاب الشعري، وهي دعوة لا تقوم على أساس. إن هذه الميتافيزيقا الجديدة المرعومة حاولت القيام بتمييز وجود ما تم اعتقاده، إلى ذلك الحين أنه موجود، والذي هو في الحقيقة نفس الشيء. إنها، على الأقل، لم تُعرّف نفسها كإعدام أنطولوجي، يعني بأن تعرف نفسها، مرة أخرى، بالمقارنة مع ما ليس أول كي لا تصيرُهُ إلا كإضافة، كما لو كان من الممكن العثور على الأساسي من لاشيء، أو من ما ليس هو.

الثن الذي تؤديه الفلسفة الأولى، في سبيل الاقتداء بنموذج التبرير وقولبتها فيه، سواء تم ذلك انطلاقاً من تركيب الملكات أو لم يتم، إنما هو انحلالها الخاص. وتعتبر الأنطولوجيا السلبية لهيدجر، حيث "الوجود هو ما لا يقال"، هو لاشيء *Le rien* ما يوجد، تجلياً معاصراً لهذا الانحلال. وبالطبع، فإننا نعثر على هذه العدمية الفلسفية عند فيتجنشتين (الفصل الأول) عندما نؤكد على ضرورة العثور على الأساس، فإن ذلك يعني أنه ينبغي أن نفهم منه، من جهة، أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا أولى، وإلا فإنها ليست فلسفة، ومن جهة أخرى، إن كانت أولى فإنه ينبغي عليها أن تتساءل حول ما هو أول، ليس من أجل الانشغال بما يتلو (هذا الأول) وإنما بأن تفعل ذلك في جهل تام بما يمكن أن يأتي بعد. فالأمر لم يعد يتعلق بإرجاع هذا العمل إلى العلم أو إلى أي شيء آخر. ففي الفلسفة يتم طرح السؤال حول ما هو أول من حيث هو كذلك، وكسؤال افتتاحي يكون غاية في ذاته. إن الفلسفة تكون أولى لسبب وحيد هو أنها تطرح في الأول السؤال حول ما هو أول من دون أن تقود المبدأ الذي تنيره نحو الجواب الذي تجعل منه مبدأ، أي نحو هذا الذي يتحدد كمبدأ (في الجواب). ما الذي يكون أولاً في السؤال حول ما هو أول غير السؤال نفسه؟ ما الذي سنشك فيه بعد هذا؟

ليس هناك نموذج ولا تابع للنموذج يضم المساءلة، يعني ذلك أن المساءلة تجد نفسها هنا أمام نفسها، وهذه هي الدلالة الوحيدة لتشديد *foundation* الفلسفي. نحن هنا في ابتعاد عن الفهم التقليدي للأساس، بالمعنى الذي تفهمه الميتافيزيقا. فلم تعد هناك إحالة إلى طبيعة أو إلى كائن ينبغي علينا القيام بتأسيسه، أو إلى خطاب ملائم ينبغي إضفاء المشروعية عليه. لم يعد المبدأ عنصرا بناء بعدي لواقع يكون في المساءلة أصليا حيث يصير هذا المبدأ بالضرورة "ميتا" *meta* ولم يعد منح معنى للتشديد الفلسفي هو البحث عن أساس شيء ما بحيث يتحدد هذا الأساس في النتيجة وإنما يعني استقبال الأساسي كسؤال وطرحه باعتباره سؤالا. سؤال الأساسي هو الأكثر أولية، إذ يمكن أن نهتم به لذاته دون التركيز في ذلك على أي شيء آخر. والتساؤل هنا، يمارس داخل أصالته *originalité* الباطنية. هنا يعثر الفلسفي على مجده الخاص، بفضل صوغ تيمبي جديد وبصورة جذرية، يفرضه الوضع التاريخي الراهن على الفكر. الأساسي هو فعل المساءلة، وهذه المساءلة الضرورية تكفي لتمنحه معنى. من الأكيد أن ليس كل ما يشكل موضوع سؤال يقبل الدلالة الفلسفية، لكن من المؤكد أن الفلسفة، إذا ما أرادت أن تتوصل إلى حل مشاكلها، فإنه يتوجب عليها أن تتساءل حول الصوغ الإشكالي وخصوصا حول المشاكل التي هي فلسفية. إن هذا أمر يحيل، عند العودة، إلى ضرورة إقامة لوجوس يقوم على الاختلاف سؤال-جواب، وليس على لا مبالاة *indifferentiation* النزعة القضية *propositionnalite*.

تتوقف خصوصية الفلسفي على تساؤل جذري. وبما أن الفلسفة تصير من جديد أولى، فإنها تطرح السؤال الذي يتوافق مع هذا المطلب أي مع ما هو أول. إن السؤال الجذري هو سؤال ما هو جذري، وهذا لا يكون جذريا إلا في هذا السؤال نفسه. ما يكون هو الأول في طلب الأول إنما هو التساؤل الذي يفكر الفلسفة الأولى كإشكالية. من الممكن القول أنه ينبغي لها (لهذه الفلسفة) أن تفكر ذاتها بدلا من أن تكون مفكرا فيها، لأنه بهذا التساؤل الجذري الذي ينعكس على ذاته داخل فعله التأسيسي *fonda mentalité* تجعل الفلسفة من ممارستها الخاصة موضوعا خاص بها. إن المجاوزة التي يتحتم على الفلسفة أن تمارسها على نفسها هي بالضرورة مجاوزة ميتافيزيقية. ينبغي على الفكر أن يتحمل مسؤولية نفسه على اعتبار أنه مقاضاة *interpellation* لوجوده الداخلي. سيكون (العقل والحالة هذه) تأسيسيا، إذ أنه لا يرتبط بأي شيء وهو يضع أول حقيقة له كحقيقة أولى. وإذن، فإن الإشكالية، كما يشير إلى ذلك العنصر الأول لعنواننا، هي فلسفة الفلسفي. لماذا العناوين الأخرى (نقص ذلك) العلم واللغة؟ لأنه من المهم، أولا، قلب النموذج القضوي للعقل الذي نجده في نظرية اللغة وفي تحليل العلم واللذين يحيي أحدهما الآخر ويعاضده. تقتضي إعادة تشييد الإشكالي لغة جديدة يكون فيها الإثباتي *assertorique* مشتقا من الصوغ الإشكالي، وليس العكس، أي لغة تمنح الوجود للإشكالي في صميم الإثباتات التي تعبر عنه. من هنا يمكن إعادة ترميم وبناء الفلسفي في علاقته بالعلمي داخل عقلنة أكثر

توسعا والتي تكشف عن التكامل والاختلاف بينهما، بدلا من ترجمة العلاقات بين العلم والفلسفة داخل خطابية تنازعية، وبمعايير غير حصينة.

إن الإشكالية هي إذن؛ فلسفة وعلم ولغة. لقد أن الأوان كي تعاد للفلسفة وظيفتها الميتافيزيقية، التي هي وظيفة طبيعية. وذلك بفضل الصوغ المفهومي conceptualisation الإشكالي، إذا ما أردنا أن نفهم كيف يتجذر الفكر وكيف ينمو. لقد أن الأوان كي يتم التخلي عن الاعتراضات العقيمة للفلسفة والتي تشكل، كما قلت أعلاه، جزءا من الإرث الكانطي. إن النزعة الوضعية مثل الميتافيزيقا الأنطولوجية التي تجددت بفعل الاختلاف الأنطولوجي تعكسان تناقضا لا يقاوم وغير ملائم، ولاسيما بين العلم والفلسفة، إذ أنهما معا يرتكزان على النموذج القضوي، نموذج التبرير الذاتي autojustificatoire. إنه نموذج تبريري للنزعة الوضعية التي دمرت نفسها به كفلسفة، وهو نموذج فظيع بالنسبة لميتافيزيقا الاختلاف الأنطولوجي التي، وهي تشتغل على ميدان الصوغ الأنطولوجي، لا ترى أي نموذج آخر للعقلنة إلا في التبرير في معناه الإثباتي، وهو نموذج قادها نحو السقوط في النزعة اللاعقلانية كبديل. هل سنقبل هذه المعضلة، لزمنا طويلا، التي هي نقاش مغلوطة لا يقدم إلا حولا مغلوطة، نقاش يضعنا أمام بدائل مستحيلة، نظرا لعدم التفكير ثنائية في الفلسفي انطلاقا من الأساسي الذي يشكل السؤال الأساسي؟ إن علما وميتافيزيقا متعارضان إنما هما نتاج تفكيرهما بشكل سيئ. وتكون النتيجة التي لا مفر منها (لهذا التعارض) هي تمزيق الفلسفي، كما رأينا ذلك. لكن ما يتم التفكير فيه بشكل سيء منذ البداية هو الذي يتمكن من الحصول على تعارض. هذا يدل على أننا نقارن بينهما (بين العلم والفلسفة) على مستوى النتائج. وهذا أمر لا يمكن تفاديه عندما لا تتوفر على أدوات ذهنية أخرى غير تلك التي تقدمها فلسفة التبرير التي هيمنت على الفكر منذ أفلاطون، إنها فلسفة حاصلة عن التوجه نحو القضية التي تقوم بفحصها، إذ أنها (أي القضية) الحامل الوحيد للحقيقة. وبما أن الأمر يتعلق بأن نفرغ جهدنا لإقامة رؤية جديدة عن اللوجوس، وفي ذات الوقت عن حقل الجواب du repondre الذي يجعل من الرد بما هو كذلك أن يكون ممكنا، فإنه ينبغي توظيف اللغة والتفكير التأملي reflexion وذلك بقلمهما والتأثير فيهما بنفس الكيفية التي ينبغي إعادة التفكير في العلمية داخل عقلنتها جنبا إلى جنب مع عقلنة الفلسفة، وليس أن نفضل ذلك من الخارج. وستكون الفلسفة بالفعل أولى، ولكن بمعنى جديد ليس بديكارتية ولا كانطية.

لكن الفلسفة، في عصرنا الحالي، هي أكثر إشكالية من أي وقت مضى، فهي ملغومة بتمزقات داخلية بقدر ما هي مصابة بالضربات العنيفة التي تأتيها من العلوم المحيطية كالتحليل النفسي، على سبيل المثال. ويعتبر الصوغ الإشكالي التعبير الإيجابي لهذه الحالة. أن نساءل المسألة، إنما هو إجابة على تاريخنا الخاص بنا، وهو طريقة كي نضطلع به ومتابعته، وإذن، لإلحاق الهزيمة بالعدمية من كل

الجهات، (أن نساءل المسألة هو إذن) الحل الأسهل والأقل فلسفياً. وإذا ما كانت نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة هي المسألة، وإذا ما كان هذا بالضرورة هو جواب عن السؤال الأساسي حول ما هو أساسي، وإذا ما كانت هذه المسألة خالية من الافتراضات المسبقة، فإنه لا شيء يمنع، والحالة هذه، من طرح مثل هذا التساؤل. إن جواباً يتم تقديمه بصدد التاريخ هو مثل أي جواب آخر: فهو مستقل عن المشكلة التي ولدتها ويقوم بتفسيرها. من الممكن أن لا ننكب على (القيام) بالصوغ الإشكالي لما يكون إشكالياً *du proplematisable* وأن لا نتساءل حول المسألة. فالفلسفة، هي دوماً، تعبير عن الحرية وذلك في المستوى الذي تتحرر فيه من الظرف التاريخي فتخلق بذلك لنفسها تقليداً *sui generis*. غير أنه إن رفضنا للفلسفة طلب الأساسي بما هو أساسي، فإننا سنسقط بذلك في التناقض، لأن ما هو أساسي، حينما نتساءل حول ما هو أساسي والذي يكون مفترضا بشكل مسبق من طرف أي جواب إنما هو فعل التساؤل نفسه. يمكننا، والحالة هذه، أن نتساءل فيما إذا كان لهذا الفعل معنى عندما نبحث له ثانياً عن المبدأ، أو حتى عندما نطعن في طريقة بلوغه. ما يجري هنا كذلك بصورة أساسية هو أننا نطرح سؤالاً، وأنها بذلك نتحقق من أساسية *fondamentalité* يتم نكرانها أو توضع فقط قيد الاختبار. إننا لا يمكن أن نجيب عن السؤال "لماذا البحث من جديد عن المبدئي" والذي يدعم فراغ مشكلة مثل هذه، إلا عندما نؤكد *se la posant*. لقد تم تقديم حل له من قبل عندما طرحنا المبدئي باعتباره يشكل موضوع تساؤل. بإمكاننا أن نقول أيضاً بأن المبدئي هو الفخ الميتافيزيقي الذي يتوجب على الفلسفة المعاصرة والمقبلة أن تتخلى عنه مرة واحدة وإلى الأبد. لكن ألسنا، هنا كذلك، أمام وضع مبدئي إن لم تكن أمام المصادرة على المطلوب والتي ننتجها هي أننا نجيب، دوماً، عن سؤال ما هو أصلي بصورة غير مباشرة من دون أن نطرح هذا السؤال؟ ألا نفترض مسبقاً، بهذه الكيفية، ما يشكل معنى، أو أكثر من ذلك ما يكون منتزعا من نظرية أكثر أساسية عن المعنى واللا-معنى الذي يشكل معنى بصورة أصيلة، وذلك بالمقارنة مع الأصلي؟ من الممكن أن نؤكد، في حدود، أن إثبات لا-معنى السؤال المتعلق بالأصلي، فضلا عن كونه يحيل إلى تصور للأسئلة التي تحمل دلالة ما بالتعارض مع تلك التي تكون محرومة منها، هو أيضاً إثبات ليس له معنى وذلك بفعل تناقض داخلي، حيث إنه يقوم بحل السؤال بالرغم منه (أي بالرغم من هذا السؤال). إنه يدمر نفسه بمجرد ما يكون مطروحا، ويجد جواباً حتى من دون أن يطرح. وقد يبدو هذا مفارقة، غير أن هذا لا يكون إلا في السطح في المستوى الذي يكون عدم طرحه جواباً عنه، بحيث يكون (هذا الجواب) إعلاناً لموقف بصدده، أو إبداء لرأي. الاستنجد الأقصى يكون هو اللجوء إلى اللغة التي لا يمكنها أن تواجه (هذه) المفارقة أو أن تعبر عنها بما هي لغة "أثر" أو لغة "الحضور الغائب" *la presence absente*، والتي نعلم بأنها تسمح لأنصارها بأن يثبتوا أي شيء إذ أنها تمنع نفسها من أن يتم اعتبارها حرة فيما تقوله وبالإجمال، فإن السؤال المتعلق بالأصلي يجد نفسه في أصل كل طريقة ذهنية *demarche intellectuelle* وهو في حالة من الافتراض المسبق. وإذا ما استطعنا الاقتصاد في طرحه، وذلك من أجل التقدم نحو الأمام، كما هو الحال غالباً

في العلم، فإن هذا لا يحول دون القدرة على إعادة بناء الفرضيات المسبقة المنظمة لسلوكاتوميكانزمات تفكير الآخرين، ولو من الخارج ومن الأعلى.

