



مجلة علمية محكمة - علوم إنسانية، التاريخ وحضارة

العدد 20
حائلي - جوان 2013

عطور

مشرورة من طرف اللجنة التاريخية / معمار ونجاح أ
جامعة بهران - الجزائر




ISSN 1124-2271

الطبعة الأولى: 2011 - الجزائر

عصور العدد 20 جانفي-جوان 2013
مجلة علمية محكمة - علوم إنسانية تاريخ وحضارة

عـصـور



العدد 20
جانفي-جوان 2013م

مشورات مخبر البحث التاريخي (مصادر وتراجم)
جامعة وهران - الجزائر

ردمك ISSN 1112- 4237
الإيداع القانوني : 2003 – 868 Depot Légal

ع

مجلة علمية محكمة يصدرها مخبر البحث التاريخي مصادر وتراجم
جامعة وهران - الجزائر

الرسائل :

ترسل البحوث والدراسات باسم :الدكتور : غازي الشمري
مخبر مصادر وتراجم - قسم التاريخ وعلم الآثار
جامعة وهران-السانية. - الجمهورية الجزائرية
هاتف/فاكس: 213- (0) 41-340347
البريد الإلكتروني: revu_oussoure@yahoo.fr

هيئة المجلة

مدير المخبر ومدير التحرير :

د. غازي الشمري

رئيس التحرير :

أ.د. بوعلام بلقاسمي

اللجنة العلمية :

أ.د. بوعلام بلقاسمي (جامعة وهران)

أ.د. فغور دحو (جامعة وهران)

د. غازي الشمري (جامعة وهران)

أ. دة. فاطمة الزهراء بلهوار (جامعة وهران)

أ.د. رايح لونيسي (جامعة وهران)

أ.د. عبد القادر بوعزم (جامعة وهران)

أ.د. محمد صاحبي (جامعة وهران)

د. محمد صالح بوقشور (جامعة شلف)

د. محمد دراج (جامعة الجزائر 2)

د. جعفر يايوش (جامعة مستغانم)

د. محمد بن عبدالمؤمن (جامعة وهران)

د. حمدادو بن عمر (جامعة وهران)

د. مقرانطة بختة عابد (جامعة معسكر)

د. سيفو فتيحة (جامعة وهران)

أ. لخضر بولطيف (جامعة المسيلة)

اللجنة الاستشارية الوطنية

- أ.د. أبو القاسم سعد الله (جامعة الجزائر2)
أ.د. ناصر الدين سعيدوني (جامعة الجزائر2)
أ.د. محمد القورصو (جامعة الجزائر2)
أ.د. يوسف مناصرية (جامعة باتنة)
د. عبدالعزيز فيلالي (جامعة منتوري - قسنطينة)
أ.د. جمال يحياوي (مركز البحث في الحركة الوطنية)
أ.د. عبدالمجيد بن نعمة (جامعة وهران)
أ.د. محمد بن معمور (جامعة وهران)
أ.د. إسماعيل سامعي (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)

الهيئة الاستشارية الدولية

- أ.د. سيار الجميل (كندا)
أ.د. خليل حسن الزرقاني (العراق)
أ.د. عبد الواحد ذنون طه (العراق)
أ.د. عبد الله الحسو (بريطانيا)
أ.د. عبد الله ولد السيد (موريتانيا)
أ.د. عبد الله المنسي (المملكة العربية السعودية)
أ.د. محمد المنسي العاصي (جمهورية مصر العربية)
أ.د. زكي مبارك (المغرب)
أ.د. محمد بوكبوط (المغرب)
أ.د. عبد الإله بنمليح (المغرب)
د. محمد ناصر صديق (تونس)
أ.د. علية علائي (تونس)
أ.د. محمد ضيف الله (تونس)
أ.د. نور الدين الصغير (الإمارات)
أ.د. عبد الله بن خميس الكندي (سلطنة عمان)
أ.د. أشرف صالح محمد سيد (النرويج)

ملاحظة:

ترتيب نصوص هذا العدد جميعها، يعود، فقط، لطبيعة الموضوعات
وتقسيمها وتسلسلها، ولبعض الضرورات الفنية.
وليس لأسماء الكتاب ولا لمكانتهم الفكرية والعلمية أية علاقة مباشرة بهذا
الترتيب.

فهرس الموضوعات

- كلمة مدير المخبر و تحرير المجلة دكتور غازي الشمري 15
- أ.د. محمد الحبيب بشاري: الحياة الأدبية الرومانية ومساهمة الأفارقة في إنعاشها.... 17
- د. محمد بن عبد المؤمن: ملحمة جلجامش وعقيدة حتمية موت البشر وخلود الآلهة بحضارة العراق القديم.....49
- د. غازي الشمري: النظم العسكرية في صدر الإسلام والدولة الأموية.....61
- د. عبد القادر عدالة: الفكر التحريبي في العصر الوسيط عند مفكري الإسلام والمسيحية.....97
- د. أم كلثوم بن يحيى: قراءة في الأوضاع العامة لبلاد المغرب الإسلامي قبيل ظهور الحركات المذهبية.....111
- د. محمد الناصر صديقي: القاضي النعمان: المؤرخ الداعي.....133
- د. لمياء لغزاوي: وقفات تاريخية في كتب المناقب: أموذج المستفاد للتميمي.....159
- د. جعفر يايوش: مؤتمرات طرابلس، ومشروع المستقبل، المحددات والتجليات....197
- أ.د. رابح لونيبي: الحرب الدبلوماسية أثناء الثورة المسلحة.....217
- د. جيلالي بوبكر: البعد السياسي للعولمة وتداعياته في التاريخ المعاصر.....225
- أ.د. رشيد رايس: الإستشراق وإعادة تشكيل الآخر.....243
- د. محمد بليل: قانون التجنيد الإجباري لسنة 1912م وإنعكاساته على الجزائريين، القطاع الوهراني نموذجاً.....257
- د. محمد برشان: دور الزاوية الزيانية في بلاد السبية.....271
- أ. نور الدين باب العياط: التفسير الأدبي وفكرة التجديد.....279
- أ. حفصة معروف: المعارك البحرية في العهد الموحدى.....293
- أ. عبد النور مختاري: البنية الثقافية وتداعيات الاختلال الثقافي في المجتمع الجزائري.....307

M.A. Seddiki slimane: Le Néolithique dans le sud-ouest d'Algerie.....321

M.A Benamar Mohamed Abdelatif : L'ipséité comme stratégie d'intégration dans le roman autobiographique *Le Gone du Chaâba* d'Azouz Begag.....337

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي
ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدِفَ
لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ

سورة النمل ، الآية : 69-73

شروط النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المستوفية

للشروط الأكاديمية التالية:

- 1- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.
 - 2- أن يتبع الباحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بتوثيق المصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في آخر البحث.
 - 3- تقدم الأعمال في قرص مرن ونسخة مطبوعة على وجه واحد.
 - 4- يتراوح البحث ما بين 10 إلى 15 صفحة لا أكثر، مكتوبة بخط Traditional Arabic مقاس 14 واللغة الأجنبية بخط Times New roman بحجم 14 وتباعده 1.
 - 5- وأن يكون مقاس الصفحة بنظام الورد 16.2 على 22.9 سم والهوامش (marges: haut: 2cm; bas:2cm; gauche:1.5cm; droit:1.5cm; reliure:0cm; position de reliure: droite)
- وتكتب الهوامش بطريقة عادية ومقاس 12 وتباعده فردي. وترتب وتجمع في آخر المقال، وأن تقدم على قرص مرن.
- 6- تخضع كل البحوث المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي.
 - 7- تحتفظ الهيئة العلمية بحقوقها في الحذف والاختزال بما يتوافق مع أغراض التحرير.
 - 8- لا ترد الدراسات والبحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
 - 9- الدراسات والبحوث المنشورة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.
 - 10- لا تقبل المقالات التي لا تستوف الشروط المذكورة أعلاه.
- عنوان المراسلة: ترسل البحوث والدراسات باسم:

د.غازي الشمري

مخبر مصادر وتراجم - قسم التاريخ وعلم الآثار

جامعة وهران-السانية. - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

هاتف/فاكس: 340347-41 (0) -213

البريد الإلكتروني: revu_oussoure@yahoo.fr

كلمة العدد

د. غازي الشمري

بسم الله الرحمن الرحيم

بحول الله وقوته صدر العدد 20 من مجلة "عصور" عن مخبر البحث التاريخي بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية جامعة وهران في موعده , مما يؤكد أن المجلة مستقرة ومستمرة, وملتزمة بتأدية رسالتها النبيلة التي نراها تتجاوز حدود نشر المقالات العلمية لهدف مساعدة أصحابها على المناقشة في الدكتوراه أو ترقيتهم إلى درجة الأستاذية, أو تعميم الفائدة المعرفية إلى حدود المساهمة في إرساء تقاليد علمية في جامعة وهران, التي عليها ألا تكتفي بالتدريس والبحث العلمي فقط, وإنما عليها أن تساهم في الحفاظ على الذاكرة والتاريخ والتراث الوطني والعربي الإسلامي، وإثرائه، وفي إرساء التقاليد الجامعية الجزائرية الراقية وتعميمها .

إنّ الهيئة العلمية المشرفة على المجلة تواصل العمل رغم كل الصعوبات بتضحية متناهية، لا تبتغي إلاّ المغفرة من الله سبحانه وتعالى، لتستكمل مجلة "عصور" رسالتها النبيلة بالكلمة العلمية الصادقة المبدعة البعيدة عن لغة المناقب و الظهور.

إنّ الهيئة غير خاف عليها حسن تقدير القراء وتفهمهم لها، وقد لمسنا هذا من حسن المعاملة، والثناء من داخل الوطن وخارجه، وتزويدنا بعصارة تصب في بحوث علمية قيمة في مختلف الاختصاصات الإنسانية، مما شجّعنا أكثر على الاستمرار في العمل، وألزمنا التّعهد بإصدار العدد 20 و 21 وبقية الأعداد إن شاء الله.

فهنيئاً بصدور العدد 20، وتحية لكل من قدّر قيمة هذه المجلة وساهم في إثرائها ببحوث ومقالات سابقة ولاحقة للأعداد القادمة، ونسأل الله عزّوجل أن يحقق آمالنا ويوفقنا وإياكم إلى ما فيه الخير لجامعتنا وامتنا.

د. غازي الشمري

مدير المخبر وتحرير المجلة

الحياة الأدبية الرومانية ومساهمة الأفارقة في إنعاشها

د. محمد الحبيب بشاري*

الحياة الأدبية في روما

استطاعت روما أن تنتقل ؛ في مدة زمنية قصيرة ؛ من قرية صغيرة في سهل اللاتيوم إلى إمبراطورية واسعة، حيث فرضت على كل شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط سيطرتها العسكرية، ونظامها السياسي و قوانينها ، و بتبنيها سياسة الرومنة نجحت في فرض نمط معيشتها و ثقافتها بما فيها اللغة اللاتينية ، مما سمح ب بروز حركة فكرية تمركزت في البداية في روما ومحيطها ثم امتدت إلى المقاطعات الإفريقية التي ساهمت في تنشيط الحركة الأدبية الرومانية، خاصة ما تعلق منها بالأدب المسيحي. كما تميزت هذه الحركة ؛ في البداية ؛ بتقليد مختلف أساليب التعبير التي ابتدعها أو طورها الإغريق، واستعمال اللغة الإغريقية .

إن هذا الوضع لم يستمر طويلا، إذ سرعان ما تحرر الرومان من تأثيرات الحضارة الإغريقية، فاعتمدوا على اللغة اللاتينية، وهي لغة الفلاحين البسيطة و المحدودة في نفس الوقت، و رغم ذلك استطاعت في بعض القرون أن ترقى و تتحول إلى لغة الآداب و العلوم . فما هي اللاتينية ؟ وكيف تحولت إلى لغة عالمية ؟ و ما هي مجالات إبداعها و العوامل التي ساعدت على تطور الأدب اللاتيني؟ ومدى مساهمة المقاطعات الإفريقية في هذا المجال؟

*أستاذ محاضر قسم التاريخ جامعة الجزائر 2

اللغة اللاتينية و بدايات الإبداع الأدبي لدى الرومان

إن اللغة اللاتينية تنتمي إلى عائلة اللغات الهندأوروبية⁽¹⁾، بحيث استوطنت عدة شعوب في شبه جزيرة إيطاليا ، لكل واحدة لغتها الخاصة ، أهمها لغة الأوميري (Ombrien) التي انتشرت في شمال روما، و الأوسك (Osque) التي سادت في كمبانيا و أبوليا و لوكانيا و السامنيوم، بالإضافة إلى اللاتينية لغة سكان سهل اللاتيوم ، و هي نواة صغيرة وسط بحر من اللغات الإيطالية .

لقد تطورت هذه اللغة اللاتينية تطورا موازيا لتطور القوة الرومانية السياسية و العسكرية والاقتصادية ، حتى أصبحت لغة كل الشعوب الإيطالية ثم اللغة الرسمية و الإدارية للإمبراطورة الرومانية لكن هذه اللغة و نظرا لمحدودية معجمها اللغوي ، الذي انحصر أساسا في المفردات الفلاحية و العسكرية ، دفعت برجال الفكر الرومان ؛ للتعبير عن أفكارهم ؛ إلى اقتباس الكثير من المفردات و المصطلحات من لغات الشعوب التي أخضعتها روما لسلطانها ، استجابة لمتطلبات التطور الذي كانت تشهده الحياة الرومانية . فقد اقتبسوا من اللغة الإتروسكية كل ما تعلق بالمفردات و المصطلحات السياسية و المسرحية، و من اللغة الإغريقية كل ما تعلق بالمفردات الفنية و الثقافية ، و أخيرا من لغات كل الشعوب الأخرى ما لم توفره لهم اللغات السابقة، و لذلك تقسم اللاتينية إلى اللغة اللاتينية العتيقة (حتى القرن الثاني قبل الميلاد) و اللاتينية الكلاسيكية (من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الأول ميلادي) و أخيرا اللاتينية المتأخرة (ابتداء من القرن الثاني ميلادي) .

و نظرا لطبيعة الشعب الروماني المزارع ، الذي لم يهتم إلا بما يضمن له قوته اليومي ، انحصرت النصوص الأولى التي كتبت باللغة اللاتينية، في بعض الوثائق السياسية و الدينية و القانونية ، منها أرشيف الحكام و القضاة و قوانين اللوحات الإثنتي عشر و حوليات رجال الدين ، في حين انعدمت النصوص الأدبية .

كما تميزت الكتابات اللاتينية الأولى بطابعها الثري ، خاصة ما تعلق منها بالصلوات و الأغاني الدينية و حفلات النصر ، و مع مرور الوقت تغيرت الأمور ، حيث ظهر ما يمكن اعتباره أديبا شفويا،

تمثل في أغاني المناسبات ، و هو ما اعتبر نقطة البداية لبروز الشعر الحماسي ثم بقية أنواع التعبير الأدبي الأخرى (2) .

نفس الملاحظة تنطبق على أصول المسرح الروماني، فالكثير من المؤرخين يعيدونها إلى أشعار شعبية تعرف باسم "الأشعار الفسقينية" (Versus Fescennini) ، التي كانت تنظم في شكل حوارات، و تنشد في حفلات الزواج و الحصاد ، و يعتبرونها أحد أقدم أنواع الشعر الشعبي الإيطالي ، وذلك بالاعتماد على ما ذكره الشاعر هوراس(3) الذي قال: "...أن الرومان الأوائل فلاحون حيويون، أغنياء بالقليل، أياما بعد جنينهم المحاصيل ، يمنحون أحسادهم و أرواحهم يوم راحة ، احتفالا بانتهاء الأعمال الشاقة ، فمع مساعدتهم و أبنائهم و زوجاتهم الوفيات ، يهدؤون الأرض بذبح خنزير، و الإله سلفانوس(Silvanus) بتقديمهم له الحليب ، و بقية الآلهة بتقديمهم لها الأزهار و الخمر ... " ، وانطلاقا من تسميتها أعاد البعض أصل هذه الأشعار إلى مدينة فسكينيوم (Fescinium) الأتروسكية ، و هو ما يؤكد تيتوس ليفيوس(4) الذي ذكر أنه في سنة 364 ق.م. عرض فنانون أتروسكيون لأول مرة مشاهد موسيقية راقصة في مدينة روما .

في نفس القرن عرف الرومان المسرح الساحر ، الذي قدم في هذه المرة من مدينة أتيليا (Attela) الكمبانية ، لذلك عرف باسم " مسرح أتيليا (Fabulae attellanae) ، و قد تبنى الرومان هذا النوع من التعبير كرد فعل على انتشار المسرح الإغريقي ، و هو عبارة عن مسرحيات هزلية (5) . أما ما يتعلق بأول نص أدبي مكتوب فهو " كتاب الأمثال " للكنسوريوس أبيوس كلاوديوس كايكوس (Appius Claudius Caecus) ، الذي استمده من الأدب الإغريقي (6) .

لقد بقي الإنتاج الأدبي الروماني محدودا ، حتى احتك الرومان بالإغريق و تأثروا بهم خلال حربهم ضد تارنت و بيرهوس ملك إبير (Epire) ، بين سنوات 281 و 273 ق.م. ، و كذلك خلال الحرب البونية الأولى التي دارت رحاها في جزيرة صقلية. لقد نجم عن هذا التأثير إنتاج أدبي متنوع ، تجسّد في أعمال ليفيوس أندرونيكوس (Livius Andronicus) ، الذي ألف عدة مسرحيات مستلهمة

من الأدب الإغريقي ، عرضت لأول مرة في روما سنة 240 ق.م.(7) بالإضافة إلى ترجمته الأديسا لهومروس. و قد كانت أعمال هذا الأديب حافزا للكثير من اللاتين لخوض غمار التأليف الأدبي . نستنتج مما سبق أن الأدب الروماني مدين للأدب الإغريقي في انطلاقة الأولى ، لكن الأديباء اللاتين ، مهما كان أصلهم ، حتى و إن قلدوا الإغريق ، فإنهم نجحوا و بسرعة في التحرر و إعطاء إنتاجهم صبغة لاتينية أصيلة روحا و لغة(8) . و قد شمل هذا الإنتاج عدة ألوان، ضمت المسرح و النثر و الشعر و التاريخ و الفلسفة ، بالإضافة إلى الإنتاج العلمي .

أولا : المسرح

يعد المسرح أول أشكال التعبير الأدبي اللاتيني ، لاسيما أن الإيطاليين عرفوا منذ زمن طويل عدة أشكال من العروض اختلفت كلية عن التراجيدية و الكوميديا الإغريقيتين،عرفت باسم " ساتورا " (Satura) (9)، و تعني عرض متنوع يشمل الغناء و الحوارات و الرقص و التهريج ، بالإضافة إلى مسرحيات أتيليا المذكورة آنفا ، و هي عبارة عن مسرحيات هزلية مقتبسة من العروض الشعبية الإيطالية الناطقة باللغة الأوسكية(Osque) ، تتناول عادة موضوعا عاما مستمدا من الحياة اليومية لعامة الشعب، و تتميز بأنها لا تعتمد على نصوص مكتوبة يحفظها الممثلون ، إنما على ارتجالهم لمختلف الحوارات على خشبة المسرح . و تبرز أصالة هذا النوع من الفن في اعتماده على أربع شخصيات أساسية ترتدي أقنعة، و هي الغبي ماكوس (Maccus) المهرج الأكل ، و بابوس (Pappus) العجوز الشحيح و الطفيلي بوكو (Bucco) البدين الصغير ، و دوسنوس (Dossenus) الأحمب الذكي .

كانت عروض مسرح أتيليا تتم عادة مباشرة بعد الانتهاء من عرض المسرحيات المقتبسة من الأدب الإغريقي، و يتقاسم أدوارها شباب روماني حر، و يظهر أهما وجدت دعما من المشرع الروماني ويتضح ذلك من اعتبار القوانين الرومانية الممثلين غير جديرين بالاحترام باستثناء ممثلي المسرح الأتيلي(10)

التراجيدية و الكوميديا :

إلى جانب العروض المسرحية الشعبية تبني الرومان المسرح الإغريقي، و أعطوه صبغة رومانية سواء في مواضيعه أو لغته . ففي مجال التراجيدية ، تأثر الأدباء الرومان بأعمال الإغريق ، و منهم أشيل (Eschyle) و سوفوكل (Sophocle) و أوريبيد (Euripide) . نفس الشيء بالنسبة للكوميديا التي ظهرت بين القرنين الرابع و الثالث قبل الميلاد، و التي يعد مناندر (Menandre) و فليمون (Philemon) أهم من يمثلها . و إذا تناول النوع الأول مواضيع حادة مثل المواضيع التاريخية و الأسطورية و الدينية ، فقد تميزت الكوميديا بتفضيلها الهزل و المهجاء (Satire) . و هي تنقسم إلى نوعين ، تعرف الأولى باسم باليتاي (Palliatae) ، ذات المواضيع و الشخصيات الإغريقية ، أما النوع الثاني فيسمى "توغتاي" (Togatae) ، و هي ذات مواضيع و شخصيات إيطالية ، لكن لم يصلنا إلا نماذج من النوع الأول ، التي أبدع فيها كل من بلاوتوس (Plautus) و ترنسيوس (Terentius)⁽¹¹⁾.

1 — بلاوتوس

ولد بلاوتوس (Titus Maccius Plautus) سنة 254 ق.م. في عائلة متواضعة كانت تعيش في مدينة سارسينا (Sarsina) بأمبريا (Ombrie) ، انتقل إلى روما ، لما شبّ ، لتعلم اللغتين اللاتينية و الإغريقية . بدأ حياته الفنية كمثل ، ثم انتقل إلى التجارة لكنه أفلس و اضطر إلى العمل في مخبزة ، و في هذه المرحلة بدأ في كتابة الشعر، و منها توجه نحو كتابة المسرحيات مستلهما أعماله من المسرح الإغريقي ، الذي اقتبس منه المؤامرات و حيك الدسائس ، لكن للدفاع عن التقاليد الرومانية، حيث استمد كل شخصياته و موضوعاته من الواقع الإيطالي⁽¹²⁾، و هي تضم عادة شخصيات مختلفة ، حيث نجد الشاب المبذر و العاهرة الجميلة و الفتاة المتواضعة و الأب العجوز الصارم و الأم الفظة و الشرسة ، و العبد المبدع ، و تاجر العبيد العنيف ، و عادة تبدأ مسرحياته بتمهيد يقدم من طرف إله أو شخصية رمزية ، تلخص و تشرح المسرحية ، التي تتكون من عدة أشكال من الفن التعبيري ، منها الغناء و الفكاهة بالتورية ، و العمل الهزلي . و قد ألف بلاوتوس عدة مسرحيات، قدرها البعض بحوالي 130 ، لكن لم يصلنا منها إلا القليل ، من بينها "المضيف" (Amphitryon)

والقدر (Aulularia) و " الجندي المتبجح " (Miles gloriosus) و " خنفساء الحبوب " (urculio) ،
و التاجر " (Mercator) و القرطاجي الصغير " (Poenulus) والأسرى (Captivi) .
و بصفة عامة تميزت كتابات بلاوتوس بالانشراح و البعد عن الأخلاق الرومانية المحافظة، إذ
كان يهدف بعروضه إمتاع الجمهور فقط ، دون النظر لأي اعتبار آخر (13).

2 — ترانسيوس

إلى جانب بلاوتوس برز ترانسيوس (Publius Terentius Afer) ، و هو كاتب مسرحي
من أصل إفريقي ، ولد في قرطاجة سنة 185 ق.م. ، و نقل كعبد إلى روما أين تعلم اللغتين اللاتينية و
الإغريقية ، و مثل بلاوتوس اتخذ الكوميديا الإغريقية الحديثة نموذجا له . و قد عالج في مسرحياته
مواضيع التريبة و الأسرة و الحرية بأسلوب مهذب ، فقد اعتمد في معالجته المواضيع التي تناولها على
اللباقة و تحليل عواطف المشاهدين، عكس بلاوتوس الذي اعتمد على التورية و الوضعيات المضحكة(14)
و ربما هذا ما جعله يصبح محبوب الطبقة الأرستقراطية الرومانية .

لقد كانت أعماله مصدر الإلهام الرئيسي للكوميديا الغربية ، و خاصة الفرنسية و الإنجليزية
منها حتى القرن التاسع عشر ميلادي، و قد مات ترانسيوس دون الأربعين بعد أن كتب ستة مسرحيات
، أولها " فتاة أندروس " (Andria) ، التي عرضت لأول مرة سنة 166 ق.م. ثم الخص
(Eunuchus) ، و جلاد نفسه (Heautontimorumenos) و الحماة " (Hecyra) و فوميو (Phormio) ،
و أخيرا مسرحية الإخوان (Les Adelphes) .

لكن الأمور تغيرت مع نهاية العصر الجمهوري ، إذ باستثناء أعمال سيناك (Seneca) ومنها
" الأعمال الجليلة " (De beneficiis) و " ثبات الحكيم " (De constantia sapientis) و قصر
الحياة " (De brevitae vitae) ، لم يعد الأدباء الرومان يهتمون بالمسرح، و بالتالي يمكن القول أن
أواخر عصر الجمهورية يمثل في نفس الوقت نهاية العصر الذهبي للمسرح الروماني . و مع حلول العصر
الإمبراطوري توجه الأدباء الرومان و المشاهدون إلى ما يشبه المسرح الغنائي ، و من أبرز ممثليه ديكوس
لابريوس (Decius Laberius) و ب. سيروس (P.Syrus) ، و هو سوري الأصل .

ثانيا : القصص الملحمية

اكتشف الرومان الملحمة موازاة مع المسرح ، و مرة أخرى يعود الفضل في ذلك إلى ليفيوس أندرونيكوس، الذي ترجم ملحمة الأوديسا لهومروس و قد سار على خطاه ، سنوات بعد ذلك، غنايوس نايفيوس (*Gnaeus Naevius*) الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد، وألف قصة ملحمة حول الحرب البونية الأولى (*Bellum poenum*)¹⁵ التي شارك فيها ، و بذلك اعتبر أول شاعر لاتيني يتناول هذا النوع من الأدب ، كما ألف " ملحمة "البواب" (*Figulus*)، والعاشقة" (*Paelex*) .

جاء بعده كَتَّاب آخرون ألفوا ملاحم أشهرهم كنتوس إنيوس (*Quintus Ennius*) (169-239 ق.م.) الذي ألف ملحمة تاريخية أطلق عليها اسم " الحوليات " (*Les annales*)، روى فيها تاريخ الرومان بدءا من ميلاد رمولوس و تأسيس روما حتى الحرب البونية الثانية، لكن لم يصلنا من أعمال الشعراء الملحميين إلا شذرات ، و المؤكد أن تأثيرهم في الأجيال التي جاءت بعدهم كبير.

و يعتبر الشاعر فرجيل¹⁶ (*Publius Vergilius Maro*) ، الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد؛ و هي فترة عصبية من تاريخ روما ؛ بسبب ما شهدته من صراعات و حروب أهلية، و أزمة اقتصادية حادة، من أبرز الشعراء الرومان . تعلم فرجيليوس الخطابة و الفلسفة و العلوم في مدن كريمون (*Cremona*) و ميلانو و روما و نابولي، عاد بعدها إلى موطنه الأصلي في أندس (*Andes*) قرب مانتو (*Mantoue*) ، أين ألف ، بعد إلحاح من حاكم المقاطعة قصيدته " غناء الرعاة " أو " غناء راعي البقر" (*Les bucoliques* أو *Ecloga*) سنة 39 ق.م. و هي مجموعة من عشر قصائد قصيرة وصف فيها حياة الرعي، وقد طرح فيها مشكلة مصادرة أراضي الملاك لمنحها إلى قدماء المحاربين ، و تكهن فيها بعودة العصر الذهبي لروما، الذي بدأ في تحقيقه أغسطس.

بين سنوات 36 و 29 ق.م. و بإيعاز من أغسطس ألف فرجيل قصيدته العمل في الأرض (*Georgiques*)، كدعاية لأيادي أغسطس البيضاء على الفلاحة و الفلاحين¹⁷)، تناول فيها

زراعة الحبوب و غراسة الأشجار و تربية الماشية و النحل، في وقت سجلت فيه الزراعة الإيطالية تراجعاً خطيراً أضرباً بالمطالب اليومية للمواطنين الرومان ، حتى أصبحت روما في وضع حرج بسبب الحروب الأهلية ، و تخلي المزارعين عن أراضيهم ، و سيطرة الطبقة الأرستقراطية عليها ، و استغلالها من طرف العبيد ، أو تحويلها إلى مراعي ، و هي دعوة من أغسطس على لسان فرجيل لعودة الإيطاليين إلى الأرض ، و إلى بعث القيم التي كانت سائدة في المجتمع الروماني ، و إلى تضييد الجروح الناجمة عن الحرب الأهلية ، و إعادة النظام و الطمأنينة إلى النفوس⁽¹⁸⁾ . و قد بلغ فرجيل في هذه القصيدة قمة الإتيقان الفني ، مما جعله يعتبر من طرف الرومان أعظم شعراء عصره⁽¹⁹⁾ .

لم تتوقف عبقرية فرجيل عند هذا الحد بل نجح في كتابة اسمه بأحرف من ذهب في سجل الشعراء الرومان بكتابته ملحمة " الإنيادة " (Aeneis)، التي أمضى في تأليفها إحدى عشر سنة، وهي عبارة عن ملحمة أسطورية تنقسم إلى جزئين ، تناول في الجزء الأول منها تيه إنياس بعد أن نجح من طروادة ليلتحق بسهل اللاتيوم، بينما تناول في الجزء الثاني الحرب التي قادها إنياس من أجل الاستقرار في سهل اللاتيوم . لقد ألف فرجيل هذه الملحمة لمنح روما ملحمة تضاهي الأوديسا و الإلياذة الإغريقيتين ، و كذلك لوضع الأسس الروحية للنظام الذي أسسه أغسطس و المهمة المقدسة التي أوكلت للإمبراطور²⁰

النثر و الشعر

بالإضافة إلى الشعر الملحمي ألف الرومان كتباً نثرية ، و ينسب الكثير من المؤرخين و الأدباء تأسيس هذا النوع من الأدب إلى الكسنوريوس كاتو الكبير (Marcus Porcius Cato) المعروف (Caton le censeur) صاحب كتاب حول تاريخ روما منذ العصور القديمة إلى سنة 150 ق.م.⁽²¹⁾ ، إلى جانب تأليفه عدة خطب سياسية و كتب موجهة لابنه ، بالإضافة إلى كتاب حول الزراعة .

وفي مجال الشعر اخترع الرومان في القرن الثاني قبل الميلاد شكلاً جديداً من أشكال التعبير الشعري، وهو ذلك الشعر الساخر الذي عرف باسم الساتورا (Satira)، والذي يعيد الأدباء والمؤرخون تأسيسه إلى جايوس لوكليوس (Caius Lucilius) (148/180 ق.م.) ، الذي تميز عن أقرابه بأنه لم يكتب الشعر للدفاع عن حزب أو تيار معين أو التملق لشخصية محددة ، إذ لم يكن ينتمي إلى أي اتجاه

سياسي، و يتبع شخصية معينة ، و لا من أجل كسب المال إذ كان ثريا⁽²²⁾. و هذا النوع من الشعر هو عبارة عن حوار حر يتناول فيه الشاعر أحداثا مستمدة من الواقع ، يعبر فيها عن آراء أخلاقية بشكل نقدي لاذع ، فهو لم يرحم أصحاب الثروات و الوطنية المتطرفة. و من بين ما كتبه : "... لكن كل يوم من الصباح إلى المساء، يوم عيد و يوم عمل، و طول النهار، شعب و نواب يتحركون في الساحة العمومية و لا يخرجون منها أبدا ، كل يقوم بدراسة واحدة ، و هي مخادعة الآخرين بعبارات رنانة، و التصدي بالحيل... أخذ هيئة رجل نزيه... كأن الجميع أعداء..."⁽²³⁾ و قد عرف هذا النوع من الشعر من بعده دفعة قوية على يد هوراس و جوفينال و غيرهم⁽²⁴⁾ .

أما هوراس (*Quintus Horatius Flaccus*) فقد عاش في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد ، و استقر في روما بعد نهاية الحرب الأهلية التي شارك فيها إلى جانب أنطون ضد قيصر، و عمل بها كاتبا بسيطا مع مواصلته النضال الذي بدأه خلال الحرب الأهلية ضد أغسطس ، لكن كما يقول بالشعر هذه المرة بدل السيف. و في هذا السياق نظم أشعارا ساخرة هاجم فيها أغسطس. و قد تعرف في هذه الفترة من حياته على مايكناس (*Maecenas*) ، صديق أغسطس و راعي الفن و الأدب و حامى الفنانين و المبدعين ، و يعود له الفضل في حمايته من بطش أغسطس ، كما أهدها مزرعة ، سمح له إنتاجها من العيش في بجموحة ، و توجيه جهده للإبداع الفني في ظروف مادية جيدة . و قد ألف عدة قصائد منها المهجائية مثل " خواطر" (*Saturae*)، التي تناول فيها عدة مواضيع اجتماعية و أدبية و سياسية ثم ألف الإبيود (*Epodon*) ، و بعدها ديوانه " أغاني" (*Carmina* أو *Odes*) ، الذي قال بشأنه : "لقد أنجزت هذا العمل العظيم ليعيش أكثر من البرونز و أعلى من الأهرامات الملكية، الذي لا يمكن للأمطار التي تتسرب له ، و لا لرياح الشمال العاتية ، و لا تعاقب السنوات ... أن تحته ، لن أموت كلية...إنني الأول الذي حرّك أوتار الرباب اللاتيني..."⁽²⁵⁾ و تبعه بتأليف " الرسالة الشعرية (Epistulae) .

لقد تميز إنتاجه بأسلوب عذب و ساحر ، حتى اعتبر أمير الشعر الغنائي ، كما أهلته مواهبه أن يصبح شاعر البلاط بعد اختفاء فرجيل سنة 19 ق.م.⁽²⁶⁾

الأشعار القصيرة (Epigrammes)

عرفت روما في العصر الجمهوري؛ إلى جانب أشكال التعبير سالفة الذكر؛ الشعر القصير، الذي قدم من بلاد الإغريق، وقد تطور على يد الشاعر كاتولوس (C. Valerius Catullus) (54/87 ق.م.) الذي ترك عند وفاته قصائد قصيرة متنوعة ، بالإضافة إلى قصائد غرامية (Elegie) ، و رغم وفاته المبكرة (في سن ثلاثة و ثلاثين سنة) اعتبره معاصروه أمثال أوفيدوس (Ovide) و تيبول (Tibulle) ومارسيال (Martial) عالما ، نظرا لإبداعه الفكري (27) .

وقد بلغ هذا النوع من الشعر ذروته في العصر الإمبراطوري ، على يد مارسيليس (Marcus Valerius Martialis) ، الذي تميزت أشعاره بدقة التعبير و حسن الأسلوب و الأناقة ، مما جعل قصائده تكون مقبولة من طرف النحويين و رجال الكنيسة في نفس الوقت ، و هي مهمة في دراسة المجتمع الروماني في القرن الثاني الميلادي ، حيث تصوره لنا بكل سلبياته و إيجابياته ، و من أشهر أشعاره " المشاهد " (De spectaculus) التي ألفها سنة 80 م. بمناسبة تدشين الإمبراطور تيتوس (Titus) مدرج الكوليزي .

و دائما في مجال الشعر ، لا ننسى الغزل و الرثاء ، اللذان تطورا في العصر الجمهوري على يد عدد من الشعراء أولهم كاتولوس (Catullus)، هذا الشاعر العبقرى المتعدد المواهب ، و من بعده برز الشاعر غالوس (Cornelius Gallus) و بروبرس (Properce)، الذي تغنى بحبه للطبيعة و حياة الريف ، و من بعدهم ظهر أوفيدوس (P.Ovidius Naso) (43 ق.م./ 18 م.) الذي توجه إلى كتابة الشعر بعد أن تولى عدة مناصب إدارية ، و نظرا لموهبته الشعرية قيل أن كل ما يقوله يتحول إلى شعر (28) . لقد ألف عدة قصائد في الغزل مثل " فن الحب " (Artis amatoriae) ، و في الفلك و الدين والتاريخ، مثل " تحولات الصورة " (Métamorphose) ، و تقويم الأعياد (Fasti) .(29).

وفي هذا المجال أنجبت إفريقيا عددا من الشعراء ؛ لا تزال أعمالهم خالدة إلى اليوم ؛ ساهموا في إبراز قدرة الأفارقة على الإبداع ، و من بينهم الشاعر نيمزيان (Marcus Aurelius Olympius)

(Nemesianus) الذي ولد وعاش في القرن الثالث ميلادي بمدينة قرطاجة ، ترك لنا ثلاث قصائد ذات طابع علمي تربوي تتمثل في الصيد (Cynégétique) و الصيد البحري (Les Halieutiques) ، وقصيدة ثالثة بعنوان الملاحة البحرية (La nautique)⁽³⁰⁾ .

أما في القرن الخامس فقد برز الشاعر مارسيانوس كابلا (Martianus Capella) ، الذي يظهر من عبارة أفار القرطاجي (Afer carthacinensis) التي تتبع اسمه ، و من بعض الأبيات الواردة في قصائده والتي منها " أنت الذي شاهدت مدينة عليسة السعيدة نموه " أنه ولد وعاش في قرطاجة . ترك لنا قصيدة طويلة تتكون من تسعة أجزاء بعنوان " زواج فيلولوجيا و مركور (Les noces de Philologie et de Mercure) تناول في الجزأين الأولين منها زواج فيلولوجيا التي تمثل حب العقل ومركور الذي يمثل الكلمة و العقل ، و تقدم مركور إلى زوجته هدية تتمثل في سبع خادمات هن : الفنون السبع ، النحو و الجدلية و الخطابة و الهندسة و الجبر و الموسيقى و علم الفلك (31) .

و في القرن السادس أنجبت إفريقيا الشاعر كوروبوس (Flavius Cresconius Corippus) ، الذي ولد بقرطاجة في حوالي 500 م. و انتقل إلى بيزنطة في عهد الإمبراطور جوستينيان ، و هي الفترة التي ألف فيها عدة قصائد أشهرها تلك التي مدح فيها القائد البيزنطي جون تروغليتا (Jean Troglita) بعنوان " الجوهانيد" (Johannide) نسبة إلى القائد البيزنطي ، و هي قصيدة تتكون من ثمانية كتب و تضم 4700 بيت ، مجد فيها انتصارات القائد البيزنطي على المور في إفريقيا . و يعتبر هذا العمل مهم بالنسبة للتأريخ لمنطقة المغرب في القرن السادس لما تورده من معلومات عن المنطقة و سكانها .

التاريخ

إلى جانب القصص الملحمية و الشعر بكل أصنافه ، اهتم الرومان الأوائل ابتداء من منتصف القرن الثالث قبل الميلادي بتسجيل تاريخهم ، و قد جاءت كتابات المؤرخين الأوائل على شكل حوليات ، أي بتسجيل الأحداث حسب تاريخ حدوثها ، و التي احتفظت بها الذاكرة سواء كانت سياسية أو عسكرية أو دينية أو اقتصادية، و حتى طبيعية⁽³²⁾ ، و في هذا المجال برز مؤرخان رومانيان هما فاييوس

بيكتور (*Fabius Pictor*) (254 – 201 ق.م.) و كانكيوس أمنتوس (*Cincius Alimentus*) (240 – 190 ق.م.) اللذان عاشا في فترة الحرب البونية الثانية⁽³³⁾ .