ما يمكننا الاحتجاج عليه هو أن تشتغل الفلسفة بهذه الكيفية في اتخاذ القرار حول سؤال الأصلي من دون أن تقوم بطرحه، أن تتخذ هذا القرار فقط في إجاباتها كما يفعل العلم والفعل لانشغالهما بالفعالية أكثر من الاستحالة القبلية. لنذهب إلى أبعد من ذلك. فلما كان سؤال الأصلي، هنا، في أصل كل جواب ممكن، فإنه لا مفر من طرحه، سواء كان ذلك بحكم الواقع أو بحكم الحق. يتمنكران ذلك. من هنا موقفنا الذي يشتمل على إبانته بما هو كذلك. لكن ما لا يكون أقل احتجاجا عليه هو إمكان أن لا نطرحه دوما بشكل صريح، يعني طرح هذا السؤال *se la poser*. هاهنا تقوم حرية لا يمكن حصرها والتي تشكل ميزة المسألة. بإمكاننا أن لا نعتبر الصوغ الإشكالي للخطاب الفلسفي في إمكانه الذاتي وأن نجعل ما هو فلسفي في التاريخية مستقلا بذاته والذي يطبع (الخطاب الفلسفي) بالكبت الذاتي. إن طريقة فلسفية خالصة إنما تنحدر منه، ولكن لا يبدو اليوم أنها تقوم فيه، وهي تبدو جوهريا وفلسفيا ممكنة من دون أي تناقض. إن فعل التفلسف هو إبداع وخلق، إنه جعل فعل مستقل قيد الاشتغال، لأن فعل التفلسف هو فعل حر. إن المسألة الفلسفية التي تجري في الإجابات التي تستنتج منها، نظرا لكونها إجابات إشكالية، هي مسألة تنفتح على كثرة منسجمة. لكن سيكون هناك ضياع للفكر إذا لم تقم ضرورة الإجابة عن الأصل كإثبات للمساءلة بتأمل حرية ولادتها. إن هذا التركيب بين الضرورة والحرية يتعلق في الواقع بالنظري وبالتاريخي معان الذي يشرط إنما هو النظري وليس التاريخي الذي لا يمكن الأخذ به دائما داخل البنيات النظرية. إن التاريخي لا يكون مفكرا فيه داخل شرطيته إلا عندما نرى بأنه يطرح بدائلا، الأمر الذي يعني بأنه يقدم أسئلة تسمح على الأقل بنوعين متعارضين من القراءات (الجواب) فضلا عن عدم الاهتمام بالسؤال نفسه، الأمر الذي يعني كيفية أخرى من الإجابة عنه. إن مفارقة التاريخ *Histoire* الذي يقيم سلسلة من العلل عن طريق حرية التصرف بشكل سلبي لا يمكن حلها إلا بالمساءلة. إذا ما رأينا بأننا أحرار في الإجابة عن مشاكل التاريخ، عن التاريخ باعتباره مشكلة، فإننا ننجز بذلك تاريخا فعليا، إننا ننجزه في الحرية التي نظهرها إزاءه.

وباختصار، فإن التاريخ يطلب منا إجابة، وأن الإشكاليات التي يفرضها علينا هي معاشة كإمكان أن لا نطرحها، بأن نحولها أو بأن نلغنها داخل النظري الذي، والحالة هذه، يجيب عنها. ولأن العلاقة مشكلة-حل تمنحنا هذا الإمكان بأن لا نطرح المشكلة وأنها ونحن نفعل ذلك نجيب عنها: تتضمن الضرورة الداخلية لكل صوغ إشكالي حرية أن لا نفكر فيها. إننا لا نستطيع أن نثبت تفلسفنا باعتباره وحده الممكن، ولا باعتباره وحده الذي ينبغي القيام به، ولكنه من حيث هو تعبير عن الحرية بالضرورة، إنه فعل ذلك الذي يفكر ويظهر التفلسف داخل هذا الإمكان المتعدد نفسه. تحتجب

التاريخية داخل هذا الذي تسمح به، وإذن، تفرضه داخل انفصال النتائج النظرية انطلاقاً من الممكن الذي يطبع فعالية التاريخ. لم يكن الترنسندنتالي أبداً سوى سلب تاريخي لتاريخية المفكر فيه. إن التاريخية مفهومة هكذا هي كبت للتاريخ، الشيء الذي يعني بأن النظري ينبثق بما هو كذلك. إن الاستقلال الذاتي *autonomisation* للإجابات التي ينكر بعضها بعضها وهي تثبت ما تثبته، يعني شيئاً آخر، هو التاريخية، البنية الداخلية للمساءلة. تظهر هذه الأخيرة، إذن، مستقلة، وليس مؤرخنة *historicismé*، فيكون التاريخ خارجها داخل البناء الداخلي الذي ينبغي أن تشتغل به كي تكون.

أن لا نكرس اهتمامنا للإشكالية، كوننا لا نفكر في الفكر من حيث هو الاختلاف جواب-سؤال، إنما هو فعل من أفعال التاريخ حتى ولو أن هذا الأخير يجعل مثل هذا الصوغ الإشكالي ضرورياً، ولم تكن هذه الضرورة إلا نظرية، إذ البديل يظل تاريخياً، وأن عدم تفكير-الإشكالي *le non-penser* أو التفكير اللا-إشكالي *le penser a-problematologique*، يظل دوماً ممكناً. لكن هذا الإمكان (نفسه) لا يمكن التفكير فيه إلا بصورة إشكالية، إذ الممكن ليس مقولة مستقلة. إن الرد (أو ما يكون هو جواباً) هو نفسه الذي يُعرّف الممكن كبديل، كاختيار وككثرة حرة. إن الممكن بالنسبة للنظري (يحتل نفس الموقع الذي تحتله) الحرية بالنسبة للتاريخي. ففي سلب الفلسفة كإشكالية تجد حرية التساؤل نفسها قيد الاشتغال كما يحلو لها، ومن هنا فإن ما تثبته الإشكالية بصدد المسألة يجد نفسه مفحوصاً. أن يقرر الفيلسوف، أو أن يكون قادراً على اتخاذ القرار، بأن لا يسائل المسألة، إنما ينكشف، بالضرورة، كأمر ممكن حينما يسألها، غير أن فيلسوفنا هذا، يثبت ما يجله أو يقول بأنه يرفضه.

إن الارتباك الذي تعرفه الفترة الراهنة *la contemporaneite* حول ما الذي ينبغي أن نعنيه بمشكلة فلسفية، حول مهمة الفكر ذاته، والذي هو موضوع الفصل الأول من كتابنا (هذا) ارتباك يدفعنا نحو البحث من جديد عن مركز ننطلق منه كي نتصدى لمفهوم المشكلة. غير أننا، ونحن نفعل ذلك، نسقط من جديد في فكرة المنهج في الفلسفة. ما قيمة المنهج بالنسبة لشعبة مثل الميتافيزيقا؟ إن كان الأمر يتعلق بتوضيح أن سائر نقط الانطلاق ليس لها نفس الوضع *statut*، فإن هذا قد تم بيانه

بفعل الموقع *position* الذي (تحتله) المسألة. وإن كان الأمر يتعلق بتصوير المسألة انطلاقاً من مسار خارجي يكون مستنسخاً من العلوم، فإن هذا لم يعد ممكناً. فالرؤية الجديدة التي دافعنا عنها بصدد العلاقات القائمة بين العلم والفلسفة ليست نقطة انطلاق، فهي أيضاً خارجية، ولكنها خلاصة لشيء أكثر عمقا، شيء ينبغي استعادته والتوسع فيه بصدد ضرورة المنهج أو عدم ضرورته.

مسألتنا هذه شاسعة جدا، وسوف نعثر عليها فيما بعد، وذلك عندما نتحدث بشكل أخص عن العلم. غير أن شيئا ما يكون هنا مؤكدا وهو أن العلاقة بين فلسفة وعلم تدمج في الاستدلال دورا لا يمكن قبوله. وبالإجمال يمكن القول أنه لحل مشكلة فلسفية لا بد من منهج، غير أن تبرير هذا المنهج أو ذلك يقتضي ميتافيزيقا مبدأ أقصى يؤسس هذا المنهج وهو يقدم عنه أمثلة. إننا نفكر هنا في ديكارت الذي انتقل من العلم والمنهج إلى الميتافيزيقا. ما يثير الإزعاج والضجر هو أن الوصول إلى المبدأ الأول لهذه الميتافيزيقا يقتضي أن يكون هناك، مسبقا، منهج للاستدلال، إن لم يكن منهجا استنباطيا. من هنا (يقوم) الانشطار بين التحليل، الذي ينظم المنهج متيحا له الوصول إلى مبدأ أول، إلى الكوجيطو، والتركيب الذي هو مكون منه constitutive. إن عددا من النتائج، غير المقبولة في نظري، تنحدر من هذا الانشطار. إن المنهج واحد لا يتقسم، فما يمكن استنباطه تحليليا ينبغي أن يكون معروضا *exposé* بصورة تركيبية. نلاحظ هذا الأمر جيدا في الأجوبة الثانية على الاعتراضات عند ديكارت. إن هذا يدل على أن ما نريد القيام بتمييزه لا يمكنه أن يحصل بكيفية لا جوهرية وأن الميتافيزيقا تفترض مسبقا المنهج الذي تعتبر أنها هي التي أسسته. إن الانشقاق بين الميتافيزيقي والمنهجي هو إجراء خطابي من أجل محوما لا يمكن أن يكون إياه. لقد أدان كل من اسبينوزا و هيغل، بعد ذلك، هذا الانشقاق وساندا ضرورة حضور المنهج داخل الميتافيزيقا، وأنه لم يعد من الممكن تصوره كوسيلة بسيطة من أجل الوصول إلى غاية مستقلة. لكن هل للمنهج نفسه معنى في الفلسفة؟

هناك ما هو أكثر من هذا: فالمبدأ الميتافيزيقي الأول، أي الكوجيطو، في الحالة التي نحن بصدددها، ليس أولا إلا بفعل قبول استقلال الميتافيزيقي عن المنهج. والحال أننا وصلنا إلى هذا المبدأ بفعل المنهج. ومرة أخرى، فإن الفلسفة الأولى تتموضع داخل ميدان يكون ما يليها هو الذي يُعَرِّفها ويضمها. إن المنهج هو منهج علمي، إنه يزيل الحقيقي من الكذب بفعل سلسلة من الأسباب التي تبرر الأول وتلغي الآخر. إن العلم هو الذي يحدد ما يكون أنطولوجيا هو الأول، بتوسط الفاهمة الإلهية التي تأتي كي تدعم الكوجيطو، حتى ولو أن مبدأ الكوجيطو هو منهجيا أول، فإنه بمثابة نقطة توقف عند منظور يكون وحده المعترف في نهاية المطاف. عند ديكارت يكون مطلب المنهج، وإذن مطلب العلم، هو الذي يحكم ميتافيزيقا ما، أو الميتافيزيقا. فهذه ليست مشروعا مستقلا.

وبما أن المنهج لا يمكنه أن يقدم تبريرا لذاته، وأن الميتافيزيقا التي ينبغي عليها أن تقوم بذلك لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بشكل دائري، وذلك بثمن تبعيتها الأنطولوجية إلى العلمية التي ينبغي إثباتها (ديكارت) أو قبولها (كانط)، وبالتالي فإن مثل هذا المفهوم لا يمكنه أن يقيم منذ الآن فصاعدا فلسفة تكون بشكل أصيل أولى، (مفهوم) يرفض بأن يتأسس على إلغاء للثانوية *secondarité* التي هي في الواقع تدعمه تقليديا. وسوف يتم اتهام المقطع *infeodation* "ميتا" *méta*. إننا ونحن نقصي فكرة المنهج

من الفلسفة، يبقى سؤال وجهة النظر التي ستسمح بمعالجة المسائل المطروحة. إنه مشكل إشكاليتي للغاية.

لنرجع إلى طريقتنا من أجل استخراج ما يمكنه أن يلبي المطلب المنهجي في فلسفة تكون أولى بشكل أصيل، مطلب هو بالأحرى يكون بديلا للمفهوم الكلاسيكي للمنهج منذ ديكارت. إذا ما وضعنا سؤال الأصلي في أساس كل تساؤل فإن الإجابة الوحيدة التي تكون ممكنة، والتي تحصل بشكل يقيني apodictiquement هي تأكيد المسألة كأصلية. كل إجابة أخرى تدمر نفسها من تلقاء ذاتها. إنه بفعل سؤال المسألة ينبثق (شيء هو بمثابة) خارج-السؤال الذي يعلن هذه المسألة بما هي كذلك. إن فعل طرح السؤال بشكل بين يمنحنا منفذا نحو مجاوزته، نحو ما يلغيه. وبالتالي فإننا نتقدم. إن هذا المنهج الذي يجعلنا نتقل من السؤال إلى خارج-السؤال، من حيث هو تأمل تبيني للسؤال إنما يقيم الإجابة، وإننا نعرّض على هذا الإجراء عبر تاريخ الفلسفة. عند ديكارت، بالطبع، كما سنرى ذلك، ولكن أيضا عند هيجل، كمثال آخر. مما لا طائل منه هنا أن نعرف فيما إذا كانت الإجابة تحتفظ بالسؤال الذي تتجاوزه أم لا تحتفظ به. إن هذا "منهج"، كما قلت ذلك، لن يكون مفكرا فيه بما هو كذلك، إذ ليس له من شرط أدنى وفريد سوى التمييز بين ما يشكل السؤال وما يشكل الإجابة. سيكون هناك إذن اشتقاق الـ"ميتودولوجي" مما يفهم كلاسيكيا بأنه منهج: إنه حصر وتبرير الحقيقي بما هو كذلك. سوف تكون لدينا فرصة لدراسة هذا الانزلاق كذلك فيما بعد. ما يكون مثيرا هو أن نمط الاستدلال الإشكالي، بالرغم من ممارسته، سوف يتم التنظير له تبعا لنموذج منحرف عن المنهج الذي بهذه الصفة لا يترك مكانا لهذا الاختلاف الإشكالي، الاختلاف إجابة-سؤال. سيكون هناك إذن فارق بين النظرية والممارسة، مع جميع الصعوبات التي يطرحها من أجل إدراك ملائم للميكانيزم المميز للاستدلال الفلسفي، الذي يتقلص إلى نمط آخر من الاستنباط الذي يحسب بأنه يؤسسه، ولكن يجد نفسه تقريبا مختلفا على صعيد الحدث، مثلا في التأملات.

إن الاختلاف الإشكالي هو المعيار الضروري والكافي لأنه يعين بأننا لم نعد داخل الإشكالي، الذي يكون معترفا به كما هو، والذي يمكن محوه من الإجابة، ويمكن أيضا معاينته، بالاختلاف داخل نفس الطريقة.

ما هو السؤال الذي (ينبغي) إذن طرحه بدلا من سؤال الـ"منهج"؟ كيف يشتغل الاختلاف الإشكالي في الفلسفة، بالتأكيد، ولكن أيضا في الأنشطة الفكرية الأخرى، وإذن في العلم؟ إذا كانت الإجابة، في الفلسفة، تنحدر من جراء أننا نطرح السؤال، فإن هذا لم يعد صحيحا في العلم حيث الإجابة، على العكس من ذلك، تنفصل عن السؤال، إذ أن الهدف من الحل ليس هو فعل أشكلة شيء ما، وإنما هو إلغاء كل صوغ إشكالي بصدد هذا الشيء. فالانتقال من السؤال إلى الإجابة لا يكفي بذاته

لصياغة هذه المشكلة. هذا الانتقال يقتضي حلقات وسيطية، وهذا هو ما يشكل ميتودولوجيا العلوم بمعنى الكلمة. نظرا لعدم القيام بهذا التمييز فإن الاستنباط الترنسندنتالي عند كانط، مثلا، سيتم الحكم عليه بمعيار الاستنباط العلمي، وسيتم النظر إليه كدائري فلا يبرهن على أي شيء تماما، وسوف لن يكون متوافقا مع ما نفهمه عادة بأنه استنباط. إذن أن يَكُونَهُ (أي أن يكون استنباطا) باعتباره استدلالا إشكاليا، كما سنقول ذلك لاحقا، أو أنه سيكون غير مفهوم داخل فُلْسَفِيَّتِهِ philosophicité، ولو حتى أن هذه مقبولة لأنه يقال بأن كانط "فيلسوف كبير". ولكي نفهمه جيدا فإنه ينبغي أن ن فكر هذا الاستنباط بصورة إشكالية. إن الاستنباط الترنسندنتالي ليس استنباطا حقيقيا بالمعنى المنطقي-العلمي للمصطلح، لكن كانط لم يكن لديه أي صوغ تصوري آخر ولكن بدون أن يكون هذا مانعا بأن يكون استدلالا سليما من حيث إنه يقيم تمييزا إشكاليا لم يفكره.

*Meyer, Michel, DE LA PROBLEMATOLOGIE, Philosophie, science et langage, ed.

Pierre Mardaga, 1986

ترجمة مقال NOTICE SUR LEHACHEM DE MASCARA لمترجم الجيش الفرنسي
لاسبيناس بللمجلة الإفريقية لسنة 1877 العدد 21 من ص 141 إلى ص 151
Translation of an article by Mascara Hashem Notice, translator of
the French Army, LESPINASSE, African journal of 1877, N°.21, from
pp.141 to 151

مجذوب موساوي *

تاريخ النشر: 2020/08/01	تاريخ القبول: 2020/07/26	تاريخ الإرسال: 2020/07/25
ملخص:		
<p>اهتم كثير من الفرنسيين بكتابة تاريخ الجزائر عبر عصورها المختلفة وفي مجالات متعددة؛ إلا أنّ ما وجب أن نشير إليه وهو أن معظم كتاباتهم احتوت في ثناياها على الكثير من السلبيات والنقائص والتصورات المغلوطة والأفكار والأحكام المسبقة خدمة لمصالح بلادهم وأهدافها الاستعمارية؛ منها ما كتبه مترجم الجيش الفرنسي (LESPINASSE) بالمجلة الإفريقية في عددها 21 لسنة 1877 من الصفحة 141 إلى الصفحة 150 عن قبائل بني هاشم بمعسكر والذي قمنا بترجمة مقالها للكشف عن جزء من هذه الحقائق في هذه الكتابات.</p>		
الكلمات المفتاحية: معسكر؛ بني هاشم؛ لاسبيناس؛ المجلة الإفريقية؛ ترجمة.		
<p>Summary : Many French people were interested in writing the history of Algeria through its different eras and in various fields. However, what we must point out is that most of their articles many negative aspects, shortcomings, misrepresentations, ideas, and prejudices. Serving their country's colonial interests and goals; Including what the French army translator Lespinasse wrote in the African Magazine in its 21 for the year 1877 from page 141 to page 150 about the tribes of Bani Hachemes in Mascara, which we translated his article to reveal a part of these facts in this writings.</p>		
<p>Keywords: Mascara; Bani Hachemes; Lespinasse; The African Magazine; Translation.</p>		

*مجذوب موساوي، محاضر "أ"، جامعة سعيدة، تاريخ، medjdoub70@yahoo.com

مقدمة:

إختصرت الدراسات الأوروبية وبصفة خاصة الفرنسية منها: تاريخ الجزائر في جوانب ضيقة وسلبية خدمة لمصالحها وهو ما لمستأه من خلال ترجمتنا لمقال Notice sur le Hachem de Mascara مترجم الجيش الفرنسي (LESPINASSE) الصادر بللمجلة الإفريقية لسنة 1877 في العدد 21 من الصفحة 141 إلى الصفحة 151¹ والذي اخترناه عن قصد للاطلاع على هاته الحقيقة ، فكاتب المقال تحدث بشكل سلبي عن قبائل بني هاشم بمعسكر من صراع وتناحر دائم بينهم وبين القبائل المجاورة لهم أو حتى البعيدة منهم أو نقضهم لعهود التحالف بينهم وبين القبائل المختلفة... فللقارئ لهذا المقال يُخيّل له بأن هاته القبائل تربت فقط على القتل والدماء والفوضى ونقض العهد لا غير. ويذكر لاسبيناس أنه بسبب هذه السلوكات جاء الفرنسيون إلى الجزائر لأجل محاربة الظلم والفوضى ولأجل الأمن والاستقرار؛ ويُبرر كلامه هذا بأنه بمجرد أن قامت بلاده بأسر قائد قبائل بني هاشم خضعت إلى حكومة فرنسا.

نهدف من خلال مقالنا هذا إلى ترجمة مقال لاسبيناسو الكشف عن جزء بسيط في حقيقة ما كتبه عن هذه القبائل؛ وذلك بطرح الإشكالية الآتية: هل صحيح أن دراسة لاسبيناس تعكس ما كان يزعمه في قبائل بني هاشم؟ وهل حققت أهدافها المنشودة؟ وهل يمكن لنا كباحثين ودارسين أن نثق في هذه الكتابات وأن نعتمد عليها في دراساتنا الأكاديمية؟ وقد اعتمدنا في منهجنا على أسس وقواعد الترجمة المتفق عليها في مثل هذه النصوص ، بُغية الوصول إلى النتائج المرجوة في الكشف عن نص جديد حول قبائل بني هاشم. وقد أضفنا إلى النص المترجم عناوين صغيرة لفقراته المتنوعة بمثابة أفكار عامة لضمائمها

ترجمة المقال

"لمحات حول قبائل هاشم بمعسكر"

1- إقليم قبائل بني هاشم:

إن السهل الرائع الذي يُشكل إقليم قبائل هاشم بمعسكر؛ يعود الفضل إلى تسميته إلى ثراء زراعته الواسعة وإلى خصوبته الكبرى. غريس يعني إذا: خصب وصالح للزراعة. كان بهذا الإقليم في الماضي : الكثير من القرى وبعض المراكز السكانية الجد هامة؛ مثل تجمع عين فكان الذي بنّاه يعلى الإفريقي والذي احتفظ بحالة رخاء وتطور ثابتة لأكثر من قرن ، بفضل الاندفاعات الجيدة التي نجح مؤسسه في تقديمها إليه ، وتجمع تيقلمامين الواقع في القسم العلوي لواد الحمام ، وتجمع بونعامة الذي كان يتواجد قرب حدائق بن يخلف، ومدينة كرسوط الجد معروفة في تلك الفترة.

¹E. Lespinasse, NOTICE SUR LE HACHEM DE MASCARA, Revue Africaine, A. JOURDAN, LIBRAIRE-EDITEUR, volume 21, ALGER, 1877, pp.141-151.

بشأن القرى زوى المؤرخ أبي راس الناصري في كتبه بأن عددها كان ستون قرية في المنطقة الممتدة من جبل كرسوط إلى غاية واد تاغية.

2- أصل قبائل بني هاشم:

انحدر الهاشمي من بني محمد ؛ الذين كانوا يُشكلون إحدى قبائل زناتة . بنو محمد هؤلاء كانوا مُتحالفين مع قبيلة بني بدين بن محمد ، والذين انقسموا إلى فرعين رئيسيين هما : فرع بادين وفرع راشد. كان لبادين أربعة أبناء وهم: عبد الواحد، طوجين، برزال ومصعب.

أسس الابن الأول قبيلة بني زيان التي حكمت تلمسان ؛ وأسس الثاني قبيلة بنو عبد القوي التي حكمت بلقب الأمير في تاقدمت وكان راشد مؤسس اتحاد قبائل هاشم الذي انقسم إلى ثلاثة أقسام هامة وهي: بني معلومة وبني وامانو وبني واسين ؛ وهي الأقسام التي تجمعت في منطقة عُرفت في القديم باسم بلاد راشد (على اسم مؤسسها) والتي تُسمى حاليا جبل عمور².