ينحدر فاييوس بيكتور من أسرة فايي (*Fabii*) إحدى أعرق العائلات الرومانية ، تولى عدة مسؤوليات سياسية ، و شارك في الحرب البونية الثانية، حيث (خاض معركة تراسيمان (*Trasimene*) ، التي لقي فيها الرومان هزيمة نكراء على يد الجيش القرطاجي بقيادة حنبعل ، و إثرها ألف كتابه " تاريخ روما " باللغة الإغريقية ، تناول فيه تاريخ روما منذ وصول إيناس إلى إيطاليا حتى عصره ، بغرض الدفاع عن السياسة الرومانية ، و إثارة حماس الرومان في وقت كان الوطن في أمس الحاجة إلى أبنائه ، للتصدي للخطر القرطاجي ، و لهذا يتهمه المؤرخ الإغريقي بوليبيوس بالتعصب لروما⁽³⁴⁾) ، بينما يعتبره تيتوس ليفيوس⁽³⁵⁾ أول مؤرخ روماني . و رغم ما يحتويه كتابه من نقائص ، اعتبر مصدرا للكثير من المؤرخين اللاحقين مثل تيتوس ليفيوس و دنيس هالكارناس و بلوتارخ و بلينيوس الكبير .

أما المؤرخ الثاني كنيكيوس المانتوس فقد عاش في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد و مثل فاييوس بيكتور تولى عدة مسؤوليات سياسية ، فقد كان عضوا في مجلس الشيوخ و بروبرايتور صقلية، و شارك في الحرب البونية الثانية التي أسر فيها ، لكن حنبعل أحسن معاملته و أطلق سراحه و إثرها ألف كتاب " الحوليات " باللغة الإغريقية ، بدأه مع وصول إيناس إلى شبه جزيرة إيطاليا و أمها مع الحرب البونية الثانية ، وقد تميز مؤلفه بالدقة في تسلسل الأحداث ، و كان مثل بيكتور يهدف من وراء كتابه إثارة حماس المواطنين الرومان ، و الرد على أنصار قرطاج ، و هذا ما يجعلنا نعتقد أنه عمل دعائي بعيدا عن التحليل التاريخي .

لكن الأمور تغيرت ابتداء من القرن الثاني قبل الميلاد ، بعد أن أصبحت روما أول قوة سياسية و عسكرية في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط ، و لم تعد بحاجة إلى تبرير سياستها تجاه مختلف شعوب العالم المعروف آنذاك ، و هذا ما جعل أهداف كتابة التاريخ الروماني تتغير ، فلم يعد المؤرخون الرومان يتوجهون بكتاباتهم إلى الأجانب بل إلى المواطنين الرومان . كما عرفت كتابة التاريخ تطورا ملحوظا ، فلم تعد تلك الكتابات الخافتة التي يكتفي فيها صاحبها بتسجيل الأحداث فقط، بل

أصبح المؤرخون يخللون الأحداث و يعلقون عليها ، و الأهم أنها كتبت باللغة اللاتينية ، و أول من جسد ذلك كاتون الكبير (*Caton le censeur*) الذي ألف كتاب " الأصول " (*Origines*) ، تناول فيه تاريخ روما منذ العهود القديمة إلى سنة 150 ق.م. (³⁶) ، و من بين ما ذكره في مجال الكتابة التاريخية : " ما هي الفائدة من التذكير بما يوجد في حوليات رجال الدين ، و أسعار القمح و سنوات القحط و خسوف القمر و كسوف الشمس ... " (³⁷) و في القرنين الثاني و الأول قبل الميلاد ظهرت ثلاث فئات من المؤرخين تتألف الأولى من الذين اهتموا بكتابة تاريخ روما العام منذ نشأتها ، و تتألف المجموعة الثانية من أولئك الذين ألفوا كتباً منوغرافية ، أما الفئة الثالثة فتتكون من أولئك الذين اهتموا بكتابة التراجم .

تضم الفئة الأولى عددا من المؤرخين أبرزهم كوادريجاريوس (*Quintus Claudius Quadrigarius*) و فالوريوس أنتياس (*Valerius Antias*) و جايوس ليكنيوس ماكر (*Macer*) ، وقد تميزت أعمالهم بكتابة الحوليات (³⁸) .

أما الفئة الثانية فتضم كويليوس أنتبار (*Coelius Antipar*) و سمرونيوس أسليو (*Sempronius Asellio*) و جايوس فانيوس (*J. Fannius*) ، الذين أدخلوا الدراسات التاريخية عهداً جديداً ، تميزت بدقة لم تعرفها قبل ، إذ قام الأول بدراسة الحرب البونية الثانية (³⁹) ، و قد اعتبره شيشرون أول مؤرخ لاتيني كتب بنزاهة (⁴⁰) . و من بعده ارتقى أنتبار بكتابة التاريخ إلى مستوى أعلى ، و زادت دراسة التاريخ دقة و أهمية مع سمرونيوس أسليو (*sempronius Aselio*) ، الذي كتب عن حرب نومانس (*Numance*) التي قد شارك فيها كتربيون عسكري ، لكنه لم يكتف بذكر الأحداث مثل سابقه ، إنما قام بتحليلها و البحث عن أسبابها و نتائجها ، و في هذا الشأن كتب "الفرق بين الذين أرادوا التخلي عن الحوليات و الذين تمسكوا بسرد منجزات الشعب الروماني بكل تفاصيلها ، هي أن كتب الحوليات تسرد أحداث الماضي سنة بعد سنة مثل أولئك الذين يكتبون سجلات يومية ... بالنسبة إلينا نعتبر أنه لا يكفي أن نعلم المواطنين ما حدث ، لكن أن نظهر لهم ما هو الهدف من هذه الأعمال ، و ما هي الطريقة التي أنجزت بها ، و كتابة في عهد أي قنصل قامت حرب و في عهد أي قنصل انتهت

...، لا يعد كتابة للتاريخ بل سرد حكايات للأطفال." من هذا نستنتج أن أسيليو سعى من كتابة التاريخ و شرح الأسباب و النتائج إلى استفادة الإنسان من تجارب من سبقوه⁽⁴¹⁾ .

أما فانيوس (*Fannius*) أحد قنصلي عام 122ق.م.، فقد كتب عن أحداث النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد، و قد نوه كل من سالوستيوس و شيشرون بالتزامه الصدق فيما كتب⁽⁴²⁾. و في النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد دخلت الدراسات التاريخية المتوغرافية مرحلة جديدة من الدقة في التحليل و التعليق على الأحداث، و أول مؤرخ تبنى هذا الاتجاه هو القائد يوليوس قيصر (*Caius•Iulius•Caesar*) ، الذي نقل لنا حملاته على غالة في كتابه " حرب غالة " (*De bello Gallico*) ، كما سجل أحداث " الحرب الأهلية " (*De bello civili*) ، و ليس مستبعدا أن يكون كذلك مؤلف كتاب " حرب الإسكندرية " (*Bellum Alexandrinum*) ، بينما لم يكتب تاريخ حملته على إفريقية (*De bello Africo*) و تاريخ حملته على إسبانيا رغم أنهما نسبا له ، و تتميز كتابات قيصر بالوضوح و البساطة⁽⁴³⁾ .

أما المؤرخ الثاني الذي فرض نفسه في هذه الفترة ، فهو سالوستيوس (*Caius Sallustius Crispus*) (34/86 ق.م.) ، الذي مارس السياسة في بداية حياته كعضو في مجلس الشيوخ ، ثم حاكما على مقاطعة إفريقية الجديدة بين سنوات 46 و 45 ق.م. ، و بعد أن اعتزل السياسة انكب على الكتابة التاريخية ، و قد ترك ثلاث مؤلفات تاريخية ، وصلنا منها اثنان كاملان ، هما " حرب يوغرطه " (*Bellum juguthinum*) ، و " مؤامرة كاتلينا " (*De Catilinae coniuratione*) ، أما المؤلف الثالث " التواريخ " (*Historiae*) فلم يصلنا منه إلا بعض الشذرات .

لقد تناول سالوستيوس في مؤلفه "حرب يوغرطه" الصراع الذي خاضه الملك النوميدي يوغرطه للتخلص من الهيمنة الرومانية ، و استغل أحداث هذه الحرب لمهاجمة النبلاء الرومان، و إبراز مدى فسادهم و تعفنهم ، و استعدادهم للتنازل عن مصلحة الوطن و بيع ذمهم من أجل المال و الجاه . و رغم ما يعاب عليه من نقص الدقة في تحديد المواقع و التواريخ و المعلومات العسكرية، يبقى المصدر الوحيد لمرحلة مهمة من تاريخ المغرب القديم بصفة عامة و نوميديا بصفة خاصة ، في صراعها مع روما

من أجل التحرر. أما كتاب مؤامرة كاتلينا فقد كتبه لتبرئة يوليوس قيصر من تهمة تدبير مؤامرة كاتلينا التي حاول شيشرون إلصاقها به، و في سياق سعيه لتبرئة قيصر قام بتمحيص العوامل الدفينة التي أفضت إلى قيام أوضاع بالغة السوء تمحضت عنها بروز شخصية كاتلينا (44). أما كتابه الثالث " التواريخ " فقد تناول فيه التاريخ الروماني بين 78 و 67 ق.م.

و قد تميزت كتابات سالوستيوس بالوصف النابض بالحياة ، و بإغفاله دور النذر و غيرها من الظواهر الطبيعية في تفسير الأحداث(45) ، حيث نظر إلى الأحداث و شرحها و حكم عليها من الجانب الأخلاقي ، فبالنسبة له كل الأحداث تجد تفسيرها في عوامل نفسية(46).

من هذا نستنتج أن سالوستيوس خطأ بكتابة التاريخ خطوات كبيرة إلى الأمام ، و ذلك بتخليه عن طريقة الحوليات ، و تبنيه التحليل و النقد للأحداث و أسباب وقوعها و نتائجها ، و قد نجح في إعطاء صورة حية عن الحياة السياسية في روما في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، و ما تميزت به من مؤامرات و دسائس، و هي فترة احتضار الجمهورية الرومانية .

أنجبت روما ؛ بعد سالوستيوس ؛ أحد أكبر مؤرخيها و هو تيتوس ليفيوس (*Titus.Livius*) ، الذي ولد في بادو سنة 60 ق.م.، و قد اختلف عن سالوستيوس ، حيث لم يتول أي منصب سياسي أو عسكري أو إداري ، و كتب تاريخاً عاماً تناول فيه تاريخ روما منذ نشأتها إلى سنة 9 م. في 42 كتاباً لم يصلنا منها إلا 35 فقط . يظهر مما كتبه أنه قصد إبراز عظمة روما ، و ربما هذا ما جعله لا يعتمد إلا على المصادر التي تمجدها دون غيرها، و رغم ذلك أنتج عملاً جيداً من حيث المعلومات و تنظيمها و بأسلوب سلس جعلت قراءته غير مملة(47).

بعد تيتوس ليفيوس برز المؤرخ تاكتوس (*P.Cornelius Tacitus*) الذي عاش بين 54 و 120 م. ، و يعد من أبرز مؤرخي القرن الأول ميلادي، و هو يختلف عن تيتوس ليفيوس، إذ اعتمد الكتابة المتوغرافية حيث بدأ نشاطه كمؤرخ بتأليف كتاب حياة أغريكولا (*De vitae iuli agricolae*)، وهو بمثابة رثاء لصوره حاكم مقاطعة بريطانيا، ثم تبعه سنة بعد ذلك بكتاب جرمانيا (*De situ ac populi germaniae*) و هو دراسة حول أصل الشعوب التي تعيش فيما وراء نهر الراين و جغرافيتهم، ثم ألف

كتابا ثالثا بعنوان "التواريخ" (Historiae) ، درس فيه أوضاع الإمبراطورية الرومانية من عهد نيرون إلى عهد دومسيان، و أخيرا جاء كتابه " الحوليات " (Ab excessu divi augusti)، الذي خصصه لفترة حكم الأسرة اليوليوكلاودية من عهد الإمبراطور تيريوس إلى عهد نيرون⁽⁴⁸⁾. و قد تميزت كتاباته بالتسلسل الزمني للأحداث على نمط الحوليات، و كذلك بالتشاؤم⁽⁴⁹⁾، و أهم من ذلك كان يتناول الأحداث و يحلل الأسباب التي دفعت إليها . و قد جاء طرحه للأحداث في عرض درامي يتصارع فيه الإمبراطور و حاشيته من أجل خدمة الوطن من جهة ، و الأنانية و الطمع و المؤامرات التي كانت توجه تصرفات الكثير من المسؤولين من جهة أخرى⁽⁵⁰⁾.

ثم برز الخطيب الإفريقي الأصل ، فلوروس (Publius Annaeus Florus) (140/70 م)، صاحب كتاب " مختصر تاريخ الرومان " تناول فيه نشأة روما منذ عهدها الأولى حتى سنة 9 م . ، و من أشهر ما كتبه أن تاريخ الإمبراطوريات مثل الإنسان ، فهي تمر بعدة مراحل من الولادة إلى الشيخوخة⁽⁵¹⁾ .

مؤلفو التراجم

شهدت فترة أواخر عصر الجمهورية بروز فئة من كتّاب تراجم العظماء ، و في مقدمتهم فارون (M.Terentius Varro) (27/116 ق.م.) ، الذي ألف كتابا تناول فيه حياة العظماء من الإغريق و الرومان و يقول بليوس الكبير⁽⁵²⁾ بأن هذا الكتاب زين بسبعمئة صورة للشخصيات التي تكلم عنها . و اقتفى أثره كورنيليوس نيبوس (Cornelius Nepos) الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد ، و قد كرس حياته للإنتاج الأدبي⁽⁵³⁾ ، هذا الإنتاج الذي ضم عدة مؤلفات ، منها كتاب في تاريخ الإغريق و الرومان (Chronica)، و هو ملخص للتاريخ العالمي ، و آخر يضم مجموعة من النوادر و الأشعار (Exempla) ، و كتاب عن مشاهير الرجال (De viris illustribus) مقسم إلى جزأين، واحد مخصص للشخصيات الأجنبية و الآخر للشخصيات الرومانية ، لكن لم يصلنا منه إلا ما تعلق بالقيادة العسكريين الأجانب، و منهم حملقرط و جنبعل القرطاجيين، و ترجمتان لحياة مؤرخين رومانين هما كاتو و أتيكوس. و في هذا المجال يلاحظ أن كورنيليوس نيبوس لم يكتب إلا عن الشخصيات التي

كان معجبا بها ، لهذا غض الطرف عن عيوبها ، و جعل أعماله تتحول من تراجم صادقة إلى إطراء، كما تميز أسلوبه بالركاكة ، و إن اتسم بالوضوح⁵⁴ .

استمرت كتابة التراجم في العصر الإمبراطوري ، و قد برز في القرن الأول الميلادي سويتونيوس (Caius Suetonius Tranquillus) (160/75) ، الذي استغل وظيفته كمسؤول عن الأرشيف الإمبراطوري ليؤلف كتاب " حياة مشاهير الرجال (De viris illustribus) ، تناول فيه حياة الكتاب أمثال ترانسيوس ، لكن لم يصلنا منه إلا بعض الشذرات ، ثم ألف كتاب حياة الإثني عشر قيصرا (De vita duodicum caesarum libri) ، تناول فيه حياة الأباطرة من يوليوس قيصر إلى دومسيان .

الفلسفة

لم يهتم الرومان في بداية تاريخهم بالفلسفة ، و أكثر من ذلك اعتبروها خطرا على المجتمع الروماني ، فهي بالنسبة لهم تدعو إلى العمل الفكري ، مما قد يؤثر سلبا عن توجه الرومان نحو الحياة العملية ، لذلك لم يتردد مجلس الشيوخ في طرد الفلاسفة الإغريق الذين قدموا إلى روما سنة 168 ق.م. ، كما منع فتح مدارس في روما لتعليم الفلسفة . لكن في الوقت الذي كان أعضاء الطبقة الأرستقراطية يمنعون أبناء عامة الشعب من دراسة هذا العلم ، كانوا يأتون بالفلاسفة إلى بيوتهم لتعليمهم آياه . و قد تغيرت الأمور بعد استيلائهم على أثينا و استحواذهم على كنوزها العلمية . و من بين المبادئ الفلسفية الإغريقية التي انتشرت في روما ، نجد الرواقية ثم الأبيقورية ، بالإضافة إلى مبادئ الأكاديمية الجديدة.

لقد مال الرومان إلى المبادئ الرواقية أكثر من غيرها من المبادئ الأخرى، خاصة بعد أن نجح الفيلسوف الروديسي بنايسيوس (Panaetius) في التوفيق بين الرواقية و احتياجات رجال الدولة والقادة الرومان ، فقد أبرز أن الحكمة يمكن أن تستمد من الحياة العملية ، و أنزل الحكماء من أبراجهم العاجية⁵⁵) ، ليعنوا بحياة المجتمع ، و يشاركوه عواطفه الإنسانية.

إن تطوير مبادئ الرواقية و تكيفها مع حاجيات المجتمع جعلها تجلب شخصيات رومانية عديدة منها سكيبيو إميليانوس و الكاهن الأكبر كوينتوس موكيوس سكايفولا ، و شيشرون (Marcus Tullius Cicero) (43/106 ق.م.) ، هذا الأخير الذي لم يهتم بالفلسفة لأهميتها ، إنما لتحسين

مواهبه الخطابية ، غير أنه في آخر حياته درسها و ألف فيها مرتين ، الأولى تحت ضغط الأزمة السياسية الداخلية ، حين اضطرت سيطرة " الحلفاء الثلاثة" قيصر و بومي و كراسوس ، إلى أن يجد لنفسه متنفسا للتعبير عن آرائه⁽⁵⁶⁾ ، فوضع كتاب " في الجمهورية " ، ثم كتاب " القوانين " .

لقد جاء كتابه الأول على شكل حوار بين سكيبيو إميليانوس و ليلوس و مانيليوس فيلوس و ماكوس سكايفولا سنة 129 ق.م ، حول دستور الجمهورية الرومانية ، و قد اعتبر شيشرون الدستور الروماني نموذجا لنظام يجمع بين الملكية الممثلة في القنصلية و الأرستقراطية الممثلة في مجلس الشيوخ، و الديمقراطية الممثلة في المجالس الشعبية⁽⁵⁷⁾. و يرى بعض المؤرخين أن شيشرون تفوق بهذا الكتاب على كتاب " الجمهورية " لأفلاطون و كتاب " السياسة " لأرسطو

أما كتاب " القوانين" فيمكن اعتباره كملا للكتاب السابق، أبرز فيه شيشرون وجود قانون عالمي أزلي ثابت ، تمشيا مع الحق الإلهي، و بالنسبة له، لا توجد جمهورية غير الجمهورية الرومانية ، و لا قوانين غير قوانين روما. كما نجد كتاب (Tusculanae disputationes) ، الذي ألفه في الوقت الذي أصبح فيه يوليوس قيصر سيد روما ، هذا الأخير الذي حسبه قضى على الحرية ، فكره الواقع الذي أصبحت عليه روما ، فانسحب منها و استقر في مسكنه الريفي بتوسكلوم ، و كرس جهده لدراسة مواضيع فلسفية مثل مفهوم الموت و الألم⁽⁵⁸⁾ . ثم جاء كتاب حول طبيعة الآلهة (De la nature des dieux) . كما ترك عدة مؤلفات فلسفية أخرى منها " دراسة حول الواجبات " ... الخ.

الواقع أن شيشرون لم يكن فيلسوفا على جانب كبير من الأصالة ، و هو نفسه يقر بذلك في احد خطباته للأتيكوس⁽⁵⁹⁾ حيث يقول " .. أن بعض مؤلفاته على الأقل ليست إلا نقلا عن غيره ... و أن إسهامه الشخصي لا يتجاوز الكلمات... " ، لكن هذا يعد تواضعا منه لأن تبعيته للإغريق تباينت من موضوع إلى آخر، فهي واضحة في الميتافيزيقا ، لكنها في السياسة ضئيلة جدا . فالفضل يعود له في نقل أفكار أفلاطون النظرية المثالية إلى الواقع الروماني .

و إذا بحثنا عن دور الأفارقة في مجال الفلسفة فإننا نجد محدودا إذا ما قارناه بمجالات الفكر الأخرى ، حيث لم يصلنا إلا اسم الفيلسوف ماكروب (Flavius Macrobius Ambrosius)

(Theodosius)، الذي لا نعرف عنه سوى أنه ولد في مدينة سيكا فنيريا(الكاف) في حوالي 370 م.، وأنه تولى مسؤوليات عليا في الإدارة الرومانية (60)، و قد ترك لنا مؤلفين ، هما "ساتورنال" (Convivi primi diei saturnaliorum)، و كتاب " تعليق على أحلام سكيبيو (commentarium in ciceronis somnium scipionis

فن الخطابة

تميزت الحياة السياسية في روما ، خاصة ابتداء من القرن الثاني قبل الميلاد بسعي كل من امتهن السياسة إلى كسب أصوات الشعب ، كما كان مجلس الشيوخ يشهد نقاشات حادة في مختلف المواضيع ، بالإضافة إلى تلك المحاكمات التي شهدتها روما . و لذلك اعتبرت الخطابة فنا رومانيا و طنيا ، سعى الكثير من السياسيين و المحامين إلى اكتسابه ، من أجل التأثير على المستمعين . و قد مرت الخطابة بثلاث مراحل . أما الأولى فقد امتدت من القرون الأولى لنشأة الدولة الرومانية حتى عهد الدكتاتور صيلا ، بدأ فيها الرومان تعلم و التمرس على هذا الفن ، خاصة أن هذه المرحلة تميزت بصراع حاد بين طبقتي العامة و النبلاء،و ما تبعها من تجمعات و إلقاء الخطب في محاولة كل طبقة كسب تأييد الأغلبية، و من أبرز ممثلي هذه المرحلة أبيوس كلوديوس (Appius Claudius) (61)، و تيريوس جراكوس(62)، و كايوس جراكوس (63). ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت من عهد صيلا إلى فترة حكم أغسطس، و قد أتقن خلالها الرومان فن الخطابة ، إذ أنجبت خلالها روما أعظم خطبائها، و ساعد على ذلك الصراع العنيف الذي شهدته الساحة السياسية الرومانية بين شخصيات لعبت دورا كبيرا في تاريخ روما، و منها الصراع بين صيلا و ماريوس ، ثم بين قيصر و بومبي و أخيرا المرحلة الثالثة التي شملت العصر الإمبراطوري .

إن كل التطورات التي مرت بما روما أعطت إلى فن الخطابة مكانة مرموقة في الأوساط الرومانية و هذا ما ساعد على بروز خطباء من أشهرهم شيشرون ، الذي ظهر في وقت دخلت فيه روما في سلسلة من الصراعات الدموية بين زعمائها ، و قد بدأ حياته الخطابية بمساندته صيلا ضد ماريوس ، ثم بومبي ضد قيصر(64) .

لقد تعددت مواهب شيشرون ، حتى اعتبر أعظم خطيب في عصره و أشهر كاتب في النثر، ولهذا أطلق مؤرخو الأدب اللاتيني على هذا القرن "عصر شيشرون" (65) ، و هذا لغزارة إنتاجه و تنوعه. فقد برز في بداية حياته كخطيب بارع ليس نتيجة مواهبه الطبيعية فقط ، إنما كذلك ثمة لعمله الدعوي لتحسين مستواه و الارتقاء به إلى أعلى مستوى ، فقد تلقى تكوينه على يد فطاحلة عصره، بالإضافة إلى التدريب اليومي ، و قد بلغ قمته في سنة 70 ق.م. عندما تولى مهمة الدفاع عن سكان جزيرة صقلية ضد حاكم المقاطعة فيراس (Verres) . و قد احتل مكانا وسطا في فن الخطابة بين مبدأ المدرسة الآتيكية البسيط القائم على الإيجاز و الوضوح و استبعاد المحسنات اللفظية ، و مبدأ المدرسة الإغريقية القائم على الجناس و الطباق(66) ، و من أشهر خطبه (Catilinam) و (Les Philippiques) ، و هذا ما جعل بعض معاصريه يعتبرونه أعظم خطيب ، فكانتليان اعتبره نموذجا في البلاغة (67).

وحتى يفيد كل الراغبين في إتقان فن الخطابة ، ألف عدة كتب في هذا المجال منها " فن الخطيب " (De orator) ، و كتاب "بروتوس" (Brutus) ، و " الخطيب " (orator) . استمر فن الخطابة يجلب الكثير من الأدباء ، حتى و إن لم يبرز نجمهم مثل شيشرون، الذي هيمن على كل من سبقه و من جاء بعده ، و من أبرز الخطباء الذين شهدهم العصر الإمبراطوري، الإفريقي فرانتون (Marcus Cornelius Fronto) ابن مدينة كيرتا (68) ، الذي سمح له تكوينه و مواهبه أن يصبح عضوا في مجلس الشيوخ في عهد الإمبراطور هادريانوس، ثم قنصلا في عهد أنتونان التقي(69) . و نظرا لكفاءته الخطابية حمّله الإمبراطور أنتونان التقي مسؤولية تعليم ابنه ماركوس أورليوس و لوكيوس فاروس . و قد اعتبر من أشهر خطباء عصره و مبدع " الأسلوب الجديد" الذي طغى على أدب عصره ، و هو مزيج من الأسلوب القديم و الأسلوب العامي(70)، و من مؤلفاته التي وصلتنا "أسس التاريخ" و " مدح الدخان و الغبار" و مدح الإهمال (71) .

الرواية

إلى جانب ما ذكرناه بقي أن نشير إلى شكل آخر من أشكال التعبير الأدبي الروماني ، قدم من بلاد الإغريق في وقت متأخر نسبيا بالمقارنة مع أشكال التعبير سالفه الذكر ، و هي الرواية التي ظهرت في عصر الإمبراطور نيرون على يد بيترونيوس أربيتار (*Petronius Arbiter*)، الذي كتب رواية ساتركون (*Satyricon*)، التي لم يصلنا منها إلا بعض الشذرات . و هي تحكي مغامرات أشخاص لا ينتمون إلى الآلهة و لا إلى التاريخ ، مثلما جرت العادة عند الإغريق ، بل إلى مجموعة من الشباب المنحل تركوا المدرسة ، و أخذوا يتسكعون في حانات و موانئ إيطاليا الجنوبية ، و من أشهر أجزائها ذلك الذي يحمل عنوان وليمة تريمالكيون (*Festin de Trimalcion*) (72) ، و هي قصة هزلية صاحبة تصف مأدبة عشاء أقامها غني حديث العهد (73) .

أما أشهر الروائيين الرومان على الإطلاق، فهو الإفريقي أبوليوس (*Locius Apuleius*) ابن مدينة مادور (*Madaure*) (مداوروش) التي ولد بها بين 124 و 125 م. و قد كان في شبابه متعطشا للعلم لذلك درس الخطابة و الشعر و الموسيقى و الهندسة ، لكن كان للفلسفة مكانة خاصة في نفسه ، و في هذا الشأن ذكر في كتابه " الأزاهر" (*Les florides*) "...هناك كلمة شهيرة لأحد الحكماء تتعلق بالأدب ، يقول فيها القدح الأول للعطش و الثاني للمسرة و الثالث للذة الجسدية و الرابع للهديان... لقد تعاطيت القدح الأول من عناصر الأدب فرفعني، و تعاطيت القدح الثاني من معلم اللغة فزودني بالمعرفة ، و تعاطيت القدح الثالث من معلم الخطابة و البلاغة ، و عند هذا الحد يتوقف ما يتعاطاه أغلب الناس ، و لكن أنا أفرغت في أثينا أقداحا أخرى ، قدح الشعر الممزوج ، و قدح الهندسة الصافي، و قدح الموسيقى العذب و قدح المنطق الحامض إلى حد ما، و تعاطيت قبل كل شيء قدح رحيق الفلسفة العامة الذي لا ينضب معينه(74)

لقد سمحت له مواهبه أن يكتب في مواضيع متنوعة ، فهو بتأليفه كتاب " التحولات " أو " الحمار الذهبي " (*Metamorphose*)، يبرز كروائي ، و بكتابه " المرافعة " (*Apologie*) و الأزاهر (*Les florides*) يظهر خطيبا بليغا ، بينما أظهرته مؤلفاته الأخرى فيلسوفا . و تعد رواته "التحولات" أو

"الحمار الذهبي" أشهر ما ألفه، و هي أول رواية كتبت باللغة اللاتينية تصلنا كاملة ، تتكون من واحد وعشرين كتابا ؛ و يظهر من مقدمتها أن أبوليوس كتبها في شبابه ، حيث يعتذر عن قلة معرفته الجيدة للغة اللاتينية ، التي يرى بعض الباحثين أنها كانت قليلة الانتشار في المناطق الداخلية للمغرب القديم في ذلك الوقت ؛ و هي قصة شاب يدعى لوكيوس تحول إلى حمار بفعل ساحرة ، عاش إثرها عدة محن بفعل انتقاله من مالك إلى آخر قبل أن يعود إلى صورته البشرية . و قد نجح أبوليوس في أن يعطينا عن طريق هذه الرواية صورة حية عن الحياة اليومية في الإمبراطورية الرومانية خلال القرن الثاني الميلادي ، خاصة الوجه القبيح منها ، كما يظهر لنا اهتمامات و نشاطات مختلف الأوساط الاجتماعية الرومانية .

إلى جانب بروزه كروائي ، أظهرت لنا مرافعته المطولة التي ألفها أمام الحاكم الروماني كلوديوس ماكسموس (Claudius Maximus) دفاعا عن نفسه من تهمة السحر التي حاول ورثة زوجته بودنتلا (Emilia Pudentella) إلصاقها به لكسب موافقة الزواج به ، خطيبا بارعا ، حيث رد على كل التهم الموجهة إليه ببراعة و ذكاء و سخرية في آن واحد ، و من ردوده على اتهامه بالجمال و البلاغة ، قوله أن الطبيعة هي التي وهبته ذلك اعترافا منها بموهبته .

أما كتاب الأزاهر فقد ضمته عدة خطب تبرز قدرته البلاغية⁽⁷⁵⁾ .

الأدب اللاتيني المسيحي

بعد اختفاء فرانتون و أبوليوس خيم على الساحة الأدبية اللاتينية سكون مطبق ، استمر حتى نهاية القرن الثاني ميلادي ، هذه الفترة التي تميزت بانتشار المسيحية في الأراضي الرومانية ، و منها المقاطعات الإفريقية، و ما نتج عن ذلك من احتدام الصراع بين الكنيسة و السلطتين المركزية و الإقليمية هذا الصراع الذي لعب فيه المجادلون الأفارقة دورا فعالا في الدفاع عن المسيحية ، و شرحها للمجتمع الوثني عن طريق خطبهم و مؤلفاتهم ، مكونين بذلك الأدب المسيحي اللاتيني ، الذي هيمن عليه المفكرون الأفارقة و أولهم ترتليانوس (Quintus Septimius Florens Tertullianus) ، ثم مينو كيوس فليكس و كبريانوس و غيرهم .

ترتليانوس :

ولد في قرطاجنة بين 150 و 160 ميلادي في عائلة وثنية ، و بعد أن درس القانون و البلاغة و الأدب و الفنون و الطب ، امتهن المحاماة و تدريس البلاغة ، و كان بإمكانه أن يصبح محاميا لامعا أو سياسيا كبيرا ، لكنه اختار اعتناق المسيحية في نهاية القرن الثاني (بين 185 و 195 م .) ، في وقت اشتد فيه اضطهاد السلطة للمسيحيين⁽⁷⁶⁾ . فسخر كل طاقته و كفاءته للدفاع عن المسيحية و المسيحيين ، فكتب الكثير من المؤلفات في هذا الاتجاه وصلنا منها واحد و ثلاثون ، دافع في بعضها عن المسيحيين و أظهر بطلان التهم الموجهة إليهم من طرف السلطة الوثنية، باعتبارهم سبب الكوارث التي لحقت بروما، و منها كتاب " الدفاع عن الديانة المسيحية " (Apologeticum)، و كتاب " للأمم " (Ad nationes) أبرز فيهما مدى مصداقية الديانة المسيحية ، و في نفس الوقت سخر فيهما من الوثنيين و أساطيرهم و آلهتهم و قوانينهم⁽⁷⁷⁾ ، كما دعاهم إلى المحبة و التأخي مع بقية البشر بقوله : " نحن إخوانكم بحكم الطبيعة " (78) و لنفس الغرض كتب عدة مؤلفات منها " الروح " (De animae) و (Ad Scapulam) ، هذا الأخير الذي هاجم فيه سكابولا حاكم مقاطعة إفريقية البروقنصلية بسبب اضطهاده للمسيحيين .

لم يهاجم ترتليانوس الوثنيين فقط ، إذ نجده ؛ في مؤلفات أخرى ؛ هاجم الهراطقة و منها كتاب " ضد فالنتيوس " (Adversus Valentinianus) و كتاب " ضد ماركيون " (Adversus Marcionem) ، و " ضد هرموجان " (Adversus Hermogenem) ، الذي اتهمه بالهذيان و الوقاحة إذ قال فيه " كان يخلط بين الفصاحة و الهذيان و بين الوقاحة و الخزم " (79) . كما خص اليهود بكتاب " ضد اليهود " (Adversus judaeos) انتقدهم فيه نقدا لاذعا، و اتهمهم بإثارة الفتن و الأحقاد بين الوثنيين و قيامهم بحرب غير معلنة على المسيحيين ، و تحريضهم السلطة و الوثنيين عليهم⁽⁸⁰⁾ .

كما خاطب الجاحل الإفريقي المسيحيين و حثهم على التحلي بالأخلاق الفاضلة ، و الحرص على ضبط النفس و العفة، و نصح النساء بعدم التبرج ، و من هذه المؤلفات " الشهداء " (Ad martyras) و الصبر " (De patienta) و " إلى زوجتي " (Ad uxorem) و " زينة النساء " (De

العهد الجديد " (Le nouveau testament) لأول مرة إلى اللغة اللاتينية ، كما يعد أحد واضعي علم اللاهوت .

و بصفة عامة تنقسم أعمال ترتليانوس إلى مجموعتين ، الأولى عندما كان في كنف الكنيسة الكاتوليكية ، و الثانية عندما اعتنق المذهب المونتاني في حوالي 207 م. و تميزت كتاباته في المرحلة الأخيرة بمهاجمته الكاتوليك .

لكن أهم أعمال ترتليانوس على الإطلاق كتابه " دفاع عن الديانة المسيحية" (Apologeticum) الذي كتبه بين 198 و 199 م. و هو موجه للسلاسة الرومان و الطبقة المثقفة الرومانية ، لرد على تهمهم الموجهة ضد المسيحيين ، و مستنكرا الاضطهاد الذي كانوا يتعرضون له بتهم خيالية⁽⁸¹⁾ ، و تقديمه للديانة المسيحية بكل مكوناتها ، و للسخرية من الديانة الوثنية⁽⁸²⁾ .

لقد تميز أسلوب ترتليانوس بالحوية و الانسجام مع أفكاره ، أما المفردات المستعملة فهي غنية استمدتها من مصادر مختلفة ، إذ كان يركز على إيصال أفكاره بغض النظر عن المصطلحات التي يستعملها، إن كانت قديمة أو قليلة التداول ، أو تعبيراً شائعاً مبتدلاً ، كما لم يكن يعجزه فقر اللغة اللاتينية حيث إذا لم يجد الكلمة المناسبة للتعبير عن آراءه ، لا يتردد في استعمال مفردات يونانية ، و إذا لم يجد ما يفي بالغرض المطلوب يبتكر كلمات مناسبة ، مثل ابتكاره عبارة " الثالوث الأقدس " (Trinitas) . أما منهجيته فكانت ثابتة و خطواته واضحة و معلوماته غزيرة ، تندفق من خيال عبقرى إفريقي يعجز الإنسان عن ترجمتها ، و هو يمزج بين الجدل و التهكم ، إنه الرجل الذي لا يطلب الرحمة من جلاده ، بل يسخر منه "⁽⁸³⁾ .

يرز ترتليانوس من كل مؤلفاته حماسه و اندفاعه المفرط في الدفاع عن أفكاره ، فكلما أدرك حقيقة إلا و اندفع وراءها بكل جوارحه من دون مجاملة ، فهو على حد تعبير شارل أندري جوليان⁽⁸⁴⁾ : " بربري منتصر ، و لكنه لم يزل محتفظاً — إلى جانب ما انطبع فيه من روح المسيحية —

بأهواء البربري و صلابته و نفوره من النظام . و هو ما يتجلى من نقده اللاذع للمسيحية الكاتوليكية لما اعتنق المونتانية

مينوكيوس فليكس

في نفس الوقت الذي برز فيه ترتليانوس ، ظهر مفكر مسيحي آخر ، هو مينوكيوس فليكس ، و يستنتج مما كتبه أنه إفريقي الأصل ، فقد ذكر في أكثر من موقع إفريقيا و ماضيها و آلهتها . ألف كتاب " أوكتافيوس (Octavius) ، دافع فيه عن المسيحية ، و تصدى بقلمه لاضطهاد المسيحيين ، لكن بأسلوب مغاير لأسلوب ترتليانوس ، إذ تميز بالهدوء ، و قد جاء كتابه على شكل حوار بين شخص مسيحي يدعى أوكتافيوس جنارايوس (Octavius Januarius) و قاض وثني هو كايكليوس نتاليس (Caecilius Natalis) في مدينة أوستيا ، لعب فيه الكاتب دور الحكم بينهما ، و انتهى الحوار باقتناع الوثني بمبادئ الديانة المسيحية .

إن هذا الكتاب يشبه في طريقة تقديم البراهين ما كتبه تلتليانوس في كتاب " دفاع عن الديانة المسيحية " ، و لهذا اعتقد البعض أن هذا الأخير اقتبس أفكاره من كتاب فليكس مينوكيوس ، بينما يرى البعض الآخر العكس⁽⁸⁵⁾.

القديس كبريانوس

برزت في منتصف القرن الثالث ميلادي شخصية مسيحية أخرى ، كان لها دور فعال في نشر و ترسيخ المسيحية في إفريقيا و في كل غرب الإمبراطورية الرومانية ، و هي شخصية القديس كبريانوس (Caecilius Cyprianus Thascius)، الذي ولد في نهاية القرن الثاني ، أو بداية القرن الثالث ميلادي بمدينة قرطاجنة⁽⁸⁶⁾ في عائلة أرستقراطية وثنية ، و في سنة 245 م. تنصّر، و كان عمره آنذاك أربعين عاما . و نظرا لثقافته الواسعة أصبح بين نهاية سنة 248 م. و بداية 249 م. أسقف قرطاجنة ، و هو أعلى منصب في إفريقيا و الثاني في العالم الروماني الغربي بعد أسقف روما، و قد تزامن ذلك مع بداية حملة اضطهاد الإمبراطور دكيوس (Decius) للمسيحيين ، هذه الحملة التي توقفت في نهاية سنة 251

م. لتتجدد مع الإمبراطور فاليريان (Valerien) سنة 257 م. ، و هو الاضطهاد الذي انتهى بإعدام القديس كبريانوس سنة 258 م.

كان الأسقف الإفريقي متحمسا للديانة المسيحية ، و لذلك سخر قلمه لخدمتها و وحدتها و في هذا السياق ألف كتابه " وحدة الكنيسة " (De catholicae ecclesiae unitate) ، بعد دخوله في صراع مع أسقف روما .

و بقدر ما كان ترتليانوس ثائرا عنيفا مع الوثنيين ، كان كبريانوس هادئا ، حتى أن القديس جيروم (Saint Jerome) قال فيه: " السعيد كبريانوس كان مثل نبع صاف(87) ، أما لاكتانس (Lactance) و هو أحد زعماء المسيحية في إفريقيا ، فقد كتب : " كان يملك روحا بسيطة ، و أسلوبه غني و عذب و واضح ، مما مكّنه من اعتلاء مرتبة مرموقة بين الأدباء ، و روعة بلاغته و توفيقه في شروحاته جعلته مقنعا في خطاباته " (88) .

لقد ترك كبريانوس عددا من الرسائل و الكتب منها : " رسالة إلى دونات " (d donatum) الذي يعدّ من أروع مؤلفاته في البلاغة المسيحية(89) ،، إلى جانب مؤلفات أخرى منها " تفاهة الأصنام (De idolorum vanitate) ، فضح فيه عادات الوثنيين ، و كتاب " سلوك العذارى " (De habitu virginum) ، و هو موجه إلى العذارى اللواتي وهين حياتهن لخدمة الله ، و كان بمثابة صدى لكتاب ترتليانوس " وشاح العذارى " (90) .