3- محطات تاريخية لقبائل بني هاشم:

أ- مع بني زيان:

لقد غزا العرب غرب أوسط الجزائر نحو القرن 5 الهجري الموافق للقرن 12 للميلاد ؛ وبعد قيامهم ببعض الغارات داخل تونس التي كانت تحكمها عشيرة العبيديين ، ووصلوا إلى غاية بجاية التي كانت تحت حكم أحد أمراء هذه العائلة الحاكمة وهو منصور بن الأنس بن حماد ، ليواصلوا تقدمهم نحو الشرق وبعدما تاهوا بعض من الوقت في المغامرة؛ وبقرارهم الحازم بعدم الاستقرار سوى في بلاد غنية بالموارد، وصلوا إلى جبل راشد الذي أقاموا به بشكل رسمي ، مُرغمين على الفرار وترك بلادهم بعد فترة زمنية.

وبعد مقاومتهم العنيدة لخصومهم ؛ لجأ أبناء راشد إلى مناطق التل المتوسطي وتنضدوا به ابتداء من قवाल إلى غاية معسكرات بني أورنيد الذين كانوا حلفائهم بدرجات متباعدة ، وهي المعسكرات التي احتلت الجزء الصحراوي من إقليم جنوب تلمسان.

لقد ظهرت مشاكل كبيرة بينهم وبين جيرانهم بني عامر ؛ الذين كانوا يحتلون هذا القسم من الصحراء الذي يحد منطقة الكثبان ، التي كان لهم بها عددا من القصور مثل قصر الشلالة وقصر بوسمغون.

إنّ سكان قبائل هاشم بعدما هزمهم غادروا معسكرهم ، وتوجهوا للاستقرار داخل إقليم الحساسنة؛ إلا أنّ هؤلاء قد وَّحدوا جهودهم لإبعاد العدو وحاربوهم لمدة 10 سنوات، وهي المدة التي قررت مصير بني هاشم بعد غزاهم إقليم الجعافرة وأولاد خالد والحساسنة بالعودة إلى منطقة غريس نحو نهاية القرن 8 الهجري الموافق للقرن 15م.

² Ibid, pp.141-142.

لقد أصبحوا خاضعين مرة ثانية لتبعية بني زيان؛ كما كان أجدادهم تحت حكم يغمراسن الملك الثاني للقبيلة الحاكمة السّالفة الذّكر ، والتي ألزمتهم بتقديم إعانات إلى الموحدين الذين كانوا يحكمون حينها بلاد المغرب الأقصى.

إنّ سكان قبائل هاشم بطموحهم الاستقرار النهائي في بلادهم الأصلية؛ قد انقسموا وتجمعوا بعدد من النقاط مثل وادي البنيان، نسمط، وادي العبد ومناطق مجاورة.

حسب الرواية الجد موثوق بها كان السكان الأصليين لغريس بني زروال؛ قسم من مغراوة الذين كانوا يُشكلون فرعا من اتحاد القبائل الزناطيّة المعروفة عند القدامى بالماسيليين والمسايسيليين.

إنّ قبائل هاشم بعدما اكتسبت شهرة كبيرة؛ قدّم لها ملك المغرب عبد المؤمن من العائلة الحاكمة للموحدين أراضي واستخدمهم لمصلحته ، على غرار سالفه يوسف بن تاشفين وهو أحد أفراد قبيلة لمتونية؛ هذا الأخير كان قد نصّب مقرقوته في تلمسان والتي أسس بها مُلازمة عامة والتي حولها إلى محمد بن تامر؛ بتعيين الكثير من فروع قبائل هاشم كمُلمزين لتكوين مخزنه.

لقد استجاب كل سكان قبائل هاشم إلى نداء بن تاشفين وقدموا زُمرا ، ونمّ النّجاح بواسطتهم في تأسيس مخزن طلائعي من جهة ، فذاكرتهم قد خُلدت في تلمسان من خلال أحد أحيائهم الرئيسية للمدينة والذي يحمل اسمهم ، وإن مجد أصلهم وشهرتهم لا يزالان متواجداً بالإقليم الوهراني وما خَلّفه بعد استقرارهم القوي في إقليم غريس.

استمر سكان قبيلة هاشم في ممارسة نظامهم للدّحر بمهاجمة بني زروال الذين أُجبروا على الفرار بتقلصهم إلى الحد الأقصى ، ليتوجهوا قصد الاستقرار إلى راس الماء والتي طُردوا منها أيضا من قبل أعدائهم؛ ليُتوجه التّعساء المضطهدين للثبات في المنطقة التي لم يغادروها منذ تلك الفترة والتي عُرفت باسم نفس القبيلة.

بتفتتهم وهزيمتهم أرغموا على تحمل نير هازمهم والاكتفاء بالإقليم الذي سُمح لهم بالاستقرار فيه. وبعد استقرارهم النهائي في منطقة غريس؛ شكل سكان قبيلة هاشم جزء من مملكة بني زيان التي كانت عاصمتها تلمسان، وبقوا على هذه الحالة إلى غاية اليوم الذي وضع الاحتلال التركي بالجزائر مكانا للاحتلال الفرنسي.

وبعد بلوغهم ذروة عظمتهم وقوتهم؛ ظهرت بعض الأحقاد والمكائد والسيليم تتوانى في زرع الفتنة والانشقاق بين مختلف الأحزاب والطوائف وأدت إلى تشتت الكثير من القبائل.

هذه الخلافات الداخلية جعلت القبائل الأربعة أو الفروع الكبرى التي ذُكرت أسماؤها بالهجرة وهي: بني واسين إلى ضواحي تلمسان ، وبنجاد قرب لالة مغنية التي استقروا بها ، وبني يعلومة المعروفين أكثر باسم أعلمة استقروا بمنداس أين انضموا إلى فليتة سويد، واستقرت القبيلة الرابعة في إقليم

مجاعة أين كونت مخزن المقراني الباش أغا السابق؛ وهو المخزن الذي أصبح مع الأسف جد مشهور ضمن أحداث تمرد سنة 1871 والتي لم تتوقف عن احتلاله. أما بشأن القبائل التي بقيت سائدة على البلد؛ واصلت في اقرار أعمال مشينة وأفعال مزعجة للاستيلاء بالقوة على إقليم كانت مستقرة به قبائل بني سلوقسن وبني خراسان والتي أرغمت على الفرار إلى جبال شديدة الانحدار. بعد الاعتراف بهذا الغزو الجديد من قبل حكومة بني زيان؛ أضحت قوة قبائل هاشم مُساوية لقوة بني عامر وشكلت القبيلتان الكبيرتان مخزنا طلائعيا للعائلة الحاكمة³.

ب- مع الأتراك:

إن دخول الاسبان إلى وهران ومزهران والذي شجعه بني عامر؛ لم تكن أهميته تزداد إلا بمجيء السيطرة التركية نحو سنة 936 هجرية (1530 ميلادي). لقد عرف الاسبان كيف يستغلون بمهارة مواقعهم الملائم ، بعلمهم علم اليقين أن الأتراك لن يكون بإمكانهم تجاوزه لم كانوا يريدون إبعاد الإجتياح الإسباني؛ أيضا لم يعلنوا خضوعهم إلى هذه الحكومة الجديدة إلا بعد الحصول على إمتياز التنازل للعديد من الأراضي مثل أراضي سيق والهبرة مع كامل الرسوم والديون التي تربت عنها. بإغراقهم بالأوسمة الشرفية والثروات وبلوغهم قمة عظمتهم. إن سكان قبائل هاشم استعملوا الحيل والإيهام بخضوعهم إلى الأتراك ؛ وخيانتهم شيئا فشيئا حَسبما كان الخضوع والخيانة متوافقان مع مصالحهم. على أثر قوة الإسبان التي أصبحت معتبرة وموقف قبيلة هاشم الذي لم يبعث بالقلق؛ احتل الأتراك القلعة لأجل هزم الأوائل (الإسبان) ومستغانم من أجل صد قبيلة هاشم.

نحو نهاية القرن 11 الهجري (نهاية القرن 18 للميلاد) أصبح سكان قبيلة هاشم أكثر تهديدا لجيرانهم السويد الجد معروفين باسم محال ، الذين كانوا مُحرضين ضدهم من قبل الأتراك. وبعد مهاجمتهم والإغارة عليهم في العديد من المرات؛ أ برم المحال معاهدة والتي بموجبها مثل واد يلل الحد الفاصل بينهم وبين المنتصرين؛ إلا أنهم هزموا هزيمة نكراء في حربهم التي قاموا بها للعديد من السنوات ضد جيرانهم (الشريين).

إن الهدنة التي خَصَّت لهم بناءً على المعاهدة المذكورة لم تكن طويلة الأمد ؛ بحيث أنّ الأتراك قاموا بالعديد من الغارات داخل إقليم هذه القبيلة ال تعيسة ونجحوا في إبعادها إلى غاية هضاب سرسو، بإحساسهم من جهة أخرى أنهم جد أقوياء لكي يتمكنوا من التصرف حسب هواهم؛ خان سكان قبائل هاشم الأتراك لأجل الخضوع إلى سلطان المغرب مولاي إسماعيل.

³ Ibid, pp.142-144.

لقد وضع هذا الأخير عددا كبيرا من المفارز بدائرة وجب تحركها فيها ؛ كانت في البداية جد محدودة. لقد جمعهم حينها في إيسلي قرب وجدة ودخل في معركة مع الأنجاد بهذا الموقع ،والذين تحداهم كلية وأصبح سيدهم بكل سهولة.

لقد كان يرغب مولاي إسماعيل في محاولة الإستيلاء على أوجاق الجزائر وطرده الأتراك؛ فَشَجَّع بني عامروسكان قبائل هاشم تَوَجَّهت السلطان بالإنتاج الماكر لثمار هذه المبادرة.

إن مولاي إسماعيل المُشَجَّع بالإحتجاجات الجيدة لولاء هاتين القبيلتين الكبيرتين؛ كان قد خرج مُسبقا من تلمسان بنية حازمة لتنفيذ مشروعه الواسع ، وبإتجاهه نحو الشرق عبر حقل زيتون صبيح.

لما تَلَقَى بني عامر وقبائل هاشم والسويد من الأتراك العديد من الرسائل ؛ آمرين إياهم بالخضوع وتوحيد قواهم معهم من أجل إبعاد سلطان المغرب. فكان سكان قبيلة هاشم أول من استجاب لنداء الأتراك وخانوا السلطان مُسببين له الكثير من الخسائر وأجبروه على الفرار وطارده إلى غاية تلمسان من دون وقف عمليات النهب وقتل كل من يلقونهم في طريقهم.

لقد إرتبطت قبائل هاشم منذ ذلك الوقت بمصائر الأتراك الذين أعطَ وهم أراضي جديدة كتعويض، وأبرمت معاهدة سلم بين السلطان مولاي إسماعيل وباشا مدينة الجزائر نصّت على أن يُشكل واد التافنة حدا فاصلا بين الدولتين.

لما تمت المصادقة على بنود هذه الاتفاقية؛ سعى الأتراك بعد طردهم للإسبان من مزغران إلى الاخضاع الكلي لقبائل هاشم؛ إلا أنّ الكُل منهم أبعد بقوة الشروط التي أريد فرضها عليهم؛ وأنّ المقاومة التي أعلنوها ضدهم ولدت انشقاقات جديدة التي تحولت إلى صراعات دموية وعنيفة. كذلك كانت الحالة في عام 1218 هجري (1804 ميلادي) لما ظهر الشريف باسم سي عبد القادر بن شريف؛ الذي تنقل على رأس جناح إلى بوفراطسة ، وهناك حدثت مواجهة بينه وبين الباي مصطفى هذا الأخير الذي هُزم وأرغم على الانسحاب إلى مدينة وهران ، فالشريف المتجراً بالنجاح غادر فرطاسة وحل بمنطقة التل القريب من وهران، ليحصل على خضوع كافة قبائل هذه المنطقة وقبيلة بني عامر التي من دون مساعدتها لن يبدو نجاح أي مشروع ؛ كما لو أنّ القدر كان بشكل ما كتب بعض الأعمال الهامة التي استدعى الإتحادين للمشاركة فيها.

إنّ الباي محمد المقلش لما بلغَهُ هذا النبأ انطلق من مدينة الجزائر إلى مدينة وهران بحرا وأشرف على قيادة جناح عند نزوله، وسار باتجاه الشريف لهزمه كلية، هذا الأخير المرغم على الفرار إلى معسكر ليلجأ بها والتي ترك بها ملازما، لكنّه وجد قبائل مترددة وفريسة ارتباكات غريبة.

إنّ الباي وبوصوله إلى غاية سهل غريس عند ملاحقته للفارين، انضمت إليه قبائل هاشم المرتبكة بوجود قوات الأتراك وحاربوا الشريف بضراوة ببوعقيقن.

لقد خضعت حينها قبائل هاشم إلى الأتراك بشكل نهائي إضافة إلى بني عامر ؛ وبقيت القبيلتان على هذا الحالة ، وهي الفترة التي كانت فترة رخاء بالنسبة لهم إلى غاية مجيء الباي محمد المكني بلتقيابوس الذي خلقوا له الكثير من الصعوبات هو الذي أجبر على الحرب بشكل شبه مستمر مع القبائل المذكورة لمحاربة الأعمال العدوانية النظامية التي وجدها عندهم. بعدما أخذت الخسائر التي تكبدها الطرفان نصائبها، وفي الظرف الزمني الذي تحرك فيه أولياء الله الصالحين، قرروا التدخل واستعمال نفوذهم المعنوي من أجل وضع قبائل هاشم قيد الالتزام وإنهاء فاجعة الحرب التي كانت قد زرعت الدمار والحسرة داخل كامل البلاد ؛ بدعوتهم للخضوع قبل أولياء الله الصالحين . انتهوا بالاستسلام لليسود الأمن والهدوء إلى غاية مجيء آخر باي بمدينة وهران وهو حسان.