و يظهر أنه ؛ رغم الاختلاف في الأسلوب ؛ كان لترتليانوس تأثير على كبريانوس و يتجلى ذلك في مؤلفاته التي تشبه إلى حد كبير ما كتبه ترتليانوس في مواضيع الصلاة و الصبر و الشهداء .

لم يتوقف عطاء الأفارقة في مجال الأدب المسيحي عند هذا الحد ، ففي القرن الرابع ظهرت شخصية أرنوب (Arnobius) ابن سيكا فنيريا (Sicca Veneria) (الكاف) (327/260 م .) ، صاحب كتاب " ضد الوثنيين " (Adversus nationes) (91) الذي دافع فيه عن المسيحية و المسيحيين ، و دحض تم الوثنيين الذين حملوا المسيحيين المسؤولية في كل الكوارث التي لحقت بالإمبراطورية الرومانية ، كما أبرز عظمة الله و تفاهة الآلهة . و قد امتازت نظرتهم للمجتمع بالتشاؤم إذ قال في

الإنسان: " إنه مخلوق بائس و سيئ ، يتحسر و يكره وضعيته، و يشتكي ، يقضي وقته يبكي، و يكذب و يضرب و ينشر الخراب " (92)، و على نحو فرانتون و أبوليوس ، تكلم عن إفريقية موطنه و أشاد بخيرات نوميديا و موريطانيا الزراعية(93)، كما مجد قرطاجنة و جنبل الذي أثار الرعب في روما(94) ، هذه الأخيرة التي قال بشأها " جاءت روما للقضاء على سلالة البشر(95) .

و واصل تلميذه لاكتانس (*L.C.F.Lactantius*) الإفريقي الأصل بدوره مسؤولية الدفاع عن المسيحية ، و في هذا الشأن ألف كتاب " المؤسسات الإلهية " (*Divinae institutiones*)، انتقد فيه الوثنية و أبرز قواعد المسيحية، و نظرا لمهارته الخطابية و البلاغية لقب بشيرون المسيحي و كذلك " المسيحي الجامعي " و " أول رجل أدب مسيحي " . و قد هاجم في كتابه " موت المضطهدين " (*De mortibus persecutorum*) مضطهدي المسيحيين (96)

القديس أوغسطين

بقي أن نذكر في الأخير أعظم مفكر و كاتب مسيحي عرفه العالم و أحد آباء الكنيسة ، و هو القديس أوغسطين (*Saint Augustin*) إفريقي المولد و النشأة ، حيث ولد في مدينة تاغست (*Thagaste*) (سوق أهراس) سنة 354 م. من أب وثني و أم مسيحية . تردد في أول حياته على مدارس مسقط رأسه ثم انتقل إلى مدينة مداوروش و منها توجه إلى مدينة قرطاجنة ، و أنهى دراسته في مدينة ميلانو أين تعلم البلاغة و الخطابة .

بدأ حياته وثنيا حيث كان يمضي وقته في اللهو و المجون ، و حتى يتخلص من الفراغ الروحي الذي كان يعيش فيه اعتنق المانوية (*Manicheisme*) (97) ظنا منه أنها ستنير له الطريق و تكشف له الحقيقة (98) ، لكن لم يجد فيها مبتغاه فهي لم تخرجه من حيرته و لم تجبه عن تساؤلاته حول المغزى من الحياة و الموت و في هذا الشأن كتب فيما بعد : " ... كنت أعتقد أنه تحت غلاف العبارات الجميلة يوجد شيء خفي سينكشف لي في يوم من الأيام ... " (99) لذلك تخلى عنها و توجه إلى الاحتمالية لكنه لم يجد فيها ما يشفي غليله ، فاهتمك يدرس الإفلاطونية التي قادتته إلى المسيحية سنة 387 م. تحت تأثير القديس أمبرواز أسقف ميلانو. و نظرا لإرادته القوية و حماسه الفياض و لطفه و حدة نظره و موهبته

الخطابية و دفاعه المستميت عن الكاتوليكية ، ارتقى في المسؤوليات حتى عين سنة 395 م. أسقفا لمدينة هيبون .

لقد تزامن اعتناقه المسيحية مع انتشار الكثير من البدع و النحل ، فسخر كل خصاله و مواهبه للتصدي لها و ترسيخ المسيحية الكاتوليكية ، و هذا ما جعله يبرز كمجادل عنيد ، فواجه المانوية معتمدا على الإقناع و الصبر ، حيث يقول و هو يخاطب المانويين : " إن القاسين معكم هم الذين يجهلون معاناة الوصول إلى الحقيقة ، و كم هو صعب تجنب الأخطاء ... يجب أن أكون صبورا معكم مثلما كانوا صبورين معي لما كنت أو من بعقيدتكم ... " (100) . كما تصدى للحركة الدوناتية معتمدا على الحوار و الإقناع في البداية ، لكن لما يئس من عودتهم إلى الكنيسة الكاتوليكية أثار عليهم السلطة ، حيث تبنى مبدأ خطيرا تمثل في " الإرهاب المجد " تقوم به السلطة لإجبار الدوناتيين على العودة إلى أحضان الكنيسة الكاتوليكية مبررا ذلك بقول المسيح " ادفعوهم إلى دين الله دفعا " (101).

و بصفة عامة ترك القديس أغسطين إرثا أدبيا مسيحيا ضخما يقدر بحوالي 1030 بين كتب و رسائل و خطب (102) ، من أهمها " مدينة الله " (Civitas dei) ، و هو بمثابة فلسفة مسيحية للتاريخ . فقد كان القديس أغسطين يهدف من هذا الكتاب أن يوضح للمسيحيين كيف يمكنهم رؤية أعظم حدث دنوي وقع في ذلك العصر ، و هو انهيار سلطة روما في الغرب على يد ألاريك (Alaric) . كما هاجم كل المبادئ التي بنى عليها التاريخ في القديم ، و قارن فيه بين مدينة الله و مدن العالم ، و أن هذه الأخيرة كثيرة ، و لا ينبغي أن نمنحها ولاءنا ، لأن مآلها جميعا الزوال ، عكس مدينة الله التي لا تزول (103) ، و كذلك كتاب " اعترافات " الذي يعد من أروع السير الذاتية و الروحية التي كتبت بقلم صاحبها (104) ، اعترف فيه بخطاياها ، و أبرز أن الإنسان الذي يعتمد على قواه الذاتية يقع في الخطأ ، و بذلك جاء هذا الكتاب تمجيذا للذات الإلهية (105) ، و قد امتاز أسلوبه بالسلاسة . إلى جانب هذين الكتابين ترك أغسطين عشرات المؤلفات و الرسائل و هذا ما جعله يعتبر أكبر عالم في اللاهوت في الغرب المسيحي. (106)

- ¹ (تطلق هذه التسمية على مجمة اللغات التي تتشابه فيما بينها من حيث التركيب و المفردات، مما يعني أنها تنفرع من أصل واحد ففي آسيا نجد اللغات الحثية و اللغة الهندية و الفارسية ، و في أوروبا نجد اللغات الإيطالية و الإغريقية و السلتيية و الجرمانية و السلافية ، Catherine (C),L'antiquité romaine des origines à la chute de l'empire , edit. Larousse , Paris , 1993, p, 223
- ² إبراهيم نصحي ، تاريخ الرومان ، الجزء الأول، الطبعة الثانية ، القاهرة ، 1978 ، ص، 227
- ³ (trad. Leconte de Lisle , Paris, 1911 Horace , Epitres , II, 1, 139,
- ⁴ (trad. M.M.Corpet-Verger , personneaux, Paris, Garnier, 1904 Tite Live , Histoire romaine, VII, 2
- (⁵Albert (P) , Histoire de la littérature romaine , t., I, edit. C. Delagrave , Paris, 1871, livre,II, 2,2
- (*) هو إغريقي جلب إلى روما بعد الاستيلاء على مدينة تارنت ثم أعتق 2 ، 3 ، I ، livre ، Ibid (⁶) ، Salles © , op cit, p, 228
- ⁷ (Salles (C) , op cit, p, 225
- ⁸ (Ibid
- ⁹ (Ibid
- ¹⁰ (Albert (P) , op cit, livre II , 2, 2
- ¹¹ (Salles (C) , op cit, p, 227
- ¹² (Grimal (P) , La civilisation romaine ,Edition Arthaud, Paris, 1984 , p., 155
- ¹³ الشيخ (حسين) ، الرومان ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، دون تاريخ ، ص، 336
- ¹⁴ نفسه ، ص، 337
- ¹⁵ نصحي (ابراهيم) ، ص، 416
- ¹⁶ Salles (C) , Ibid, p., 228
- ¹⁷ سيد أحمد على الناصري ، تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسي و الحضاري ، القاهرة 1975 ، ص، 86
- ¹⁸ (Grimal P) , op cit, p., 160
- ¹⁹ (Cabaret Dupaty (Th) ,Œuvres complètes de Virgile , edit., Hachette ,Paris, 1873 , Preface ; Salles (C) , op cit, 231
- ²⁰ (Grimal (P) , loc cit, ; Salles (C) , op cit, p., 232
- ²¹ نصحي (ابراهيم) ، ص، 416 ؛ 228 ، (C) Salles , op cit, p., 228
- ²² (Albert (P) , op cit, livre II, 2 , 1
- ²³ (Ibid ,
- ²⁴ 5 Grimal(P) , La civilisation romaine, p., 15
- ²⁵ (Albert (P) , op cit, livre III, 3, 1
- ²⁶ سيد أحمد على الناصري ، تاريخ الإمبراطورية الرومانية... ص، 88
- ²⁷ (Albert (P) , op cit, livre II, 3,1
- ²⁸ (Seneque le Rhéteur,.,contresus. II, 1, trad. H.Bornecque , 1932
- ²⁹ سيد أحمد على الناصري ، المرجع السابق ، ص، 89
- ³⁰ (Stace, Martial , Manilius ...Nemisien, œuvres complètes avec traduction , publiées sous la direction de M.Nisard, Paris, 1842, p, 795

- ³¹ (Les noces de Philologie et de Mercure, texte établi , traduit par Michel Ferré, edit. Les belles lettres, Paris, 2007
- ³² (Ciceron , De oratio, II, 53 , trad. M.Nisard, Paris, 1840 ; Poucet (J) , Les origines de Rome , tradition et histoire, Bruxelles, 1985, pp, 247/48
- ³³ (Albert (P) , op cit, livre II, 4, 1
- ³⁴ (Polybe , Histoire romaine , I, 1, 14, trad. P.Waltz, Paris, Garnier, 1921
- ³⁵ (Tite Live , Histoire romaine , I, 44 , trad.M.Nisard , Paris, 1834
- ³⁶ إبراهيم نصحي ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص،416
- ³⁷ (Albert (P) , loc cit
- ³⁸ إبراهيم نصحي ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص،492
- ³⁹ (De Bayer(M.J.B) , Histoire de l'esprit humain , Berlin , 1767, p., 24_25
- ⁴⁰ (Ciceron , De orator, lib , 2
- ⁴¹ (Fornara(C.W.), The nature of history edit. University of California Press, 1988, p., 69
- ⁴² نصحي (إبراهيم) ، المرجع السابق الجزء الثاني ، ص، 793
- ⁴³ نفسه، صص،799/798 ؛ Mommsen (T) , Histoire romaine, trad. L.A. Alexander , edit.Laffont, Paris, 1985 , p., 485 ; Albert (P) , op cit, livre II, 4, 2
- ⁴⁴ نصحي (إبراهيم) ، المرجع السابق ، ص، 795
- ⁴⁵ نفسه ، ص، 793
- ⁴⁶ (Jal (P) , Rome et nous ,edit.A.J.Picard, Paris, 1977, p., 123
- ⁴⁷ (Ibid, pp., 126/127
- ⁴⁸ (Salles (C) , op cit, p, 236
- ⁴⁹ (Alain (Michel) , dans Rome et nous, pp., 188/89
- ⁵⁰ (Grimal (P) , op cit, p., 169
- ⁵¹ (Salles (C) , op cit, p., 196
- ⁵² (Pline l'ancien , H.N., XXXV, 11, trad. E. Littré , Paris, 1877
- ⁵³ نصحي(إبراهيم) ، المرجع السابق، ص،801
- ⁵⁴ نفسه ، ص ، 802
- ⁵⁵ نصحي (إبراهيم) ، المرجع السابق ، ص، 803 ؛ Albert (P) , op cit, livre II, 5,6
- ⁵⁶ نفسه ، ص، 806
- ⁵⁷ (Albert (P) , loc cit
- ⁵⁸ (Ibid
- ⁵⁹ (Ad Atticus , XII, 52, 3, trad.M.Nisard, Paris, 1841
- ⁶⁰ (Cameron (A) , The date and identity of Macrobius , Journal of roman studies ,(16) , 1966, p, 25
- ⁶¹ (Plutarque , Vie de Pyrrhus , 19, trad. D.Richard , Paris, 1868
- ⁶² (trad. Abbé Dominique Ricard , Paris, 1883 Ibid, Vie de T. Gracchus, 2
- ⁶³ (Ciceron , Brutus , 33 , trad. Fr.Richard , Paris, 1934
- ⁶⁴ (Ciceron , Verres , act II , trad.P.C.B.Gueroult et G.Lamothe, Paris, Hatier, 1924
- ⁶⁵ (Mommsen (T) , op cit, p., 488 . Salles (C) , op cit, p., 230
- ⁶⁶ نصحي(إبراهيم) ، المرجع السابق ، ص، 780
- ⁶⁷ (Quintellien , Institution oratoire , VIII, 2-3, dans Quintillien et Pline le jeune , trad. M.Nisard, Paris, 1880 ; Grimal (P) , op cit, p, 157

- ⁶⁸ (Albertini (E) , L'Afrique romaine , edit., beaux arts , 1955 , p. 95
- ⁶⁹ (Monceau (P) , Les africains , étude sur la littérature latine d'Afrique , Paris, 1894 , p., 218
- ⁷⁰ دولي (د.ر.) حضارة روما ، ترجمة جميل يواقيم الذهبي و فاروق فريد ، القاهرة ، 1979 ، ص ، 369
- ⁷¹ (Bardenhauer (O) ,Les pères de l'église , leur vie et leur œuvres , t., 1 ,Paris, 1905 , p., 281
- ⁷² (Grimal (P) , op cit, p., 168
- ⁷³ دولي (د.ر.) ، المرجع السابق ، ص، 365
- ⁷⁴ (trad. V.Betolaud, œuvres complètes d'Apulée , t, II, Paris, 1836 Apulée , Les florides, 20
- ⁷⁵ (Histoire romaine , livre VI, trad. Cagnat (R) , Paris, 1985, p., 959 Mommsen (T)
- ⁷⁶ (Spanneut (M) , Tertullien et les 1^o moralistes africains , Lille , 1969 , p., IX ; Badel (C) , L'empire romain au 3^o siècle ap.J.C., edit., Seds , 1998 , p. 288
- ⁷⁷ (trad.J.A.C. Buchon, Paris, 1882 Tertullien , Apologie , I, 1,6
- ⁷⁸ (Ibid, XXXIX, 8
- ⁷⁹ شارل اندري جوليان ، تاريخ شمال إفريقيا ، ترجمة محمد مزالي و البشير سلامة ، ص، 259
- ⁸⁰ الحويري (محمد) رؤية في سقوط الإمبراطورية الرومانية ، القاهرة ، 1981 ، صص، 47/45
- ⁸¹ Tertullien , op cit., II, 2-3 ; 9
- ⁸² (Ibid , X, 5-11 ; XI, 1-3 ; XXVIII, 1-2
- ⁸³ (Genoude (E. A) , Tertullien , Œuvres 1 , Vie de Tertullien ,Paris, 1852, p., 2
- ⁸⁴ جوليان (شارل أندري) ، المرجع السابق ، ص، 258
- ⁸⁵ جوليان (شارل أندري) ، تاريخ شمال إفريقيا ، ص، 263
- ⁸⁶ (Fantar (M) , Decret (F) , L'Afrique du nord dans l'antiquité, edit.Payot, Paris, 1998, p., 287
- ⁸⁷ (Bardewhauer (O) , op cit, p., 360
- ⁸⁸ (Ibid, p., 361
- ⁸⁹ (Ibid, p, 349
- ⁹⁰ (Ibid, p, 351
- ⁹¹ (Spanneut (M.S) , Tertullien et les 1^o moralistes africains , p., 115
- ⁹² (Arnobe , Adversus nationes , I, 16 ,trad.H.Le Bonniec , Les Belles Lettres, Paris,1982
- ⁹³ (Ibid
- ⁹⁴ (Ibid, II, 73 ; VII, 50
- ⁹⁵ (Ibid, I, 5
- ⁹⁶ (André Mandouze , De la christianisation de Rome a l'âge d'or des peres de l'eglise , dans Rome et nous, p., 244
- ⁹⁷ تنسب المانوية إلى مؤسسها ماني(Mani) أو مانس(Mânes) عند الإغريق و اللاتين ، وهو فارسي الأصل ادعى أنه أخ المسيح و زراواست(Zoroaste) و بوذا ، و تعد ديانته خاتمة لكل الديانات التي سبقته ، Agostino (Trapé) , Saint Augustin , l'homme ,le pasteur , le mystique, edit., Fayard , Paris, 1988, p., 51
- ⁹⁸ (Ibid, p., 47
- ⁹⁹ (beata vita , 4 ,Trad.M.Baissey
- ¹⁰⁰ (op cit, p,189 De Agostino (T)
- ¹⁰¹ (جوليان (شارل أندري) ، تاريخ شمال إفريقيا ، ص، 311

¹⁰² (Agostino (T) , op cit, p., 292 ; Petit (P) , Histoire générale de l'empire romain , t. III, le bas empire 285/395 , edit. Seuil Paris, 1974, p., 221

¹⁰³ (دولتي (ر.د.) ، حضارة روما ، ص، 387

¹⁰⁴ (نفسه

¹⁰⁵ (Boyer (C) , Essais anciens et nouveaux sur Saint Augustin , Milan, 1970 , p., 15

¹⁰⁶ (Petit (P) , Histoire générale de l'empire romain, t, III, Le bas empire , p, 221

ملحمة جلجاميش وعقيدة حتمية موت البشر وخلود الآلهة
بحضارة العراق القديم

د. بن عبد المومن محمد*

ينطوي هذا النوع من الدراسات المتعلقة بالموت والخلود تحت تخصص يعرف باسم الإسكاتولوجيا- **Eschatologie**- والذي يصنف هو الآخر ضمن تاريخ الذهبيات **Histoire des Mentalités** -، ولم يحظ هذا النوع من الدراسات باهتمام الباحثين والسبب يعود إما لشح المادة العلمية باستثناء الحضارتين العراقية القديمة، والمصرية القديمة، أولنفورهم لمثل هذه المواضيع المزعجة التي لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية التي تميل للتفاؤل والحياة والابتعاد عن كل ما يتعلّق بالموت، لذلك نجد ان الحضارات القديمة أوجدت أساطير وملاحم ونصوص شعرية قديمة حاولت من خلالها التعامل مع مسألة حتمية موت البشر وخلود الآلهة كحدث طبيعي، واستطاعت الوصول بشعوبها إلى عقلنة اللامعقول المتمثل في الموت وكيفية بلوغهم الخلود.

إهتم سكان العراق القديم مثل باقي شعوب الحضارات القديمة بمسألة الموت والعالم الآخر، وقد جسّدوا هذا الإنشغال بخاصة في نتاجهم الفكري الأدبي عندما دوّنوه ضمن مجموعة أساطير نالت الشهرة الكبيرة في إمطة نظرهم لهذا الموضوع كملحمة جلجاميش(1) والألواح السومرية (*).

* أستاذ محاضر كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية قسم الحضارة الإسلامية جامعة وهران

إرتأينا من خلال هذا المقال الاستعانة بنصوص ملحمة (جلجاميش) التي خلفت للبشرية تراثا عقائديا مفصّلا عن الموت والروح وعالم الموتى، ووصف العالم السفلي، من اجل الوقوف عند إحدى الجذور العميقة للفكر الديني عند سكان العراق القديم.

مفهومهم للموت والروح

يؤكد الأدب الأسطوري المدوّن لحضارة بلاد وادي الرافدين القديمة أن الموت ما هو إلا مرحلة من الوجود (2)، ولا تنفصل روح الميت التي كانت ملازمة لجسده إلا لحظة موته (3)، إذ يتوقف القلب عن النبض وتتعلّل كامل وظائف الجسد، هذا ما نجده ضمن ملحمة جلجاميش، في لوحها الثامن، إذ يخاطب صديقه (أنكيدو):

... ما هذا التّوم الذي استولى عليك؟

لقد أصبحت بلا وعي، إنك لا تسمعي

لكنه لم يرفع رأسه

تحسّس قلبه، لكنه لم يعد ينبض... (4)

ويكون موت البشر بانفصال الروح عن الجسد، هذا الأخير الذي يودع في القبر ليلى. واعتقدوا أن خلود الروح في عالم الأموات لم يكن يعتمد المحافظة على الجسد، بينما كان الغرض من عملية الدفن هو ضمان نزول الروح إلى العالم السفلي، وعدم بقائها تائهة غاضبة في عالم الأحياء.

وكان في مخيلة سكان العراق القديم أنّ الموت ليست بمثابة العقوبة المفروضة على الأشرار فقط، بل واقع يتعرّض له كل فرد، فالخطاب الذي وجهه (أوتا نيشتا) (5) لجلجاميش يبيّن نظرهم للموت، إذ قال له:

"... لا أحد يرى الموت

لا أحد يرى وجه الموت

لا أحد يسمع صوت الموت

الموت ضار يحصد البشر... (6)

أفصحت بعض أسطر هذه الملحمة عن نظرة سكان بلاد وادي الرافدين إلى الموت، والمشوية بالخوف، والكراهة، مردّها لا ضمان لحياة أفضل في عالم الأموات من حياة الدنيا، وفيها يرد النص التالي:

"... الموت ضار يحصد البشر

فهل حفظنا بيوتنا للأبد..."

وفي مقطع آخر يشير جلعاميش للأثر الذي تركه فيه موت صديقه (أنكيدو):

"... وصاحبي الذي أحببته

تحوّل إلى طين...

أولا سأكون مثله، وأضطجع أيضا فلا أقوم ثانية وإلى الأبد... (7).

كما يرد ضمن هذا اللوح تصوّرا واضحا لحالة الأرواح بدون قبور: "...هل رأيت من لا يوجد قبر لروحه؟ أجل لقد رأيت، أنّ روحه تأكل من حنّالة الأوعية، وكسرات الخبز وفضلات الشوارع.. (8).

لم تكن عملية الدفن بالنسبة لسكان بلاد العراق القديم سوى طريقة تدخل الميت عالمه الجديد الذي يشبه عالم الأحياء بمدنه وأسواره، وفي اعتقادهم أنّ الموت لم يكن سوى مرحلة من الوجود نفسه (9). بذلك استخلصوا أنّه لحظة الموت ينفصل ظلّ أو طيف عن جسد المتوفى في شكل طير يشبه الميت تماما، وسميت الروح بالسومرية (كدم -Gidim)، وبالأكادية (أطمو -Etemmu) حيث تتحول إلى كائن آخر بشكل غامض على هيئة طائر يذهب إلى العالم الأسفل، إذ تصف لنا ملحمة جلعاميش أرواح الموتى في شكل هذا الطائر الذي ينزل من القبر ليبقى سجيناً في العالم السفلي (10).

في حين عندما يحرم جثمان الميت من الدفن، وأداء طقوس الاسترحام الضرورية، أو عند تعرّض قبره للنّيبش (11)، تصبح روحه تائهة ومزعجة للأحياء، لذلك كانوا يدفنون موتاهم لضمان نزول أرواحهم إلى العالم السفلي.

لا يتوقف خلود الروح بالنسبة لهم بالمحافظة على الجسد، بل كانت عملية الدفن حسبهم لتسهيل عودته إلى الطين، وعكس ذلك يدفع بالميت إلى السقوط في العدم مثلما ورد في نفس الملحمة " ..وصديقي الذي أحببت صار ترابا..". (12)

لقد أقام العرّافون طقوسا للإستحضار، ومناجاة أرواح موتاهم في عالمها السفلي (13). كانت طقوسا تعتمد بالدرجة الأولى على تقديم القرابين بأنواعها، وأداء للصلوات التي كانت تنشُد للميت من أجل استعطف الآلهة ورضائها، وغالبا ما يرافق ذلك البكاء والحداد على الميت (14).

يمثل محتوى القسم الأخير من اللوح الثاني عشر من ملحمة جلجاميش مصدرا أساسيا في دراسة عقيدة حتمية الموت عند البشر باستثناء الآلهة، فلم يكن لهم ذلك التصوّر الخالص عن الحياة بعد الموت، وقبل التطرّق لهذا الموضوع تجدر بنا الإشارة لأبطال الملحمة الذين حيكت حولهم الأسطورة.

من هو جلجاميش؟ هو خامس ملوك سلالة الوركاء الأولى، الذي أصبح بعد موته مرشدا وشفيعا للموتى في العالم السفلي، كانت تقدم له الهدايا، وترفع له الصلوات والابتهالات، تكفل أيضا بإرشاد الموتى من الملوك إلى مواقعهم الجديدة في العالم الآخر (15)، تبدأ الملحمة التي سميت باسمه بوصفه على أنه بطل مدينة (أوروك) وملكها، ثلثه بشر وثلثاه الآخرون إله فجاء وصفه على النحو التالي :

" ... ثلثاه إلهي، والثلث الباقي بشري!

هيئة جسمه شامخة... " (16)

كان يقضي جلّ وقته في الصيد واللّهو والبطش (17)، وفي ذلك ورد ضمن هذه الملحمة ما يلي:

" ... على دقائق الطبول تستيقظ رعيته

و(كم) نار أهل أوروك ساخطين

جلجاميش لا يترك الابن لأبيه

يقهر الشعب بالليل وفي وضح النهار...

لا يترك جلعاميش العذراء لحبيبتها

ولا ابنة البطل، ولا زوجة المحارب... (18)

ونتيجة جبروته وتسلّطه، اشتكته الرعية للآلهة نتيجة تصرفاته:

"... سمع شكواهم (أنوا) الجليل

ونادوا (أورورو) العظيمة قاتلين

أنت يا من خلقت ما أمر به (أنوا)!

أخلقي له نداءً يصارعه في جموح الفؤاد!

ليتنافسوا في الصراع فتستريح (أوروك)!" (19)

فستجيب لشكواهم واستغاثتهم بخلق من ينافس جلعاميش، و في الشأن نفسه ورد ضمن هذه

الملحمة ما يلي :

"... غسلت (أورورو) يديها

أخذت قبضة من الطين ورمتها في البرية

خلقت (أنكيدو) الجبار... (20)

من هو (أنكيدو)؟ تروي الملحمة أنه كان يعيش في الغابة، يأكل الأعشاب، ويشرب الماء مع

الحيوانات، التي يقوم بفكّ وثاقها من المصائد التي يبنها الصيادون، لذلك اشتكوه لجلعاميش الذي لجأ إلى

حيلة تتمثل في اصطحاب الصياد بإحدى خادמות المعبد لعلها تغريه بجمالها، لتجعل منه متمدّناً، والملحمة

تصف لنا ذلك:

"... إذهب يا صياد وخذ معك بغيا

فإذا ما اقترب الوحش البري (أنكيدو) ليرد المرء

فجعلها تخلع ثوبها، وتكشف عن فنتها

وما أن يقع عليها بصره، حتى يقترب منها

لكن حيواناته ستكرهه، وهي التي تربت معه في البرية... "

وقع الوحش (أنكيديو) في شباك مفاتن خادمة معبد الإلهة (عشتار)، التي تدعى (شامات)،
فبدأت بتعليمه الحياة المدنية، كطريقة الأكل، والشرب، واللبس، وفيما يلي وصفا لحالة (أنكيديو) المتوحش
الذي أصبح مثل الرجال المتمدنين:

"... لا يعرف كيف يؤكل الخبز

ولا يفهم كيف يشرب الشراب المسكر

فتحت البغي فمها وقالت لـ (أنكيديو):

كل الخبز يا (أنكيديو) فهو زاد الحياة

وأشرب من الشراب المسكر فهي عادة البلاد...

أرتدى ثوبا، فبدى كالرجال..."(21)

عند سماعه عن ظلم ملك (أوروك) (22) قرّر منازلته، فبدأت المعركة بينهما لكنّ الإنتصار كان
حليف جلجاميش، فتعانقا وقبلا بعضهما البعض وعقدا بينهما حلف صداقة لمواجهة وحش يدعى
(هومبابا) أو (خمبابا) الذي كان يربط بالغابة، وعند وصولهما قاما بقطع الأشجار، ليظهر أمامهما هذا
الوحش الذي سيهزم على يديهما، ويقطعا رأسه رغم توسلاته (23).

داع صيت جلجاميش بعد حادثة مقتل الوحش (هومبابا)، لذلك تقرّبت منه الإلهة (عشتار) التي
عرضت عليه الزواج، لكنه رفض طلبها و نعتها بأقبح التّعوت، تأثرت كثيرا بكلامه، فطلبت من والدها
(آنو) إله السماء أن ينتقم لها بإرساله ثورا مقدّسا من السماء لكنّ (أنكيديو) استطاع القضاء عليه (24) ،
وحول الحادثة ورد في الملحمة النص التالي:

"... إعطني ثور السماء، ليقتل جلجاميش...

قفز (أنكيديو)، وأمسك الثور السماوي من قرنيه...

و بعد أن قتلا الثور السماوي انتزعا قلبه...."(25).

وتذكر الملحمة اجتماع مجمع آلهة العالم السفلي الذين قرروا موت (أنكيديو) لما فعله بالثور المقدس، لأنهم لم يستطيعوا إقرار موت (جلجاميش) (26) بحكم ألوهيته من جهة أمه الإلهة (27)، فبدأت الشياطين بنشر الأمراض في جسم (أنكيديو) حتى موته، فحزن عليه (جلجاميش) حزنا دفع به إلى الاحتفاظ بجثته ورفض دفنها، وما أن بدأت الديدان تخرج منها حتى اضطر لدفنه، ثم انطلق في البرية تاركاً ملذات الحياة، وارتدى جلود الحيوانات، وظلّ موعداً الموت يراوده، ومن جملة ما ورد ضمن ملحمة (جلجاميش) ما يلي:

"... أي صديقي؟ ما الذي جعل الآلهة الكبار يجتمعون للتشاور؟

استمع إليا لتعرف أي حلم عجيب رأته الليلة الماضية

اجتمع (آنو)، و(إنليل)، و(إيا)، و(شمس السماوي)، للتشاور بينهم وقال: (آنو) ل
(إنليل):

لأنهما قتلا الثور السماوي

كما قتلا (خمبابا)

فينبغي أن يموت منهما"

وورد ضمن النص أن مجمع الآلهة قرر مايلي:

"... لكن (إنليل) قال: (أنكيديو) هو الذي ينبغي أن يموت، أما جلجاميش فلا ينبغي أن يموت..."(28).

وبالتالي الموت ليس عقوبة، وإنما حقيقة حتمية تشمل جميع البشر مهما كانت منزلته في الحياة.

– رحلة البحث عن الخلود :

ورد ذكر عقيدة الخلود في اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش، حيث صور بنوع من

التفصيل هذه المسألة ضمن الحديث عن الطوفان وآثاره في البرهنة عن الخلود.

ولكي يصل (جلجاميش) إلى سرّ الخلود، تذكر الملحمة أنّه كان عليه أن يلتقي ب: (أوتا نيشتا)

الذي استطاع فيما سبق تحقيق سر الخلود، لأنه امتثل لأمر الإله (إيا) الذي أنبأه وهو نائم بأنّ الآلهة وعلى

رأسهم (إنليل) الجبار شاءت أن تبعث الطوفان على الجنس البشري، وجاء نصّ صوت الإله (ايا) الموجّه ل: (أوتا نبشتا) ببناء السفينة، وبانتهاء الطوفان وعودته إلى بلده، قدّم القرابين للآلهة التي منحته الخلود (29).

أثناء بحث (جلجاميش) عن سرّ الخلود، يلتقي ب: (سيدوري) إلهة النبيذ التي تقوم بنصحه وإرشاده قائلة له:

"... إلى أين تمضي يا جلجاميش؟

إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها!

فعندما خلقت الآلهة البشر

قسّمت للبشر الموت

واستأثرت في أيديها بالحياة..."

ثم يسألها عن كيفية الوصول إلى (أوتا نبشتا) وما هي علاماته قائلا:

"... والآن أيتها الساقية، أين الطريق إلى (أوتا نبشتا)؟

ما هي علاماته؟ دلّيني، دلّيني على علامته

لأعبرنّ البحر إليه لو استطعت..."

وعند التقائه (أور شنابي) ملاح سفينة (أوتا نبشتا) طلب منه أن يوصله إلى سيّده قائلا له:

"... والآن قد رأيت وجهك يا (أور شنابي)

دلّني على (أوتا نبشتا)..."

ركب (جلجاميش) السفينة التي يقودها (أور شنابي)، وعند التقائه ب (أوتانبشتا) طرح عليه السؤال التالي:

"... قل لي كيف دخلت مجمع الآلهة ونلت الحياة الخالدة؟

فأجاب (أوتا نبشتا) جلجاميش وقال له:

يا جلجاميش سأبوح لك عن سرّ خفي محبوب...

وسأنبئك بأمر مجهول

هنالك نبتة تشبه الشوك

وهي وردة يخز شكوكها يدك

إذا توصلت بذاك لهذه النبتة

وجدت الحياة الخالدة... " (30)

بعد سماع ما قاله (أوتانبشتا) عن هذه النبتة السحرية (***) الموجودة في عمق البحر، حتى قرّر البحث عنها وإحضارها ليخلد، وعند وصوله إلى مكانها ربط برجليه أحجاراً ثقيلة ليتمكن من الغوص حتى الأعماق (31)، واستطاع أن يصل إليها، وفي طريق العودة إلى مدينته (أوروك) توقف بجانب بركة ماء، فوضع النبتة على ضفتها ثم دخل للإستحمام، وفجأة جاء ثعبان فابتلعها، ليتغير جلده القديم بجلد جديد، ولم يبق أمام (جلجاميش) سوى الحسرة والبكاء، وعند وصوله إلى مشارف مدينته (أوروك) رأى ما شيّده في السابق من أسوار، فاستخلص أن خلود البشر يكمن في البناء والتشييد، وإعلاء الأسوار، لأنّ البشر فانون، أمّا الآلهة فهي التي تخلد.

الهوامش :

1) ملحمة جلجاميش هو الاسم الذي اختاره رجال الأدب لهذه الملحمة الشعرية القديمة، وهي تشكل أصالة الأدب العراقي القديم، وتعتبر أطول وأكمل ملحمة عرفتتها حضارات الشرق الأدنى، وما تزال خالدة وذات جاذبية إنسانية عامة في جميع الأزمان والأمكنة، والسبب في ذلك أن قضاياها الكبرى التي وردت بها لا تزال تشغل فكر الإنسان كفكرة الحياة والموت وما بعد الموت والخلود. ويرجع الفضل في اكتشاف ألواح هذه الملحمة إلى المنقبين الهاويين أوستن هنري، وهرمز رسام، وجورج سميث خلال عامي 1839-1853م في خزانة كتب الملك الأشوري بانيبال (668-626 ق.م) في مدينة نينوى، غير أن أهمية هذا الاكتشاف تم التفتن إليه إلا في عام 1872م حين أعلن جورج سميث اكتشافه لخر الطوفان في محاضرة ألقاها على الجمعية الأثرية في لندن. وتتألف نصوص الملحمة من اثني عشر لوحا كل منها موزع إلى ستة حقول ويتضمن كل لوح منها إلى 300 سطر باستثناء اللوح الثاني عشر الذي لا يشكل هذا المقدار. وقد وردت بخصوص هذه الملحمة أنها تشكل من الناحية الفنية وحدة متكاملة ولاسيما في آخر نسخة لها من القرن السابع ق.م. ينظر: طه باقر، ملحمة كلكامش،

موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص XI-XIII؛ فراس السواح، جلجامش ملحمة الرافدين الخالدة، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1986، ص 41

*هي ألواح من الطين المفخور دوّنت عليها حاجات و متطلبات السومريين، شملت مجالات متعددة منها الإجتماعية، الإدارية، والدينية، وتم الكشف عن القسم الأعظم منها في التنقيبات الأثرية التي أجريت في عامي 1889 و1900 في مدينة " نقر" العراقية، وتوجد غالبتها في متحف جامعة " فيلادلفيا" بالولايات المتحدة الأمريكية، وبتحف الشرق القديم في مدينة " إسطنبول " بتركيا، وبالمتحف البريطاني، وبتحف اللوفر بباريس، وبتحف برلين. ينظر: صمويل نوح كيرمر، من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، مكتبة المثنى، بغداد، 1956، صص 24-25

2) جان بوتيرو، بابل والكتاب المقدس، ترجمة روز مخلوف، دار كنعان، دمشق، 2000، ص.174

3) تدعى بالسومرية [كدم - Gidim]. ينظر: نائل حنون، الحياة والموت في حضارة بلاد الرافدين القديمة، بحث في المعتقدات الدينية والأساطير القديمة، دار الخريف للنشر والتوزيع، دمشق، 2006، ص.212

4) جان بوتيرو، بابل والكتاب المقدس، ص 174؛ نائل حنون، المرجع السابق، ص 204

- (5) هو ملك مدينة "شوريباك" ، أخبره الإله " إيا " بقرار مجمع الآلهة المتمثل في تسليط الطوفان العظيم على الأرض، فبنى سفينة حمل على ظهرها أزواجاً من الحيوانات، وبعد ستة أيام رسا وأطلق ركابه ، فتمت مكافأته بنعمة الخلود . ينظر: فراس السواح ، جلعاميش، ملحمة الرافدين الخالدة ،ص38
- (6) نائل حنون ، الحياة والموت ...، ص 202
- (7) نفسه ، ص 204
- (8) خزعل الماجدي، بخور الآلهة، دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 1998، ص359.
- (9) جان بوتيرو، المرجع السابق، ص.174
- (10) خزعل الماجدي، بخور الآلهة..، ص228.
- (11) جان بوتيرو، الديانة عند البابليين، ترجمة وليد الجادر، جامعة بغداد، بغداد، 1970، ص174؛ نائل حنون، الحياة والموت...، ص.204
- (12) طه باقر ، ملحمة كلكاميش ، ص 77
- (13) خزعل الماجدي ، المرجع السابق ، ص360.
- (14) نفسه، ص360.
- (15) نائل حنون ، الحياة والموت ، ص 243
- (16) ملحمة جلعاميش ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، راجعها عن الأكاديمية عوني عبد الرؤوف، ذات السلاسل، الكويت، 1994، اللوح الأول ، ص 70
- (17) فراس السواح، المرجع السابق، ص.162
- (18) ملحمة جلعاميش ، المرجع السابق ، اللوح الأول، ص 71.
- (19) نفسه ، ص ص 71 ، 72
- (20) نفسه ، ص 72
- (21) نفسه، ص89.
- (22) نفسه ، ص 89
- (23) طه باقر ، المرجع السابق ، ص 33
- (24) نفسه ، صص 42، 43
- (25) ملحمة جلعاميش ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، ص 140

- 26) نتيجة زواج أمه المؤهبة من والده البشري، أدرك أنه يمتلك جزءا فانيا بذاته، لذلك علم أنه لن يخلد .
- 27) "... في تلك الليلة رأى أنكيديو حلما في منامه، فلما أتى النهار نفض وقص حلمه على صاحبه :
- ياصديقي أي حلم عجيب رأيت الليلة الماضية... رأيت مجلس الآلهة [أنو] و[انليل] و[ايا] و[شمس السماوي] قد اجتمعوا يتشاورون فقال أنو لانليل: لأنهما قتلا الثور السماوي، وقتلا [خبابا] سيموت ذلك الواحد من الإثنين، ذلك الذي اقتطع أشجار الأرز. فأجابه [انليل] إن انكيديو هو الذي سيموت أما جلعاميش فلن يموت...". ينظر: خزعل الماجدي، إنجيل بابل، منشورات الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 1998، ص224.
- 28) خزعل الماجدي، إنجيل سومر، منشورات الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1998، صص 214-217 خزعل الماجدي إنجيل بابل ، صص 224-225
- 29) أ.كوندارتوف، الطوفان العظيم بين الواقع والأساطير، ترجمة د. عدنان عاكف حمودي، دار وهران للطباعة والنشر، دمشق ، 1986، صص 42-43
- 30) ملحمة جلعاميش، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، ص 209
- * *) تدعي كذلك "عودة الشيخ إلى شبابه. ينظر: ملحمة جلعاميش، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص 210
- 31) يصف خزعل الماجدي غوص جلعاميش في أعماق البحر، والتقاطه النبتة إلى الغوص داخل مكونات الرحم، والعثور على بيضة الحياة، وسر الحياة، أما استحمامه بعد الغوص، فالمراد بذلك التخلص من أوساخ الدنيا، ودخوله إلى المياه يشكّل رمزيا العودة إلى الرّحم، وتحوّله إلى جنين بداخله. ينظر: خزعل الماجدي ، إنجيل بابل، صص 248-249

النظم العسكرية في صدر الإسلام والدولة الأموية

الدكتور: غازي الشمري*

الملك بناء أساسه الجند، فإن قوي الأساس دام البناء وإن ضعف الأساس سقط البناء. لا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل⁽¹⁾.