استعمل الباي حسان الحيلة مع قبائل هاشم بعد موقفهم المرتاب اتجاه الحكومة؛ بحيث اتجه إلى معسكر من دون إطلاع أي شخص على مساره، فاستقر بعواجة (بالقسم السفلي للمدينة الواقع في الجنوب الغربي)، وجمع بها عدد من أعيان قبائل هاشم والدواوير، وقد أَعَدَم بعد الاختلاف معهم إحدى عشر من قاداتهم الهامين (سنة 1241 هجري الموافق لـ 1826 ميلادي).

لقد قاطعت القبائل في العام الموالي للمعاهدة التي كانوا قد أبرموها مع أوجاق..... على أثر الإعدام الذي قام به الباي بنفسه، واعترفوا باين تجيني كقائد عليهم واستقروا بعواجة ذاتها. وعند بلوغ الباي هذا النبأ تحرك لدى الأعيان ذوو النفوذ على قبائل هاشم ، والذين بتوصلهم بالوعود الذي وعدوا بها، قرروا خيانة قائدهم الجديد الذي تركوه وحيدا رفقة فرقة قليلة من المشاة.

لقد اتجه سكان قبائل هاشم لآخر مرة إلى الأتراك وبقوا خاضعين إليهم إلى غاية سقوط أوجاق، ثم تحالفوا في آخر المطاف مع عدد من القبائل مثل التزارة، السواحل، بني عامر مهتمين بتعاليمهم المعتمدة في نظرهم ومهتمين بمجدهم وقوتهم ؛ أما فيما يخص إقليم غريس الواسع، فإنه أصبح ملكيتهم بالكامل بحسبان الجزأ الذي كان باقي لبني زروال وقد إشتروه منهم إما بالرضا أو بالقوة وما استقر عليه هو أن الجزأ الآخر كان يمثل حصة مختلف المجموعات التي تنازلت لهم عنه، إما من قبل قادة قبيلة بني زيان أو من قبل بايات الحكومة التركية.

لقد حدثت مع ذلك صراعات وجب أن تضاد أولاد سليمان وهم قسم من قبيلة بني عامر ؛ إنَّ المؤرخ الشهير ابن خلدون الذي كان أحد أكبر علماء قرنه، تحدث عن بني طوجين في تاريخه المفصل للزنانة، وأشار إلى بني تيريرين وأولاد عزور المشكلين لجزأ من بني طوجين كأنهم كانوا معروفين باسم عام هاشم، وأضاف بأنه كان لديهم قائد يُسمى عمران ذو التاريخ اللاحق غير محدد، والذي انحدر عنه عددا كبيرا من القبائل مثل الزلالطة أولاد رحو، أولاد زينب⁴.

⁴ Ibid, pp.144-148.

ج-مع الفرنسيون:

لما حلت السيطرة الفرنسية محل السيطرة التركية داخل الدويلات الجزائرية، سقطت قبائل هاشم في فوضى كاملة وقد حدث غليان كبير عندها.

إنّ الأحداث الجديدة التي ظهرت على أثر الاحتلال الفرنسي، قد هيّجت العقول إلى درجة اتجهت فيها لإنذار مدينة معسكر قصد تسليمهم كل ما تركه الأتراك في هذه المنطقة ؛ قوات، خيول، بارود... الخ. لقد رفض سكان معسكر بكل وضوح الانصياع لمثل هذه المطالب، فاجتاح سكان قبائل هاشم غيظ شديد فهاجموا في العمق كل ضواحي المدينة ودمروا في نفس الوقت المالكين، الخماسين وشركائهم، وذهبوا إلى غاية اقتراف احتياجات أمام أسوار المدينة.

إن السكان الغائظين أمام مثل هذه التجاوزات انتفضوا جماعيا ؛ وساروا بلبتجاه قبائل هاشم بعد جعلهم يحلفون بلا جدوى بما هو مقدس لديهم، بوقف عملياتهم التخريبية.

لقد استمرت الحرب بين هاتين الساكنتين لمدة تُقارب الأربع سنوات رغم كافة الجهود التي بذلها أولياء الله الصالحين مثل الشيخ محي الدين بن مختار، الشيخ محمد بن الخثير المهاجي، الشيخ محي الدين الخلوي، الشيخ محمد لعرج بن فريحة والشيخ محمد بن الهاشمي ؛ من أجل إرجاع قبائل هاشم إلى طريق الخير والواجب ؛ فهؤلاء المجانين لم يرغبوا في التصنت لأي شيء، واستوجب حينها ظرف جد استثنائي من أجل إنهاء تهمهم . لقد جيء بهذا الظرف بناء على التماس وجهه سكان تلمسان إلى السلطان سليمان لأجل أن يكونوا تحت حكم أحد أفراد عائلتهم والذي يكون أهلا لجعل العامة تستلهم الثقة.

لقد أرسل إليهم السلطان ابنهم مولاي علي، الذي أعلن له سكان قبائل هاشم تحت حث أولياءهم الصالحين خضوعهم له واعترفوا بسلطة الحاكم الجديد التلمساني الذي عين قائد لقيادة معسكر والذي سمي بأحمد أمجوت في ظرف خمسة أشهر.

تجاهل سكان قبائل هاشم سلطة هذا القائد الذي اضطر للجوء لدى حاكم تلمسان الذي تم تجاهل سلطتهم أيضا من قبل سكان المدينة وقبيلة بني عامر؛ وبتواجد مثل هذا الاضطراب والفوضى اضطر الحاكم الذي انثبه اليأس إلى الفرار بدوره وترك البلاد لحالها.

إن الفوضى الجد كاملة التي انتشرت من جديد عند قبائل هاشم، هؤلاء الذي ن أفنتهم الاضطرابات والصراعات الداخلية ؛ لجأوا من جديد إلى سلطان المغرب الذي أرسل إليهم المسعي بلعمري ليحكمهم تحت لواءه ، إلا أنّ هذا الأخير لم يتمكن من البقاء مطولا حتى حدث تمرد وعصيان جديدين أدّى إلى زرع فوضى عارمة عند سكان قبائل هاشم.

إن أكبر أولياء الله الصالحين بحزهم للفوضى التي كانت فريستها بشكل مستمر تقريبا مختلف قبائل هاشم على مر كل هذه الأحداث التي تعاقبت بسرعة ؛ قرروا اتخاذ إجراءات قوية لأجل إنهاء

حالة جد متعفنة ، وأن الاهتمام بإعادة ترتيب العناصر المشتتة قد كُلف به الشيخ محي الدين. هذا الأخير بعدما شعر بعدم القدرة على استعمال كل القوة التي يتطلّبها الظرف، تنحى عن هذا الشرف ليُلقيّه إلى ابنه عبد القادر الذي بدا لهم أنّه أهل للقيام بمهمة جد هامة تحت كافة الارتطبات. لقد اجتمع الطلبة (حفظة كتاب الله)، أولياء الله الصالحين والأعيان في العموم بخصيبيّة (سان اوندري) وهي القرية الواقعة في الجنوب الغربي لمعسكر على بعد 2 كلم من هذه المدينة وعلى مشارف طريق سعيدة، وبايعوا علنا عبد القادر أميرا للمؤمنين في 28 سبتمبر 1832. وفي الغد دخل إلى مدينة معسكر مع تحية كل من وجده في طريقه وتم استقباله بحيوية من قبل كافة السكان، الذين رءوا فيه المحرر الذي اختاره الله تعالى لتطهير البلاد من كل النكبات التي كانت تكبلها.

بعدما اعترف عدد من القبائل العربية؛ ومنهم قبائل هاشم بسيادته، تواجد عبد القادر مباشرة على رأس مملكة عربية حقيقية، التي نجح في تأسيسها على القواعد الجيدة معتمدا على عناصر ممتازة من سكان قبائل هاشم، وكانت له الموهبة والحنكة في ضمان ولاء الأعيان بتحالفه مع الرئيسين منهم؛ والذي أغدق عليهم بالهدايا والأوسمة الشرفية في الأوقات المناسبة، كذلك أصبح سيّدا للقبائل بكل سهولة وهي القبائل التي أبدت التردد.

إنّ أحد الرجال من بين آخرين يُسمى موسى درقاوي؛ قد قاد في أحد الأيام حركة تمردية ضد الأمير، هذا الأخير الذي انتقل إلى المدينة التي كانت موطن الثورة بفرقة نظامية وقد تحدى كلية قائد المتمردين.

إنّ هذا النجاح الأخير بعدما جاء ليتوج مجده، تقدم لأمير الناحية الشرقية ليحصل تتاليا على خضوع مختلف القبائل التي مر بها؛ وباستثناء قبائل ونوغة ولمناطق واد الزيتون الذي أرغم على إخضاعها بالقوة، لقد انقض على هذه القبائل المتمردة على رأس خيرة الفرقة التي تألفت حصريا من سكان قبائل هاشم ودَحَرهم ونجح في إخضاعهم عن آخرهم.

كان قد وصل إلى ذروة عظمته وقوته لما استولى الإسبان على مدينة وهران؛ إنّ أغلبية سكان هذه المنطقة هربوا، اتبعوا الأمير ومواليه من قبائل هاشم الذين لم يقبلوا بالانفصال عن قائدهم سوى في اليوم الذي سقط فيه قائده أسيرا، ليدخلوا حينها إلى بلدهم وأعلنوا خضوعهم إلى الحكومة الفرنسية⁵.

⁵ Ibid, pp.148-151.

أ لاسبيناس

مترجم الجيش

خاتمة:

وفي نهاية مقالنا هذا والذي اكتفينا فيه بترجمة لمقال لاسبيناس كما أورده بالمجلة الإفريقية دون زيادة أو نقصان؛ نجد أنه قدم لنا لمحات مغلوبة عن قبائل بني هاشم بمعسكر، هذه اللمحات نراها أنّها غير بريئة وغير صافية النوايا والمقاصد لما تضمنته من أفكار وتصورات مُرَيِّفة عن هذه القبائل، كما ننبه أنّ هذا المنهج سارت عليه كثير من الكتابات الفرنسية خلال هذه الفترة، لتكون كتاباتهم وسيلة لزرع التفرقة والفتن حتى تكرر هيمنة الاستعمار على الجزائر وتحقق مشاريعه وأهدافه ؛ وفي مقابل هذا ليس عيبا أن نأخذ منها، لكن يجب أن نحتاط بالحذر والتحقيق حتى لا نُدرس الغلط والتحريف في ماضيها وتاريخنا ونورثه لأبنائنا وأجيالنا القادمة.

المراجع:

- E. Lespinasse, NOTICE SUR LE HACHEM DE MASCARA, Revue Africaine, A.JOURDAN, LIBRAIRE-EDITEUR, volume 21, ALGER, 1877.

Argelia, datos históricos y las posibilidades de la construcción Magrebí

Fouad Kebdani*
Bendouba charif dine*

تاريخ النشر: 2020 / 08 / 01	تاريخ القبول: 2020 / 07 / 24	تاريخ الإرسال: 2020/07 / 22
ملخص:		
<p>من المهم جدًا ونحن نتطرق إلى مشروع البناء المغاربي أن نعرِّج على تاريخ العلاقات الثنائية للبلدان المغاربية، كما وجب علينا أن نركّز على الماضي التاريخي للمنطقة وكذا تطور الأحداث والسياسات لاحقاً. إنّ تفاعل الأحداث داخلياً ومدى العرضة لتأثير القوى خارجياً، خلق شرخاً بين معطيات الماضي التي تميزت بفترات التضامن والتعاون بين الشعوب المغاربية وخاصة بين الشعب الجزائري ونظيره المغربي، وبين حاضر كثيراً ما تميز بالجفاء وأجواء من عدم الثقة والتشنجات المتتالية، والتي كثيراً ما ولدت الإحباط الذي أثر على شعوب المنطقة وجعل حظوظ البناء المغاربي تتقلص، أو بالأحرى تأخير المشروع إلى وقت لاحق. لكن رغم كل هذا وجب التركيز على الإمكانيات الواقعية للبناء المغاربي، وأبرزها الدور الذي تلعبه كل من الجزائر والمغرب باعتبارهما القوى المفتاحة في المنطقة.</p>		
الكلمات المفتاحية: الجزائر، المملكة المغربية، العلاقات الثنائية، البناء المغاربي، المغرب العربي، العلاقات البيئية		
Abstract:		
<p>When analyzing the Arab Maghreb construction project, it is very important to focus on the historical past of the region, as well as on the evolution of events and subsequent policies. The interaction of internal events and the degree of vulnerability to the influence of external forces created a gap between the data of the past, which was characterized by periods of solidarity and cooperation between the peoples of the Maghreb, and between the present often characterized by opacity, an atmosphere of mistrust and successive upheavals, which often generated frustration that affected the peoples of the region and reduced the possibilities of construction of the Big Maghreb, or rather delayed the project. But despite all this, the focus should be on the role that Algeria and Morocco can play, considering them as the key powers in the region.</p>		
Keywords : Arab Maghreb, North African relations, Algerian Republic, Moroccan Kingdom, the potential of the area, International influences.		