إن هذه المقولة الجامعة تدل على ما لنظام الجندية أو الجيوش من أهمية ليس فقط في نشوء الدول بل وأيضاً في حياتها. ذلك أن أعمار الدول معلقة إلى حد ما بتنظيم جيوشها؛ فإذا ما كمل هذا النظام واستقر على أسس مضبوطة وترتيب محكمة كان ذلك نسيئة في أعمارها، وإذا ما كان هذا النظام على خلاف ذلك، لم تنفعها لا كثرة المال ولا مجبوحة العمارة ولا نعيم العدالة.

وإذا ما نظرنا في تاريخ البشرية في ما قام فيها من عظام الدول لم تجدها قامت إلا على عواتق الجيوش والجهافل المنظمة الترتيب والتدبير والشرائع، وعلى مثل هذا كان قيام الدولة الإسلامية في مرحلة النبوة والدولة الأموية.

إن معرفة طبيعة تنظيم الجيوش الإسلامية في تلك العهود هي من أهم السبل المؤدية إلى معرفة مكان قوتها التي جعلتها تكتسح في فترة قصيرة الجحافل العتيدة للجيوش إمبراطوريتي فارس والروم.

ثم إن معرفة طبائعها تساعدنا على معرفة أوجه التطور التي لحقتها في خضم ذلك كله، باعتبار طبيعة عدوها وأحواله وأوصافه، ثم إن معرفة ذلك أيضاً يهتّمنا في معرفة السبل والطرائق التي استحدثتها أولئك القادة الأفاضل الذين بهم تمت تلك الفتوح العظيمة في تلك الفترات المباركة، وسوف نحاول بيان كيف كانت نشأة هذا الجيش وكيف كانت طبيعة تنظيمه من إدارة وشؤون داخلية ومن عدته القتالية الفردية والجماعية، ومن حيث

* أستاذ محاضر بقسم التاريخ جامعة وهران.

ترتيب صنوفه وتشكيلاته الحربية، وكيف كانت تدابيره القتالية أثناء المعارك. وما هي الشرائع والآداب التي سار عليها وهل أصابها من تبديل أو من تغيير؟

لقد عرف العرب عبر عصورهم الجاهلية نظم القتال معرفة الممارس الخبير، فقد علمتهم حروبهم القبلية كيف يكونون رغم قلة تنظيمهم فرسانا من أمهر الراكبين وشجعانا من أشد الضارين، وقد بلغوا من الثقافة الحربية في بعض عصورهم كما في دول اليمن والغسانية والمناذرية درجة متقدمة عرفوا فيها نظام الكتائب في جيوشهم حتى عرف للمناذرة كتيبتين دعيتا ب(الشهباء) و(الدوسر)⁽²⁾.

ولما جاء الإسلام اصطبغت جيوشه بنفس تلك الصبغة القبلية القديمة، فضلا على ما أدخله الخلفاء والأمراء على هذا الجيش من تنظيم في مختلف جوانبه، في حين تغير جوهر وروح هذا الجيش (العقيدة القتالية)؛ فقد أصبح فرض الجهاد والدفاع عن الدين ونشر الرسالة المحمدية نقطة البدء لإعمال الفكر في إقامة نظم عسكرية دفاعية وهجومية للمسلمين⁽³⁾ لمقابلة القوة العدو الداخلية كقريش وأحلافها واليهود والخارجية من فارسية وبيزنطية.

لقد بدأ الجيش الإسلامي صغيرا - كانوا في أول معركة 374 مقاتلا - متألما من المهاجرين والأنصار قاعدته المدينة الآمنة بعد جلاء اليهود. كان هذا الجيش ضعيفا مستضعفا قليل العدد والعدد قليل المركب قليل السلاح، لكنه استطاع بفضل الله عز وجل ثم بفضل رجاله من أن يحرز الانتصارات المتتابعة بجيش كله من المتطوعة الذين لبوا نداء نصره الدين وإعلاء كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله، بقيادة راشدة حكيمة كان عليها المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وتعاقب عليها بعده خلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم الذين استطاعوا تدويخ مشارق الأرض ومغاربها؛ فلا ينسى فضلهم ولا يغتفر أجرهم.

أخذ هذا الجيش الإسلامي يزداد تنظيمه شيئا فشيئا، يزداد بازدياد عدده وحاجته وتوسعه في الأرض، على أنه حافظ على ميزته الأساسية وهي تقسيمه القبلي الذي سيسير معه طيلة عهدي صدر الإسلام والفترة الأموية.

لقد ظهر هذا الطابع في تقسيمه أجناده في الأمصار المفتوحة كل جند في محطته، كانت تلك المحطات تنقسم باعتبار القبائل والبطون؛ فكانت محطة البصرة على خمسة أقسام هي منازل القبائل العربية الخمس؛ الأزدي، تميم، بكر، عبد القيس، وأهل العالية، وعلى كل خمس منها أمير من أمراء تلك القبائل⁽⁴⁾.

وكانت حركة هذه القبائل ورجالها داخل هذه الجيوش، حركة عفوية مليية لنداء الجهاد وفضل الغنائم، لكن سرعان ما تحول هذا التنظيم في طبيعة هذا الجند ومقصده، فقد شعر عمر بن الخطاب بعد استقرار الفتوح ميل هؤلاء المقاتلة إلى زراعة الأراضي لكفاية أرزاق أهاليهم، فحاف أن يكون ذلك مبدأ فتور روحهم العسكرية، وأن يرتبطوا بالأرض فتقل قابليتهم للحركة والنفير، فلأجل هذا في ما ذكره بعض المؤرخين (حرّم) عليهم مزاولة الحرف وعوضهم عن ذلك بإنشاء العطاء يدفع من بيت المال لهم ولعيالهم ما داموا في الجهاد ولأجل ذلك أنشئ ديوان الجند سنة 15هـ/ 636م⁽⁵⁾؛ فكان ذلك أول ظهور للتنظيم العسكري.

وقد ترتب على ذلك أن أصبح الجيش الإسلامي منقسماً إلى صنفين من الجند:

أ- المرتزقة؛ وهم الذين اتخذوا الجندية مهنة دائمة، وعوضوا في ذلك بالعطاء المفروض لهم من بيت المال، ثم عرفوا من بعد بأصحاب الديوان.

ب- المتطوعة؛ وهم الخارجون عن الديوان ممن يلبي النفير فيشترك وقت الحرب ويسرح زمن السلم.

اقتبس الراشدون السياسة العسكرية النبوية إلا أنهم أضافوا لها من التطويرات والإحداثيات ما يتناسب وعصرهم، الذي تطلب من القوة البشرية والمادية التخطيط والتنظيم العسكري المتجدد والمتلائم والظروف والميادين التي حارب فيها المسلمون خاصة في مرحلة الفتوح الإسلامية، وقد برز التنظيم العمري أكثر من غيره لطول مدته وكثرة حاجته.

لم يكن تجنيد المرتزقة إلزامياً في العهود الأولى على أنه أيضاً لم يكن طوعياً تماماً؛ فلم يكن السلم القادر على الجهاد إذا ما سمع نداء النفير ليتخلف عنه وإلا حمل عاره طوال حياته، ونال من التعيير ما كان أفضح منه، ولهذا يمكن القول أن التجنيد في هذا العهد (شبه إلزامي)، يقول محمد الدرة: "فكان تأليف الجيش مزيجاً من التطوع

والتجنيد الإلزامي الذي يفرضه الدين للجهاد في سبيله، وهو أرقى ما وصل إليه نظام الجندي في شتى عصوره" (6).

لقد تضاعف عدد هذا الجند تضاعفا مطردا في المرحلة الراشدية، فبلغ في فترة حروب الردة نحو عشرة آلاف فارس وعشرين ألف راجل، وازداد أكثر أثناء الفتوح فكان عدد الجيش العراقي 18 ألف مقاتل وعدد الجيش الشامي 27 ألف مقاتل.

وقد بلغ في الحملة عدد المكتتبين في ديوان الجند زمن عمر بن الخطاب 150 ألف مقاتل (7).

وتضاعف هذا العدد زمن الدولة الأموية بسبب الفتوحات، على أنه يعسر ضبط ذلك في هذا العهد لما اتسم به ديوان الجند من التكتّم عليه. وعرفت مراحل الفتن تقلص هذا العدد لتخرج الكثير من المسلمين القتال فيها، وقد اضطر ملوك بني أمية والأمراء الأخذ بالتجنيد الإجباري وكان أول من تقحم فيه على ما قيل الحجاج بن يوسف زمن عبد الملك بن مروان.

والظاهر أنه سبقه إلزام عمر بن الخطاب حيث ورد في إحدى رسائله إلى عماله قوله: (ولا تدعوا في

ربيعة و مضر ولا حلفائهما أحدا من أهل النجدة ولا فارسا إلا جلبتموه فإن جاء طائعا وإلا حشرتموه) (8).

وفي الدولة الأموية أخذ الجيش الإسلامي ينسلخ عن صبغته القبلية المحضة، إذ استعانوا بعد اتساع الفتوح في المغرب بالبربر في جيوشهم.

فأما الأعاجم لم يعرف دخولهم في الجيش إلا نادرا من قبيل بعض الأتراك، وقد انقضت الدولة الأموية

ولم يتخلل صفوف الجيش أعجمي إلا ما كان من الأتباع والخدم.

وسيدخلون في العصر العباسي ويصبحون يؤلفون زمن المنصور فرقة الرابعة، بعد اليمينية والمضرية

والربيعية (9). ومن المهم أن يلاحظ أن الأمويين قد اهتموا اهتماما كبيرا بالجيش وحافظوا على البناء التنظيمي

العمرى وزادوا فيه كالتجنيد الإجباري والزيادة في الأعطيات وتنظيمها لما كان على الجيش الأموي من مواجهته

أخطار الثورات الداخلية والحركات المناوئة فضلا عن حماية أطراف الدولة وثغورها.

لقد استطاعت هذه الجيوش أن تحقق الانتصارات الحربية في مواقع القادسية واليرموك وغيرها رغم قلة

عدها في مقابل عدوها. وذلك بفضل تنظيمها أولا ثم المقدرة الحربية للجندي العربي في تلك الأيام.

لقد كان تركيز الجيش قائما على تدريب الجنود لا على عددهم مما جعله يتمتع بمميزات قتالية لم يشاركه فيها أي جندي آخر في تلك الأوقات.

ثم إنه لم يكن الرجل ليقبل في الجيش حتى يستوفي شروطه من: بلوغ، وذكرورة وإسلام وسلامة من الأمراض، وإن كان قد أجازوا اشتراك الأعرج والأبكم والأصم، وقد أوصى أبو بكر الصديق بعدم القتال بالجريح فهو كما قال (بعضه ليس منه)¹⁰، والإقدام ثم الحرية وقد اختلفوا فيها فذهب البعض إلى نفي اشتراك العبيد في الجهود الأولى وأن السماح لهم إنما جاء في أواسط العصر العباسي، وذهب آخرون إلى أن هذا الشرط لا وجود له وهو الصحيح وتعضده الأخبار¹¹).

ولقد كان الجندي العربي فضلا على سجايه الفطرية قد اكتسب ميزات قتالية في هذه المرحلة كان

أهمها:

1/ القوة؛ وهي مكتسبة من بيئته الطبيعية والاجتماعية، مأخوذة من البداوة التي أعطته سمة القساوة، ونعرة القبيلة أعاتتهم على الحمية. وزاد كل هذا الإسلام وأرى عليه بقوة إيمانية تزيل الجبال، حبا في الشهادة لا تهورا وخلاصا من العذاب.

2/ كمال التدريب؛ ففضلا على ما كانوا اكتسبوه في جاهليتهم من فروسية وقتال ومعرفة بفنون الغارة والصيد؛ فقد عرفوا في زمن الإسلام ذلك أيضا أكثر تنظيما وأكثر اهتماما حتى كانوا كما يقول أحد التابعين يعلمون أبناءهم الغزوات كما يعلمونهم الآية من القرآن، وحتى أنهم بلغوا من الاهتبال بالرمي -لحث النبي صلى الله عليه وآله وسلم- أن أصبح الواحد منهم قادرا على إصابة عين أحد رجال العدو عن بعد خمسين ذراعا فدعوا لهذا ب"رماة الحدق"¹².

3/ الشجاعة؛ وكانت هذه الصفة من سجايا الجاهلية وزادها الإسلام قوة بما أسبغه على الشهادة في سبيل الله من نعيم لا يوصف حتى صاروا يتبارون فيها؛ فركزت أنفسهم وأثمرت رجالا أفدادا.

4/ الاندفاع والمؤانسة؛ فليس من الغريب أن يكون حامل الرسالة المحمدية المتعلق بما بكل جوارحه تهون عليه الآلام والضرب في سبيلها، وأن يندفع فيها اندفاع من لا يخشى الموت، دون أن يكون في ذلك مضرة على أخيه بل يفتديه بروحه، وخبر الأربعة المسقون ماء في معركة اليرموك أعظم أمثلة مؤانسة الإخوان إذا صدقوا.

5/ خفة الحركة؛ فلما كان يقينهم من أنّ ما كان ما أصابهم ليخطئهم أيقنوا بالتوكل فاتخذوه عدة؛ فلم يكثر من حمل الدروع وثقيل السلاح، لذا كانوا فضلا على خفتهم الجسدية من أسرع الجنود تحركا وانتقالا.

6/ جميل الطاعة والانضباط؛ فكانوا على درجة كبيرة من الانضباط، وحب النظام، والطاعة لأولي الأمر منهم خلفاء وأمراء جيوش، وقد حضّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك كثيرا حتى عدّ طاعة الأمير من طاعة الله تعالى⁽¹³⁾.

لم يكن قادة الجيوش الإسلامية، ومن ورائهم أمراؤهم وخلفاؤهم يجهلون أهمية الشؤون الإدارية المنظمة في ميدان ضبط الجيوش، وفضلها في كسب الحروب؛ ولهذا نلّمس بصماتهم فيها بوضوح عبر مراحل التاريخ الإسلامي في عصري صدر الإسلام وفترة الأموية، ويمكننا أن نتبع ذلك في مستويات هي:

أ/ مستوى الديوان: قد قدمنا السبب الذي اضطر عمر بن الخطاب إلى إنشاء الديوان، لكن الحقيقة أن إنشاء الديوان لضبط المقاتلة يعود إلى عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهذا ما رجحه الخزاعي الذي بيّن خواص ديوان عمر بن الخطاب⁽¹⁴⁾.

لقد ارتبط نشوء هذا الديوان ب"تسجيل أسماء الجنود" أو ما عرف ب"الاكتتاب"، وقد كان هذا في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم. روى أهل الحديث عن أحد الصحابة قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: إني اكتتبت في غزوة كذا وكذا وإن امرأتي خرجت إلى الحج؛ فقال له: انطلق فحجّ مع امرأتك⁽¹⁵⁾. إذن نؤكد أن الاكتتاب (التسجيل) للجهاد ظهر في عهده عليه الصلاة والسلام ثم تطور واشتهر في عهد عمر بن الخطاب.

ثم ازدادت الحاجة إلى الديوان لمواجهة الزيادة التي طرأت على عدد الجنود، وضرورة إحصائهم، وترتيب أمورهم، وتوفير أعطياتهم؛ فنشأ ديوان الجيش هذا عربيا وتطور بمرور العهود. وقد ذكر الماوردي أن هذا الديوان محتص بالجيش من إثبات و عطاء و ذكر أن اثبات الرجال فيه يعتبر بعدة شروط عددها في كتابه⁽¹⁶⁾.

2. مستوى الأعطيات: لم يكن المسلمون في أول الإسلام ليكتثروا بالمال يعينهم على الغزو بل كان المقتدرون منهم ينفقون على الجيش الإسلامي من خالص أموالهم، ويواسون ممن لا مال لهم ولم يكن لهم من مغازيهم إلا ما افترضه الله عز وجل لهم من أربعة أحماس الغنيمة، وبقي الأمر على حاله زمن أبي بكر إلا انه اخذ في تفصيل أهل البلاء في الحرب من بيت المال؛ فلما جاء عمر بن الخطاب و خاف انشغال المقاتلة بالزرع و التجارة قطع

لهم عطاء مقررًا من بيت المال بعد أن يثبتهم في ديوان الجند كما حدد لهم اقواتا فجعل لكل مسلم ومن يعوله جريين من الحبوب . وجعل هذا العطاء متفاوتا يختلف بحسب درجة القرابة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأسبقية في الهجرة و الجهاد؛ فكان أقصى ذلك خمسة آلاف درهم سنويا للعباس عم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولأهل بدر والحسن والحسين، وفرض لأمرء الجيوش وقادتها بين سبعة آلاف وثمانية آلاف درهم سنويا. و في خلافة الإمام علي بن أبي طالب ساوى بين الجند في الأعطيات . ولما جاء معاوية ابن أبي سفيان زاد في أعطيات الجند لكسب ودهم وتثبيت شرعيته في السلطة؛ فبلغ لها ألف درهم كما زاد لأهل البلاء في الحرب و اختلفت الأعطيات زيادة ونقصا بعد إلى أن بلغت أواخر الدولة الأموية 500 درهم سنويا⁽¹⁷⁾

3. مستوى الإطعام: يبدو أن طعام الجند في أول الإسلام كان من قبل أنفسهم، يحمل كل مقاتل زاده، وكانوا أحيانا كثيرة يقومون بالطهي الجماعي بأنفسهم هذا ما دلّت عليه إخبار السيرة والمغازي وهي كثيرة⁽¹⁸⁾ كما كانوا يأخذون ما يغنمون من الطعام فيأكلونه ولا تشتترط فيه القسمة مع المغنم. ويدل هذا على انه لم يكن هناك إمداد لهذه الجيوش يأتي من قاعدة الخلافة وذلك في أول الإسلام والعهد الراشدي، بل عكس ذلك فقد كانت الجيوش الإسلامية الفاتحة تمول المدينة بالطعام زمن الضيق كما حدث سنة 21هـ/ 641 م حينما كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص يستمده من طعام ناحيته⁽¹⁹⁾.

4. مستوى الإسكان: كان الجند في الصدر الأول يقطع مسافات طويلة دون أن يجد مكانا للراحة على الطريق وكانوا يعانون في ذلك بلاءا شديدا كما في غزوة ذات الرقاع⁽²⁰⁾. و في زمن عمر بن الخطاب تم بناء معسكرات استراحة على أطراف الطرق الصحراوية؛ كما سنّوا في افتتاح المدن الصلحية أن يضيفهم أهلها ثلاثة أيام و كانوا أيضا ينزلون بيوت أعدائهم الذين خلفوها، أو ينصبون الخيام خارج المدينة إلى حين بناء معسكرات دائمة ولقد كانت هذه المعسكرات الدائمة المقامة على مقربة من المدن تضم:

1. ثكنات لإسكان الجند وهي " مراكز الأجناد على راياتهم و مجتمعهم على لواء صاحبهم وعلمهم " ⁽²¹⁾.

2. حمى لربط الخيل.

3. مستودعات لحفظ السلاح و العدة

4. سجل ديوان لضبط أسماء الجند وعددهم و أعطياتهم.

5. مستوى الألبسة: كان للجندي الإسلامي فيما يبدو لباسا يتخذه للحرب و القتال على انه لم يكن فيه ما يميزه بشيء، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتخذ لباسا مخصوصا لحره عبارة عن حلة مزررة بالديباج. وبقي الأمر كذلك إلى زمن الدولة الأموية حيث بدأ توحيد لباس الجند، ويبدو أنهم اتخذوا اللون الأبيض شعارا لهم؛ فكان الجندي يلبس عمامة و سراويل يعلوه قباء يتدلى إلى ما تحت الركبة بقليل مع حذاء، كما يبدو أن قادة الجيش قد ارتدوا أزياء تميزهم عن الجند، و الظاهر أن أقبيةهم كانت أطول من أقبية الجند مزدانة بصف من الأزرار المتقاربة يشدون أواسطهم أحيانا بحزام من حرير.

6. مستوى استعراض الجند: كان استعراض الجند أو المقاتلة معمولا به مند الجاهلية يستعرض رؤساء القبائل رجالهم قبل السير أو المعركة وكذا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في معسكره بموقع الشيخين في طريقه أحيانا إلى أحد سنة 3هـ، و لا شك أن الخلفاء من بعد قد تابعوه على ذلك و اهتم الأمويون بهذا الأمر اهتماما ملحوظا من قبل الحجاج بن يوسف الذي كان يستعرض جنده سائلا إياهم رجلا رجلا عن أحوالهم و قبائلهم و سلاحهم ودواجمهم وبلغ الاهتمام بهذا الجانب ذروته في الدولة العباسية حيث أنشأ له ديوان العرض الخاص به (22).

7. مستوى الرايات تعتبر الراية من أقدم شعارات القبائل و الجيوش اتخذت مند القديم طابع الرموز الخاصة بأصحابها عائدة إلى أمجاد أو خرافات أو انتصارات أو تحالفات، واتخذت أشكالا وألوانا متعددة، وقد عرف المسلمون مند العهد النبوي اتخاذ الرايات و الأولوية . وكانت الراية عندهم أكبر من اللواء بحيث يعقد اللواء لأمير القبيلة، و الراية لقائد الجيش لقد كان من تقاليد العرب القديمة الباقية إلى عهد متأخرة أن ترفع كل قبيلة لواءها على رأس رمح عادة فإذا اجتمعت عدة قبائل اختصت إحداها بشرف حمل الراية، وقد كانت قريش تحمل رايتهما السوداء " العقاب " ولقد تعددت ألوان الأولوية لكنها لم تتجاوز الأحمر والأسود والأصفر والأبيض وقد كان علم مملكة سبأ أصفرا عليه رسم سيف.

واتخذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم راية سوداء وألوية بيضاء على الأغلب. و قد اختلف في وصف رايته فقبيل سوداء مربعة من نمرة (23) و قيل كانت صفراء (24) وأحيانا كان يسير الجيش النبوي بلواء واحد دون وجود راية كما فعل في غزوة بني قينقاع (25) وأحيانا كانت القبائل تغير رايتهما كما حدث لبني سليم كان لوأهم

أيضا قاتلوا به يوم حنين حتى احمرّ من الدّم فأقرّوه على ذلك⁽²⁶⁾. وحافظ الخلفاء على تلك الرايات وزادوا كتابة الشهادة عليها . وقيل أن الشهادة كانت ثابتة منذ العهد النبوي وكانوا إذا خرج عقدوا له الألوية لكل قائد لواء قبيلة، وقد ذكر ابن عائد في كتاب الصوائف أوصاف رايات القبائل العربية؛ فذكر أن راية بني السكون كانت مربعة ذات طرفين حمراوين وثلاث عذبات بيضاوين وحمراء إلى الوسط، وكانت راية بني قتيبة بيضاء فيها أسد أسود وعذبة سوداء وعدد تلك الرايات وأوصافها حتى بلغ بما قريبا من سبعين راية⁽²⁷⁾. وفي الدولة الأموية اتخذت لنفسها البياض شعارا فكانت راياتها بيضاء، وأخذت الشكل المستطيل وزيد فيها تطريز رسم الخليفة من جهة و الشهادتان من الجهة الأخرى، وكثرت في أزمنتهم الألوية وكان أهمها لواء القيسية الأحمر ولواء اليمانية الأبيض .

8. مستوى الشعارات: اتخذ العرب فضلا على الألوان كشعار بعض الألفاظ في الحرب شعارا لهم وقد كان شعار الأحزاب يوم احد "يا للعزى يا لهيل"⁽²⁸⁾ وكان شعار المهاجرين "يا بني عبد الرحمن" و شعار الأوس "يا بني عبيد الله" وشعار الخزرج "يا بني عبيد الله" وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتخذ لكل غزوة شعارا فكان شعار بدر "يا نصر الله اقترب اقترب" وشعار أحد "يا نصر الله اقترب" ويوم بني قينقاع "يا ربنا لا يغلبنك" يوم الطائف "يا رضوان" ويوم حنين "يا بني عبد الله" ويوم الأحزاب "حم لا ينصرون"⁽²⁹⁾... وتواصل الامر كذلك بعد النبوة فكان شعار أهل العراق يوم صفين "يا الله يا احد يا صمد يا رب محمد يا رحمن يا رحيم"⁽³⁰⁾ وشعار أهل الشام "نحن عباد الله حقا حقا يا لثارات عثمان"⁽³¹⁾ و كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتخير بنفسه شعارات القبائل، وقد جعل شعار أزد شنوءة "يا مبرور"⁽³²⁾ لقد كانت هذه الشعارات تستعمل في الحروب كصيحات هزيج تبتّ الحماس في قلوب المقاتلة، ولمّا ازدادت الجيوش الإسلامية من بعد وتقدم فن الحرب صارت تستعمل ككلمة سر للتعارف.

أما العدة في الجيش الإسلامي؛ فاقترنت حياة العربي قديما بالسلاح إمّا سيف و إمّا قوس أو رمح، وقد كان للسلاح عنده منزلة كبيرة وهم أهل الصيد والقتل والغزو والغارة وعرفوا في حروبهم الأسلحة الفردية كما عرفوا الأسلحة الجماعية التي ورثها المسلمون عنهم؛ فكانت عدتهم الرئيسية في حروبهم بعد على أنها عرفت شيئا من التطوير و التنوع اتباعا لحاجة الجيش الإسلامي وطبيعة الحروب التي خاضها الجندي العربي في صدر الإسلام وعهد الدولة الأموية إلى قسمين ويمكن تقسيمها إلى عدة فردية وعدة جماعية.

1. العدة الفردية للجندي:

أ. السيف: استعمل منها الجندي ثلاثة أنواع العتيقة و المولدة و غير المولدة فالعتيقة هي القديمة وتضم ثلاثة أجناس اليمانية و القلعية نسبة إلى موضع القلعة بالبادية و الهندية وكانت المولدة لا تماثل العتيقة جودة وهي خمس أجناس الخراسانية و البصرية و الدمشقية و المصرية و البغدادية . و أما الثالثة فهي وسط بين السابقتين وهي ثلاث أنواع السليمانية و السرندبية، والبيض ولشدة اهتبال العرب بها قديما وحديثا وجعلوا لها ما يقرب ألف اسم، وكانوا أولا يستوردونها من الأمم القديمة حتى كان أول من صنع سيفا عربية الهالك بن عمرو بن اسعد بن خزيمه⁽³³⁾ . وكان السيف عندهم أشرف الأسلحة البيضاء قال ابن هذيل الأندلسي في حلية الفرسان "كانت (يعني العرب) تطعن به كالرمح، وتضرب به كالعمود، وتقطع به كالسكين، وتجعله سوطا ومقرعة، وتتخذة جمالا في الملأ، وسراجا في الظلمة، وأنسا في الوحدة، وجليسا في الخلاء، وضجيجا للنائم، ورفيقا للسائر، وتسميه عطافا، ووشاحا، وعصا، ورداء، وثوبا، وهو قاضي القتال، ويفصل الحكم بين الرجال، وبذلك كله وردت الأشعار وسارت الأمثال و الأخبار⁽³⁴⁾).

ب. الدرع: وهو رداء يلبس في الحرب للتحرز من ضربات السيوف وطعنات الرماح و السهام، وهي إما أن تكون من صفائح من الصلب فتسمى "لأمة" أو تكون من زرد الحديد فتدعى "الزرد" أو من القماش الكتاني السميك أو الجلد فتدعى "دلاص"، وكانت هذه الدروع في العهد الإسلامي تضم عدة أقسام هي "الجوشن"، وهو ما وقى من الدرع الصدر، والظهر أو الصدر فقط "الخوذة"، وهي بيضة الحديد التي تحفظ الرأس يسمى مقدمها "القونس" ومؤخرها "الدائرة" "المغفر"، وهي الخوذة المصنوعة من الجلد في الأصل ثم أطلقت على الحلق التي تغطي الرقبة وجوانب الوجه وهي عادة متصلة بالجوشن أو الخوذة .

ولم يكن اهتمام المسلمين بالدروع كبيرا في أول الأمر إلى أن رأى الخلفاء الأمويون أهميتها فحثوا الدراعين على إنشاء مصانع ضخمة للدروع وعمّموا استعمالها في الجيوش⁽³⁵⁾ . ولقد كثرت أسماؤها عندهم باختلاف صفاتها فمن ذلك الرعفة الفضفاضة الحصراء الشليل.

ج. الترس وتعرف بترس الغدر عند قدماء العرب وهي صفحة من الفولاذ تحمل في اليد للوقاية من ضربات السيوف و غيرها فإذا كانت من خشب مغطاة بالجلد دعيت جحفة أو درقة أو زراقة أو اللمط وقد تفنن العرب في صنعها واتخذت عندهم أشكالاً مستطيلة ومستطحة ومقببة ومخفرة.

د. الرمح وهو عود من قصب أو خيزران بطول 3 إلى 10 أذرع وعلى رأسه حربة للطعن، وهو من أسلحة الفرسان في الغالب وللعرب منه أنواع مختلفة على حسب طوله ووزنه واستعماله؛ فمنه الخطل طويل القناة، المحموس من 5 أذرع، المربوع من 4 أذرع، الصرير عريض السنان، النيرك، المزراق⁽³⁶⁾.

هـ. القوس كانت عندهم أكتية من العود مغلقاً أو مفتوحاً، تصنع عامة من عود النبع أو الشوحط أو الخشب المرن القوى، وقد عرفوا أنواعاً منها لكنهم فضلوا العصفورية، والزغرية، والشريح. وهي تتألف من ثلاثة أجزاء، القوس، والوتر، والسهم، وعرفوا أنواعاً منها تختلف حسب حجمها، ومنها القوس اليدوي وهو العربي ومنها القوس الانبوبي الذي اقتبس من الأعاجم زمن الدولة العباسية. وكانت للقوس عند العرب في الجاهلية والإسلام أهمية كبيرة في حروبهم ومتصيديهم، وقد بلغ من مهارتهم في الرمي بها أن كان الواحد منهم قادراً على رمي إحدى عيني الغزال دون الأخرى على بعد يفوق المائة ذراع. ولقد أولى النبي صلى الله عليه وآله وسلم للقوس اهتماماً خاصاً؛ فكان يحضُّ على صناعتها وتعلمها، ويرى أن القوة في الرمي وقد كانت أهم سلاح ساعدهم على غلبة الروم في معاركهم ضدها، إذ لم تكن الروم تحسن استعمالها واهتم الخلفاء من بعد بها حتى أصبح صنف النشابين في الجيش الإسلامي أقوى أصنافه.

و. آلات أخرى ومن الآلات الحربية الأخرى مما استعمله الجندي الإسلامي نذكر العمود، النبوت، القنبرة أو القنبلة، الطير أو الطبرزين، الخطاف، المقلاع، الوهق، الجبئية وهي المدية ذات الحدين، الخنجر وهو السكين المعقوف، ويبدو أن أكثر هذه الأسلحة محدث في الأزمنة المتأخرة .

ب. العدة الجماعية للجيش الإسلامي:

استعانت الجيوش الإسلامية في صدر الإسلام وعهد الأموي بعدة حربية جماعية مختلفة عرفت بدورها

تطوراً واستخداماً مضطرباً وطبيعة الحروب التي خاضتها و منها:

المنجنيق: و هي آلة ثقيلة ثابتة و متحركة على عجلات، تستعمل لذف الحجارة وغيرها، وهي من أوكد آلات الحصار. وقد عرفت الجيوش استخدامها على مختلف أنواعها، وهي منجنيق رمي الحجارة وقذف النفط والكرات النارية وقذف الأفاعي و العقارب ورمم الحيوان الميتة والقاذورات. وهي في الجملة على ثلاثة أنواع: المجانيق ذات الزيار، و المجانيق ذات الثقل المعاكس وهي قديمة، و المجانيق المقلاعية.

ولقد كان استعمال المجانيق قديما في العرب، كان أول من وضعها جذيمة بن مالك بن نصر بن قعين الكندي⁽³⁷⁾، ويذكر في السيرة النبوية أن عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة الطائفيان كانا بقرية جرش يتعلمان صنعة العرادات و المنجنيق و الدبابات، لما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم محاصرا للطائف⁽³⁸⁾، ولقد استعملها المسلمون في مغازيتهم وفتوحاتهم. وكان أول منجنيق وضع في السلام على ما قيل منجنيق سلمان الفارسي قام بصناعته في غزوة الخندق⁽³⁹⁾، وقد نصّب النبي صلى الله عليه وسلم المنجنيق على حصن الطائف بمشورة سلمان أيضا⁽⁴⁰⁾، ثم ازداد استعمالها في مرحلة الفتوح. وقد كان للجيش الإسلامي الفاتح للمدائن زمن عمر بن الخطاب نحو عشرين منجنيقا، كما نصبها أبو موسى الأشعري في حصار تستر، وعمرو بن العاص في حصار الإسكندرية، واهتم الأمويون بهذا السلاح اهتماما كبيرا واستعملوا الكبيرة منها حتى قيل أنّ الحجاج صنع منجنيقا سماه العريس كان يحتاج الى 500 رجل لخدمته⁽⁴¹⁾، واستعملوه أيضا في غزو البحر فذكر سلمة بن الأكوع قال: ركبنا البحر زمن معاوية ولقينا العدو فرميناهم بالمحركات⁽⁴²⁾، وكان استعمالها يتزافق و تكبيرات الجند وقراءة القرآن أثناء الرمي بها وقد استحدثت بعد آلات تشبه المنجنيق منها قوس الزيار أو منجنيق السهام تعمل على مبدأ القسي ولها أنواع ولعلها متأخرة عن العهد الأموي .

الدبابة: وهي قديمة ترجع إلى العهد البابلي، وقد استعملها العرب في جاهليتهم عرفوها باسم "الضبر"، وهي تختلف شيئا ما عن الدبابة التي عرفوها في العهد الإسلامي، والتي كانت عبارة عن برج من الخشب الصلب مغلف باللبود و الجلود المنقوعة في الخل ومثبت على قاعدة خشبية لها عجلات، كانوا يتحصنون فيها من السهام و الحجارة ثم يتحركون إلى جدار الحصن لنقبه.

رأس الكيش: وهو عمود مستدير من الخشب يقارب طوله 10 امتار، يحمل في مقدمته رأسا من حديد أو غلاد معلقا بواسطة سلاسل قوية تجري على بكرة بسقف الدبابة أو البرج المخصص لحمله؛ فيدق به السور أو الباب لهدمه. وقد استعمل في أواخر العهد الأموي في غزوة منطقة الكيرج في آخر بلاد الهند .

برج وسلام الحصار: تعرف بالزحافة وهي برج من خشب من عدة طوابق محمولة على ناقلة تدفع باتجاه السور المحاصر، منتهية بقنطرة للعبور، وقد عرفته العرب قديما، ويبدو أن أول من استعمله من المسلمين هو خالد بن الوليد في فتحه لمدينة دمشق.

النفط و النار اليونانية: هو مزيج من المواد الملتهبة كالأترج و الكبريت و النورة و السندروس و غيرها، يرمى بها لإحراق العدو في حصونه ومراكبه، ترمى إما بالنفاطة أو الشباب أو القوارير أو المنجنيق... ومنه أنواع بعضها يصلح لحرق المراكب وأخرى تزداد اشتعالا إذا رش الماء عليها⁽⁴³⁾. وكان هذا من اختراعات الأمم القديمة يتكتمون على صنعته إلى أن عرفته العرب بعد مدة وقيل انه كان من أهم أسباب فشلهم في فتح القسطنطينية لما حاصروها في العصور الأولى.

الحسك الشائك: عبارة عن قطع من الحديد أو الخشب لها عدة شعب، بحيث يبقى منها سن مرتفع كيفما وقعت على الأرض. تستعمل بطرحها حول المعسكرات لعرقلة تقدم خيل العدو ودوابه. وكان صلى الله عليه وآله وسلم أول من استعملها في حصار الطائف كما ذكره ابن سعد⁽⁴⁴⁾ ثم استعمل بعد في معارك الفتوح.

ج- أما فيما يتعلق بالعدد في الجيش الإسلامي: فقد كانت بداية التصنيف للجيش تقليدية؛ فكان مؤلفا في العادة من رجالات القبائل النافرة للجهاد كل تحت رايته، وهي مقسمة إلى فرسان ورجالة، و الرجالة منها موزعة على أهل السيوف و الرماح و النشاب. ثم أخذت هذه الأصناف تزداد اتساعا وتنظيما إلى أن استكملت هيكلها فأصبحت مقسمة على عدة أصناف هي:

1-الصنوف البرية للجيش:

أ- الرجالة: وهم الجنود المشاة، وهم الأصل في الجنود، وكانوا في أول الإسلام يعرضون على النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ فيقبلون إذا ما اظهروا قدرة جسدية على القتال و حمل السيف، وان قلت أعمارهم عن السن المطلوب وهو خمسة عشرة⁽⁴⁵⁾. وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعرض غلمان الأنصار في كل عام، ليرى

مقدرتهم على القتال؛ فيلحقهم بالمقاتلة، وكان هذا يثبت بالقدرة البدنية فضلا عن السن. وقد قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمرة بن جندب بعد أن صرع غلاما كان يكبره⁽⁴⁶⁾، ولم يكن الخلفاء يقتصرون في التحنيد على أهل الإيمان فقط بل استعانوا أيضا بالمنافقين، وقد قال عمر بن الخطاب في ذلك نستعين بقوة المنافقين وإثمهم عليهم⁽⁴⁷⁾، وكان الجندي يبقى في غزوه إلى قفول الجيش، لم تكن لجنديته مدة مخصوصة حتى خرج عمر من الليل فسمع امرأة تنشد:

تطاول هذا الليل واسود جانبه ... وأزقني أن لا حبيب أأعبه

فسأل عمر ابنته حفصة أم المؤمنين : كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها، فقالت: ستة أو أربعة أشهر فقال عمر: لا احبس الجيش أكثر من هذا⁽⁴⁸⁾. فجعل بذلك مدة الجندي ما بين ستة وأربعة أشهر.

ب- الخيالة: كانت الخييل ولا زالت من اعز ما تملكه العرب، ولهذا لم تكن الفروسية بغريبة عنهم؛ فقد كانت أكثر أيامهم وغاراتهم جولات فرسان. واعتنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالخييل واقتنى منها عددا واستعملها في جيوشه ومغازيه، حتى كانت معركة أحد معركة خياله فقط. وكذا فعل أصحابه من بعده فقد اعتنى عمر بخيول الجيش عناية كبيرة، حيث كان يراقب عن كثب تربيتها وتدريبها، ويقوم في سبيل ذلك بزيارات تفتيشية لحمى الخييل القريبة من المدينة. وكان عمرو بن العاص بدوره مهتما بما يتهدد من لم يعتن بفروسه قائلا: من أهزل فروسه من غير علة حططت من فريضته قدر ذلك⁽⁴⁹⁾.

أما استعمالها في المعارك و الجيوش؛ فلم يكن إلا عند القتال، إذ كانوا يركبون الإبل، يقودون خلفها الخييل لإزاحتها فإذا قابلوا العدو ركبوها فقاتلوا عليها. وكانوا يكسونها التجافيف وهي دروعها، و السروج واخترعوا لها الركاب في سرجها، كان في أوله من خشب فحوله المهلب بن أبي صفرة إلى حديد. و كانت لخفتها في المعارك تستخدم في "الطلائع" أو "المجنبات" عكس استخدام الفرس و الروم لها، كانوا يجعلونها في القلب و الخطوط الخلفية من الجيش⁽⁵⁰⁾.

ج- النَّشَابَة: وهم رماة السَّهام، وقد اعتنى الصدر الأول بتدريبهم والحض على تعليمهم عناية كبيرة ويفضلونه على الركوب؛ فقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم "ارموا واركبوا وان ترموا أحب إلي من أن تركبوا"⁽⁵¹⁾. بل كانوا يرون تعلّم الرمي ثم تركه من المعاصي؛ فقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تعلّم الرمي ثم تركه فقد عصاني⁽⁵²⁾.

فأما دورهم في المعارك؛ فقد كانوا يولون مهمات تعبوية تليق بمهارتهم في الرمي؛ فكانوا يكلفون في حالات الدَّفَاع بمسك الممرات الإجبارية و الأماكن التعبوية المهمة، وأما في حالات الهجوم فكانت تسند إليهم مهمات التمهيد و المرافقة و الحماية و استثمار الظفر بمتابعة العدو الفار.

د- الدبابون: وهم عمال الدبابات يدخلون فيها ويدحرجونها نحو الأسوار، يرافقتهم جنود رجالة يسرون أمامهم بالجفان لحمايتهم، وبعض الفعلة الذين يسهلون تقدم الدبابة بطمر وعر الطريق وإصلاحه؛ فإذا وصلوا إلى السور أخذوا في نقبه بالآلات⁽⁵³⁾.

هـ- الفعلة: وهم شبيهة بجنود سلاح المهندسين، تعددت أعمالهم، من حفر خنادق، ونقب الأسوار، وتخريب الجسور، وبناء المناظر على رؤوس الجبال، و تسوية السبل، و الطرقات، وما أشبه ذلك و- المنجنيقون: وهم القِيمون على خدمة المجانيق صيانة واستعمالا.

ز- العيارون: وهم رماة الحجارة أو قطع الحديد والرصاص من المقاليح و المخالي.

ح- النَّفَّاطون: و هم المستعملون لآلات النفط.

ط- الكشَّافَة: وهم يقومون بمهام الاستطلاع.

ي- الأطباء و المضمدون و النقالون: كانت تقوم بمهام مداواة الجرحى في أوائل الإسلام جماعات من النساء، كن يشتركن في مغازي النبي صلى الله عليه وآله وسلم⁽⁵⁴⁾؛ فيضمّدون الجرحى ويعالجونهم وأحيانا يحملونهم إلى المدينة؛ ثم فطن الحجاج بن يوسف لأهمية وجود نقالين في الجيش لحمل الجرحى؛ فأمر بصنع محفأة لهذا الغرض، وأوعز لأطباء الجيش تدريب بعض الجنود على هذه المهمة⁽⁵⁵⁾.

وبقية الأصناف الأخرى مثل أصحاب الأقباض، ورجال الحرس الخاص، والقراء، والرواد، والوزعة،

والسعاة.

2/ البحرية في الجيش:

على الرغم من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كان يحض على غزو البحر لقوله: (غزوة في البحر خير من عشر غزوات في البر، ومن أجاز البحر فكأنما أجاز الأودية كلها)⁽⁵⁶⁾، إلا أن غزو البحر قد تأخر إلى حد ما، وذلك لتخوف الصحابة منه لقلّة خبرتهم به، وكان عمر بن الخطاب أكثرهم تمهيباً لخوضه لقوله لا يسألني الله عن ركوب المسلمين البحر أبداً⁽⁵⁷⁾، فنهى لذلك جيوشه عن خوضه، وقد فشلت الحملة البحرية التي قام بها عامله على البحرين العلاء بن الحضرمي على بلاد فارس متجاهلاً لأوامره. وكذا كان رفض عثمان بن عفان إلى أن أجاز معاوية بن أبي سفيان غزو قبرص بشرط ألا يكون الجندي إلا من المتطوعة فقط؛ فكانت غزوة قبرص سنة 29هـ/ 649 م من أولى غزوات الإسلام البحرية، وتتابع مغازي البحر بعد؛ فكانت أشهرها المعركة البحرية الكبرى ببحر الشام ضد حملة قسطنطين بن هرقل سنة 31هـ/ 651 م، التي عرفت بمعركة ذات الصوّاري وكان النصر فيها للمسلمين⁽⁵⁸⁾. وازداد عدد الأسطول الإسلامي اطراداً من بعد، حتى بلغ عند سنة 60هـ حو 1700 قطعة بحرية. وكانت صناعة هذه القطع تختلف من موضع لآخر؛ فقد كانت سفن البحر الشامي أكبر و أحسن صناعة فيما يبدو من سفن البحر الهندي، و قد بنوها أولاً على غرار السفن الرومية ثم أخذوا في تطويرها، و بلغ طول الكبيرة منها أربعون متراً، و عرفوا أنواعاً مختلفة منها البوص، والبارجة، والبطسة، والجلاسة، والحراقة، والسمرية... الخ.

تشكيلات الجيش و رتبه:

لم يكن للعرب في جاهليتهم جيشاً على نحو ما نعرفه اليوم من تشكيلات و رتب عسكرية، بل كان كل سيد قبيلة قائداً لها في المغازي والمعارك؛ فإذا احتاج إلى من ينوب عنه في القيادة انتدب رجلاً لذلك، و كانوا يسمونه "المنكب"، و يليه في الرتبة العريف، إذ كان المنكب يقود خمسة من العرفاء، كل منهم يرأس نفراً من الرجال من ثلاثة إلى عشرة. و لم يحدث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يبدو تغييراً على ذلك. وقد روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم اتخذ عرفاء لكل جماعة، وقد ظهر دورهم في خبر عتقاء حنين من هوازن⁽⁵⁹⁾.

ويبدو أنهم قسّموا الجند في صدر الإسلام إلى عشرات و سلّموا كل عشرة رجال إلى عريف، وسلّموا قيادة العرفاء إلى أناس من أهل السابقة في الإسلام أو النفوذ أو الشجاعة. وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجعل على كل صنف من الجيش قائدا، وقد جعل يوم بدر قيس بن أبي صعصعة قائدا على المشاة (الساقة)⁽⁶⁰⁾.

ثم لما اتسعت الفتوح و تضخم الجيش جعلوا لرتبة العريف ثلاثة طبقات الأولى ممن يتولى عشرين جنديا والثانية ممن يتولى ثلاثين جنديا، والثالثة ممن يتولى أربعين جنديا. وكان يقود هؤلاء العرفاء قادة يقال لهم "أمراء الأسباع" يتولون تفريق العطاء في العرفاء الذين يفرقونه على الجند.

ثم ازداد نظام الرتب في الجيش في الدولة الأموية منذ بدايتها؛ فكانت على النحو التالي:

- ا. أمير الجيش يقود فوق عشرة آلاف مقاتل.
- ب. خليفة الأمير وهو النائب عنه.
- ج. أمراء التعبئة وهم أمراء الميمنة والميسرة والقلب والمقدمة والساقة. يقود كل منهم خمسة آلاف مقاتل.
- د. خلفاء لأمراء التعبئة وهم نواب لأمراء التعبئة.
- هـ. أمراء الكراديس يقود الواحد منهم كردوسا في حوالي ألف جندي.
- و. القواد يقود الواحد منهم حوالي المائة جندي.
- ز. أمراء الأعشار يقود الواحد منهم من عشرة إلى تسعين مقاتل.
- ح. العرفاء يقود الواحد منهم عشرة جنود.

وبقي هذا التنظيم معمولا به إلى زمن المأمون العباسي (198-218هـ).

وكان هؤلاء الأمراء والجنود منضوون تحت تشكيلات مختلفة من الجيش، تختلف أساميها

باختلاف تعدادها وقد ذكرت المصادر من ذلك:

ا. الرهط كان يتشكل من خمسة إلى عشرة مقاتلة.

ب. الحضيرة وهم نفر يغزى بهم يبلغون العشرة فما دونها.

ج. المقنب ومثله المنسر وهو ما كان به من الثلاثين إلى الأربعين مقاتلا.

د. الهيضة وهم الجماعة يغزى بهم لم يبلغوا الكثرة.

- هـ. الكتيبة وهم ما جمع فلم ينتشر.
- و. الأرعن وهو الجيش الكثير الذي له مثل رعن الجبل.
- ز. الخميس هو الجيش يكون أكثر من الكتيبة.
- ح . العراجلة وهي الجماعة من الرجال.
- ط. السرية وهي الجماعة من المقاتلة التي تكون ما بين العشرين إلى الثلاثين فارسا.
- كما نجد في أسماء العساكر:
- ا. الجريدة وهي التي تجرد من الجيش لوجه من الوجوه ومثلها الفصيلة.
- ب. السرية و تكون من الخمسين إلى الأربعمائة مقاتل.
- ج. الكتيبة و تكون من الأربعمائة إلى الألف مقاتل.
- د. الجيش و هو من الألف إلى أربعة آلاف مقاتل ومثله الفيلق والجحفل.
- هـ. الخميس و هو ما يكون من أربعة الآلاف إلى اثني عشر ألفا.
- و. العسكر و هو يجمعها كلها.

التدابير القتالية

لقد قامت التدابير القتالية في الجيوش على دراية كاملة بحال تلك الجيوش وحال عدوها، وقد أبرزت تلك التدابير مقدرة أمراء الجيوش على حسن التنظيم، وذكاء الترتيب، و كياسة النظرة، ويمكن لحظ ذلك بجلاء على ثلاث مستويات:

- ا. مستوى التدابير الدفاعية العامة: و هي التدابير التي يقصد منها استكمال الأهبة لمواجهة العدو الغازي في أي وقت ودرئه عن مغبة التفكير في غزو بلاد المسلمين وقد قامت على أمور هي:
1. حفظ السر: لقد انطبعت العرب منذ القديم على الكتمان وقد أكد النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه الخصلة فقال: "افضوا حوائجكم بالكتمان"⁽⁶²⁾. ولم تختص هذه الوصية بأمر الدنيا وعوائدها بل قد ظهر من

فعله صلى الله عليه وآله و سلم في الحرب ما يدل على أنه قد جعل من هذه القاعدة أساسا في حركة جيوشه؛ فكان إذا ما أراد غزوة ورى بغيرها⁽⁶³⁾، كما حدث في غزوة حنين، وكان يعمي على أعدائه طريقه ووجهته ووجوده؛ فكان يكمن نهارا ويسير ليلا - كذا كانت تفعل سراياه - ويسلك الطرق المهجورة. وقد سار على هذا خلفاؤه من بعده وبالغوا في التحرز من اطلاع العدو على أحوالهم؛ فقد كتب أبو بكر الصديق إلناحد عماله في خبر وفود العجم عليه قال: "و إذا قدمت عليك وفود العجم فأنزلهم معظم عسكرك و أسبغ عليهم النفقة وامنع الناس من محادثتهم ليخرجوا جاهلين كما دخلوا جاهلين"⁽⁶⁴⁾. لقد كان هذا التحرز من أقوى الأسباب التي ساعدت على ظفر الجيوش الإسلامية لما كان يخلج من إهمام واستفهام في قلب عدوها حولها في عدتها و عددها....

2. وسائط الإشارة : و هو ما كان يستعمل في إيصال الأخبار والتعليمات والشارات بالفتوح بين مركز القيادة وبها خليفة المسلمين وقادة الجيوش المبتوثة هنا وهناك. وقد كانت في الصدر الأول تنقل تلك الكتب عن طريق الفرسان. ثم نظم ديوان البريد في الدولة الأموية فأصبحت له طرق تتشعب من مركز الخلافة إلى أطراف الدولة، وقد بلغ ما أنفق على هذا الديوان أربعة آلاف ألف درهم وبلغت عدد سكه حوالي تسعمائة سكة⁽⁶⁵⁾. وكان العمال على الولايات يكتبون بكل صغيرة وكبيرة إلى مركز الدولة في بلاد الشام، خاصة وأن هذه الفترة عرفت الكثير من الثورات والحركات الاحتجاجية المناهضة، قادها ثوار علويون وخوارج.

و في زمن الحجاج بن يوسف أحدثت "المنابر" وهي قباب مرفوعة على رؤوس الجبال يقيم فيها النظارة و الدبابدب ليلا نهارا، للتحرز من حركات جيوش (الأعداء) والإعلام بها، وذلك باستعمال النار فيها ليلا أو التدخين عليها نهارا؛ فكان الخبر ينتقل بذلك بسرعة بين تلك المناظر حتى يصل إلى مقصده. كما استعملوا عند الغياض المواصلات النهريّة؛ فيجعلون الرسائل والكتب داخل قصبات محكمة الإغلاق ثم يدسّونها في باقة من حشيش وتلقى لتجري في النهر، واستعملوا أيضا في ذلك السهام المربوطة عليها الكتب فتلقى إلى مواضعها.

3. تسليح الجيش: لقد اهتم النبي صلى الله عليه وآله و سلّم وخلفاؤه من بعده وملوك بني أمية بتسليح الجيوش ردعا للعدو وحفظا للأحوال وتقوية لجيوشهم الفاتحة، وقد حظت الآية الكريمة على ذلك فأمر الله تعالى بإعداد

القوة لإرهاب العدو في قوله تعالى: " و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم" (66) و كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول في هذه الآية " ألا إن القوة الرمي".

ولم يكن اهتمامهم قاصرا على السلاح الخفيف (الفردى) بل السلاح الثقيل (الجماعى) أيضا، وكان أول ما استخدموه من آلة، المنجنيق، ثم تطور هذا الاهتمام مع الأيام حتى انشأ للسلاح ديوان خاص. 4. نظام الثغور: و هي تلك المواقع الحصينة والقلاع المنيعة الواقعة في حدود الدولة الإسلامية، والتي اتخذت كمسالك لدفع العدو وصد غاراته أو قواعد لانطلاق الغزوات، وكان أهمها تلك الثغور الواقعة على أطراف الدولة البيزنطية والتي عرفت ب"الثغور الرومية"، وكان منها أيضا "الثغور الهندية" و"الثغور الشامية".

كان لهذه الثغور أحكامها الخاصة؛ فقد كان على أهل الديوان المرابطة بها بالتناوب، وقد ذكر الواقدي أن عمر بن الخطاب كان يعقب بين الغزاة فيها فضلا عن أنه كان ينهى عن حمل الذرية إليها. واختلفت مدة البقاء في تلك الثغور؛ فيذكر أنه كان مقاتلة الكوفة في أيام الوليد بن عتبة يخرج منهم كل سنة أربعة آلاف مقاتل إلى ثغري قزوين و أذربيجان؛ فكان يحصل للواحد منهم غزوة كل أربعة سنوات. وكان المتخلف منهم عن ثغره تناله العقوبة على اختلافهم فيها؛ فكان الرجل في أيام الراشدين تنزع عمامته ويقام في مسجد حيه و يشهر به فيقال: "هذا فلان قد اخل" (67).

5. الصوائف و الشواتي: وهي تلك الغارات الكبرى والصغرى التي كان يقوم بها عادة الخليفة أو أحد كبار رجال الدولة ضد أحواز العدو ومعاقله، والتي كانت تصل أحيانا إلى حاضرة العدو. وكان غرضها أولا عدم ترك فرض الجهاد الثابت على الإمام ولو مرة في السنة، ثم ملأ قلب العدو رعبا لتحطيم معنوياته وثنيه عن التفكير في الغارة على أحواز المسلمين؛ فلم تكن الغاية كما زعم أومان في كتابه "تاريخ فن الحرب في العصور الوسطى" و إنما كانت من قبيل ما يسمى بالحرب الوقائية، وكمناورات موسمية للجيش من جهة أخرى. وكانت تتم هذه الغزوات على دفعتين متتاليتين، سميت الأولى بالصوائف لابتدائها في أشهر الصيف و تدوم إلى قدوم الشتاء، والثانية تسمى الشواتي لقيامها في الشتاء على مدى شهر واحد على الأكثر. وكانوا أحيانا يغزون صائفتين في العام الواحد، تدعيان الصائفة اليمنى والصائفة اليسرى. و قد استمرت سياسة الصوائف متواصلة

طيلة مائتي عام من سنة 35هـ إلى سنة 235هـ، لم تنقطع إلا في فترة الخليفة عمر بن عبد العزيز، على أنها قلت كثيرا بعد وفاة المعتصم العباسي 227هـ، لتتقطع تقريبا منذ أوائل القرن الرابع الهجري.

ب- مستوى التحضير للقتال الهجومى:

كان التحضير للقتال الهجومى يمر بعدة تدابير لتهيئة الأحوال و استكمال العدة والعدد للتمكين والظفر وكان يمر على مراحل وهي:

1. حشد القوة (النفير): لقد كان الأمر بالجهاد ملزما للمسلمين على تلبية دعوة داعيه، وكانت ظروف الدولة في العهد النبوي تلزم أن تكون فترات السلام القليلة فترات استعداد للحروب. وكان يكفي في حشد قوى المسلمين أن تغرس راية الجهاد أمام المسجد أو أن ينادي داعي الجهاد إليه حتى تلي جموع المسلمين نداء النفير. وكان الخلفاء يأمرون الوعاظ في المنابر والرؤساء في الأحياء أن يبينوا عن أسباب الغزو وفضائله ويحثوا المؤمنين على تلبية نداء النفير. كما كانوا يكتبون للقبائل النائية لتلبية نداء الجهاد كما كتب أبو بكر الصديق إلى أهل اليمن يستنفرهم لقتال الروم، ثم كان يقوم الأمراء والقادة بالتجميع و الترتيب ويبدأ المتطوعة في الازدلاف إلى معسكرات الجيش.

2. المسير للقتال: بانتهاء مرحلة النفير والحشد والإعداد المادي والمعنوي يأخذ الخليفة أو الأمير بتسيير قواده إلى وجهتهم بعد أن يزودهم بنصائحه الجامعة لأوامره في القتال وبعض آداب الحرب. وبعد استعراض الأمير لوحات جيشه يأمر بالمسير على بركة الله وبتوقيقه؛ فينطلق الجيش تحت دقات الطبول وأهازيج الحداة في عدته الكاملة. وكانت الجيوش تجتاز في مسيرها عادة مرحلة كاملة في اليوم (حوالي 35 كلم)، في سير منظم غالبا ما كان يفضل فيه المشاة سير التسلان لخفته عليهم⁽⁶⁸⁾؛ فإذا قربوا من مكان العدو ساروا على نظام الخميس وهو قائم على تقسيم الجيش عن أخماس هي:

- القلب، وهو القسم الرئيس لأنه مقر القائد العام، به راية الجيش وموضعه في الوسط.

- الميمنة، وتكون مهمتها رد الغارات على الجناح الأيمن له.

- الميسرة، ومهمتها رد الغارات على الجناح الشمال له.

- المقدمة، وهي تسير أمام القلب، وتقوم بصد الهجمات القبلية واستطلاع الأرض بواسطة مفرزة الطلائع.
- الساقية، تسير خلف الجيش وتضم عناصر الشؤون الإدارية ومفرزة لحماية الأدبار يطلق عليها اسم الروعة.
3. حياة المعسكر: فإذا وصل الجيش إلى المكان المقصود يأمر الأمير بالنزول لتخطيط المعسكر وتحصينه. وكانت الطلائع قد حفرت قبل ذلك الخنادق حول المعسكر زيادة في التحوط من الغارات، ثم تنصب الخيام في نظام معلوم، وتقام الشوارع، والأسواق، والميادين، وتوزع الأرزاق، وتوقد المطابخ، وتنصب القدور. وبعد العشاء تقام الصلاة (صلاة الخوف)، ثم يجلس الجميع في حلقات يستمعون الأقسايس في الحروب والقصائد الحماسية، وينزوي بعضهم للصلاة والدعاء.

وكانت تبتّ مفارز الرصد والدوريات المتحركة حول المعسكر لحراسته من أي غارة أو بيات، كما يقسم الجنود إلى عدة نوبات بحيث يظل قسم منهم على أكمل أهبة في كل حال فوق ظهور خيلهم، فضلا على أفراد الحرس الداخلي الذين يستلمون الحراسة بالمناوبة.

4. معرفة أحوال العدو: فطن الخلفاء و أمراء الجيوش منذ العهد النبوي لما في معرفة أحوال العدو من أهمية في كسب المعارك؛ فيها هو ذا النبي صلى الله عليه وآله وسلّم يبعث عبد الله بن جحش مزودا إياه بكتاب أمر له بفتحه بعد يومين وفيه: "إذا نظرت كتابي هذا فامضي حتى تنزل نخلة بين مكة و الطائف فترصد لنا غير قريش وتعلم لنا من أخبارهم"⁽⁶⁹⁾. بل كان النبي صلى الله عليه وآله وسلّم يجمع المعلومات الاستخبارية بنفسه كما فعل مع عبد الله الماسور يوم بدر⁽⁷⁰⁾. وقد حرص أمراء الفتوح على مثل هذا؛ فهذا عمرو بن العاص يدخل حصنا روميا متكررا في صفة رسول فقابل اربطون قائد الروم، وعاد من استخباره بمعلومات وافرة عن نقاط ضعف حصنهم مما ساعده على فتحه من بعد⁽⁷¹⁾.

ولم يكتف هؤلاء الأمراء بهذا فقط، بل استعانوا بالطابور الخامس في جولات حروبهم، وقد استعان خالد بن الوليد في معركة اليرموك بأبي جعيد أحد رجالات حمص الذي انضم إلى صفوف الروم وبثّ الفرقة بينهم، بل وقام بإقناع قسم منهم باستخدام مخاضة عميقة المياه في انسحابهم كانت سبب مهلك أكثرهم. وكان الخلفاء شديدي الحرص على معرفة أوصاف بلاد العدو وأحوالهم قبل قيام المعارك لتوجيه جيوشهم على حسب تلك الأحوال، وكان عمر بن الخطاب يهتم بذلك وقد أمر قبل معركة القادسية سعد ابن أبي وقاص

بأن يصف له تلك المواضع قال: "واكتب إليّ أين بلغك حجمهم ومن رأسهم الذي يلي مصادمتكم؛ فانه قد منعني من بعض ما أردت الكتاب قلة علمي بما هجمتم عليه، والذي استقر عليه أمر عدوكم. فصف لنا منازل المسلمين والبلد الذي بينكم وبين المدائن صفة كأني أنظر إليها⁽⁷²⁾."

5. وضع الخطة: بالاستناد إلى أخبار فرق الاستطلاع و الجواسيس (العيون)، يقوم الأمير بوضع خطة المعركة، ليس قبل أن يدرس موضع القتال وأحواله مغتتما العوامل التالية:

أ- عامل المفاجأة: وكان هذا العامل أكثر ما يحرص عليه أمراء الجيوش الإسلامية ليقوعوا بالبلبة في صفوف عدوهم، وقد ذكر في الأحكام السلطانية: "والرابع - أي من واجبات أمير الجيش - أن يعرف أخبار عدوه حتى يقف عليها ويتصفح أحواله حتى يخبرها؛ فيسلم من مكره ويلتمس الغرة في الهجوم"⁽⁷³⁾. وكانت طريقة الكمين أحسن ما عملوا به هنا، يقسمون الجيش إلى قسمين يبدأ قسم بالقتال في المعركة، ويختبئ قسم آخر حتى يتعب العدو أو يوهمه بالانهزام ثم يكر عليه بقية الجيش.

ب- عامل السيطرة: وهو سيطرته في أوقات القتال على جنوده بمقدرته على إيصال أوامره إلى أدنى مستويات العسكر عن طريق التكبير (الصوت) أو هز الزاوية (الإشارة) أو الكتابة.

ج- عامل الخدعة: كان من شرائع الحرب المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم "الحرب خدعة"⁽⁷⁴⁾. ومن وصايا المهلب بن أبي صفرة لابنه قوله: "عليكم بالمكيدة فإنها أبلغ من النجدة"⁽⁷⁵⁾. ومن مشاهير خدع المسلمين في فتوحاتهم ما قام به القعقاع بن عمرو لما جاء مددا في معركة القادسية في ألف مقاتل فأمر جنده بأن ينقسموا عشرة أقسام وأن يدخلوا المعركة بأكبر قدر من الصخب والتكبير وإثارة الغبار مع التعاقب في الوصول إلى ساحة القتال؛ فأوهم بذلك أهل فارس بتتابع الإمداد وأن عددهم كبير؛ فضعفوا وقويت روح المؤمنین فكان ذلك من أسباب النصر.

د- عامل الحذر: وقد أعانهم هذا العامل على الثبات وعدم الاغترار بالقوة والعدد؛ فهذا أبو بكر الصديق يوصي أحد قواده ويحضه على الحذر: "سر على بركة الله فإذا دخلت بلاد العدو فكن بعيدا من الحملة فاني لا آمن عليك الجولة، واستظهر في الزاد وسر بالأدلاء، ولا تقاتل بمجروح فان بعضه ليس منه، واحترس من البيات فان في العرب غرة"⁽⁷⁶⁾ لأنهم كانوا ملتزمين كثيرا ما كانوا يضعون خطتين للمعركة تنفذ الثانية في حالة الهزيمة، ولهذا

أيضا كانوا حريصين على تأمين طريق انسحابهم؛ فغالبا ما كانوا يجعلون الصحراء من خلفهم كملجأ لهم عند اللزوم، لعلمهم بما وجهل عدوهم لها. وقد كان أمراء المسلمين حذرين من تعريض رجالهم للهلاك أو الفناء حتى كانوا يكرهون إعطاء القيادة لمن شهر عنه الشجاعة المفرطة و الإقدام الكبير؛ فقد نهي عمر بن الخطاب استعمال البراء بن مالك على جيش من جيوش المسلمين قال فانه "مهلكة من المهالك يقدم بهم" (76).

هـ - توزيع الواجبات: إذا انتهى الأمير من وضع خطة يقوم بتوزيع الواجبات على مرؤوسيه متأكدا لما عليهم فعله في المعركة، ويظهر هذا فيما قام به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة الفتح، حيث قسم قواته إلى أربع فرق، وحدد لكل فرقة واجبا معيناً تلييه: فالفرقة الأولى وعليها الزبير بن العوام كان عليها دخول مكة شمالا، والفرقة الثانية وعليها خالد بن الوليد كان عليها دخولها من أسفلها، والفرقة الثالثة وهم جموع الأنصار وعليهم سعد بن عبادة كان عليهم دخولها من جنوبها الغربي، والفرقة الأخيرة وعليها عبيدة بن الجراح كان دخولها من أعلاها، ومن هنا تبدأ المعركة الفعلية حينما يعطى الأمير إشارة الزحف للقتال.

- المعركة وآدابها في العهود الأولى:

لقد كان العصر النبوي والرشدي عصر الفتوحات الإسلامية ومعارك الإسلام الكبرى ولهذا لم تكن معارك هذه المرحلة الطويلة نسبيا إلا معارك هجومية تخللتها بعض المعارك الدفاعية القليلة، ولأجل هذا كان تمرس الجيوش الإسلامية على الهجوم أكثر من تمرسها على غيره ولأجل هذا أيضا عرفت تطورا مطردا في فنونها الحربية ونلمس ذلك في:

أ- أنظمة التعبئة:

كانت التعبئة تتم قبل قيام المعركة؛ فيوزع فيها الأمير جيشه وينظمه وينظر في أحوال جنوده ويحدد مهامهم. وكانت هذه التعبئة تتم في أوقات مختلفة؛ فقد عبأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم جيشه يوم بدر ليلا⁽⁷⁷⁾، وكان أثناء ذلك يقوم بتقسيم الجيش وتعيين القادة والعرفاء، ومثله فعل سعد بن أبي وقاص يوم القادسية؛ فقد قدر الناس وعبأهم بشراف وأمر أمراء الأجناد وعرف العرفاء؛ فعرف على كل عشرة رجلا، كما كان العرفاء زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأمر على الزايات رجالا من أهل السابقة، وعشتر

الناس، وأمر على الأعشار رجالا من الناس لهم وسائل في الإسلام، وولى الحروب رجاله؛ فولى على مقدماتها ومجباتها وساقاتها ومجراتها وطلاتها ورجلها وركبانها فلم يفصل إلا على تعبئة (78).

فإذا كملت التعبئة سار الجيش إلى المعركة للقتال، ولقد تطورت أساليب القتال الإسلامية تباعا، وباعتبار العوامل المؤثرة في الجيش من عدة وعدد، وطبيعة ساحة القتال وأحوال العدو، على أنه قد انتقل على الترتيب من نظام (الكر و الفر) إلى نظام (الصف) ثم نظام (الكراديس) ونظام (الانفتحات).

- نظام الكرّ والفر: وكان يتم بدخول الجيش المعركة حاملا على العدو فإذا انهزم أمامهم طاردوه والّاكروا إلى الخلف فأعادوا تنظيم صفوفهم، ولمّ شملهم ثم عاودوا الكر عليه ثانية، ويعيدون ذلك إلى أن يكتب لهم النصر. وقد كان هذا النظام معمولا به في حروب العرب الجاهلية، وكانوا يستعملون فيه طريقة اتخاذ (المجودة) ليمنعوا أنفسهم الهرب من ساحة القتال، وذلك بأن يتركوا خلفهم إبلهم وطعائهم ليعودوا إليها عند كل كرة؛ فتلهب حماسهم فيعيدون الكر على العدو، وعرف هذا النظام ابن خلدون ب "ضرب المصاف" (79).

- نظام الصف: عمل بهذا النظام الجيش النبوي منذ وقعة بدر، وبقي العمل به إلى أواسط العهد الراشدي. فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلّم يأمر جنده بالاجتماع، أو في صفين أو ثلاثة كصفوف الصلاة. ويجعل في الصف الأول حاملي الرماح لصد هجمات الفرسان، ويليهام حاملي السيوف والسهام قمي الصفين الآخرين، ويقف الفرسان على يمينه الصف ويمسرتة، فإذا التقى الجمعان بعد عدد من المبارزات الفردية، زحفت الصفوف على بعضها بلاكر ولا فر، ولهذا سمي النظام أيضا بنظام الزحف. وتتضخم الجيوش صاروا يجعلون صفوفهم تختلف عددا باختلاف سلاحها على أنهم راعوا إبقاء الدراعين أمام الحاسرين والتمسك بعادة اتخاذ المجودة.

واختلفت أشكال هذه الصفوف فقد ذكر الهرثمي صاحب مختصر في سياسة الحروب ثلاثة

أشكال لها هي:

-الصف المستوي: ويكون فيه الجناحان و القلب على خط مستقيم، وتبقى الساقة والمصاف في الخلف، مما يجعله يشبه التشكيلة الحديثة على شكل T.

-الصف الهلالي: وهو يشبه الهلال أو الحرف ب فيكون القلب فيه متأخرا عن اليمين والميسرة.

-الصف المعطوف: وهو الصف الخارج القلب الداخل الجناحين يكون وراءه الساقة والمصاف.

3. نظام الكراديس: بإزدياد عدد الجند في الجيوش أثناء الفتوح مع ازدياد صعوبة السيطرة عليها حسب نظام الصفوف، رأى خالد بن الوليد ضرورة تغيير نظامها هذا؛ فلما التقى بجيوش الروم أفاهم يتبعون نظام كورتيس، الذي يتم فيه تقسيم الجيش إلى عدة تشكيلات؛ فرأى أن يبني على منواله؛ فقام بتقسيم جيشه الذي كان مؤلفا من أربعين ألف مقاتل إلى أربعين كتلة تحت كل منها ألف مقاتل تسمى الواحدة بكردوس تحريفا من الكلمة اليونانية (كرونوس). وجعل على كل منها قائدا من قواد القبائل؛ فكان كل كردوس يتألف من قبيلة واحدة، وقسم كل كردوس إلى وحدات صغيرة ورغبة منه في السيطرة عليها، جمعها كلها إلى بعضها على حسب نظام الخميس جاعلا كل عشرة منها في تعبئة واحدة.

لقد كان هذا التنظيم الجديد قفزة نوعية في الفن الحربي العربي، وقد جلب به خالد بن الوليد النصر المتوالي على أعدائه، وحلّد ذكره كأحد أكبر العسكريين في التاريخ الإسلامي، لكن مع هذا بقي نظام الصف معمولا به إلى سنة 128هـ/745م، حيث استغني عنه نهائيا بنظام الكراديس.

4. تعبئة الوحدات الصغرى: تختلف تعبئة الوحدات الصغرى في طريقة القتال عن الجيوش الكبيرة لاختلاف طبائعها، وقد ذكر القاضي احمد بن محمد الحموي في النفحات (المسكية في صناعة الفروسية) بعض الأشكال القتالية لهذه الوحدات:

ا. تشكيلة الزمرة، وهي تتألف من خمسة نفر، وتأتي على شكل مثلث القاعدة إلى الأمام.

ب. تشكيلة الجماعة، وهي تتألف من تسعة رجال على شكل مثلث الرأس إلى الأمام.

ج. تشكيلة الفصيطة، وهي تتألف من حوالي 20 مقاتلا على شكل شبه منحرف القاعدة الكبرى إلى الأمام. وهناك تشكيلات أخرى على قدر عدد المقاتلة في السرية⁽⁸⁰⁾.

5- تعاون مختلف صفوف الجيش: كان ترتيب صفوف الجيش أثناء التعبئة خاضعا إلى طبيعة الجيش نفسه، واختلاف عدته و عدده وطبيعة العدو، فضلا على أحوال ساحة المعركة واختلاف رؤية أمير الجيش واجتهاده. ولكن في الحملة كان المشاة وقسما من النبالة يشكلون قلب الجيش الرئيسي، في حين

كان الخيالة وقسم آخر من النبالة يشكّلان الميمنة والميسرة. وكان احتياط الجيش مشكلاً من جميع صفوفه، وتبقى الشؤون الإدارية في المصاف تحميها بعض فرق النبالة، أما فيما يخص تعاون هذه الصفوف وأدائها في المعركة فكان يختلف على حسب طبيعة السلاح لديها.

أ- دور النبالة، لقد كان دورهم من أهم الأدوار، وكان حاسماً في كسب الكثير من المعارك الفاصلة، ولقد أدخل المسلمون مبدأ السيطرة على الرمي أثناء المعركة، وذلك بتنسيق قوة الرمي مع حركات القوى الأخرى، وتحديد الأهداف للنبالة ثم الإيعاز بالرمي عليها حسب الخطة الموضوعة للمعركة.

ب- دور الخيالة، كان لهم دور كبير في الجيوش، وكاد بعضها أن يكون مؤلفاً منها حصراً كما في معركة اليرموك والقادسية، وكانت مواضعها غالباً في الأجنحة أو المقدمات تقوم بواجبات خمس: الاستطلاع والريادة للجيش، ومهاجمة خيالة العدو، وإبعادها عن ساحة القتال، ومنعها من تطويق القوات، فضلاً عن مهاجمة بقية صفوف جيش العدو، من مشاة ونبالة وأيضاً تطويق القوات المعادية، وفي النهاية مطاردة العدو أثناء فراره وهزيمته، ويكون هجوم الخيالة في غالب الأحوال مرفوقاً برمي كثيف من النبالة لتسهيل توغلهم وشغل العدو عنهم.

ج. دور المشاة، وهم يشكلون في الجيوش قوة الصدمة فيها، لذا شكلوا القوة الرئيسية في قلبه، ولاختلاف تسليحهم كانوا يقسمون إلى عدة صفوف، كل صنف منها يحمل سلاحاً معيناً. ومن مخالفتهم لجيوش الأمم الأخرى أنهم كانوا يجعلون في مقدمة صفوف الجيش المشاة المدربين والشجعان منهم و المسلحين تسليحاً قوياً.

د. دور الاحتياط، من مشهور كلام العرب الحربي قولهم (إذا حاربتهم وكنتم ثلاثة فاجعلوا واحداً مدداً)؛ فقد عرف العرب قديماً أهمية وجود جند احتياطي للمعركة، لذا كانوا كثيراً ما يجعلون ثلث الجيش منه، وذلك أن عقيدتهم الحربية كانت قائمة على أن المعركة عبارة عن عدد من الصدمات المتلاحقة، التي ينبغي أن توجه إلى القوة الرئيسية في جيش العدو، كلما فشلت صدمة تبعتها الأخرى، ولأجل هذا دامت معركة القادسية وكذا اليرموك ثلاثة أيام بلياليها، فكان للاحتياط في ذلك دوره الهام.

6- شريعة وآداب الجيش:

تشكل شريعة الحرب وآدابها في الفكر العسكري الإسلامي مادة ضخمة في الأدبيات الدينية الإسلامية، وفي الجملة مستمدة من أصول ثلاث: الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم؛ فلقد مثلت الآيات القرآنية دستور الإسلام الحربي، كما مثلت الأحاديث النبوية قانون الإسلام الحربي، وشكّل عليها ما يمكن تسميته بـ "شريعة الحرب عند المسلمين" ومثلت في جانب آخر التدابير الراشدية، وعلى الخصوص منها التدابير العمرية - من وصايا وأوامر وأفعال آداب الحرب عند المسلمين، ويمكننا أن نلمس ضوابط هذه الشريعة والآداب على مستويات خمس تمثل مأمورات ومحظورات هذه الشريعة:

1- مستوى أسباب الحرب: قامت عقيدة الحرب في صدر الإسلام على هدف رئيس تمثل في نشر الرسالة الإسلامية في ربوع الدنيا بالسيف، ثم لحقتها بعدة أهداف أخرى منها رد العدوان والدفاع عن حوزة المسلمين، وتأديب ناكثي العهد من مرتدين وغيرهم، ودرء الفتنة التي يديرها أعداء الدين، ولقد جسّد الهدف الأول، كل من الحروب النبوية وحركة الفتوحات الإسلامية، وجسّد الهدف الثاني حركات الصّوائف و الشّوّاتي، وجسّد الهدف الثالث حروب الردة، وجسّد الهدف الأخير حرب علي بن أبي طالب رضي الله عنه للبغاة و حروب الخوارج بعد.

2. مستوى إعلان الحرب: ويأتي هذا الإعلان وفق ضوابط وتراتبية توفيقية من الله تعالى، قائمة على مراحل، الأول منها الدعوة إلى توحيد الله تعالى، والإقرار ببيعته نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بدخول الإسلام، الثاني منها إذا ما رفض الأول إعطاء الجزية عن يد وهو صاغر، الثالث منها إذا رفض الثاني القتال نبذ على سواء، هذا هو الأصل في إعلان الحرب، وقد جاءت فروع لهذه الأصول الثلاثة مستمدة من كتاب الله وسنة نبيه وآداب صحابته، منها البراءة من يلي المسلمين من الكفار، قبول شروط العدو إذا ما نزل على حكم المسلمين، ترك الدعوة قبل القتال. إذا كان العدو على علم بما ترك الغدر في إعلان القتال.... الخ

3. مستوى معاملة الجندي الإسلامي: كانت المعاملة داخل الجيش الإسلامي بين أصنافه ورجاله من أهم ما حددت أصوله، وهي قائمة في الحقيقة على طاعة الأمير فيما اجتهد فيه من أمور الحرب، ومعصيته فيما عصى فيه الله⁽⁸¹⁾، القتال تحت راية القبيلة⁽⁸²⁾، عدم التجمير بالغزو⁽⁸³⁾، الاحتياط على جند المسلمين، وعدم إهلاكهم⁽⁸⁴⁾، ويندرج تحت هذا أحكام فرعية أخرى كثيرة.