* Laboratory: Sigma- Oran :1 university

* Faculty Of Social Sciences Saida university. Corresponding Author: charif.bendouba@univ-saida.dz

Introducción:

Al tratar la historia de las relaciones magrebíes nos encontramos obligados a analizar las estrategias de desarrollo, las políticas y las ideologías de cada país de la zona. El tipo de las políticas elegidas y su enfrentamiento a las condiciones internacionales nos ofrece la explicación o la definición de este tipo de relaciones y especialmente las relaciones bilaterales entre Argelia y Marruecos. Estos dos países se consideran como países claves en la zona, y la relación entre ellos se considera como una situación que se repite hasta el aburrimiento. Tanto es así que deja a los investigadores hastiados. Esta frustración afecta a los pueblos de la región y sus ambiciones en el horizonte. En este contexto se pueden plantear preguntas para poder identificar el tipo de problemas al que se puede enfrentarse. Ente ellas: ¿Cuál fue la profundidad histórica de la relación entre los países del Magreb?, ¿Es posible dividir la historia de las relaciones en diferentes etapas importantes?, ¿Cómo se reflejó la solidaridad revolucionaria entre los pueblos magrebíes en las relaciones bilaterales? Considerando la relación entre Argelia y Marruecos como una relación no estable, ¿cómo se diagnóstica esta inestabilidad? El conflicto del Sahara Occidental, ¿es el punto clave de la estabilidad de estas relaciones o solo es una parte del problema?, ¿Se pueden considerar a Argelia y Marruecos como representantes de los bloques socialista y liberal respectivamente, entonces la cuestión fue una consecuencia de la guerra fría? y ¿Qué papel jugaban las potencias en estas relaciones?, ¿Había posibilidades de paz y de guerra?, ¿Cómo se reflejó el malentendido de los dos países en las instituciones continentales y regionales como la ONU., la OUA. y el UMA?, ¿Había intentos de acercamiento?, ¿Cómo afectó la relación entre Argelia y Marruecos en la fundación de la Unión del Magreb Árabe?

. El Bloque geográfico unido

Entre el Magreb y Argelia existe una relación puramente existencialista. En otras palabras, el Magreb es una realidad geográfica¹ cuyo centro se encuentra en Argelia. Se extiende sobre una enorme superficie, desde el

¹ Véase, Miguel Hernando de Larramendi & Jesús A. Núñez Villaverde, *La Política exterior y de cooperación de España hacia el Magreb (1982-1995)*, Madrid (UCM), 1996, pp. 13-24; Segura, *El Magreb: Del Colonialismo Al Islamismo*, op.cit., p. 26. Fouad Kebdani, *El impacto del pasado histórico de Argelia en sus relaciones internacionales durante los años sesenta y setenta: Legado revolucionario y mirada hacia el futuro*, 2014, Madrid, pp. 33-37. Fouad Kebdani, *Política exterior de Argelia durante el mandato del presidente Houari Boumediène, (1965-1978)*, UCM, 2013, pp. 17-19.

Atlántico hasta las fronteras entre Libia y Egipto y desde el Mediterráneo hasta el interior del Sáhara. Entonces, Argelia, por su situación estratégica en el norte de África no pudo evitar ser una parte importante del Magreb.

El territorio argelino el más grande del Magreb, cuenta con una estratégica ubicación en el corazón de ella. Tiene fronteras terrestres con todos los países del Magreb grande, con Marruecos, el Sahara occidental y Mauritania por el oeste y con Túnez y Libia por el este. Estas interesantes características físicas de los territorios del Magreb como un conjunto y un espacio único dan una explicación a la importancia que brindó la diplomacia argelina al Magreb.

El Magreb Árabe es un distintivo con una unidad geográfica amplia, con una costa fértil mirando hacia el Mediterráneo y que se extiende a lo largo de más de 3.000 Kilómetros del Océano Atlántico hasta el Mediterráneo oriental. Está atravesada desde el Oeste hacia el Este por dos principales cadenas montañosas que forman parte de un enorme sistema. La primera cadena es el Atlas, que va desde el *Rif* marroquí, atravesando la Argelia del Atlas, y terminando en Túnez *Tellien*. Paralelamente a esta cadena hacia el interior del Atlas existe otra serie de montañas que forman parte del alto Atlas marroquí, el Atlas argelino saharauí, *Aurés* y la tunecina dorsal. Esta cadena se encuentra a 2000 Kilómetros del Mediterráneo, hacia el sur, atravesando el desierto desde Mauritania a Libia. Un espacio inmenso de arena que cubre la mayor parte de las tierras del Magreb. Lo más sorprendente es que, este tramo de tierra cuenta con cambios climáticos internos.

Los mutuos rasgos topográficos, geográficos y naturales dentro de los Estados magrebíes constituyen los primeros argumentos para identificar a unos pueblos que buscaban la unidad de sus tierras².

El Magreb es importante para Argelia, dicha importancia proviene principalmente de la seguridad geográfica prevista, y que constituye, sobre todo, un factor importante para mejorar los resultados económicos a través de los vínculos económicos de la región. En términos generales, la idea de una unidad siempre ha inspirado seguridad -donde hay paz hay prosperidad-. Este factor de la paz debe establecerse de manera positiva en un ambiente de acuerdos y concordia, en lugar de la atmósfera de conflictos que llevan a guerras y a un desequilibrio de la zona.

La integración del territorio magrebí está impulsada por fuertes motivos políticos y económicos, y en adelante, se produce para lograr un mejor

² Véase, Alan, Houghton Brodrick, *North Africa*, Oxford University Press, London, 1942. Sobre los factores de integración. Véase, Balta, *Le Grand Maghreb*, op.cit, pp. 12-17; Ghantus Elias T, *Arab Industrial Integration: A Strategy for Development*, London, 1982, p. 17.

desempeño económico y político. La integración económica inspira aumento de los beneficios aprovechando los mercados grandes. Sin embargo, según otros especialistas, cuanto mayor sea el nivel de integración, mayor es la limitación de la soberanía de los países miembros en la ejecución de sus políticas y sus programas de desarrollo.

Para Argelia, la formación de una entidad política y económica estaba destinada, principalmente, a garantizar la estabilidad en la región y evitar los riesgos de un conflicto o un ataque de países vecinos que podrían poner en peligro la seguridad y la estabilidad del país, y también representaba un contrapeso en contra de cualquier oponente o bloques rivales. Por otra parte, la integración regional garantizaba la seguridad y una posición más fuerte y más segura en la política internacional de Argelia³. Por otro lado, el inicio de los esquemas de integración en los países en desarrollo con la noción de solidaridad, la negociación, la cohesión y la fuerza⁴. Lo que demuestra el surgimiento del regionalismo⁵ en oposición a la dominación política y económica de las superpotencias o una ideología antiimperialista. Además, la eficacia de una zona de libre comercio intrarregional podría estimular la liberación de los intercambios comerciales en la región y el levantamiento de los controles aduaneros y los impuestos. Abdelaziz Testas investigó el efecto de las barreras arancelarias en el comercio -argelino-magrebí- y concluyó que no habría sido un éxito limitado si no hubiera habido obstáculos. Esbozó una serie de razones fundamentales y, curiosamente, uno de los argumentos que presentó, trataba sobre los problemas de los obstáculos entre los países vecinos, porque la integración es un factor clave para entender el éxito limitado de los países en desarrollo. Pero hay diferentes niveles de desarrollo económico. La desigualdad económica de los países socios es un obstáculo para la integración⁶.

³ Ayoob, M, sugirió que la seguridad regional de cualquier zona lleva tres supuestos, la retirada de cualquier fuente de alimentación externa de interferir en los asuntos regionales, apoyar cualquier comportamiento que ayuda a la cohesión regional y la solidaridad para tener capacidad de superar y eliminar cualquier fricciones entre los Estados, lo que aliviaría las tensiones probable y, por último, manteniendo las tensiones interestatales en un perfil siempre bajo. Véase, Ayoob, Mohammed, *Regional Security in the Third World*, London, 1986, pp. 3-4. Y como ejemplo, Ayoob indicó *la Guerra de Arena* entre Argelia y Marruecos en 1963, *ibidem*, p. 199.

⁴ Véase, Segura, *El Magreb: Del Colonialismo Al Islamismo*, *op.cit.*, p. 285.

⁵ véase, Joan, Lacomba, *Emergencia Del Islamismo en el Magreb: Las Raíces Sociopolíticas de Los Movimientos Islamistas*, Fuencarral, 2000, pp. 22-23.

⁶ Testas, A, "Economic Gains from Integration among Developing Countries: The Case of North Africa Arab Maghreb Union (AMU)", en *Development Policy Review*, V. 15, June 1997, Development Institut, London, 1997, pp. 173-201.

La identidad es una cuestión importantísima un factor fundamental⁷ para llegar a entender la posibilidad de una integración de los países de esta zona geográfica del norte de África. Desde el principio, los habitantes del Magreb sabían que eran bereberes de origen, y los árabes fueron los conquistadores que vinieron del este. El pueblo magrebí pudo convivir entre la civilización arabo-musulmana y su civilización bereber. El Islam se difundió ampliamente en la región y este fue el factor más importante a la hora de mantener la homogeneidad magrebí.

Indicar que los precursores de la región magrebí fueron los bereberes, no es para alabar la importancia de ese grupo étnico, sino para entender la historia inicial de los primeros habitantes del Magreb Grande.⁸ Los bereberes son un pueblo con una herencia cultural e histórica de muchos siglos, rica por las huellas de diversas civilizaciones, como resultado de las ocupaciones anteriores. En consecuencia, se puede argumentar la existencia de dos factores predominantes y elementales en la definición de la identidad del Magreb, que son el lenguaje y la religión, el árabe y el Islam. En relación a este asunto el presidente Houari Boumediéne dijo en un discurso: *“El árabe ha sido siempre considerado como un fuerte vínculo que desarrolló un papel determinante y preponderante en la consolidación del edificio del Magreb. El idioma árabe, con la religión, son los dos patrones que representan los vínculos espirituales de la integración de los pueblos...”*⁹

El Islam y el árabe se han considerado como una realidad histórica indiscutible en el norte de África, han sido y siguen siendo, han jugado un papel importantísimo en la construcción de la identidad magrebí lingüísticamente, sociológicamente, institucionalmente y tal vez intelectualmente. Al mismo tiempo, la cercanía del Magreb al sur de Europa en relación a su distancia con las ciudades del Oriente Medio ha dictado que la elaboración del Islam en el Magreb fuese modificada por dicha influencia.¹⁰

⁷ Véase, María, Ángeles Roque & Mohammed, Arkoun, *Las culturas del Magreb*, op.cit; Claude, Liauzu, *L'Europe et l'Afrique méditerranéenne: De Suez (1869) à nos jours*, Paris, 1994, pp. 219-223; Balta, *Le Grand Magreb*, op.cit.

⁹ Véase, République Algérienne Démocratique et Populaire, *Discours du Président Boumediéne: 19/06/1965 – 19/06/1970*. V. VII, Ministère de l'Information et de la Culture, Dirección de la Documentación et des Publications, Argel, 1970, p. 262. Sobre el Islam, el Árabe y el Estado, véase, Emilio, Menéndez del Valle, *Islam y democracia en el mundo que viene*, op.cit., pp. 151-157.

¹⁰ Véase, Ruedy, J, "Historical influences on Intra-regional Relations in the Maghrib" en Halim Barakat (ed.), *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, London, 1985, pp. 87-110.

Los intentos de unificación e integración fueron compartidos en gran medida entre Marruecos, Argelia y Túnez. Y después se extendieron a Libia y Mauritania descartando a Egipto de formar parte de la región del Magreb. Sobre estos intentos, Spencer habló de la idea de integración como algo sagrado a pesar de los obstáculos: *“no ha surgido aún un Magreb totalmente unificado, desde la independencia de estos países magrebíes, y ningún intento de integración regional estaría completado. Pero el término de la unión no ha perdido nada de su valor simbólico, simplemente ha sido reformulado para respetar la base de los estados nación¹¹. Sigue existiendo cada gobierno con su estrategia y su política distinta del otro”*. En este punto encontramos por ejemplo que Marruecos se orientó más hacia el bloque liberal liderado por los Estados Unidos y Europa Occidental, Argelia por su parte, se acercó más al bloque de los socialistas, en lo que concierne a Libia y Mauritania se orientaron más hacia África subsahariana. La integración de estos países tiene su fuente en la idea de que el Magreb -en tiempos antiguos, *Jazirat al Maghrib*- se distingue como una entidad geográfica con un fondo histórico y orígenes comunes -el Mashreq árabe, conocida como el Oriente Medio-. Estos factores geográficos facilitaron y allanaron el camino para una unión del Magreb y una integración dentro de una entidad más grande, que es el mundo árabe. Y según las fuentes vemos que muchos historiadores describen el norte de África como un mundo único con su idiosincracia, por mucho que comparta en la cultura, la religión, el lenguaje y la historia con multitud de países¹².

Abed Jabri ha mencionado tres elementos fundamentales en los que se basa el concepto del Magreb. Estos elementos son la noción de comunidad *umma* o islámicos -la nación musulmana de forma más general-; después, la reacción de los nacionalistas contra el colonialismo francés, español o italiano que intentaba destruir y aislar al Magreb Árabe de su pertenencia a la identidad árabo-musulmana; y, finalmente, las esperanzas de los pueblos magrebíes para realizar el sueño del Gran Magreb Árabe¹³.

¹¹ Véase, Spencer, C, “The Maghreb in the 1990s: Political and economic developments in Algeria, Morocco and Tunisia”, en *Adelphi Paper*, Vol, 274, (*The International Institute for Strategic Studies*), London, February 2/2/1993, p. 6.

¹² Véase, Ridha, Tlili, “La interculturalidad en el Magreb. A la sombra de la geopolítica”, en Cuadernos del Mediterráneo, Ma`alouf Amin y (Varios) (ed), *Los retos de la interculturalidad en el Mediterráneo*, Nº1-2000, Instituto Catalán, 2000, p. 79-88. Véase, Balta, *El Gran Magreb*, op.cit; Segura, *El Magreb: Del Colonialismo Al Islamismo*, op.cit., p. 285. Sobre la evolución de la idea del Gran Magreb -la integración magrebí-; véase, John P. Entelis & Mark A. Tessler, “The Maghrib: An Overview”, en David E. Long and Bernard Reich (eds.), *The Government and Politics of the Middle East and North Africa*. 2 (ed), (Boulder), Westview Press, 1986, P. 372.

¹³ Véase, Abed Jabri, M, *Evolution of the Maghrib Concept*, op. cit., p. 64.

Otros analistas trataron de anticipar resultados de las políticas a diferentes niveles en el Magreb, basando sus supuestos en algún modelo de la identidad árabe o islámica. Pero debió de ser tenido en cuenta que los tres principales países ya que los del norte de África se han distinguido de otros países árabes o islámicos, y se creó un modelo diferente con un Islam moderado¹⁴.

En los años sesenta y setenta, el presidente argelino de la época Houari Boumediène insistía repetidas veces en la dinámica de correlación que enlazan Argelia con el Magreb y lo imaginaba como una realidad objetiva, teniendo en cuenta los numerosos factores de unidad. Reafirmó la posición estratégica de Argelia hacia el Magreb árabe y excluyó el carácter transitorio o efímero de las disposiciones realizadas para el logro de una unión sólida. El presidente dijo: *“Puedo confirmar que Argelia está dispuesta a lograr la unidad. Nuestra posición con respecto a los países del Magreb árabe es estratégica. No es una cuestión de disposiciones tácticas transitorias o efímeras”*¹⁵.

La unidad y sus imágenes históricas.

Tantos intentos, pero a lo largo de la historia, pocas veces hemos podido ver un Magreb unido. Durante el período de los Almorávides (1050h – 1147h) y los Almohades (1147h – 1269h); también en el pasado podemos verlo durante el período de Masinisa¹⁶ (238-148 a. C).¹⁷

Lo que se puede escoger de la historia, es el papel desempeñado por el colonialismo que distorsionó y obstaculizó la unión del Magreb mediante la instalación de fronteras fijas entre los territorios magrebíes, a diferencia de los otomanos, que respetaron la libre circulación de los pueblos en el Magreb. A pesar de todo, podemos ver un Magreb unificado en la mentalidad de los nacionalistas que luchaban contra el colonialismo. Todos los movimientos nacionalistas tenían el mismo objetivo, -liberar todo el territorio magrebí- de la ocupación francesa.¹⁸ Dicha política anticolonialista fue un elemento común que reunió todos los movimientos de la liberación del Magreb Árabe.

La idea de la República del Norte de África 1915/1916 fue presentada en Ginebra por el Comité de liberación de Túnez y Argelia, que estableció la revista *“Magreb”* y proclamó la independencia. En una fase posterior, y de una manera más formal, se comenzó la creación del movimiento *“Destour”* en

¹⁴ Véase, Ruedy, J, *Historical influences on Intra-regional Relations in the Maghrib*, op. cit., p. 91.

¹⁵ Discurso pronunciado por el presidente Huari Bumedián el 1 de noviembre de 1970, en ocasión del sexto décimo aniversario de la Revolución, Republique algérienne Démocratique y Populaire.

¹⁶ Véase, Balta *Le Grand Maghre*, op.cit. pp 17-19.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Argelia fue una colonia francesa, Túnez y Marruecos fueron considerados como protectorados, tras el acuerdo del Bardo, en 1881 y el acuerdo de Fez en 1912.

Túnez, en 1920. En 1934 se convirtió al “*Nuevo Destour*”. L’ “*Étoile du Nord Africaine*”, que entró en vigor en 1926, se convirtió al Partido Popular de Argelia (PPA) que pidió explícitamente la independencia del norte de África, mientras que el movimiento marroquí Istiqlal surgió en 1944¹⁹.

Los movimientos organizados y estructurados para la liberación del Magreb dieron un paso adelante con la creación de la -Comisión de Liberación del Magreb-, que se basó en El Cairo, y que adoptó un plan de trabajo que se puede considerar como la primera elaboración ideológica de un proyecto unitario magrebí.

La Oficina del Magreb Árabe, desde su creación celebró ocho sesiones en total, una de las cuales fue la reunión de Tánger en 1958, que confirmaba los esfuerzos comunes para cumplir el proyecto de una valiosa unidad y forjar el sentimiento de un destino y una historia comunes. También planificó una estrategia para hacer frente a los obstáculos y desafíos de las divisiones creadas e impuestas por la autoridad colonial y que se unían en el marco de la lucha contra el imperialismo. Con respecto a esto, Mohamed Chtatou rindió homenaje a la Reunión de Tánger de 1958, con las siguientes palabras: “*El encuentro en Tánger en 1958 fue otra manifestación importante de la identidad común del Magreb. Los siguientes partidos políticos presentaron movimientos de independencia, Istiqlal (Marruecos), el FLN (Argelia), y Destour (Túnez), para desarrollar una estrategia común después de la independencia*”²⁰

El objetivo principal del Comité del Magreb era liberar a los tres Estados (Argelia, Marruecos y Túnez) y evitar que cualquier de las tres partes participaría en las negociaciones con Francia de forma unilateral -negociaciones por separado-. Sin embargo, había divisiones dentro de la ideología de los tres Estados; por un lado, unos estaban seguros que la lucha militar es la única vía para conseguir la independencia; otros, pensaban que la política de las negociaciones es la única vía para conseguir la libertad.

Así, para los argelinos la lucha contra el enemigo era un principio sagrado, mientras que los tunecinos y los marroquíes no estaban convencidos de este procedimiento. El ex PPA (MTLD)²¹ estaba ansioso por iniciar la

¹⁹ Véase, Balta, *Le Grand Maghreb*, op.cit., pp. 19-20 ; véase, Valier, J, *Sur l’impérialisme*, François Maspero, Paris, 1976.

²⁰ Véase, Chtatou, Mohamed, "El presente y el futuro de la Unión del Magreb Árabe", en George Joffe (ed.), (*Norte de África: nación, Estado y región*), Routledge, London, 1993, p. 267. Sobre Tanger y la primera conferencia del Magreb Árabe,. Véase, Attilio, Gaudio, *Guerres et paix au Maroc: Reportage, 1950-1990*, Karthala, Paris, 1991, pp. 92-95.

²¹ Véase, Sa`ad-Allah, *al`Haraka al-Wataniyya*, op. cit.

resistencia militar y empezar la Guerra de Liberación²². Túnez se inclinaba hacia las negociaciones con Francia, que ofreció la concesión de la autonomía interna al Estado tunecino igual que al reino marroquí, quien, aprovechó de la maniobra francesa que tuvo como objetivo garantizar todos sus privilegios y especializaciones en estos dos países sin resistencia. De esta forma, Francia pudo dedicarse completamente a Argelia²³.

El Frente de Liberación Nacional lanzó su ofensiva guerra contra Francia el 1 de noviembre de 1954 que fue muy decisiva para el futuro de los Estados magrebíes. Francia, muy ocupada por la revolución argelina, se precipitó en la liberación de Túnez y Marruecos²⁴.

La lucha de los argelinos traducida esencialmente en la guerra de liberación argelina ayudó a acelerar la independencia de Túnez y Marruecos en 1956 por la creciente presión sobre el colonizador. Esta guerra de liberación obligó a los franceses a reconocer la soberanía de muchos países africanos. La cuestión de Argelia estaba a la vanguardia en la escena política francesa, lo que debilitó la posición de Francia y su prestigio en el mundo²⁵. Esto también arroja luz sobre las relaciones entre Argelia, Túnez, Marruecos y la resistencia contra Francia, a pesar de la diferencia entre ellos en la manera adecuada y los medios utilizados para lograr la independencia. Mientras que Argelia apoyaba la lucha armada, los marroquíes y los tunecinos estaban a favor de un enfoque más pacífico. Afortunadamente, existía el egoísmo territorial y nacional para lograr la independencia, pero la lucha común no fue compartida ampliamente por todos los nacionalistas del Magreb. Las diferencias en el punto de vista dificultaron por todos los medios la integración entre los tres países, tirando algunas partes al diálogo; eso fue lo que creó un ambiente de desconfianza. Sin embargo, después de que Marruecos, Túnez y Libia fueran liberadas, el Frente de Liberación Nacional aprovechó el apoyo político y material de los vecinos independizados para resistir y seguir luchando contra Francia; este apoyo ideológico forma parte del sueño de un Magreb árabe unido y libre.

²² Véase, Michel Launay, *La guerra fría 1945 – 1972*, Editorial Akal, Madrid, 1992, p. 163.

²³ Véase, *Le Monde*, 19 de noviembre de 1954.

²⁴ Véase, Kenneth J. Perkins, *Historia del Túnez moderno*, Madrid, 2010, p. 295.

²⁵ Véase, Djillali, Sari, "Rôle de la guerre de liberation nationale dans la liberation du continent africain" en *Centre Nationale d'Etudes Historiques, Colloque International d' Alger (24-28 Novembre 1984): Le Retentissement de la Revolution Algérienne*, Entreprise Nationale du Livre, Argel, 1984, p. 69. También; véase, Mouloud, Qasim Nait Qasim, "Dawr Fatih Nofamber Fii istirja' Liibia Fazanaba wa al- Maghrib wa Tunus Istiklalahuma bal wa Ifriqya Kullaha Huriyataha", en Centro Nacional de los Estudios Históricos, *Al-Moltaqa al-duwali bil-Jaza'ir (24-28 November 1984)*, tema: Al-Thawra al-Jazairivva wa Sadaha fi-l-'Alam, Alger, 1985, pp. 118-129 ; Balta, *Le grand Maghreb, op. cit.*, pp. 21-23.

En lo que concierne la Comisión Consultiva Permanente para el Norte de África fue creada en 1964 tuvo un carácter unitario, una vez que todos los países del Magreb obtuvieron la libertad. Esta comisión, sin una regulación específica o una política clara, fue creada para actuar como un tipo de plataforma a cargo del desarrollo del intercambio comercial y la coordinación de sus políticas en un ambiente de amistad y fraternidad. Su objetivo fue estimular la creación de una base de trabajo común igual que la Comunidad Económica Europea (CEE). Parecía inevitable que el Gran Magreb Árabe finalmente ganara el reconocimiento como entidad política y económica internacional.

El vecino libio del este se incorporó a la comisión en 1970. Mauritania empezó en calidad de observador y no fue hasta 1975 que se convirtió en Estado miembro. La sede de la Comisión en Túnez fue diseñada por Mustapha Filali²⁶ el Secretario General. El Comité fue capaz de generar comisiones en diversos sectores, desde el transporte hasta el turismo, las telecomunicaciones y la investigación científica. Fue un esfuerzo para desarrollar una zona de libre comercio, libre de cualquier restricción de las costumbres y con la libertad de viajar en los cinco países del Magreb Árabe. Además las políticas económicas estaban coordinadas. Tras el séptimo período de sesiones, celebrado en Argel en 1975, la Comisión Consultiva decidió seguir facilitando el comercio entre los cinco miembros del Estado para promover la cooperación, principalmente en la industria y los campos agrícolas.

Pero desafortunadamente, la Unión del Magreb no podía dejar de verse arrastrada a unas ideologías que ponían los esfuerzos por la unificación en un punto muerto²⁷. Un conflicto fronterizo, en el que Marruecos y el Sahara Occidental eran los actores principales, y en el que Argelia se sintió obligada a tratar su participación. Fue como una bomba que acabó con lo poco que se había realizado²⁸.