4. مستوى معاملة العدو: ولعلّ هذا المستوى الأكثر ضبطاً في شريعة الحرب لما تعمّ به البلوى، ولما فيه من تجاوزات قد تحدث أثناء القتال وبعده، وقد ضبطت شريعة الحرب هذه المعاملة قبل القتال وأثناءه وبعده، ومن مبادئها الرئيسية قصر الحرب على رجال العدو دون غيرهم، وترك قتال من لا قتال فيه من الرهبان والشيخ العاتي والنساء والولدان والعسفاء والوصفاء والفلاحين والتجار⁽⁸⁵⁾، منع النصب والغلول، ترك التمثيل بالقتلى والإحراق بالنار ابتداءً وانتقاماً⁽⁸⁶⁾، ترك قتل من أخرج للقتال مكرهاً⁽⁸⁷⁾، ترك التعرض للعدو صاحب الأمان، وإن كان المؤمن له عبداً من عبيد المسلمين، ترك حمل رؤوس القتلى إلى الأمير⁽⁸⁸⁾، الإحسان إلى الأسرى من رجال العدو، من وصية لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) لعسكره:

"لا تقاتلوهم حتى يبدؤكم حجة أخرى لكم عليهم؛ فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً، ولا تصيبوا معوراً، ولا تجهزوا على جريح، ولا تمينوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم، وسببن أمراءكم؛ فإنهن لمشركات، وإن كان الرجل ليناول المرأة في الجاهلية بالفهر أو المhraوة فيعير بها عقبه من بعده".

ومع هذا كانوا يبيحون أموراً أخرى أثناء القتال فيها شدة على العدو كالإجهاد على جرحى العدو في المعركة⁽⁸⁹⁾، وقتل بعض الأسرى خاصة ممن كان شديد العداوة للمسلمين، ضرب الحصار وتجويع العدو وقطع الميرة عنه وإفساد أرضه، وكل ما كان فيه نكاية به وإضعافاً له.

ومستوى معاملة العدو هذا يدخل من باب أحكام القتال، وهو باب عريض جداً واختلفت فيه الأحكام أحياناً من زمن لآخر، على أنّ الذي لا شك فيه أن آداب القتال العامة كانت خفت زمن الدولة الأموية، حتى كان الكثير ممن بقي من الصحابة ينهى عن مخالفتها⁽⁹⁰⁾.

5. مستوى قسمة الغنائم: جاءت ضوابط قسمة الغنائم مفصلة في سورة الأنفال، وقد حدّد النبي صلى الله عليه وآله وسلّم قولاً وفعلاً بعض ضوابطها الفرعية وهي في الجملة نوعان، أموال وأراضي، فأما الأراضي فكانت تقسم بين الفاتحين في أول الإسلام إلى أن ضرب عليها عمر الخراج اجتهاداً منه للأمة وعن طيب خاطرها، وأما الأموال فكانت تخمس أربعة أحماس لمن اشترك في المعركة بوجه من الوجوه وخمس لبيت المال، وخمس لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم حسب القرآن الكريم سورة الأنفال: "وأعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ الله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل..." الآية 41.

هذا فيما احيقت عليه الخيل وأما الفيء مما لم توجهف عليه الخيل أو ما حيز بغير قتال فكان كله في بيت المال تحت تصرف الخليفة.

وفي الجملة كانت شريعة الحرب عند المسلمين مزيجاً من أحكام سماوية نبوية وآداب راشدية صحابية انطبعت بصفتين أساسيتين، الشدة عند النزال والرحمة عند الظفر؛ فخالفت بذلك جملة شرائع الحرب البشرية الأخرى، فهي قامت على طاعة الله والأخرى قائمة على طاعة البشر وهي وان اعترها في بعض الأزمنة التّرك و المخالفة إلا أنّها تبقى أفضل ما خلفته شرائع القتال من أخلاق حربية وآداب قتالية إلى اليوم.

هوامش البحث:

1. ابن جماعة، بدر الدين محمد ابن ابراهيم. مستند الأجناد في آلات الجهاد. تحقيق أسامة النقشبندى. بغداد 1983م، ص 38.
2. هندي احسان، الجيش العربي في عصر الفتوحات (د.م) 1973م، ص 10
3. النبراوي فتيحة عبد الفتاح، تاريخ النظم و الحضارة الإسلامية، دار الفكر، 1997، ص 283
4. هندي المرجع السابق، صص 11-13
5. الدرة محمد، تاريخ العرب العسكري، دار الكتاب العربي، 1964، ص 235
6. النبراوي، المرجع السابق ص 292
7. الدرة، المرجع السابق، نفس الصفحة.
8. خماش نجدة الادارة في العصر الاموي، دار الفكر، 1980، ص 263
9. خماش المرجع السابق ص 257
10. المتقي الهندي، منتخب كنز العمال، في سنن الأقوال والأفعال، دار الفكر، بمامش مسند أحمد بن حنبل، الجزء الأول، ص 188.، صفوة أحمد زكي: جمهرة خطب العرب، بيروت، (د.ت)، الجزء الثاني، ص 293.
11. كتب عمر بن عبد العزيز لقادة جنده: "ان كل عبد قاتل ليس معه مولاة فاضرب له سهمه سهرم الحر فاضرب لغلالم لنا كما ضرب للحر"، سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد ابن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، الرياض 1414هـ، الجزء 2، ص 329، وأيضا: ابن أبي شيبه الكوفي، مصنف ابن أبي شيبه، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1409 هـ، الجزء 6، ص 518.
12. هندي المرجع السابق صص 24-27
13. مسلم بن الحجاج القشيري صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، الجزء 3 ص 466، وأيضا: احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، الجزء 2، ص 244

14. الخزاعي ابو الحسن علي بن محمود، تخريج الدلالات السمعية، تحقيق إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي، 1405هـ، ص246
15. احمد بن حنبل المسند، الجزء 1، ص 222-346 ، وأيضا: مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، الجزء 2 ، ص 978
16. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق سمير مصطفى، بيروت 2000م، صص 220-222
17. هندي المرجع السابق ص 34-35
18. مسلم بن الحجاج المصدر السابق الجزء 2 ص 112-113
19. ابن خزيمة النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق مصطفى الأعظمي ، المكتبة الإسلامية، بيروت 1970م، الجزء 4، ص68 ، وأيضا: الحاكم، المصدر السابق، الجزء 1 ، ص 563، رقم 1471
20. البخاري، صحيح البخاري، تحقيق ديب البغا، بيروت، 1987م ، الجزء 4 ، ص 1512
21. البيهقي أبو بكر احمد بن الحسين ، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، مكة المكرمة ، الجزء 3 ، ص 268
22. هندي المرجع السابق صص 40-46
23. النسائي أبو عبد الرحمن احمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان ، دار الكتب العلمية ، 1991م ، الجزء 5 ص181 رقم 8606
24. ابو داود سلمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر ، الجزء 3 ، ص 32، رقم 2593
25. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم و الملوك، دار الكتب العلمية بيروت، ، الجزء 2 ص298
26. ابن جماعة المرجع السابق ص74
27. نفس المصدر، صص 75-76
28. ابن سعد الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ، الجزء 2، ص 41
29. النسائي المصدر السابق الجزء5 ص 270 رقم 8861
30. هندي، المرجع السابق، ص 50
31. ابن عساکر ابو القاسم على بن الحسن الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محي الدين العمري، دار الفكر، 1998م، الجزء 39 ص 456
32. الحاكم، المصدر السابق، الجزء 2، ص 117، رقم 2511

33. الكلي أبو منذر هشام، جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت 2004م، ص 186
34. هندي، المرجع السابق، ص 75
35. نفس المرجع، ص 57
36. نفسه، صص 68-69
37. أحمد بن حنبل الشيباني، مسائل الإمام أحمد، تحقيق فضل الرحمن دين محمد، الدار العلمية دلهي، 1988، ص 339
38. ابن سعد، المصدر السابق، ج 1، ص 312، الطبري، المصدر السابق، ج 2، ص 171
39. الحلبي علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، دار المعارف بيروت، الجزء 3، ص 80
40. البيهقي المصدر السابق الجزء 9 ص 84
41. ابن الأثير محمد بن محمد بن الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفدا عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، 1995م الجزء 4، ص 250
42. ابن عساکر، المصدر السابق، ج 32، ص 119
43. هندي، المرجع السابق، صص 136-138
44. ابن سعد، المصدر السابق، ج 2، ص 158
45. سعيد بن منصور، المصدر السابق، ج 2، ص 219
46. البيهقي، المصدر السابق، ج 9، ص 29
47. أحمد بن حنبل، المسند، ج 1، ص 41
48. البيهقي، المصدر السابق، ج 9، ص 29
49. أحمد بن حنبل، المسند، ج 4، ص 144
50. مسلم بن الحجاج، مصدر سابق، ج 2، ص 161
51. هندي، المرجع السابق، ص 153
52. أحمد بن حنبل، المسند، ج 6، ص 371
53. ابن سعد، المصدر السابق، ج 8، ص 252، مسند أحمد بن حنبل، ج 6، ص 371
54. أبوداود، مصدر سابق، ج 3، صص 74-75، رقم 2729
55. الحاكم، المصدر السابق، ج 2، ص 155، رقم 2634
56. ابن سعد، المصدر السابق، ج 3، ص 284

57. الطبري، المصدر السابق، ج2، ص498
58. نفس المصدر، ص619
59. النسائي، المصدر السابق، ج5، ص276، رقم8876
60. الطبري، المصدر السابق، ج2، ص385
61. هندي، المرجع السابق، صص 177-180
62. الطبراني ابو القاسم سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد الحميد ، الموصل، 1983، الجزء 20 ص 94
63. البخاري المصدر السابق الجزء 3 ص 1078
64. هندي المرجع السابق ص 200
65. المتقي الهندي المرجع السابق الجزء 2 ص 293
66. سورة الانفال الاية 60
67. خماش المرجع السابق ص 268
68. التّسلان: هو العدو الخفيف الذي لا يزعم الماشي ، الحاكم المصدر السابق الجزء 2 ص 111 رقم 2491
69. ابن هشام المصدر السابق الجزء 3 ص 147
70. ابن سعد المصدر السابق الجزء 2 ص 15 و ايضا ابن هشام المصدر السابق الجزء 3، ص 164
71. الطبري تاريخ الامم، الجزء 2 ص 447
72. الطبري المرجع السابق، ص387
- 73- الماوردي، المصدر السابق، ص55
74. ابن حنبل مسند، احمد بن حنبل الجزء 3 ص297
75. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن حجر، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوى ، بيروت، 1968، ج1، ص 308
76. الحاكم، المصدر السابق، الجزء3، ص330
77. الترمذي، المصدر السابق، الجزء3، ص113، رقم1728
78. الطبري ، المصدر السابق، الجزء 2 ص385
79. ابن خلدون عبد الرحمن،، المقدمة ، دار العلم بيروت، 1984، ص272
80. هندي، المرجع السابق، ص242

- 81- البيهقي، المصدر السابق، الجزء 9، ص 115
- 82.الحاكم، المصدر السابق الجزء، ص115، رقم 2508
- 83.ابن حنبل ، المسند ، الجزء 2، ص11
- 84.وقد أوصى الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم، الرفق بالجنّد أثناء السير للغزوات، بحيث يقدر عليهم أضعفهم وتحفظ به قوة أقوالهم، ولا يجذّ السير فيهلك الضعيف ويستفرغ جلد القوي، وقد قال عليه الصلاة والسلام "هذا الدين مثنى؛ فأوغلوا فيه برفق؛ فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى وشرّ السير المحققة". البيهقي في السنن الكبرى، الجزء3، صص 18-19، والمحققة هي السير المتعب للظهر .
- 85.البيهقي المصدر السابق الجزء9 ص 91
- 86.ابن حنبل، المسند ، الجزء2، ص307وج3، ص494
- 87.ابن سعد المصدر السابق، الجزء4، ص10
- 88.وقد حمل رأس بطريق الشام " يناق " إلى أبي بكر؛ فكتب إليهم ينهاهم عن ذلك، وقال: " لا يحمل رأس إليّ فإنما يكفي الكتاب والخبر " النسائي المصدر السابق، الجزء5، ص204، رقم8673
89. كما أجهز الزبير بن العوام على الجرحى يوم اليرموك، البيهقي، المصدر السابق، ج9، ص93
90. ابن حنبل، المسند، الجزء4، ص111.

الفكر التجريبي في العصر الوسيط

عند مفكري الإسلام والمسيحية

د/عبد القادر عدالة*

تمهيد:

ما هو شائع ومعروف في تاريخ الفلسفة و تاريخ العلوم أن التفكير الوضعي التجريبي حكر على العصر الحديث و العصر المعاصر. بل أنه نمط من التفكير جاء كرد فعل وثورة على التفكير الأرسطي المنسجم مع المؤسسة اللاهوتية المتحالفة مع الإقطاع في العصر الوسيط. لقد اقترح (فرانسيس باكون: 1561-1622م) رائد التجريبية الحديثة اسم "الأورغانون الجديد" أي الآلة الجديدة للبحث العلمي، قاصدا به المنهج التجريبي، البديل الأمثل والأفضل في نظره للأورغانون القديم أي المنطق الصوري التقليدي. فمنطق (أرسطو: 384-322 ق م) كان عند المدرسين (أي فلاسفة العصر الوسيط المسيحيين) هو الآلة لتحصيل جميع العلوم. ولم يختلف جل فلاسفة الإسلام عن هؤلاء. فقد اعتبروا هم كذلك المنطق رئيس العلوم ومعيارها و ميزانها وآلتها.

فإذا كان الأمر كذلك، فكيف نتحدث عن فكر تجريبي في العصر الوسيط؟ ألم يكن هو ذاته مظهرا من مظاهر الثورة الفكرية - كما قلنا- على ذهنية العصر الوسيط. وهي امتداد للثورة السياسية على نظام الحكم الملكي المطلق المستبد، وامتداد للثورة اجتماعية على نظام الإقطاع الاستعبادي المستغل؟ ألم يعرض العالم الإيطالي (جوردانو دوبرينو) نفسه للحرق حيا من طرف الكنيسة، لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس محتكما إلى الملاحظة العلمية، و معارضا بذلك موقف الكنيسة الموافق لرأي بطليموس و أرسطو؟ وكاد (غاليلي: 1564-1642) أن يعرف نفس المصير لولا تراجعها عن الفكرة نفسها

* أستاذ محاضر بجامعة معسكر

عد محاكمته - هو الآخر - من طرف الكنيسة ، إذ أن هيمنة هذه الأخيرة في إيطاليا امتدت إلى العصر الحديث.

أجل كيف نتكلم عن اتباع المنهج التحريبي في عصر كان فيه تشريح الموتى بل وحتى جثث بعض الحيوانات محرماً، حتى ولو تم ذلك في إطار البحث العلمي ولأهداف طبية إنسانية ؟ تلك هي المشكلة التي سنحاول معالجتها في الفقرات الموالية.

التحليل

باديء ذي بدء، يجب أن نشير إلى ضرورة إعادة النظر في الأحكام القطعية الصادرة عموماً على أوروبا في العصر الوسيط. فإن شهد هذا العصر سيادة النظام الإقطاعي في الاقتصاد و النظام الملكي المطلق في السياسة، فهذا لا يعني أنه عصر ظلام مطبق و جهل مطلق. فالتخلف الثقافي، رغم ممارسة الضغط على العقول الحرة، لم يكن مطلقاً، بل كان نسبياً أي بالنسبة لمستوى حضارة العالم الإسلامي آنذاك، و بالقياس إلى مستوى الحضارة الغربية الحديثة.

فبالنسبة للفلسفة، هناك مجموعة كبيرة من المفكرين بعضهم لاهوتيون و بعضهم جدليون (أي مفكرون أحرار بلغة ذلك العصر)، كان لهم التأثير العميق في نشأة المدارس الفلسفية الحديثة. بل أن الرجوع إليهم، شرط لفهم أعمق و أصح لجوانب كثيرة في هذه المدارس. و لا يكاد يخلو قرن من القرون الوسطى ابتداء من التاسع زمن الفيلسوف (سكوت إيريجينا) إلى فلاسفة القرن ال 14م، لا يكاد يخلو من مفكرين سجلوا تأثيرهم في هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الحديثة. و بخصوص القرن ال 14م، فقد ظهرت موجة من الأفكار النقدية تدعو إلى التحرر من السلطتين الزمنية و الروحية. و تدعو إلى استبدال الفكر التحريبي بالفكر النظري و إلى تخليص الفلسفة من اللاهوت¹.

أما بالنسبة لمساهمة مفكري الإسلام في إنشاء الفكر التحريبي، فهو موضوع لا يختلف فيه إثنان من المؤرخين المنصفين. فالإجماع بين العلماء قائم على أن الحضارة الإسلامية في عهد ازدهارها كانت هي الشمس التي أضاءت العالم.* ولولاها لبقى الغرب في ظلامه الدامس، ولما قامت حضارته قائمة. فالتراث العلمي عند المسلمين حينئذ واسع متنوع . فهناك البحث في علوم شرعية محضة : علوم التفسير، الحديث و

الفقه. و هناك البحث في العلوم النظرية من منطق و رياضيات، والعلوم التطبيقية من فيزياء و كيمياء و نحوهما. و هناك أخيرا دراسة الحياة الإنسانية بشتى أبعادها التاريخية، النفسية، الاجتماعية... إلخ.

و نحن هنا، لا ننوي التعرض لكل هذا التراث الضخم. و إنما سننتقي ما يلائم تغذية الاتجاه التجريبي. فمن هم المفكرون المسلمون الذين يجدر التطرق إليهم في هذه الدراسة؟

إنهم أولئك الذين ابتكروا و طبقوا المنهج التجريبي لدراسة الحوادث الطبيعية أو الاجتماعية. فتبادر إلى الذهن شخصيات كبيرة نأخذ منها ثلاثة نماذج فقط : (ابن حيان) في الكيمياء، (ابن الهيثم) في الفيزياء و (ابن خلدون) في علم الاجتماع.

الفرع الأول : مساهمة مفكري الإسلام في الفكر التجريبي

أولا: بالنسبة للعالم (جابر بن حيان : 737 - 813 م)²

كان هذا العالم شغوفا بعلم الكيمياء، فحرص على إعادة تأسيسه وفق منهج علمي يقوم على مبدأي الوضعية و الموضوعية. هذان المبدأان اللذان يقطعان الطريق أمام التفسيرات الخرافية التي ما فتئت الكيمياء عرضة لها، وعلى رأسها القول بمبدأ "الحجر الفلسفي" الذي تعزى إليه الكثير من الظواهر. وهو مبدأ وهمي أسطوري، لكنه عند أصحابه حقيقي سري، الأمر الذي كان وراء تسمية هذه الكيمياء باسم "الكيمياء السرية Alchimie".

جاء (ابن حيان) لينادي بالتخلي عن المنهج القديم السحري و تعويضه بالمنهج العلمي التجريبي أي ما يعرف عند الفلاسفة و المناطق بالاستقراء الناقص (تميزا عن الاستقراء التام بنوعيه الصوري و الرياضي التراجعي).

وهذا، لأنه باحث ذو روح علمية يؤمن بأن الظاهرة الكيميائية مادية. و بما أنها كذلك، فهي راجعة إلى أسباب مادية، متى تكررت حدثت الظاهرة مجددا. إذن، فالتفسير الصحيح يجب أن يتجه إلى البحث عن هذه الأسباب. و من هنا، فالمنهج يجب أن يكون تجريبيا. يقول (ابن حيان) : "من كان دريا كان عالما حقا. و من لم يكن دريا لم يكن عالما و حسبك بالدربة في جميع الصنائع"³ و يقول: "إن الصانع الدرب

حذق و غير الدرب يعطل"⁴ . و يعني بالدربة التجربة، و قد استخدم الكلمتين كما استخدم لفظ "الامتحان"⁵ .

و من ثمة، حدد (ابن حيان) خطوات هذا المنهج المعروفة : الملاحظة، الفرضية، التجريب على النحو المعروف عنه اليوم. فالأولى تعني عنده مشاهدة الظاهرة كما هي في الواقع. الثانية تفسيرها بصفة مؤقتة بمراعاة مبدأ الموضوعية و التفكير المنطقي. و الثالثة هي القيام بالتجارب للتحقق من صدق الفرضية أو الفروض. و هي المرحلة الحاسمة في المنهج، حيث على أساسها يتم التأكد من صحة الفرض و تحويله إلى قانون عام أو يتم التأكد من خطئه و- بالتالي - يأتي استبعاده و تعويضه بفرض آخر.

وإن كان من المعروف اليوم القول بأهمية تفاعل العقل مع الواقع في البحث العلمي التجريبي، "إنما يكون التجريب بالعقل" كما يقول (كلود برنارد)، فإن مبادرة (ابن حيان) كانت خطوة تجديدية. فقد تجاوزت منطق (أرسطو) من جهة، و من جهة أخرى تجاوزت ممارسة دعاة الكيمياء السرية اللاعلمية. ومع ذلك، لم يزعم (ابن حيان) لنتائج الاستقراء الصدق المطلق. إنما قال باحتمال صدقها . وكلما أكثرنا من التجارب المؤيدة للتفسير، كلما زادت درجة الاحتمال،⁶ تماما كما يقول مفكرو هذا العصر. وهذا على أساس أن البحث يقوم على مجرد افتراض و هو أن الطبيعة تسير وفق نظام مضطرب، وهو ما يسمى حديثا بـ "الاحتمية". لكن افتراض الاحتمية لا يمنع من احتمال انحراف الطبيعة عن هذا المسار أو ذاك مستقبلا، و حينئذ لا يكون أمام العلم إلا أن يعلن عن إفلاسه.

و من جهتنا نقول، بأن القول بالاحتمال هنا يرتكز على علاقة منطقية و هي أن تأييد التجارب للفرضية لا يدل على صدق الفرضية صدقا مطلقا من الناحية المنطقية الصرفة. و هذا، لأن إثبات التالي في القضية الشرطية اللزومية لا يضمن إثبات المقدم، في حين أن نفي التالي يستلزم نفي المقدم، فيكفي لتكذيب الفرضية، القيام بتجربة واحدة معارضة لها، لكن لا يكفي الحكم باليقين المطلق على الفرضية مهما عددنا التجارب المؤيدة. و من هنا، إذا كان اليقين يميز العلم الصوري من منطق أو رياضيات فإن الرجحان يميز علوم الواقع. وهكذا يتبين إلى أي مدى بلغته عبقرية نموذج من نماذج علماء الإسلام.

ثانيا: بالنسبة للعالم (الحسن بن الهيثم : 965 - 1039) 7

كان (ابن الهيثم) فيزيائيا و رياضيا. ألف كتاب "المناظر" الذي جعل من علم البصريات علما قائما بذاته، له أصول و قوانين. وفي هذا الكتاب يعرض المفكر المنهج العلمي بمبادئه المعروفة اليوم، وعلى رأسها السببية و الموضوعية. و يقول بمراحله الثلاث : الملاحظة، الفرضية و التجريب، و كذا بقواعده و على رأسها قاعدتا الاتفاق و الاختلاف (أي التلازم في الحضور و التلازم في الغياب). و كل من المراحل و القواعد تقوم على قياس الغائب على الشاهد كما يقول الأصوليون. فما يصدق على الشاهد أي الجزء المدروس و الملاحظ، يصدق على الغائب، و هو كل الظواهر المشابهة أو المطابقة وهو منهج الاستقراء

**.

و إذا لم يكن (ابن هيثم) قادرا على التخلص نهائيا من النظريات و المعارف السابقة، فقد كان شارحا محققا لها. و اختياره التجريبي لهذه المعارف هو الذي جعل منه شخصية علمية. إن نزعة الشك المنهجي لديه و نزعته الوضعية جعلتاه ينفرد ببعض الآراء العلمية التي سيؤيد بعضها العلم الحديث كما سيدحض بعضها الآخر. و المهم أن ذلك يبين مدى تفكيره النقدي تجاه مختلف الآراء و النظريات. و من المواقف التي سيؤكد بها العلم الحديث لاحقا والتي خالف بها (بطليموس)، (إقليدس) و (أفلاطون) على شدة إعجابهم به، رأيه الشهير في تفسير الرؤية البصرية⁸. فقد انقسم فلاسفة و علماء اليونان بشأنها إلى طائفتين : طائفة تقول بنظرية الصدور. مفادها أن النور يأتي من الجسم المرئي بشكل مباشر كما بشأن الشمس و النار، أو بشكل غير مباشر كما عند انعكاس ضوء إحداهما على الجسم، فيرد هذا النور إلى العين فتتم الرؤية.

و من أصحاب هذه النظرية التي يقول بها (ابن الهيثم) : (أرسطو)، (فيثاغورس) و (الإسكندر الأفروديسي)، و حجة (ابن الهيثم) قديمة و هي كالتالي :

إذا كانت العين في الظلام و الجسم المرئي في الضوء، تتم الرؤية. أما إذا كان العكس، فلا تتم الرؤية. إذن، مصدر الإبصار هو صدور صورة الجسم باتجاه العين . وهي حجة تقوم على الملاحظة السطحية العاجزة عن حسم الخلاف. و سيأتي العلم الحديث بحجة قاطعة مؤيدة لنظرية الصدور تقوم على

اكتشاف سرعة الضوء المذهلة. و قد كان القدماء يعتقدون أن الضوء لا سرعة له. فتحول موقف (ابن الهيثم) إلى نظرية علمية معاصرة.

و هناك موقف آخر لهذا المفكر سببته العلم الحديث. و هو اعتقاده أن القمر وحده هو الذي يستمد نوره من الشمس، أما الكواكب الأخرى فنورها غير صادر منها ، بخلاف ما كان يراه الكثير من الفلاسفة قبله و بعده.⁹ و قد كان واعيا بهذا الخلاف، حيث يقول أن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا بذلك على أساس الظن و التخمين، لا على أساس براهين علمية قوية.

و مهما قيل عن قيمة المعارف العلمية التي وردت في كتابه الرئيسي "المناظر"، فإن قيمة (ابن الهيثم) مستمدة من اطلاعه الواسع على علم البصريات ومن روحه العلمية الصارمة. و هو ماجعل الغرب يقدره ويدعوه بـ " بطليموس الثاني"، ويعتبره الممهد الحقيقي لأعمال (روجر بيكون) الفيلسوف المدرسي التجريبي في القرن الـ 13 م، و الممهد لأعمال (كبلر) الألماني عالم الفلك الشهير في القرن الـ 17 م.¹⁰ فقد قال المفكر (جورج سارطون) في كتابه الشهير "تاريخ العلم": "إن (ابن الهيثم) أعظم عالم ظهر عند العرب في علم الطبيعة بل أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى و من علماء البصريات القليلين المشهورين في العالم كله"¹¹

ثالثا : بالنسبة للعلامة (إبن خلدون : 1332 – 1406م)

أخذ (ابن خلدون) تكوينه الديني، الفلسفي و العلمي من تونس مسقط رأسه. وبعد دراسته لكل العلوم السائدة في عصره، و بعد نضجه، اشتغل بالسياسة، بالقضاء و بالبحث العلمي. وكما قيل عنه ، أنه كان يلبس لكل حال لباسها اللائق بها. و ما يهمننا هنا هو (ابن خلدون) العالم.

لقد تخصص هذا العالم في التأريخ لمختلف الأمم. و كتابه "العبر في ديوان المبتدأ و الخبر" هو كتاب تاريخي بحث إن استثنينا جزأه الأول المعروف بـ "المقدمة". و لولا موقف "ابن خلدون" من منهج السرد التقليدي للأخبار المتبع من طرف المؤرخين السابقين و المعاصرين له، لكان مجرد مؤرخ عادي مثل (المسعودي)، (الطبري) و (ابن خلكان) و غيرهم. لكن، بفضل دراسته التحليلية والنقدية الواردة في كتابه "المقدمة" و الموجهة إلى أعمال هؤلاء المؤرخين التقليديين و الهادفة إلى تأسيس منهج بديل، صار مؤسسا لما

دعاه "علم العمران البشري". و هو علم أوسع من علم الاجتماع، حيث يتناول بالبحث مختلف العوامل و الأبعاد المؤثرة في تكوين الحياة البشرية، بما في ذلك العوامل الطبيعية من عضوية داخلية و بيئية خارجية. فيمكن القول بأنه العلم الذي يطلق عليه الآن اسم "الأنثروبولوجيا" أي علم الإنسان¹².

لكن ما علاقة ذلك بمساهمة (إبن خلدون) في التأسيس للاتجاه التجريبي؟¹³

إن العلاقة و طيدة، حيث أن المنهج البديل لابن خلدون أقرب إلى الاستقراء الذي يعني الانتقال من ثبوت الحكم على حالات جزئية إلى القبول بثبوتها على جميع الحالات المشابهة أوالمطابقة لها. لذا، فهو منهج في البرهنة ينتقل من الخاص إلى العام. وهو ذاته المطبق في دراسة الظواهر الطبيعية ويستمد أساسه من مبدأي السببية و الحتمية. أي مادام أن الظواهر تحدث بناء على علل مادية معينة، فإنه متى تكررت هذه العلل، فإن الحوادث تقع لا محالة. وهو مبدأ الحتمية. و بناء عليه يمكن التنبؤ بالحوادث. وكلما تحققت التنبؤ، كلما نض ذلك دليلا قويا على صدق التفسير الآلي للوقائع. فإلى أي مدى تمكن (إبن خلدون) من تطبيق هذا المنهج التجريبي في دراسته للتاريخ؟

لا يمكن لهذا العالم أن ينكر أن الظاهرة التاريخية ذات خصائص تميزها عن الظاهرة الطبيعية، حيث أنها فريدة من نوعها، محددة بإطار زماني مكاني معين و خاصة بالحياة البشرية الاجتماعية و ليس الفردية. و تتفق مع الظاهرة الطبيعية في خضوعها – هي الأخرى – إلى مبدأي السببية و الحتمية. والحادثة التاريخية بما أنها فريدة من نوعها و محددة بإطار زماني مكان معين ، لا تتكرر بعينها و لكن يتكرر ما يشبهها. فالصراع أو التحالف بين البشر، قيام الدول أو انهيارها، انتشار البذخ أو الفاقة في جماعة و هجرة القبائل أو استقرارها، كل ذلك دائم الوقوع عبر التاريخ. لكن يقع مع أشخاص مختلفين و في فترات مختلفة. و على أية حال، أن تكرار وقوع الحدث المشابه يعود بالضرورة، حسب دعاة الحتمية التاريخية و منهم ابن خلدون، إلى تكرار وقوع السبب المشابه.

و عليه، بدلا من أن يكتفي المؤرخ بسرد الحوادث كما يفعل الرواة، عليه أن ينصرف إلى تحليل الظواهر الاجتماعية التي يعاصرها من جهة¹⁴. و أن يعود إلى التاريخ ليتأمل هذه الظواهر في الماضي. و هو في تأمله لهذه الظواهر حاضرا أو ماضيا، يعتبرها مجرد أشياء مادية خاضعة إلى أسباب، الأمر الذي يسمح

له بتناولها بروح موضوعية مجردة. و متى انتهى إلى نتائج تفسير الحادثة المدروسة، انتقل إلى تعميم هذه النتائج على كل الحوادث البشرية المشابهة ماضيا، حاضرا أو مستقبلا.

لذا، فإن البحث التاريخي الجيد يمر بإنشاء علم اجتماعي يجعلنا على دراية بتفسير المجتمعات والوقائع الاجتماعية. بمعنى، أن المؤرخ في حاجة ملحة إلى خلفية علمية عمران - بشرية (إن جاز التعبير) تكون بمثابة محك يتحقق به من صحة الرواية أو كذبها. فما وافق طبيعة المجتمع من أخبار، كان مقبولا وما خالفها كان مرفوضا أو محل شك على الأقل.

و ما هو معروف عند المحدثين و المؤرخين أمثال (الطبري) و قد كان محدثا، أن الخطأ يتسلل إلى الخبر من عدة وجوه ذاتية¹⁵. وعلى رأسها، التشيع لمذهب من المذاهب، تملق أو مجاملة الحكام، الخوف من قول الحقيقة، الثقة العمياء بالرواية. لذا فعلى المحدث أو المؤرخ أن يتحرى صحة سلسلة الخبر متنا و سندا، رواية و دراية قبل أن يحكم بصدقه و قوته. فذلك كله معروف عند (ابن خلدون) و عند السابقين عليه. إذن، فما هو الجديد الذي جاء به ؟

الجديد يتمثل في إدراك (ابن خلدون) أن الخطأ لا يتسرب إلى التاريخ من هذه الوجوه الذاتية أو " العوائق الاستيمولوجية " (بتعبير باشالار) فقط، و إنما من وجه آخر أيضا يتعلق بالجهل بطبيعة الحياة الاجتماعية¹⁶. فمن لم يبحث في تفسير الأحداث الاجتماعية من متحركة و ساكنة نسبيا، ولم ينته إلى استخلاص القوانين التي تحكم هذه الأحداث، فإنه عاجز عن تمييز الخبر الممكن من المستحيل. كما لا يمكنه أن يعيد بناء الأحداث منطقيا بحيث تسبق الأسباب النتائج، و هو ما يدعى "بالتركيب التاريخي".

إذن، فغياب هذا العلم الاجتماعي عن ذهن المؤرخ هو في حد ذاته عائق أمام البحوث التاريخية الجادة. لكن تأسيس العلم الاجتماعي يقتضي تطبيق الاستقراء أي تعميم نتائج دراسة أحداث الحاضر أو الماضي على الأحداث المشابهة في كل زمان و مكان و هو المنهج التجريبي.

و عليه، فإن (ابن خلدون) ساهم بكل قوة في إثراء الاتجاه التجريبي من أجل تطوير علم التاريخ من جهة، و تأسيس علم الاجتماع أو علم "العمران البشري" من جهة أخرى.

الفرع الثاني: مساهمة المدرسين المسيحيين في الفكر التجريبي

سنكتفي بالتعرض إلى نموذجين أحدهما من القرن ال 13م و هو (روجر بيكون: 1214 - 1294) والآخر من القرن ال 14 و هو (وليم أوف أوكام : 1295 - 1349).

أولا : بالنسبة للفيلسوف (روجر بيكون)17

إن محور أعماله الفكرية هو العناية بتوضيح و تحليل الطريقة التجريبية في البحث العلمي، وبيان مدى أهميتها وضرورتها. و كان كثيرا ما يعيب على أهل عصره و أمته انصرافهم عن هذا المنهج للعكوف فقط على الدراسة النظرية، غافلين عن فوائده العظيمة التي ترسم لأوروبا طريق السيادة على العالم في نظره. و هذا، لأنه كان يدرك ان المنهج التجريبي هو طريق تأسيس علوم الطبيعة. وهذه الأخيرة هي المعبر إلى بناء تقنية فعالة (أي ما سيعرف لاحقا بعد قرون بـ " التكنولوجيا").

لكن يجب أن نشير للأمانة العلمية ، إلى مطالعته و تأثيره بكتب (ابن سينا)، (ابن الهيثم) و (ابن رشد)، و نمله منها. وقد اعتبر (ابن سينا) أهم مفكر أنجته البشرية بعد (ارسطو) و أكبر شراحه و"زعيم الفلسفة". و قد أفاد منه في الطب بشكل خاص. كما أفاد من (ابن الهيثم) في البصريات. كما كان يقر بتأثره المباشر بأستاذه (جروستيت) و بمفكر آخر (دي ماركور). فقد بين له الأول قيمة الرياضيات في العلوم و بين له الثاني أهمية الاستقراء.

ومن هنا، يحصر (بيكون) وسائل المعرفة في ثلاث : النقل، الاستنتاج و التجربة. يقول بأن النقل لا يأتينا بالمعرفة العلمية لأنه لا يمدنا بالعلة. و الاستنتاج يفيدنا في سلامة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. بينما التجربة هي التي، تقنعنا بصحة النتائج . وبالتالي، يضع سلما للدراسات في عهده يتجه من الأصل إلى الفرع. فالرياضيات هي فن البرهان، و بدونها لا تقوم مختلف العلوم، حيث أن جميع الظواهر الطبيعية ذات خصائص هندسية من خطوط وزوايا. لكن، لا بد من تكميل الرياضيات بالتجربة التطبيقية للتحقق من النتائج. إذن، لا بد من إقامة "العلم التجريبي". ومن ثمة ، يتطرق (بيكون) إلى منهج الاستقراء بمراحله المعروفة و المذكورة أعلاه، بما يجعل تحليله قريبا من تحليل الفلاسفة المحدثين له.

أما تناوله لفوائد العلوم التجريبية، فهو تناول يبرز نزعة مسيحية لاهوتية مقرونة بمعرفة ساذجة. فهو يقول - مثلا - أن علم الكيمياء كما يتصوره و يقصد "الكيمياء السرية" (و هي بمفهوم العلم المعاصر

ليست علما لقيامها على خرافة الحجر الفلسفي)، يقول أنه علم يحقق ثلاثة أهداف. فهو يقدم للجسم إكسير الحياة، بما يحفظ له الصحة، العافية و طول العمر. و يوفر الحصول على الثروة الطائلة بفضل امتلاك أساس الكيمياء و هو الحجر الفلسفي. وأخيرا، يحقق الخير الأعظم للإنسان المسيحي ويسمح بانتصار المسيحية و انتشارها في العالم.

وما نتقيه من موضوع قيمة الكشوف العلمية، هو اعتقاده بالمبدأ المتمثل في إقامة تقنية متقدمة على أساس نتائج العلم التجريبي. أي أن هذا المفكر سبق عصره بالتنبؤ بالتكنولوجيا المعاصرة. و من الطريف أن خياله العلمي ذهب بعيدا إلى حد تخيله لحمامات ساخنة بدون نار، مصابيح مضيئة باستمرار بدون تجديد الوقود، مواد ملتهبة تهلك جيشا بأكمله في طرفة عين، و أخرى منفجرة تحدث دويا هائلا و أسواء، مركبات كبيرة السرعة تجري ذاتيا (ذاتية الحركة)، و آلات طائرة يحرك الإنسان أجنحتها ... إلخ.

ثانيا: بالنسبة للفيلسوف (وليم أوف أوكام)¹⁸

كان لاهوتيا مدرسيا لكنه تحرر من الاتجاه المدرسي ليصير رائد حركة نقدية تنقد الفلسفة والعلم القديمين وتعمل على فصل أحدهما عن الآخر، وعلى الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية. فكان بحق الممهد الثاني بعد (روجريكون) لتأسيس الفكر التجريبي الحديث. وستناول أهم معالم فلسفته الاسمية التجريبية.

إن نظريته في المعرفة أصل موقفه المتشكك في الفلسفة والعلم الكلاسيكيين. فالمعرفة عنده إحساس وتعقل. الإحساس حدسي بينما التعقل حدسي وتجريدي. فالمعرفة الحسية مطابقة للواقع المادي، إذ هي صادرة عنه. بينما المعرفة العقلية الحدسية مطابقة للواقع من ناحيتين : من ناحية كونها انعكاسا للحياة الشعورية الباطنية. ومن ناحية كونها انعكاسا للأشياء في الخارج. وسواء تعلق الأمر بتعقل العالم الجواني أو العالم البراني (بتعبير الدكتور عثمان امين)، فالمعرفة العقلية الحدسية مطابقة للواقع. أما المعرفة العقلية التجريدية، فهي تتعلق بالمعاني العامة مثل: إنسان، حيوان، جسم، و بالعلاقة بين المعاني المجردة.

وعليه، فالكليات هي موضوع المعرفة العقلية المجردة. و الجزئيات موضوع المعرفة العقلية الحدسية. أما مجرد الأشكال، الألوان و الطعوم والروائح، فهي موضوع المعرفة الحسية عنده. والإشارة إلى الكليات لا

تعني استمرار القول بأنها موجودة في الأذهان أو موجودة في الأعيان معا. كما أنها ليست محل طرح إشكال ميتافيزيقي أو نفساني. وإنما هي مجرد علاقات لغوية نعبر بها عن الأشياء. فلا داعي للبحث عن ماهيتها، ومصدر وجودها الأول هل هو مفارق أم نفسي محايث؟ فهذا مما لا يهتم به (أوكام)، بل لا يعترف به نظرا لمبدئه الإسمي الحسي.

وهكذا يمضي الفيلسوف في انتقاد الأفكار الميتافيزيقية على أساس محك الحس و التجربة. فما يتناقض مع الحس والتجربة، ينبغي تجاوزه واستبعاده. و قد عرفت طريقته هذه في التعامل مع الأفكار باسم "نصل أوكام" أو "سكين أوكام". وبناء على هذه الطريقة الحادة، تم استبعاد اللاهوت العقلي جملة وتفصيلا***. وهذا، لأن القضايا التي يجب أن نقبلها إما أن تكون يقينية بذاتها أو تكون مستنبطة من يقينية أو تؤكدتها التجربة. وبما أن حجج اللاهوتيين لا تندرج لا في هذه و لا في تلك، فهي غير صحيحة أو على أقصى تقدير هي محتملة فقط.

بل أن تطبيق أسلوبه النقدي جعله يدعو الباحثين حتى في ميدان البحث التجريبي إلى استبعاد الفروض غير الضرورية لتفسير الظاهرة المدروسة، و إلى استبعاد كل تفسير لا يؤكده البرهان العقلي أو التجربة.

تعليق :

يتضح مما سبق، أن هناك اختلافا بين طبيعة الاتجاه التجريبي عند فلاسفة الغرب المدرسين والمحدثين وبين طبيعة هذا الاتجاه عند مفكري الإسلام. فهو عند مفكري الغرب القدماء والمحدثين أيضا مذهب فلسفي نشأ كرد فعل للمذاهب المثالية الحدسية الروحية و اللاهوتية . لذلك كانت أبحاث (روجريكون) و (وليم أوكام) إيذانا ببداية أفول الفكر المدرسي اللاهوتي و بزوغ فجر جديد يبشر بميلاد فلسفة تجريبية إسمية. فالتجريبية الغربية كانت عبر تاريخها - دوما- ثورة على التفكير المثالي أو الديني تمحضت عن منهجية علمية واضحة وصارمة، يعود إليها الفضل في تأسيس علوم الطبيعة الحديثة على أيدي (غاليلي)،(نيوتن)، (لافوازيي) و (كلود برنارد) وغيرهم.

بينما نجد الاتجاه التجريبي عند مفكري الإسلام مجرد أسلوب و منهج في البحث العلمي لا أكثر ولا أقل. ويعود هذا في تقديرنا إلى المناخ الثقافي العام الذي كان يحيط بالفلاسفة و العلماء المسلمين. فقد وجد هؤلاء كل التحفيز و التشجيع على البحث بكل أشكاله و بمختلف أنواعه منذ صدر الإسلام إلى نهاية العصر العباسي، أي طيلة ازدهار الحضارة الإسلامية. و هو مناخ ينتفي معه ميلاد نزعة فلسفية وضعية رافضة لاتجاه رسمي مضاد.

غير أننا لا ننكر وجود حالات استثنائية مؤسفة في تاريخ الإسلام الناصع، عاني فيها مفكرون من جور الحكام و جهل العوام. و لكنها على العموم، صفحات سوداء قليلة مقارنة بالصفحات المشرقة الكثيرة. و شهادة المستشرقين المنصفين خير دليل.

خاتمة:

وهكذا، يتبين لنا من التحليل السابق ، مدى سطحية و سذاجة الأحكام القطعية الصادرة على عصر بأكمله أو أمة برمتها. فيقال، أن العصر الوسيط هو عصر الجهل والخرافة و-بالتالي- أن أهل هذا العصر لا شأن لهم مطلقا بالتفكير العلمي الوضعي. كما قد يقال، أن شعوب الشرق شعوب أو أمم لا يمكنها أن تنتج حضارة أو ثقافة ذات ملمح علمي ومنطقي، كما لو أن المعقولية و الروح العلمية صفتان لازمتان للغرب الحديث وحده. إنها نظرة تعسفية عنصرية ليست من الموضوعية في شيء. ومن المؤسف حقاً، أن هناك من المفكرين الكبار ممن وقعوا ضحية هذه النظرة العنصرية الساذجة مثل (باسكال)،(هيجل) و(رينان) من الفلاسفة و(اندري جوليان) و(غوتيي) من المؤرخين.

هوامش البحث :

- 1- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ط 3 القاهرة (بدون تاريخ) ،ص9-17 .
* المؤرخة الألمانية (تسيغريد هونكه) عنونت كتابها حول هذا الموضوع بعنوان : " شمس الله تسطع على الغرب "
2- د. النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف بمصر ط2، القاهرة 1967 ، ص 360 - 370 .
- د. بدوي عبد الرحمن، دراسات و نصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1981، ص 18 - 20 .
- 3 - نقلا عن د. النشار، المرجع السابق، ص 360
- 4- المرجع نفسه، الموضوع نفسه.
- 5- المرجع نفسه، ص 363
- 6- ص 362 - 363
- 7 - ص 372 - 374
- أنطوان سيف ، تاريخ العلوم عند العرب 1985 (بدون دار النشر)، ص 131 - 140
- د. بدوي عبد الرحمن، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ص 48 - 50
- ** يحسن القول أن علماء الطبيعة المسلمين من الممكن أن يكونوا قد استلهموا هذا المنهج من طريقة علماء الأصول في استنباط الأحكام العامة من الأحكام الخاصة و علم الأصول من العلوم الإسلامية المحضة مثل التفسير و الحديث.
- 8- أنطوان سيف ، المرجع السابق، ص 132 - 134
- 9 - المرجع نفسه، ص 137
- 10- المرجع نفسه، ص 140
- د. بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 50.
- 11 _ نقلا عن انطوان سيف، المرجع نفسه ، الموضوع نفسه.
- 12 _ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، فصل في العمران البشري على الجملة، دار احياء التراث العربي، بيروت (بدون تاريخ)، ص 41 وما بعدها.
- 13 د. مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ش. و. ن. ت، الجزائر 1981، ص 64-67 .
- 14- المرجع نفسه، ص 68-71
- 15- ابن خلدون، المصدر السابق، ص 3 وما بعدها.
- انطوان سيف، المرجع السابق، ص 154-156.

- 16_ ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص 4-6.
- 17_ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة (بدون تاريخ) ص 138 وما بعدها.
- 18_ د. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1984، ص 253 - 255 - كرم يوسف، المرجع السابق، ص 208 و ما بعدها

*** (أوكام) يستبعد اللاهوت العقلي أي الفلسفة التي تبرر الدين. أما الوحي أو النقل فهيهات أن يستبعده. فقد ظل طوال حياته متمسكا بالمسيحية و لاسيما الاعتقاد بقدرة الله المطلقة و بإرادته المطلقة . انظر: د. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج 1، مادة : أوكام.

المصادر والمراجع:

- 1- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت (بدون تاريخ)
- 2- أنطوان سيف ، تاريخ العلوم عند العرب ، نسخة بالآلة الراقنة (بدون دار النشر) مهداة إلى قسم الفلسفة بجامعة وهران، مطبوع 1985.
- 3- د/ بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1984.
- 4- د/ بدوي عبد الرحمن ، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1981.
- 5- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر ، القاهرة(بدون تاريخ)
- 6- د/ مزيان عبد المجيد ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر 1981.
- 7- د/ النشار علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر ط2 ، القاهرة 1967.

قراءة في الأوضاع العامة لبلاد المغرب الإسلامي قبيل ظهور الحركات المذهبية

د. بن يحيى أم كلثوم*

مقدمة:

تعاقب على المغرب الإسلامي منذ الفتح إلى سقوط الدولة الأموية العديد من الولاة والعمال الذين تولوا إدارة شؤونه السياسية والاقتصادية، إلا أن الفترة التي سبقت سقوط الخلافة الأموية اتسمت بمخالفة بعض الولاة لمبادئ الشريعة التي من أجلها أسلم البربر، وانتهاجهم سياسة التمييز العرقي والإرهاق المادي والمعنوي.

إن الإسلام الذي عرفه البربر عن طريق الفاتحين الأوائل أصبح شيئاً من الماضي مع آخر ولاة بني أمية الذين تجاوزوا كل الشرائع والأعراف، وأوجدوا حالة من الاستغلال والاضطهاد لم يألفها البربر سابقاً. هذه الحالة أسست لنوع من القطيعة بين الخلافة المركزية وبلاد المغرب الإسلامي استغلتها الحركات المعارضة لتأليب البربر على بني أمية؛ وللدعوة لتأسيس نظام سياسي يخدم توجهاتها السياسية والدينية، ويمكن من خلال المصادر التاريخية الوقوف على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمغرب الإسلامي قبيل ظهور الحركات المعارضة.

أولاً: الأوضاع السياسية

شهد المغرب الإسلامي في ظل السلطة الأموية المنهارة فترة من الظلم والجور والتمييز العرقي، ولعل السبب الرئيس لذلك هو خشية بني أمية من أن التعامل مع غير العرب بمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات قد يفضي إلى فناء العنصر العربي وانصهاره في العناصر الأخرى التي دخلت الإسلام بالنظر إلى كثرة العجم وقلة العرب، فعملوا على جعل العنصر العربي عنصراً متفوقاً في الدولة⁽¹⁾.

* قسم التاريخ/ جامعة بشار

إن هذه الفترة المؤلمة من تاريخ المغرب هي نفسها الفترة التي كان فيه أصحاب الدعوات المذهبية يبحثون عن ملاذات آمنة بعيدة عن أعين الأمويين لنشر دعوتهم ما جعلهم يتصيدون الفرصة لنشر مذاهبهم بين القبائل البربرية التي كانت حاقدة على الخلافة الأموية التي كانت في نظرهم تمثل مصدر الظلم والجور، فكانت تلك هي بذرة الارتداد العسكري الذي انبثقت منه أولى الدول الإسلامية المستقلة عن الخلافة المركزية؛ وذلك بسبب مجموعة مظاهر:

المظهر الأول: تفشي النزعة العصبية، والقبلية بين الولاة

عرف المغرب الإسلامي في نهاية الدولة الأموية التمييز بين سكانه على أساس عرقي بين العرب والبربر، وعلى أساس وجودي بين عرب القيروان والعرب المستجدين، ثم على أساس قبلي بين القيسيين واليمانيين، وهذه الأخيرة كانت الأخطر على المغرب لأنها كانت بين الولاة أنفسهم.

ويرجع المؤرخون السبب في ظهور العصبية بين الولاة إلى السلطة المركزية نفسها حيث عملت على بث روح الفرقة والخلاف بين القيسيين واليمنيين بما يضمن لها الاستمرارية، فكانت تتعصب تارة للقيسين وتطلق يدهم على اليمنيين، وتارة أخرى تفاضل اليمنيين وتمكنهم من القيسيين،⁽²⁾ وهي سياسة اتبعها معاوية بن أبي سفيان ومن بعده ابنه يزيد، ولعل أهم خليفتين انتهجا هذه السياسة بشدة: يزيد بن عبد الملك (101هـ-105هـ)، وهشام بن عبد الملك (105هـ-125هـ)، حتى أن بعض المؤرخين يجعلون هذا المظهر السبب الرئيس في انفلات المغرب من قبضة بني أمية⁽³⁾.

فاليمينية كانوا السابقين لفتح المغرب، وآزروا موسى بن نصير أثناء ولايته، لكن ولما تولى يزيد بن أبي مسلم القيسي ولاية المغرب كان من أكبر انشغالاته القضاء على نفوذ آل نصير والتتكيل بهم، فكان من أعماله أنه قام بالقبض على محمد بن يزيد القرشي الذي كان في السابق واليا وعذبه ونكل به، حيث يذكر ابن عبد الحكم: "أن يزيد بن أبي مسلم قبض على محمد بن يزيد القرشي فعذبه وجلده جلدا وجيعا، فاستسقاها فسقاها رمادا، وكان قد بنى له في السجن بيتا ضيقا فجعله فيه وكساه جبة من الصوف الغليظ وختمها بالرصاص"، وكان محمد بن يزيد قد ولى عذاب يزيد بن أبي مسلم بالمشرق في زمان الحجاج، فقال له يزيد: "إذا أصبحت عذبتك حتى تموت أو أموت قبلك"⁽⁴⁾.

ثم جاء بشر بن صفوان الكلبي الذي كان واليا على افريقية في زمن يزيد بن عبد الملك سنة 103هـ، وكان من الولاة الذين أسهموا في إشعال فتيل العصبية حيث أحاط نفسه باليمينين، وقام بقتل عبد الله بن موسى بن نصير لاثامه بقتل يزيد بن أبي مسلم.

ولما توفي يزيد وتولى الخلافة هشام بن عبد الملك عزل بشر بن صفوان وولى عبيدة بن عبد الرحمن السلمي سنة 110هـ، وكان قيسيا متعصبا لقيسيته، فسارع إلى التنكيل باليمينين حيث أخذ عمال بشر وأصحابه وغرمهم وزج بهم في السجون وعذبهم، الأمر الذي دفع بأبي الخطار حسام بن ضرار الكلبي إلى إرسال قصيدة إلى الخليفة يذكره فيها بمواقف الكلبيين من بني أمية، فلما سمعها الخليفة غضب وعزل بشر بن صفوان خوفا من اشتعال حرب أهلية، وقال: قبح الله ابن النصرانية هذا الذي لم يطع أوامري، ثم عين مكانه عبيد الله بن الحبحاب القيسي الذي سار على نهج سابقه إلى أن سقطت الدولة الأموية، ويذكر الرقيق القيرواني ما يدل على تفشي العصبية بين الولاة: "... فلما انتهى موت بشر بن صفوان إلى هشام استعمل على افريقية عبيدة... فألقى العباس بن ناصعة الكلبي قد تهيأ لشهود الجمعة، فقبل له هذا عبيدة قدم أميرا، فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله هكذا تقوم الساعة..... ودخل عبيدة يجمع الناس، وأخذ عمال بشر، فحبسهم وتحامل عليهم وعذب بعضهم وكان فيهم أبو الخطار بن ضرار الكلبي، وكان قائدا جليلا.. ولى ولايات كثيرة في إمامة بشر بن صفوان" (5).

ولم يكن عبيد الله بن الحبحاب أفضل حالا من سابقه فيما يتعلق بالتعصب والتنكيل بمن كان قبله في الولاية، واستمر الحال كذلك إلى سقوط الدولة الأموية.

المظهر الثاني: اضطهاد الولاة للبربر

تعامل آخر ولاة الخلافة الأموية وعمالهم مع سكان المغرب من البربر بسياسة القسوة والازدراء والإرهاق المادي في المعاملة، والتي يتضح أنها كانت تحت علم دار الخلافة بدمشق التي كانت تغض الطرف عن ذلك ما دامت طرائف المغرب وغنائمه تزين قصورهم، ويمكن هنا أن نذكر على سبيل المثال بعض الولاة الذين أمعنوا في ظلم البربر واضطهادهم:

- يزيد بن أبي مسلم:

تولى يزيد بن أبي مسلم ولاية المغرب سنة 102هـ، وقد كان رجلا قبيح الوجه قصير القامة، ويعتبره المؤرخون من أشد الولاة عصبية وأكثرهم تشييعا لمذهب الحاكمية العربية، وكرهية المضي على سياسة التشريك والمساواة التي ألفها سكان هذه البلاد من الولاة السابقين فشرع في تغييرها وأخذ في تجريد الأفارقة مما كان لهم من حقوق وضمانات منذ تعلقوا بالإسلام،⁽⁶⁾ هذه الصفات جعلت يزيد شخصا مقربا عند الوليد بن عبد الملك الذي أقر استخلاف الحجاج له على خراج العراق عند احتضاره، وقال فيه: " ما مثلي ومثل الحجاج وابن أبي مسلم بعده إلا كرجل ضاع منه درهما فوجد دينارا"⁽⁷⁾ .

وتذكر المصادر أن يزيد عمل فترة طويلة في العراق تحت إمرة الحجاج بن يوسف الثقفي ما جعله يتأثر بشخصيته القاسية حيث كان صاحب شرطته وأمين سره، فسار في أهل المغرب بسيرة الحجاج في العراق، وحذا حذوه في سوء معاملة الرعية والقسوة عليها، حيث جاء في كتاب الاستقصا: "...وولى مكانه يزيد ابن أبي مسلم فأساء السيرة... ثم ثار أهل المغرب بابن أبي مسلم فقتلوه... وكان سبب ذلك أنه كان قد عزم أن يسير في أهل المغرب بسيرة الحجاج في أهل العراق، فإن الحجاج كان وضع الجزية على رقاب الذين أسلموا وأمر بردهم إلى قراهم..."⁽⁸⁾ ويقول بن عبد الحكم: " واستبد مع البربر وفرض عليهم الجزية واستخف بهم، واشتد عليهم في جمع أموالهم وسبي نسائهم وأسرف في ذلك حتى أوغر صدورهم"⁽⁹⁾ .

ولم يكتفي يزيد بكل ذلك بل أمر بوشم حرسه أسوة بملوك الروم ليعرف الحرس من غيرهم، وكان الحرس من البربر البتر أغلبهم من قبيلة زناتة التي تمثل البتر في القوة والكثرة،⁽¹⁰⁾ فلما سمع الحرس بذلك غضبوا وقالوا: جعلتنا بمنزلة النصارى" ثم اتفقوا على قتله، وكان ذلك لما خرج من بيته متوجها لأداء صلاة المغرب وكان من قتله يدعى حريز، وكتبوا إلى الخيفة يزيد: "إنا لم نخلع أيدينا من الطاعة ولكن يزيد بن أبي مسلم سامنا مالا يرضى الله والمسلمون، فقتلناه وأعدنا عاملك، فكتب إليهم يزيد بن عبد الملك: "إني لم أرض ما صنع ابن أبي مسلم" وأقر محمد بن يزيد على المغرب،⁽¹¹⁾ في رواية أخرى لابن عبد الحكم أنه قتل في بيته بعد أن تناول طعام العشاء على يد حريز الذي احتز رأسه وألقى به في المسجد⁽¹²⁾ .

- عبيدة بن عبد الرحمن السلمي:

تولى الإمارة سنة 1110هـ، وكان شديدا كسابقه في القسوة على البربر، حيث أسرف في غزو قبائلهم وسبي نسائهم، واستعملهم في غزو الجزر البحرية قصد جمع المزيد من الأموال والغنائم، ورغبة منه في صرفهم عن معارضته⁽¹³⁾، فكانت سياسته الاقتصادية الأداة التي دمرت ما تبقى من مظاهر التعايش بين الطرفين حيث اقتزنت بالأساليب القمعية المتطرفة⁽¹⁴⁾.

– عبيد الله بن الحبحاب:

تولى الخلافة سنة 1116هـ، وتميزت مدة ولايته بالتعسف والظلم، ما سبب استياء البربر وغضبهم بسبب التناقض بين مبادئ الإسلام الذي اعتنقوه ودافعوا عنه، وبين أعمال الولاة وتعسفهم ما دفعهم إلى إعلان التمرد، في الوقت الذي كان الخوارج يروجون لشعاراتهم التي كان ظاهرها العدل والمساواة ورفض التمييز والظلم، والاحتكار للسلطة، بينما كان باطنها يروج بأسباب الفتن والانقسامات التي عصفت فيما بعد بالأمة الإسلامية عامة وبالمغرب الإسلامي خاصة.

وقد كان عمال عبيد الله بن الحبحاب على شاكلته فيما يتعلق بالبربر،⁽¹⁵⁾ فلما عُين عمر بن عبد الله المرادي عاملا على طنجة وما جاورها أساء السيرة في برابرة المغرب الأقصى وأراد أن يخمس من أسلم منهم وزعم أنهم فيء، فكان بسوء أعماله مسئولاً مباشرة عن انتفاض أهل البلاد وتنافر الحيين العربي والبربري، والتجائهما إلى الحرب والنزال بدلا من التآخي والمساكنة، فقد كان هذا العامل ينظر إلى البربر نظرتة إلى شعب خاضع فتحت أرضه عنوة فانصرف عن جمع الصدقات الواجبة على مسلمي البربر، إلى توظيف الجزية واشتد في جمعها.⁽¹⁶⁾

والأخطر من ذلك أن الحبحاب تمادى في سبي المغريبات، حيث بعث حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع إلى السوس الأقصى وأرض السودان، فجاء منهما الذهب والفضة والسبي أمرا عظيما، وسبي من قبيلة مسوفة نساء هن جمال وأثمان لم يرى مثلهن، ولا يخفى ما لأثر ذلك في نفوس الأمازيغ الذين يحرصون في الحفاظ على شرفهم وكرامتهم وهم في ذلك أهل عزة ونخوة، ويورد ابن عذاري ما يؤكد ذلك في قوله: "وكان الخلفاء بالمشرق يستحبون طرائف المغرب، ويبعثون فيها إلى عامل افريقية فيبعثون لهم البربريات

السنيات، فلما أفضى الأمر إلى ابن الحبحاب مناهم بالكثير، وتكلف لهم أو كلفوه أكثر مما كان فاضطر إلى التعسف وسوء السيرة"⁽¹⁷⁾، وينحى ابن الأثير نفس المنحى فيقول:

"فبلغ السوس الأقصى وأرض السودان فلم يقاتله أحد إلا ظهر عليه وأصاب من الغنائم والسيبي أمرا عظيما فمألاً أهل المغرب منه رعباً..."⁽¹⁸⁾

ورغم ذلك لم يرد المغاربة خلع الطاعة عن الخليفة حتى يروا رايه في تجاوزات ولاته حيث ذكر الطبري ذلك فقال: "..... فما زالوا من أسمع أهل البلدان وأطوعهم إلى زمان هشام بن عبد الملك أحسن أمة سلاما وطاعة حتى دب إليهم دعاة أهل العراق فلما دب إليهم دعاة أهل العراق واستثاروهم شقوا عصاهم وفرقوا بينهم إلى اليوم وكان من سبب تفريقهم أنهم ردوا على أهل الأهواء فقالوا إنا لا نخالف الأئمة بما تجي العمال ولا نحمل ذلك عليهم فقالوا لهم إنما يعمل هؤلاء بأمر أولئك فقالوا لهم لا نقبل ذلك حتى نبورهم فخرج ميسرة في بضعة عشر إنسانا حتى يقدم على هشام فطلبوا الإذن فصعب عليهم فأتوا الأبرش فقالوا أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا ويجنده فإذا اصاب نفلهم دوننا وقال هم أحق به فقلنا هو أخلص لجهادنا لأننا لا نأخذ منه شيئاً إن كان لنا فهم منه في حل وإن لم يكن لنا لم نرده وقالوا إذا حاصرنا مدينة قال تقدموا وأخر جنده فقلنا تقدموا فإنه ازدياد في الجهاد ومثلكم كفى إخوانه فوقيناهم بأنفسنا وكفيناهم ثم إنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرونها على السخال يطلبون الفراء البيض لأمر المؤمنين فيقتلون ألف شاة في جلد فقلنا ما أيسر هذا لأمر المؤمنين فاحتملنا ذلك وخلصناهم وذلك ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون فأحببنا أن نعلم عن رأي أمير المؤمنين ذلك أم لا قال نفعل فلما طال عليهم ونفدت نفقاتهم كتبوا أسماءهم في رقايع ورفعوها إلى الوزراء وقالوا هذه أسماءنا وأنسابنا فإن سألكم أمير المؤمنين عنا فأحبروه ثم كان وجههم إلى إفريقية فخرجوا على عامل هاشم فقتلوه واستولوا على إفريقية وبلغ هشام الخبر وسأل عن النفر فرفعت إليه أسماءهم فإذا هم الذين جاء الخبر أنهم صنعوا ما صنعوا..."⁽¹⁹⁾، فاستدعى عبيد الله بن الحبحاب وعين مكانه كلثوم بن عياض القشيري، وكانت هذه أول ثورة في إفريقية في الإسلام.

المظهر الثالث: سياسة الخلفاء التعسفية

يعتبر هذا المظهر أساس المظاهر السابقة والسبب في ظهورها على الساحة المغربية، ويتمثل في السياسة الفاسدة التي انتهجها آخر خلفاء بني أمية في إدارة الدولة المحتضرة ابتداء من يزيد بن عبد الملك، فالظلم الاجتماعي الذي ساد المغرب في تلك الفترة كان من صنع الخلفاء وولاتهم.

فقد عُرف يزيد بن عبد الملك (101هـ-105هـ)، باللهو وحب الترف وقتل الوقت، واشتهر بإدمانه على الخمر والنساء حتى تحكمت في أمر الدولة جاريتين حباية، وسلامة، وقد كان لحباية مكانة خاصة عنده بحيث تمكنت منه حتى صارت صاحبة القرار الأول تعزل من تشاء وتولي من تشاء، ويذكر ابن الأثير تعلق يزيد الشديد بما لدرجة وفاته أياما قليلة بعد موتها، فيقول: "وقيل أن سبب موته أن حباية لما ماتت وجد عليها وجدا شديدا فخرج مشيعا لجنائزها ومعه أخوه مسلمة بن عبد الملك ليسليه ويعزيه فلم يجبه بكلمة، وقيل أن يزيد لم يطق الركوب من الجزع وعجز عن المشي فأمر مسلمة فصلى عليها، وقيل منعه مسلمة عن ذلك لثلا يرى الناس منه ما يعيونه به، فلما دفنت بقي بعدها خمسة عشر يوما ومات ودفن إلى جانبها، وقيل بقي بعدها اربعين يوما لم يدخل عليه أحد إلا مرة واحدة..." (20).

وحتى ينعم الخليفة وجواريه بحياة الترف ويضمن مواردها المالية كان لزاما عليه تعيين وال يلتزم بذلك، ولم يجد أحسن من تلميذ الحجاج بن يوسف وأمير خراجه يزيد بن أبي مسلم الذي حاول التمثل بأساليب أستاذه، ولكن بشيء من التهور والمبالغة، الأمر الذي جر عليه موجة من الحقد، انتهت به قتيلا على عتبة المسجد في القيروان (21).

ثم استتبع هذه الفتنة حروب عمياء بين العرب والبربر، وقد هلك فيها منهم خلق لا يحصى، وتعطلت بسببها الفتوحات، وزاد في اضرامها هشام وأعوانه بإصرارهم على تنفيذ تلك السياسة مهما كلفهم الأمر، (22) والتي يمكن اختصارها في ردة فعل الخليفة هشام بعد علمه بثورة مسيرة وأتباعه، - وهم نفس الأشخاص الذين طووا المسافات الطويلة، وانتظروا ببابه أياما يرجون لقاءه لإعلامه بمعاناتهم دون جدوى- حين خاطب قائد جيشه قائلا: "اقتل أولئك الرجال الذين كانوا يفدون علينا من المغرب أصحاب الغنائم"، ثم قال: "والله لأغضبن لهم غضبة عربية، ولأبعثن لهم جيشا أوله عندهم وآخره عندي، ثم لا تركت حصن بربري إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تميمي" (23).

وإضافة إلى ذلك فإنه لا يمكن إنكار دور الخلفاء منذ بداية الخلافة الأموية- بإستثناء الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز- في إشعال فتيل العصبية بين القيسية والكلبية، وقد عزز هذه السياسة جل الخلفاء من بني أمية من الفرع المرواني فقبروا إليهم خاصة العصبية الكلبية، وهم عرب الجنوب، وأضافوا عليهم الألقاب والرتب، بينما اضطهدوا وأبعدوا رجال العصبية القيسية، وحاولوا التقليل من نفوذهم، وكانت لهذه السياسة المنحرفة التي اشترك الشعراء في تغذيتها آثار سيئة جلبت الحزاب للدولة القائمة، ومالأت ولاياتها بالشقاق والحروب القبلية. (24)

وقد فشل خلفاء هشام بن عبد الملك (105هـ-125هـ) خلال السنوات القليلة المتبقية من عمر الدولة من إنقاذ الوضع الأموي الذي تدهور بصورة مذهلة ليس فقط في المغرب ولكن في بقية الولايات. (25)

ثانيا: الأوضاع الاقتصادية

كان التمييز العنصري والمفاضلة بين الجنسين العربي والبربري أهم السمات التي ميزت الفترة الأخيرة من حياة الدولة الأموية التي أنشئت هيكلها الاقتصادية على نظام الفتوح وما يوفره من مداخيل مالية ناتجة من الضرائب الجزية والخراج والغنائم والسبي، ولتضمن استمرار هذه المداخيل كان عليها التعامل مع البربر بعنصرية بعيدة عن روح الإسلام الذي لا يفرق بين مواطنيه إلا بالتقوى. فالمداخيل المذكورة كانت تتعطل بإسلام أهل البلاد المفتوحة حيث تسقط الجزية وتنعدم الغنائم والسبي، وهذه المشكلة وان ظهرت في أواخر الدولة الأموية إلا أن بوادرها كانت في بداياتها وهذا ما يؤكد ما ورد في الرسالة التي جاءت للخليفة عمر بن عبد العزيز من أحد عماله جاء فيها: " لو استمر الأمر على هذا المنوال طويلا في مصر يجب الذميون ديانتهم وأسلموا وقل الخراج في بيت المال، فأجابه الخليفة العادل قائلا: وددت لو أسلموا فما بعث الله نبيه جابيا ولكن هاديا" (26)، لكن يموت عمر بن عبد العزيز ويتولى الخلافة من الأمويين من انتهج سياسة الجشع وحب المال التي دفع ثمنها البربر غاليا.

إن المشكلة المالية التي حاول أن يجد لها عمر بن عبد العزيز حلا معقولا، هي الصخرة التي تحطمت عليها فكرة المساواة بين الموالي والعرب في مشرق الدولة الإسلامية وفي مغربها وحصل هناك من الانتفاضات وردود الفعل ما حصل هنا في بيئة المغرب. (27)

وتطلعنا المصادر التاريخية على المعاناة الكبرى والمحن التي تعرض لها البربر بسبب الممارسات التعسفية لولاة بني أمية وكيف أن ولاية إفريقية وباقي الولايات المفتوحة أصبحت بالنسبة للعرب أرض المغام والأسلاب والسي، أرض أكوام الورق وقناطير الذهب والسيبايا الجميلات (28)، إن هذه الممارسات يمكن إجمالها في الآتي:

1- سبي النساء واسترقاق الرجال:

من الظواهر التي كانت سببا رئيسا في انتفاض البربر ظاهرة السبي والرق التي طالت عدة قبائل بربرية، ما ولد عندها موجة من الغضب والرغبة في الانتقام، يقول ابن عبد الحكم يصف حالة من آلاف الحالات: "... كان قدوم عبيدة بن عبد الرحمن من إفريقية سنة خمس عشرة ومائة وفيها أمر ابن قطن على الأندلس، وكان فيها، خرج فيها من العبيد والإماء ومن الجواري المتخيرة بسبعمائة جارية وغير ذلك..." (29)

إن حالة الفساد والانحطاط التي وصلت إليها الإدارة الأموية أصبحت واضحة جلية في نظر البربري الذي حاول مدة من الزمن أن يلتمس الأعذار لها، لكن لما وصل الأمر بالخلفاء إلى التسابق من أجل جمع أكبر عدد ممكن من البربريات المسيبات لمجرد الاستمتاع، في حين يتجرع البربري جراء ذلك مرارة الذل والخنوع والفراق لابنته وأخته، أصبح من المستحيل على عليه قبول الوضع وتحمله، فانتفض كالطوفان الذي اجتاحت الدولة التي تخيل لها أن البربري المطيع سيبقى مطيعا مهما فعل به وبكرامته.

2- الإرهاق المادي:

تتجلى مظاهر الإرهاق المادي الذي عانى منه البربر- مثلهم مثل باقي شعوب البلاد المفتوحة- في فرض الجزية عليهم رغم إسلامهم، ثم إتباعها بالضرائب والمكوس، وفي التعدي في الخراج والعشر، وفي الإسراف في تخير الغنائم والهدايا.

2-1 الجزية:

من الأمور التي خالف فيها الولاة الدين الإسلامي الحنيف مسألة الجزية- التي فرضت شرعا على الكافر مقابل الحماية، وهي بمثابة الزكاة التي تفرض على المسلم- التي فرضوها على البربر المسلمين بعدما بدأت أموال الخزينة في التناقص بسبب قلة الغنائم والإتاوات.

وأول جزية فرضت في افريقية، هي تلك التي وظيفها عمرو ابن العاص على بربر لواتة في برقة بعد أن صالحهم، وكانت عبارة عن ثلاثة عشر ألف دينار سجلها عمرو في الصلح، كما سجل عليهم شرطا آخر غريب هو: أن يبيعوا في ذلك من أبنائهم ونسائهم من أرادوا. (30)

ويجعل الطبري ومعه ابن الأثير من فرض الجزية على البربر السبب قتل يزيد، إذ جعلتهم يحسون بأنهم طعمة للعرب، حيث أراد أن يسير بهم بسيرة الحجاج بن يوسف في العراق ممن ردهم إلى قراهم ورسائيقهم، ووضع الجزية على رقابهم على نحو ما كانت تؤخذ منهم وهم على كفرهم، فتأمروا على قتله فقتلوه" (31).

2-2 الخراج والعشر:

مع وصول عمليات الفتح إلى مراحلها النهائية، حيث أصبح المغرب الإسلامي ولاية إسلامية، وسكانه من البربر تحولوا إلى الإسلام وسقط عنهم الخراج والجزية، ظهرت ممارسات جديدة لولاة بني أمية وعماهم تمثلت في الخراج والعشر، إذ أصبحت حركة الدخول في الإسلام بشكل واسع تهدد موارد بيت المال الأخرى من ملكية الأرض، وضريبة الخراج - باعتبار الأرض الخراجية التي كان أهل الذمة يقومون بزراعتها سيملكها المسلمون وستتحول إلى أرض عشرية-، ومعنى هذا أيضا أن مقدار الخراج سيقبل كلما قل مقدار الجزية بسبب إسلام البربر، (32) وليتدرك الولاة هذا الوضع الغير مقبولا عند الخلفاء تعدوا في فرض الخراج والعشر على البربر المسلمين دون اعتبار لإسلامهم.

2-3 الغنائم والهدايا:

استعمل آخر ولاة بني أمية وبخاصة يزيد بن أبي مسلم، وعبيد الله بن الحبحاب كل ما ملكوا من صلاحيات في سبيل إرضاء البيت الحاكم في دمشق، فتمادوا في جمع طرف المغرب وهداياها وإرسالها إلى

المشرق، كما أن عبيدة بن عبد الرحمن السلمي لم يتوان عن استعمال البربر في غزو الجزر البحرية قصد جمع المزيد من الأموال والغنائم، ورغبة منه في صرفهم عن معارضته⁽³³⁾.

4-2 التخميم:

من المظاهر التي تعكس حالة التعسف وذروته التي وصل إليها الولاة في البلاد المفتوحة مظهر التخميم حيث فقد أحصى يزيد بن أبي مسلم أموال البربر وموانئ موسى بن نصير وأولادهم تمهيدا لتخميمهم، وعلى نهجه سار عبيد الله بن الحبحاب وعامله عمر بن عبد الله المرادي ما جعل قلوب البربر تنفر عنهم عندما أحسوا أنهم طعمة للعرب⁽³⁴⁾.

5-2 إتلاف الماشية:

كان خلفاء بني أمية يهونون تحف المغرب وطرائفه والتي من أهمها الجلود العسلية التي كانت تؤخذ من سخال الضأن أول ما تولد وتتميز بلونها العسلي الطبيعي دون صبغ أو تلوين، فيعمد عمال الوالي إلى الاستيلاء على النعاج التي على وشك الولادة ثم يعمدون إلى قتل ألف شاة مقابل جلد عسلي واحد مهددين البربر في مصدر رزقهم، حيث افتقر الكثير منهم بسبب ذلك⁽³⁵⁾.

إن العقل المسلم ليقف حائرا عند تفسير هذه الظاهرة، فقد كان الأمويون يبالبغون في الظلم بقتل الأغنام من أجل أخذ الفراء لتزيين قصور الخلفاء في دمشق، بينما كان السكان يعتمدون عليها في عيشهم، فالرفاهية والبذخ لبني أمية والجوع والفقر لسكان البربر إضافة إلى قضية الشرف والكرامة حيث كانت تؤخذ كل فتاة جميلة من سكان البربر إلى قصور دمشق،⁽³⁶⁾ يقول الناصري: "...وثقلت عليهم وطئة عمال بن الحبحاب جملة بما كانوا يطالبونهم به من الوظائف البربرية مثل الأدم العسلية الألوان وأنواع طرف المغرب فكانوا يتغالبون في جمع ذلك وانتخابه حتى كانت الصرمة من الغنم تملك دجحا واتخاذ الجلود العسلية من سخالها ولا يوجد فيها مع ذلك إلا الواحدة وما قرب منه فكثير عتيهم بذلك في أموال البربر وأجمعوا الانتقاد وبلغهم مسير العساكر مع حبيب بن أبي عبيدة إلى صقلية فجرأهم ذلك على مرادهم، وثار ميسرة المضغري بأحواز طنجة...."⁽³⁷⁾

ثالثا: الأوضاع الاجتماعية

تتلخص الأوضاع الاجتماعية في المغرب الإسلامي في تلك الفترة في عنصرين مهمين هما:

أولاً: التقسيم الطبقي

أصبحت البنية الاجتماعية للمغرب الإسلامي في العهد الأموي تتكون من طبقتين لا ثالثة لهما:

– **طبقة الأشراف:** وهي تقع على رأس الهرم الاجتماعي، وتضم العرب دون غيرهم، وهي طبقة أرستقراطية خصت بتولي شؤون الحكم وتسيير البلاد، فكان لها من الامتيازات ما لم يكن للبربر أصحاب الأرض، والذين عرفوا الإسلام ديناً للمساواة لا للمحاباة.

– **طبقة البربر:** وهي تقع أسفل الهرم الاجتماعي، وهي طبقة مستغلة كادحة تتشكل من السكان الأصليين للأممصار المفتوحة، عانت من ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية صعبة في أواخر الدولة الأموية.

ثانياً: التمييز العنصري

1- التمييز في الوظائف:

تمتع العرب المقيمون في المغرب بحق تقلد المناصب المهمة في الدولة الأموية سواء في الجهاز الإداري، أو في القضاء أو في الجيش، بينما لم يحق ذلك للبربر إلا في حالات نادرة، واقتصر توظيفهم في المهام البسيطة التي من خلالها يخدمون العرب في مناصبهم الرفيعة كسعاة وأجراء وفلاحين في أراضي الأغنياء وفي دورهم، ويضرب لنا بن عبد الحكم مثالا واضحا على تعسف الولاة في استعمال مناصبهم واستغلالها لتوظيف قرابتهم وأتباعهم حين قال: "تولى في عهد هشام بن عبد الملك في شهر ربيع الثاني سنة 116هـ أو 114هـ، فولى تونس المستنير بن الحبحاب الحرشي، واستعمل ابنه اسماعيل بن عبيد الله على السوس، واستخلف ابنه القاسم بن عبيد الله على مصر.. واستعمل على الأندلس عقبة بن الحجاج..." (38).