Se nota claramente que la fe en un futuro común y el pasado histórico de los pueblos magrebíes, junto con sus aspectos étnicos y lingüísticos, designa su fuerte sentimiento, más que una identidad cultural común, y establece un vínculo formidable y profundo entre los habitantes de la región. Con lo cual, la Unión del Magreb era una aspiración de las masas, pero una efectiva Unión Árabe del Magreb debía combinar las políticas de los países magrebíes²⁹. Pero

²⁶ Se trata de Mustapha Filali, sindicalista tunecino, fue el primer ministro de la agricultura después de la independencia de Túnez.

²⁷ Véase, Hugon, *Les économies en développement à l'heure de la régionalisation*, Karthala, Paris, 2003. pp. 148-149.

²⁸ Balta, *Le Grand Maghreb*, op.cit., pp. 159-182

²⁹ Véase, Romdhani, Oussama. "The Arab Maghreb Union: Toward North African Integration", en *American-Arab Affairs*, spring 1989, pp. 42-48.

por desgracia, en el caso del Magreb Árabe, la falta de una verdadera voluntad política para la integración, impidió el aprovechamiento del potencial económico de la región, sin olvidar que los Estados del Magreb, reunidos, constituyen un motivo complementario para la riqueza y la prosperidad económica³⁰.

El Gran Magreb Árabe, como una zona importante del sur del Mediterráneo dibuja una ubicación geoestratégica en un mundo de bloques económicos y políticos que han demostrado ser más fuertes. El Magreb está en el centro del mapa del mundo. Se vincula a Europa con África y es un importante socio árabe que a menudo podría mediar entre el Medio Oriente y el Occidente, y que podría llevar la prosperidad a las economías de sus miembros³¹.

Por desgracia, la Unión Árabe del Magreb ha tenido una salida en falso con la que inicialmente dio prioridad a contenidos políticos en vez de a las necesidades económicas y la experiencia ha demostrado que las uniones que perduran son los sindicatos en los que la economía tiene prioridad sobre la política. Esto es especialmente cierto en la CEE, que comenzó en Roma en 1957 con un tratado que llevó a la integración económica gradual. Fue sólo más tarde, cuando la base económica resultó ser sólida, que los europeos comenzaron a establecer la estructura política.

Las circunstancias históricas en el mundo magrebí, ayudan a detectar tres etapas históricas diferentes en la concepción de un Magreb Árabe unido. La primera etapa se identifica con el período del colonialismo y el proceso de la lucha para alcanzar la libertad. El lema de este período era la resistencia común de todos los pueblos del norte de África. Los aspectos de la unidad demostraron que los dirigentes de las revoluciones sabían que la población magrebí tenía un destino común. Los aspectos de la unidad estuvieron claros en la actividad de los movimientos de la libertad dirigida por responsables muy bien preparados y alimentados por el espíritu magrebí. Dichos nacionalistas confiaban que la cuestión de la liberación fue única para todos los magrebíes, y cada país tuvo una importancia por el otro, llegando a ser un único cuerpo con las mismas ideas y el mismo objetivo para enfrentarse al colonialismo con más fuerza y más eficacia. En este contexto, se puede notar la forma de un Magreb Árabe en el movimiento llamado Etoile nord-africaine, en Paris, y que fue caracterizado por

³⁰ Véase, Chtatou, *op.cit.*, p. 280.

³¹ Véase, Hernando de Larramendi & Aurelia Mañé Estrada, “*La Política Exterior Española Hacia el Magreb: Actores e Intereses*” Barcelona, 2009.

su ideología unitaria. A parte de esto, los nacionalistas magrebíes intentaron encontrar un sitio bajo el techo de la Liga Árabe en el Cairo, donde estuvieron muy activos y se movían con nombre del Magreb Árabe. En ese camino los activistas norte-africanos crearon le Bureau du Maghreb arabe en 1947. Un año después, es decir, en 1948, el proceso del movimiento magrebí siguió con el Comité de libération du Maghreb arabe. Este comité confirmó la actitud unitaria y común de los países magrebíes por la exclusión de cualquier tipo de negociaciones unilaterales con el colonizador, y la independencia debía ser total y completa. Otro aspecto importante fue el nuevo pacto de 1954 entre los magrebíes, que fijó el objetivo de la independencia total del Magreb y la prohibición de cualquier intento de unidad con los franceses. “La creation du Comité de liaison groupant les différents organismes institués en Egypte par les nationalistes Nord-africains.”³².

En seguida, la segunda etapa, la que se puede llamar -el inicio de la pérdida de la confianza-. Si la ideología unida parecía estar muy bien fijada y basada en principios sólidos, la verdad era otra cosa. Las diferencias cada vez eran más amplias por la presión francesa por una parte y los malentendidos internos por otra parte. Era una situación débil que empujó los franceses a actuar para crear un choque de ideas y de intereses entre los nacionalistas magrebíes. Aquí Nicole Grimaud confirma la contradicción total entre los principales acuerdos de las diferentes comisiones y la atención de cada grupo. Lo confirmó también Mohammed, Boudiaf que dijo: “*nunca cumplió un acuerdo realmente entre el “Istiqlal” de Marruecos, el “PPA” de Argelia y el “Néo-Destour” de Túnez*”³³. Lo que concreta esta idea de forma lógica fueron las negociaciones unilaterales por parte de los tunecinos y los marroquíes. Francia, para acabar con esta cohesión, concedió la autonomía interna a Túnez en 1954, fijó a Mohamed V en el trono de Marruecos en 1955, cortando la vía a cualquier forma de lucha conjunta contra Francia, o al menos de una forma directa en una zona geográfica inmensa muy difícil a controlar. El golpe fue duro para los argelinos que intentaron crear una Federación norte-africana en 1956³⁴. A pesar de que el FLN se encontrara aislado en su mente por la ideas de un Magreb único luchando contra los franceses, eso no impedía la continuación de la solidaridad que nunca paró, y la relación de la revolución argelina estaba cada

³² Grimaud, *op.cit.*, pp. 170-171.

³³ Véase, Boudiaf Mohamed, *Notre révolution: Oú va l’Algérie?*. Ed. Librairie de l’étoile, 1964, p. 173.

³⁴ Ait Ahmed, Hocine, *Mémoire d’un combattant. L’esprit d’indépendance 1942–1952*, Sylvie Messinger, Paris, 1983, p. 122.

vez más fuerte con los pueblos que no escatimaron esfuerzos para apoyar a los argelinos hasta su independencia total de Francia en 1962³⁵.

Finalmente, la tercera etapa o el colapso del sueño de un Magreb único: Una vez que Argelia concediera su independencia, empezó otra era de las relaciones magrebíes. Unas relaciones que se basaron en los intereses político-económicos personales de cada país, y la búsqueda de extensiones terrestres causó problemas graves que llegaron hasta el choque militar, como ha pasado en 1963 entre Argelia y Marruecos: “*La guerra de Arena*”, que fue como un grieta o una herida en las relaciones bilaterales³⁶.

Las consecuencias siguen siendo complicadas con una fraternidad perturbada, sobre todo al nivel político, características de un período de atmósfera de malentendidos que puso en peligro no solamente el proceso de la construcción de la Unión del Magreb Árabe sino la paz en la zona. Parecía una extensión de la guerra fría en la zona. El año 1975 se considera como el golpe más duro para el sueño magrebí con una ruptura que amenazó el futuro de los países hermanos por causa del problema del Sahara Occidental y de las fronteras.

. El problema de límites entre la herencia colonial y los sueños de una unidad futura, los puntos débiles.

La cuestión de las fronteras de los países magrebíes se presentaba como un asunto importante para el futuro de la zona antes de la independencia de Argelia en 1962. Los síntomas de la enfermedad de la balcanización estaban claros desde el congreso de Tánger del 27 al 30 de abril de 1958, donde cada país intentó aclarar al otro sus ambiciones territoriales³⁷. Las diferencias eran constantes entre los dirigentes. El 6 de julio de 1961 Marruecos firmó en principio un acuerdo con la GPRA sobre las fronteras. Este acuerdo no fue lo suficientemente eficaz para garantizar una paz duradera en la zona, por eso poco

³⁵ Véase, Balta, *El Gran Magreb*, op.cit., p. 285. Véase también; Pagès, Joan, & (Varios) *La construcció de les identitats i l'ensenyament de les Ciències Socials, de la geografia i de la historia*, Barcelona, 2010, pp.47- 48; Mohammed Harbi & Gilbert Meynier, *Le FLN, documents et histoire: 1954-1962*, Fayard, 2004; Segura, *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, op.cit., p. 173.

³⁶ Véase, Balta, *El Gran Magreb*, op.cit., pp. 190-191; Villar, Francisco, *El proceso de autodeterminación del Sáhara*, Torres, 1982; Segura., *Aproximación al mundo islámico*, op.cit., p. 166.

³⁷ Véase, Grimaud, *La Politique extérieure*, op.cit., p. 176.

tiempo después, en 1963, ocurrió el primer enfrentamiento militar entre Argelia y Marruecos³⁸.

El proyecto de la integración regional de los países del Magreb Árabe parecía como un desafío a los obstáculos del camino, pero según la mayoría de los expertos era la mejor solución para enfrentarse a las dificultades que vivía la región, sobre todo a los problemas sociales como el desempleo y la pobreza. También era una buena forma de activar el movimiento comercial entre los países del norte de África. La teoría de una política magrebí compatible a las aspiraciones de sus pueblos junto con una economía integrada, estaba obligada a enfrentarse a un ambiente de desconfianza, lo que dejó el proyecto del Gran Magreb Árabe solo en un proyecto en papel. ¿Pues cómo se puede explicar el bloqueo de una región que comparte muchas características en común? Parece, según estas perspectivas, que solamente la democracia que fue capaz de cambiar el estado inmóvil del proceso de la construcción del MAG, sacando a los líderes de una lógica nacional a una más amplia que ponía los intereses de los pueblos en el primer rango.

Se puede concluir que el papel del colonialismo francés, fue el eje principal que empujó a los hermanos magrebíes a unirse contra él. En este contexto, Roger, Le Tourneau³⁹ mencionó la idea de que “la unidad en el norte de África nació sobre todo como una reacción contra la influencia francesa en los tres países del Magreb, antes de ser una idea constructiva y que se manifiesta principalmente como un reflejo defensivo, como la adición de un sentido común triple (..), los apóstoles de la unidad del Magreb deben armarse de paciencia y tenacidad (..)”,⁴⁰

La cuestión de las fronteras entre Argelia y Marruecos no fue una exclusividad magrebí, sino que el fenómeno era más amplio, afectando a muchos otros países árabes, lo que se puede llamar el mal entendido árabe-árabe. Los factores que alimentaron el conflicto fronterizo fueron de carácter geográfico, histórico y político. Estos conflictos no tenían una norma precisa por el cambio de un estado de tranquilidad que parecía como una tregua temporal o

³⁸ Véase, Tomas, Mestre, *África como conflicto: Las relaciones interafricanas*. Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1968; Varios, *Maroc-Algérie, analyses croisées d'un voisinage hostile*, Centre d'Etude International, Karthala, Paris, 2011, p.5.

³⁹ Roger, Le Tourneau. *Evolution de l'Afrique du Nord musulmane: 1920-1961*. Paris, Armand Colin, 1962, p. 475.

⁴⁰ Véase, Gabrieli, Francesco, *Maghreb médiéval: l'apogée de la civilisation islamique dans l'occident arabe*, Lausanne, Book Spa, 1991; Balta, *Le Grand Maghreb*, op.cit.

una pausa a otro estado perturbado que llegaba a veces a la confrontación militar.

Los Eventos posteriores a la independencia de Argelia, eran caracterizados por el contencioso fronterizo entre Argelia y Marruecos, la cuestión del Sahara Occidental puso el futuro de las relaciones bilaterales en peligro y el proceso de la construcción del Gran Magreb en un punto muerto, es decir, había una importante institución regional sin alma. Las inestables relaciones jugaron el papel central de la crisis magrebí y alimentaron la continua y severa incertidumbre en torno al futuro estable de un Magreb próspero. Todo estudio sobre el tema considera la situación o el estado de las relaciones entre Argelia y Marruecos como el punto clave para entender los diversos problemas que conocía la zona magrebí. Este problema afectaba directamente en la integración esperada en el norte de África desde la época de la lucha contra el colonialismo y creó un caos al nivel de la interacción con las políticas europeas y estadounidenses en la región.

Por lo tanto, se puede decir que el proyecto de construcción del Magreb está vinculado a la historia de las relaciones bilaterales de los países del Magreb, especialmente Argelia y Marruecos, y uno de los factores más importantes en los que se puede basar es el pasado histórico de la región. Se nota claramente que La interacción de los eventos internos y el grado de vulnerabilidad a la influencia de las fuerzas externas, crearon una brecha entre los datos del pasado, que estuvo marcado por períodos de solidaridad y cooperación entre magrebíes, y entre el presente que a menudo se caracteriza por la opacidad y una atmósfera de desconfianza y convulsiones sucesivas, lo que a menudo ha generado frustración que afectó a la gente de la región y redujo las posibilidades de construcción del Magreb, o más bien retrasó el proyecto a un momento posterior. Sin embargo, a pesar de todo esto, debemos centrarnos en los potenciales realistas de la construcción del Magreb, el más destacado de los cuales es el papel que desempeñan Argelia y Marruecos como potencias clave en la región.