2- التمييز في الجيش:

إن الممارسات التعسفية التي وقعت فيها السلطة الأموية في أيامها الأخيرة طالت حتى جهازها العسكري، حيث يمكن تسليط الضوء على ذلك من خلال مظهرين مهمين:

الأول: التجنيد

جند البربر كمشاة في الجيش ومنعوا من التجنيد كفرسان، وبقي ذلك حكرا على العرب، كما ألزموا بالوقوف في الصفوف الأمامية لتلقي الضربات الأولى والتي غالبا ما تكون مهلكة،⁽³⁹⁾ وقد تقدم معنا نص الشكوى التي قدمها الوفد البربري للخليفة هشام بن عبد الملك عن طريق وزيره الأبرش، والتي ذكر فيها تقدم البربر في القتال وتأخيرهم في الغنائم بدعوى أن ذلك أخلص الجهاد⁽⁴⁰⁾. ولم يكتفي ولاة بني أمية بما ذكر بل عمدوا إلى جعل البربر أداة لتحقيق أطماعهم خارج المغرب فرموا بهم في الحملات البحرية كما فعل عبيد الله بن الحبحاب حين أرسلهم إلى جزر سردينية وصقلية⁽⁴¹⁾.

الثاني: الوشم

وهو الأمر الذي أقدم على فعله يزيد بن أبي مسلم حين خطب في المنبر قائلا: "يأيها الناس إني رأيت أن أرسم اسم حرسى في أيديهم كما تفعل ملوك الروم بحرسها، فأرسم في يمين الرجل اسمه وفي يساره حرسى؛ ليعرفوا في الناس بذلك من غيرهم.... فلما سمع ذلك حرسه، اتفقوا عليه وغضبوا وقالوا: جعلنا بمنزلة النصارى، ودب بعضهم لبعض وتعاقدوا على قتله"⁽⁴²⁾.

3- التمييز في المعاملة:

وجد البربر المسلمون تناقضا صارخا بين تعاليم الإسلام الذي اعتنقوه ومبادئه التي تنطوي على العدل والمساواة وبين سياسة الأمويين الأواخر الجائرة، فأقبلوا على اعتناق مذهب الخوارج الذي كان ظاهره يروج لمبدأ المساواة في الحقوق حتى السياسية منها⁽⁴³⁾، كما اعتنقوا مذهب الإسماعيلية والفاطمية، فقد استخف ابن الحبحاب بالبربر واعتبرهم فيئا للمسلمين من أسلم منهم ومن لم يسلم، وكان الولاة من قبله يقصرون هذا النوع القاسي من المعاملة على من لم يسلم من البربر، وجعل هم عبيدا يجري عليهم⁽⁴⁴⁾.

انعكاسات الممارسات السلبيّة لولاة بني أمية على بلاد البربر:

1- اندلاع الثورات البربرية ضد السلطة الأموية:

إن أول ثورة بربرية في المغرب الإسلامي بعد انتهاء عملية الفتح، هي ثورة ميسرة المطغري، التي كان سببها الرئيس عدم استقبال الوفد الذي قاده ميسرة إلى مقر الخلافة في دمشق، والذي ضم ميسرة وعدد من وجهاء البربر وسادتهم منهم مغرور بن طالوت وطريف البرغواطي، حيث ماطل وزير الخليفة ومنع دخولهم عليه حتى نفذ منهم الزاد، واستبد بهم الغضب فعادوا إلى بلادهم وحشدوا الأنصار وأعلنوا الثورة بقيادة ميسرة سنة 122هـ/739م، وكان مما ساعدهم في ذلك إيفاد حبيب بن أبي عبيدة إلى الروم من قبل والي إفريقية عبيد الله بن الحبحاب، والتقى الإخوة الأعداء في موقعة الأشراف التي انتصر فيها الجيش البربري وتكبد الجيش الأموي خسائر فادحة في الأرواح خصوصا من أشراف العرب وحماهم، وكانت هذه الحادثة بداية النهاية للدولة الأموية. (45)

ولما وصل خبر الهزيمة للخليفة هشام بن عبد الملك صعق لذلك؛ ولتدارك الوضع عين شيخا من أعيان القيسية واليا على إفريقية وجهزه بجيش جرار، ثم أطلق مقولته المشهورة: "والله لأغضبن لهم غضبة عربية، ولأبعثن لهم جيشا أوله عندهم وآخره عندي، ثم لا تركت حصن بربري إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تيممي" (46)، إلا أن هذه التغيرات لم تكن كافية فالجيش الجرار بقيادة بلج بن بشر القشيري انحزم أمام البربر في موقعة بقدورة سنة 123هـ/741م، وقتل كلثوم بن عياض وعدد كبير من القادة والجند، وتوالت الثورات البربرية التي نخرت جسد الدولة الأموية الهزيل منذرة بسقوطها في وقت وجيز.

ومن نتيجة هذه المعركة الفاصلة التحول الذي شهده المغرب الإسلامي في هذا الوقت الحرج من تاريخه خروج المغرب الأقصى من قبضة بني أمية، وانتشار دعوة الخوارج في المغرب الأوسط.

2- انتشار المذهب الخارجي بين القبائل المغربية:

نجم عن سياسة الأمويين الأواخر موجة من السخط عمت كافة الولايات الإسلامية، وقد استغل الهاشميون والخوارج ذلك لتأليب الجماهير الغاضبة على الحكم الأموي، وبينما اتجه الهاشميون بدعوتهم نحو المشرق في فارس وخراسان، اتجه الخوارج نحو بلاد المغرب التي كانت ميدانا خصبا لتقبل دعوتهم (47).

1-2 انتشار المذهب الصفري:

لما عاد الوفد البربري من المشرق يائسا من الخليفة وولاته وتبين له أن سياستهم تجاه البربر لن تتغير إن لم تسوء، انتحلوا المذهب الصفري وخلعوا طاعة بني أمية، وتعاهدوا على قتال العرب ككفار مرتدين، وقاموا يدعون البربر للثورة فتداعوا إليهم من كل صوب مسلمهم وكافرهم⁽⁴⁸⁾.

وكان أول ما بدأ به البربر هو التقدم نحو طنجة حيث قتلوا بن عبد الله المرادي واستولوا على المدينة، ثم زحفوا إلى السوس وقتلوا عامله إسماعيل بن عبيد الله، ثم بدؤوا التأسيس لإمارتهم الصفرية الجديدة، ودخلوا مع العرب في حروب ضارية إلى أن تمكن حنظلة بن صفوان والي افريقية من القضاء على طموحهم في معركتي الأصنام والقرن.

2-2 انتشار المذهب الإباضي:

لما كانت بلاد المغرب ملاذا لأصحاب المذاهب الخارجة على طاعة الخلافة الأموية وجد الإباضية فيها أرضا بكرًا لنشر مذهبهم الذي صعب عليهم نشره في بلاد المشرق بعد المحن التي واجهوها في البصرة وفي عمان، مستغلين سوء تصرف عمال الدولة الأموية مع البربر وعدم إقرار المساواة بين العرب والبربر والنظر إليهم على أنهم أقل منهم،⁽⁴⁹⁾ للدعوة لمبادئهم التي روجوا لها على أساس ديني محض يرفض التقية والذل ويدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقابلها عند البربر شدة المراس وقوس البأس والميل على التطرف أحيانا⁽⁵⁰⁾.

ظهور أديان بربرية جديدة:

إن إخفاق الثورة البربرية عن ملاحقة العرب والتخلص من سلطانهم على البلاد قد فتح مصارع الكيد في أدمغة دهاة البربر لمناهضة الإسلام قبل العرب، كما فعلوا بالنصرانية، بعد أن أحاطوا بأسباب إخفاقهم وتبين لهم أنها دينية محضة، وأن العرب إنما تفوقوا عليه بالدين الذي امتلك قلوب الكثيرين منهم فأرادوا نبذه وأن يتخذوا لأنفسهم دينًا يعززون به وطنيتهم ويستغنون به عن الإسلام.⁽⁵¹⁾

أ- الديانة البرغواطية:

اعتنق بربر برغواطة في بادئ الأمر المذهب الصفري على يد طريف بن شمعون أحد قادة ميسرة في حربه ضد الأمويين، ثم تحولوا عنه بموت طريف واتباعوا تعاليم ابنه صالح بن طريف الذي تزندق واحتلق قرآنا جديدا وتسمى بصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير). (التحریم: 4) (52).

ثم خرج صالح بن طريف إلى المشرق سنة 174هـ مدعيا أنه سيعود في دولة السابع منهم، وأنه المهدي المنتظر الذي يظهر آخر الزمان ويملا الأرض عدلا، وعهد بالإمارة إلى ابنه إلياس بن صالح الذي عمد إلى إظهار الإسلام تقية وإضمار ديانة طريف، ثم خلفه ابنه يونس الذي أحرق المدن وأهلك العباد يقول الناصري: "... وقتل من لم يدخل في أمره حتى حرق مدائن تامسنا وما والاها يقال أنه حرق منها ثلاثمائة وثمانين مدينة، واستلحم أهلها بالسيف لمخالفتهم إياه وقتل منهم بموضع يقال له تاملو كالات سبعة آلاف وسبعمائة وسبعين نفسا" (53).

ثم توالى على الدولة أمراء أكثر لم يكونوا أحسن حالا من سابقهم في الضلالة والكفر، إلى أن علم عبد الله بن ياسين بأمرهم فرأى أن الواجب تقديم جهادهم على جهاد غيرهم فسار إليهم في جيوش المرابطين والأمير يومئذ على برغواطة هو أبو حفص عبد الله من ذرية أبي منصور عيسى بن أبي الأنصار عبد الله بن أبي عفير محمد بن معاذ بن اليسع بن صالح بن طريف، وكانت بينهما ملاحم عظام قتل فيها خلق كثير من الجانبين، وأصيب فيها شيخ المرابطين عبد الله بن ياسين الجزولي واستشهد جراء ذلك (54).

وبقيت الدولة البرغواطية على ضلالتها إلى أن قام فيها الأمير تميم اليفرنى فغلبهم على بلادهم وسباهم، واستوطن ديارهم وانقطع أمرهم وعفا آثارهم ولم يبق لضلالتهم باقية. (55)

ب- ديانة المتنبى عاصم بن جميل:

ابتدعها عاصم بن جميل كبير ورفجومة وكان كاهنا ثم ادعى النبوة، فاتبعه خلق كثير من نفاوة ما زاد في قوته وشوكته، ثم طلبه أهل القيروان للقدوم إليهم والقيام بأمرهم بعد فرار أميرهم إلى قابس، واشتروا عليه الدعاء للمنصور، فقدم القيروان ودخلها عنوة واستباح أهلها وخرب مساجدها، ثم سار إلى حبيب بقابس بعد أن استخلف على القيروان عبد الملك بن أبي الجعد، فقاتل حبيبا فهزمه، فهرب إلى جبل أورين

حيث أجاره أهله، ثم زحف إليهم عاصم فقاتلهم فقتلوه، وقام بأمر القيروان من بعده عبد الملك بن الجعد الذي سقى أهل القيروان أنواع الدل والمهان، ثم زحف حبيب على القيروان فبرز إليه عبد الملك فقتله لينتهي أمر آل عقبة من المغرب. (56)

ديانة المتنبّي حمّ:

صاحبها أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز بن عمرو بن وجبول بن وزروال، وقد نعته البربر بالمفتزي لما ذاقوا وبال الأمر من يرغواطة وابن جميل ما ذاقوه، وقد انضم إليه جمع غفير من البربر ممن سقوا كراهية العرب حتى الثمالة، ووافقوه في نبوته وفي كون شريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع، وادعى أنه أنزل إليه كتاب بالبربرية، ومن التعاليم الجديدة التي فرضها على متبعيه الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، وصوم الخميس كلهن وصوم الأربعاء إلى الظهر، من أكل فيهما غرم خمسة أثوار لحاميم، كما أسقط فريضة الحج والظهر والوضوء، وأحل لهم لحم الخنزير إلى غير ذلك من الافتراءات. (57).

الخاتمة:

إن الوقوف على هذه الفترة المؤلمة من تاريخ المغرب الإسلامي، يبعث في النفس الشعور بالألم والخيبة في آخر ولاية بني أمية الذين نسوا الهدف النبيل الذي من أجله فتح المغرب، ومن أجله أسلم البربر، ومن أجله أرسل محمد صلى الله عليه وسلم.

إن الظلم وإن طال سيطول الظالم ويرمي به في ظلمات التاريخ ليذكر كطاغ منبوذ، لقد ضاعت الدولة الإسلامية بين مجون الحكام وسيطرة الجوّاري وبين أصحاب المطامع فكان ذلك نذير الفناء الذي عصف بالدولة وحولها إلى فريسة كثرت سكاكين ناحريها، عندما أضحت الدولة الأموية دولة عربية بامتياز أكثر منها دولة إسلامية، فتمكنت منها القومية أكثر من غيرها من الدول التي سبقتها والتي جاءت بعدها (58).

الهوامش:

- (1): الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا، ص: 121.
- (2): محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، ص: 115.
- (3): محمد إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، ص: 31.
- (4): ابن الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص: 288.
- (5): الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، ص: 64.
- (6): الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا، ص: 120.
- (7): الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ص: 46.
- (8): الناصري، الاستقصا، ص: 46.
- (9): ابن الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص: 288..
- (10): سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي، ص: 267.

- (11): ابن الأثير، الكامل في التاريخ: (353/4)، وينظر: المراكشي، بن عذاري، البيان المغرب: (48/1).
- (12): ابن الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص: 288..
- (13): الثعالبي، عبد العزيز، تاريخ شمال افريقيا، ص: 120-123، وينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص: 293.
- (14): ابراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول هجري، ص: 352.
- (15): ينظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص: 293، لقبال موسى، المغرب الاسلامي، ص: 156.
- (16): لقبال موسى، المغرب الاسلامي، ص: 156.
- (17): ابن عذاري، البيان المغرب، ص: (52/1).
- (18): ابن الأثير، الكامل في التاريخ: (416/4).
- (19): الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ص: 726.
- (20): ابن الأثير، الكامل في التاريخ: (367/4).
- (21): ابراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، ص: 351.
- (22): الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا، ص: 138.
- (23): ابن الأثير، الكامل في التاريخ: (417/4).
- (24): لقبال موسى، المغرب الإسلامي، ص: 119.
- (25): ابراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، ص: 359.
- (26): سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي، ص: 138.
- (27): لقبال موسى، المغرب الإسلامي، ص: 104.
- (28): سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، ص: 174.
- (29): ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص: 292.
- (30): لقبال موسى، تاريخ المغرب، ص: 148.
- (31): الطبري، تاريخ الطبري: (97/4)، وينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ: (354/4).
- (32): طفوش، تاريخ الدولة الأموية، ص: 197.
- (33): الثعالبي، عبد العزيز، تاريخ شمال افريقيا، ص: 120-123، وينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص: 293.
- (34): الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، ص: 67، لقبال موسى، تاريخ المغرب الإسلامي، ص: 83.
- (35): الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ص: 726.
- (36): محمد بغداد، الدولة والمجتمع في المغرب الإسلامي، ص: 42-43.

- (37): الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ص:48.
- (38): ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص: 293، الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، ص:48، الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، ص:66.
- (39): ينظر: محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، ص:132، لقبال موسى، الحركة الخارجية المغربية، مجلة المجاهد الثقافي، مطبعة المجاهد، ببليس، الجزائر، 1986م، ع 99(5)، ص:29.
- (40): الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ص:726.
- (41): محمد اسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، ص: 61.
- (42): الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، ص: 63.
- (43): محمد اسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، ص: 40.
- (44): ابن عذاري، البيان المغرب، ص:(52/1).
- (45): ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ:(4/417)، الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص:726.
- (46): ابن الأثير، الكامل في التاريخ:(4/417).
- (47): محمد اسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، ص: 31.
- (48): الثعالبي، تاريخ شمال افريقيا، ص:137.
- (49): الشرقاوي، عوض، التاريخ السياسي والحضاري لجبل نفوسة في القرنين الثاني والثالث هجريين، ص:41.
- (50): محمد اسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في المغرب حتى نهاية القرن الرابع هجري، ص: 41.
- (51): الثعالبي، تاريخ شمال افريقيا، ص:147.
- (52): البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، ص: 136.
- (53): الناصري، الاستقصا:(2/15).
- (54): المصدر السابق:(2/15).
- (55): البكري، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، ص: 142، الناصري، الاستقصا:(1/96).
- (56): الناصري، الاستقصا:(1/55).
- (57): البكري، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، ص: 100، الناصري، الاستقصا:(1/83)، الثعالبي، تاريخ شمال افريقيا، ص:153.
- (58): الندوي، أبو الحسن، رجال الفكر في الإسلام، ص:33.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، أبي الحسن علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، محمد يوسف الدقاق، ط(1)، 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول هجري، 1979م، دار النهضة العربية، بيروت.
- أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945م.
- البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- الثعالبي، عبد العزيز، تاريخ شمال إفريقيا، تح: أحمد بن ميلاد وأحمد إدريس، دار الغرب الإسلامي، ط(1)، 1987م.
- ابن الحكم، فتوح مصر والمغرب، تح: عبد المنعم عمار، الذخائر، القاهرة.
- الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، محمد زينهم محمد عزب، ط(1)، 1994م، دار الفرجاني للنشر والتوزيع.
- سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، 1979م، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- لقبال موسى، المغرب الاسلامي، الشركة الوطنية، الجزائر، ط(2)، 1981م.
- الحركة الخارجية المغربية، مجلة المجاهد الثقافي، مطبعة المجاهد، ببليس، الجزائر، 1986م، ع 99(5).
- السلاوي، أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، دار الكتاب 1954م.
- الشرقاوي، عوض، التاريخ السياسي والحضاري لجبل نفوسة في القرنين الثاني والثالث هجريين، منشورات مؤسسة تاولت الثقافية، 2011م، المغرب.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، اعتنى به أبو صهيب الكومي، دت، بيت الأفكار الدولية.
- محمد بغداد، الدولة والمجتمع في المغرب الإسلامي، دط، دت، منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين.
- محمد سهيل طفوش، تاريخ الدولة الأموية، دار النقاش، بيروت، لبنان، 2005م.
- محمد إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط(2)، 1985م.
- محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، منهج وتطبيق، دار العودة، بيروت، 1974م.
- المراكشي، بن عذاري، البيان المغرب، تح: كولان لبفر بروفنسال، دار الثقافة لبنان، ط(3)، 1983م.
- الندوي أبو الحسن، رجال الفكر في الإسلام، ط(5)، دار القلم.

القاضي النعمان: المؤرخ الداعي

د. محمد الناصر صدّيقى *

المقدمة:

تطلّب توطيدُ الخلافة الفاطميّة ببلاد المغرب القيام بتعديلات إصلاحية في المناهج والأهداف الحركية للدعوة الإسماعيلية وسياساتها، وفق ما فرضته حاجات الدولة وحقائق المناخ المذهبي في بلاد المغرب. فالمذهب الأشعريّ - على خطى مالك بن أنس - كان مترسّخا بإحكام ومنتشرا بين سكّان بلاد المغرب باستثناء المكونات الإباضية في جبل نفوسة و في المغربين الأدنى والأوسط.

وكان لهذا الإصلاح رجاله في بداياته الأولى أيام الخليفة عبد الله (عبيد الله) المهدي، وأخذ طابعا واضحا على يد المعزّ لدين الله الفاطمي¹ وقد اكتمل بنيان الخلافة وتمّ وضع قوانين لنظام الحكم وضوابط. فكان القاضي النعمان "أبو حنيفة الشيعي"، الذي يعد من أكثر الشخصيات الإسماعيلية ديناميكية وإثراء للمنظومة "الدعوة الإسماعيلية". فهو وليد تلك البيئة التي مهدت الطريق وبسطته لجمهورها سواء في الفترة الدعوية للإنتشار الشيعي بإفريقية والمغرب الأوسط أو في فترة التأسيس وبناء الدولة العقائدية.

كما كان من بُناة الجهاز التشريعيّ للخلافة الفاطميّة وجهازها الدعويّ، حتّى أصبحت "الدعوة الإسماعيلية" تعتمد على أفكاره وآرائه بالقدر الذي اعتمدت فيه على سلطة الخلفاء الفاطميين.

ولم تقتصر أنشطة القاضي النعمان الفكرية على الجانب الفقهي والتشريعي الضخم بل تعدّته إلى ما هو معرفيّ، أعني إضافته المكتبة العربية الإسلامية عموما والمكتبة الفاطمية على وجه الخصوص. فكانت مؤلفاته غزيرة في علوم العقيدة والفقّه والتاريخ. وتميزت مؤلفاته بعدم الإسهاب في التأويل كعادة دُعاة الإسماعيلية وفلاسفتها الأوائل. والذي يعيننا من هذا كلّهُ، شخصية المؤرّخ فيه من خلال كتبه التاريخيّة.

1- القاضي النعمان: بين التنوع والغزارة:

1-1 : شخصية القاضي النعمان المغربي:

هو أبو حنيفة "المغربي" النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن حيّون التميمي. تلقّبه المصادر الإسماعيلية ب: سيدنا "القاضي النعمان" خشية وقوع التباس بينه وبين الإمام أبي حنيفة النعمان، مؤسس المدرسة الفقهية الحنفية².

وعاش القاضي أبو حنيفة النعمان التميمي المغربي في النصف الأول من القرن الرابع. وكان مكان ولادته محلّ اختلاف وتضارب بين المؤرّخين، فكتب الإسماعيلية تشير إلى أنه ولد في المهديّة³ فيما تذكر دراسات أخرى أنّه من أهل القيروان مولداً ومنشأً، وقد أغفلت المصادر المعروفة تاريخ ولادته. فلا نعرف على وجه الدقة تاريخ ولادته وإن ذهب بعض المؤرّخين إلى ترجيح ذلك في سنة (259هـ/873م)⁴ بينما رجّح آخرون أنه ولد في العُشر الأخير من القرن الثالث الهجري⁵ وقد شكك محمد كامل حسين في ترجيحية Gottheil واستغرب ذلك خاصة وأن القاضي النعمان قد توفي بالقاهرة في أواخر سنة 363هـ/974م، وبذلك يكون قد عمّر أكثر من قرن وقد توفي وهو قاضي قضاة مصر آنذاك⁶. وقد أشار مجموعة من الباحثين في تحقيقهم لكتاب القاضي النعمان "المجالس والمسائرات" إلى إمكانية ولادته بين 283 و290 هـ فيكون دخل في خدمة الخليفة المهدي في سنّ تتراوح بين 23 و30 سنة⁷. والمرجح ما ذهب إليه محققو كتاب "المجالس والمسائرات" بأن ولادة هذه الشخصية كانت في العشرية الأخيرة من القرن الثالث.

ولا تزال الإفادات التي دوّنها القاضي النعمان في كتابه "المجالس والمسائرات" من أهمّ المعلومات الإيضاحية عن حياته في الطور الإفريقي. وما يعيننا في شخصية القاضي النعمان المغربي هو التحول الفكري في حياته من الأشعرية على منهج مالك الفكري إلى الإمامية الإسماعيلية⁸ ممّا أثار عليه كل مدارس الأشعرية، فعُدّوه منتحلاً بالرغم من اعترافهم بغزارة إنتاجه الفكري⁹ بينما نعتة آخرون بالباطني والزنديق¹⁰. وإذا عدنا إلى الانتماء المدرسي للفقه للقاضي النعمان قبل الوجود الفاطمي بإفريقية، فلا بدّ من التأكيد على أن غالبية أهالي إفريقية كانوا يقتدون بالمدرسة الفقهية المالكية على عكس الآراء القائلة

بانتشار المقلدين لأبي حنيفة النعمان (الأشعري) في العهد الأغلبي واعتبروا تقليد مالك كان في زمن المعز بن باديس الصنهاجي بُعيد انقلابه على الفاطميين¹¹ فالمالكية هي المذهب المنتشر بين الجمهور بإفريقية مع وجود حنفي، يتعايشان في ألفة عجيبة على حدّ قول المقدسي.¹²

والظاهر أن الإلتواء المذهبي الجديد للقاضي النعمان من الأشعرية المالكية إلى الإمامية الإسماعيلية لم يرق لغلاة الأشاعرة فتحاملوا عليه، وأنهم بالمرق والارتداد عن الدين، بل حتّى الإنسلاخ من الإسلام على حدّ قول بعضهم¹³

وكان القاضي النعمان رجلا متعدّد المواهب، غزير العلم، واسع المعرفة، عادلا في أحكامه، محققا ومؤلفا متعمقا في أبحاثه العلميّة (فقه، تشريع ، فلسفة، تاريخ). والذي يعيننا من دراستنا هذه هو تناول شخصية الداعي المؤرخ عند القاضي النعمان المغربي، الذي برز في عهد الخليفة الفاطمي المعز لدين الله رغم اشتغاله بالقضاء في عهد الخلفاء الفاطميين الأوائل ببلاد المغرب¹⁴ وتمتّع بثقته، فأصبح جلسيه الأوثق في كل الأوقات. وقد تجلّت تلك المسايمة والمعاشرة في ولادة مؤلف عظيم سمّاه "المجالس والمسائرات" وخصّصه لتناول مجريات البلاط المعزّي من أمور الحكم والسياسة وغيرها. وقد عُدّ هذا المصنّف المشروع الأكبر للبلاط الفاطمي¹⁵، كما اعتبرت مؤلّفات النعمان الأخرى مثيلة بالمراجع في الأحوال الشخصية.

2-1: مؤلّفات القاضي النعمان:

وما جاء على لسان "ابن زولاق" أن القاضي النعمان "كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانيه. وعالما بوجوه الفقه وعلم إختلاف الفقهاء واللغة والشعر الفحل والمعرفة بأيّام الناس مع عقل وإنصاف"¹⁶. ولم يقتصر نشاط القاضي النعمان الفكري على ناحية واحدة بل ساهم في مختلف فروع المعرفة التي أغنت المكتبة الإسلامية عموما والإسماعيلية على وجه التخصيص من الفقه والعقيدة والتأويل والتاريخ والدعوة وكما قال ابن زولاق (ت 387هـ): "ألّف لأهل البيت من الكتب آلاف الأوراق بأحسن تأليف وأملح سجع"¹⁷.

وأضاف المرحوم مصطفى غالب - وهو من إسماعيليّ سورية - قوله: "وتتماز مؤلفات القاضي النعمان بعدم الإغراق والتأويل التي تتسم به كتب الدعاة الإسماعيلية التي وضعوها في أدوار الستة¹⁸ وقد استقصى المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف للقاضي النعمان "45" كتابا ورسالة¹⁹ بينما أشار الباحث الإسماعيلي إسماعيل قربان حسين بوناوالا إلى وجود "62" كتابا²⁰ من تأليف القاضي النعمان أما الأعظمي فقد نسب إليه أربعة وأربعين كتابا منها ثمانية عشر يحتفظ بها إلى الآن، وأربعة عشر يرجح وجودها واثنان وعشرون فقدت²¹ وقد اجتهدت في تبويب المواضيع التي تطرق إليها القاضي النعمان في كتاباته سواء كانت عقديّة، فلسفيّة، أو تلك التي ارتبطت بقوانين وشرائع الحكم عند الفاطميين ناهيك عن اجتهاداته الفقهيّة أو تلك المدونات الإخباريّة والتاريخيّة أو رسائله الوعظيّة غير الدعويّة وقد قسمتها على الأبواب التالية:

- باب: في الأخبار والوعظ والتاريخ: "شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار"، "قصيدة ذات المحنة"²²، "قصيدة ذات المنن"²³، "رسالة إلى المرشد الداعي بمصر في تربية المؤمنين"، "المجالس والمسائرات في تاريخ الإسماعيلية وعقائدهم"²⁴ بينما ذكر "المجدوع" في كتابه "الفهرس المجدوع" عنوانا آخر وهو: "المجالس والمسائرات والمواقف والتوقيعات"²⁵، "معالم المهدي"، "المناقب لأهل بيت رسول الله"، "افتتاح الدعوة"²⁶.
- باب في الفقه وعلوم الدين نذكر: "كتاب الإيضاح"، "مختصر الإيضاح"، "الأخبار في الفقه"، "الاقتصار"، "المنتخبة"، "دعائم الإسلام في ذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام"، "منهاج الفرائض"، "الاتفاق والافتراق"، "المقتصر والينبوع"، "كتاب الطهارة".
- باب المراسلات العلمية في الردود على الفقهاء والعلماء نذكر؛ "اختلاف أصول المذاهب"، "الرسالة المصرية في الرد على الشافعي"، "الردّ على أحمد بن سريح البغدادي"، "ذات البيان في الرد على ابن قتيبة" و"دامغ الموجز في الرد على العتقي".
- باب الفلسفة والعقائد؛ نذكر "تأويل الشريعة"، "أساس التأويل"، "شرح الخطب التي لأمر المؤمنين علي"، "كتاب التوحيد والإمامة"، "إثبات الحقائق في معرفة توحيد الخالق"، "حدود المعرفة في

تفسير القرآن والتشبيه والتأويل"، "نهج السبيل إلى معرفة علم التأويل"، "الراحة والتسلي"، "قصيدة المختارة"، "كتاب الهمّة في آداب إتباع الأئمة"، "الأرجوزة"، "مفاتيح النعمة"، "كتاب الدعاء"، "كتاب عبادة يوم وليلة"، "كيفية صلاة النبي" "التعقيب والإنقاء" "كتاب الحلي الثياب"، "كتاب الشروط"، "منامات الأئمة"، "تأويل الرؤية".

ومجمل القول، كانت للقاضي النعمان تآليف كثيرة. لكن أكثر هذه الكتب فُقد سواء بالإتلاف أو نتيجة أعمال الحاكم العسكري نصر صلاح الدين الأيوبي الذي انقلب على الفاطميين واستأصل دعوتهم من أرض مصر²⁷، وبعضها في خزائن أصحاب الدعوة سواء في جبال اليمن أو في شبه القارة الهندية أو في قرى الإسماعيلية ببلاد الشام وآسيا الوسطى.

3-1 إسهابه المعرفي:

لقد كان القاضي النعمان، إذًا، صاحب باع طويل في العلوم والفلسفة. وله إسهاب معرفي في مجالي الفقه وقانون الشريعة. ولنا أن نذكر كتابه "دعائم الإسلام" باعتباره القانون الرسمي للإسماعيليين منذ عهد المعز الفاطمي حتى سقوط الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي وذلك 7 محرم 567هـ/10 سبتمبر 1171م. وأخذت أهمية هذا الكتاب في ازدياد منذ أيام الخليفة الفاطمي المعز إلى أيامنا هذه، إذ يُعدّ المصدر التشريعي الإسلامي بالهند خاصة في الأحوال الشخصية عند مجموعات البهرة في شبه القارة الهندية.

ويشتمل هذا الكتاب على الفقه الفاطمي كله، فدعائم الإسلام عندهم: الولاية والطهارة، والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، ولكل فريضة من هذه الفرائض أصول وفروع وآداب، تحدث عنها القاضي النعمان بشيء من الإطناب منطلقًا بذكر كل ما ورد في كل فريضة من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية، وما جاء عن المرجعيات الفاطمية الأساسية. ونلتمس في هذا الكتاب نفسًا تأثريًا بمالك بن أنس صاحب المدرسة الفقهية لدار الهجرة وبلاد المغرب والأندلس فمن النادر جدا أن نجد خلافا بين فقه الإمام مالك بن أنس وما ورد في كتاب القاضي النعمان "الدعائم" إلا في ما يخص الولاية، وتبرز قيمة هذا

الكتاب عند كبار مراجع الدعوة الإسماعيلية فقد اعتمد على كتاباته كل من حميد الدين الكرمانى (ت 411/هـ/1021م) والمؤيد فى الدين الشيرازى داعى الدعوة الفاطمى فى زمن الخليفة المستنصر بالله. فحجّة العراقىن حمىد الدين الكرمانى أحد كبار الفلاسفة فى القرن الخامس الهجرى ىشىر على دعاة الإسماعيلية بدراسة مؤلفات القاضى النعمان، الذى يعتبره من شيوخ الدعوة قبل دراسة كتابه "راحة العقل"28.

كما نجد شخصية عبقرىة وفذة فى النصف الثانى من القرن الخامس للهجرة، وهى المؤيد فى الدين الشيرازى (ت 470/هـ/1078م) الذى كان ىلزم على معتقى المذهب الإسماعىلى قراءة كل لىلة جمعة بابا من كتاب القاضى النعمان "دعائم الإسلام"29. وكتب بعد ذلك كتاب "تأوىل دعائم الإسلام"، واسمه الكامل: "كتاب تربية المؤمنىن بالتوفىف على حدود باطن علم الدين" فى تأوىل دعائم الإسلام، وهو فى ذكر التأوىل الباطنى للأحكام والفرائض التى وردت فى كتاب "دعائم الإسلام"، وىعدّ هذا الكتاب من أهم كتب التأوىل عند الإسماعيلية وقد اعتمد علىه دعاة الإسماعيلية فى مراحل لاحقة. وقد توفى القاضى النعمان قبل إتمام مصنّفه هذا.30

وقد صنّف النعمان إضافة إلى النصوص الفقهىة عدّة أعمال نقض فىها آراء المدارس الأشعرىة ومؤسسىها (أصحاب المذاهب الأربعة) ، وبشكل خاص الإمام مالك وأبى حنىفة والشافعى، وإن كانت مرجعىته الأولى مالكية31.

لكن لم تكتب لهذه الأعمال النجاة ما عدا "الرسالة ذات البىان فى الرد على ابن قتیبة" و"كتاب اختلاف أصول المذاهب" الذى ىتناول فىه مبادئ الفقه الإسلامى32. والجدىر بالذكر أن الخلفاء الفاطمىىن كانوا ىخصصون الجوائز القىمة لكل من ىحفظ هذا الكتاب عن ظهر قلب، كما أن أولاد النعمان وأحفاده كانوا ىقرأونه على الناس فى الجوامع أثناء مجالس الذكر والتأطىر الدعوى33. ونجد فى هذا الكتاب عدىد الوثائق ذات القىمة التارىخىة سواء فى أمور القضاء وعىرها أو فى تصدىه "الردى" على خصوم الإسماعيلية.

2- الداعىة الإسماعىلى:

نُحج القاضي النعمان في أن يكون قاضي قضاة الخلافة الفاطمية في عهد المنصور الفاطمي. وتعرّزت مكانته كداعية في عهد المعزّ، فأخذت شخصيته تأخذ أبعادا غير الأبعاد الرسمية. لم يكن مجرد قاضي القضاة الموظف، بل كان من المساهمين في تدعيم الدعوة وفي تحرير مشاكلها وفقهاها، وتسجيل أبحاثها وأحداثها بما مكّنه من أن يصبح ركيزة قوية للفقهاء الشيعي الإمامي والفكر الدعوي الإسماعيلي.

2-1- الداعية: الفقيه القاضي :

إن التنبئ الرسمي لكتاب القاضي النعمان "الدعائم" على أنه القانون والمرجع الرسمي للفقهاء عند الفاطميين في القاهرة هو إشارة هامة إلى مكانة الشخص من ناحية وإلى مدى قربيه من المؤسسة الخلافتية من ناحية أخرى.

وتعود بدايات تدرج هذا القاضي في عالمي الفقه والقضاء إلى خدمته للخلفاء الفاطميين الأربعة بدءا بالمهدي في آخر حياته.

وتواصلت خدمة النعمان للبلاط الفاطمي في عصر القائم بأمر الله المنصور، الذي جعله من قضاة سنة 334 هـ/946م، وذلك في الفترة التي كنتم فيها موت والده القائم حتى لا يكثر الإرجاف لانشغال الأذهان، فكان تعيين القاضي النعمان قضاء طرابلس أولا ثم بعد انتقال عاصمة الدولة إلى المنصورية سنة 377 تحول النعمان من قضاء إقليم ليصبح قاضي القضاة على كامل إفريقيا³⁴.

ولقد تزامن صعود النعمان إلى أعلى منصب قضائي في الدولة مع توطيد أركان الدولة عقب الهزيمة المدمرة لثورة صاحب الحمار النكاري وإضعاف قوة المعارضة المالكية (السنية/الأشاعرة) في القيروان³⁵.

أما في عهد المعز (341-365 هـ/953-975م) فقد بلغ القاضي النعمان مكانة أثيرة بسبب تلك الحميمية الخاصة التي ربطته برأس الخلافة الفاطمية حتى قبل وصول الأخير (المعز) لمنصبه الجديد. وأصبح النعمان في عهد المعز المشرف على إجراءات المظالم "على كامل المجال الفاطمي في الطور الإفريقي آنذاك وقد أصدر في ذلك مرسوما خلافتيا بتاريخ 28 ربيع الأول 343 هـ³⁶.

وقد نص السجّل بوضوح في العهدة للنعمان بسلطة واسعة، وأن مجال سلطته امتد ليشمل كل قضية تقع ضمن إطار مسائل "المظالم تعرض عليه مباشرة أو ترد على شكل استئناف من أية ناحية من نواحي الخلافة، وصار ينظر في قضايا لها علاقة بأقرباء الخليفة والمقربين أو مختلف رجال الخلافة وحتى العبيد، أو بالعسكر المقيم في دار الخلافة آنذاك المنصورية، لم يكن بإمكان أي قاضٍ آخر النظر فيها، وفي جميع تلك القضايا كان النعمان يتمتع بسلطات قضائية واسعة مطلقة.

لقد رفعه الخليفة المعزّ إلى أهم المناصب القضائية في الحكومة الفاطمية، يضاف إلى ذلك تكليف الخليفة له بعقد مجالس الحكمة كلّ يوم جمعة، عقب صلاة الظهر في القصر الخلافي، وإلقاء العلوم الدينية للدعوة على المجتمعين، ولا سيما العلوم الباطنية³⁷.

أما في المجال الدعوي والفقهية فقد مثل النعمان في عهد المعز دعامة من دعائم القيادة الفكرية للخلافة الفاطمية وكلنا يعلم أن للفاطميين قيادتين الأولى سياسية عسكرية والثانية فكرية: تعمل على التنظير لفكر وفلسفة الإسماعيلية والدعوة لخطهم السياسي والعقدي تحت إشراف الخليفة الإمام الذي يسيطر على كل فروع السلطة في دولته وهي الإدارة والدعوة والدعاة³⁸ إضافة إلى الجيوش الفاطمية. لقد مكن هذا الإشراف النعمان من الإسهام في تركيز الدعوة وفي تحرير مشاكلها وفقهها، وتسجيل أمجادها وتطوراتها وأبرز أحداثها.

وكانت بواكير الأعمال الفقهية للنعمان في عهد الخليفة المهدي كتاب الإيضاح³⁹. كما كانت له محاولات جادة في جمع أعداد هائلة من الأحاديث الفقهية المروية عن أهل البيت النبوي. كما أنه اختار من بين ذلك العدد الهائل الأحاديث المشهورة والمعروفة والمأثورة لا غير، بدون الاهتمام بمدى مرجعيتها أو صحتها أو حتى الإجماع حولها، وقد جمع كل هذه المادة من الأحاديث وصنف بها كتابه "الإيضاح" شارحا فيه نقاط الإجماع والاختلاف من قبل الرواة⁴⁰.

وقد اقتبس القاضي النعمان في هذا الكتاب سلسلة الإسناد كاملة لكل حديث، وأورد عدة أحاديث لكل مسألة من المسائل الفقهية، أما في الحالات التي كان فيها تعارض ظاهر، فقد لجأ إلى حل

الإشكال عن طريق التوفيق بين البدائل المتوفرة أو بتوضيح سبب تفضيل جانب على آخر، بينما نجد في "الدعائم" اكتفاءه بإيراد حديث واحد لكل مسألة ناقشها.

فمن الواضح أنه سبق أن كانت للعمان عدة مصنفات فقهية من تأليفه عندما أسند إليه أعلى منصب قضائي، بالإضافة إلى عمل شامل في الفقه الإسماعيلي، يضاف إلى ذلك، أنه لدينا شهادة من "الأستاذ جوذر" - أحد كبار الموظفين المقربين من البلاط الفاطمي طيلة حكم أربعة خلفاء الطور الإفريقي الأوائل - تفيد أنّ كتاب "الإيضاح" كان من أنفس الكتب وأغلاها عند الخليفة الفاطمي الثالث المنصور، وأن الخليفة سأل جوذر الاحتفاظ به في مكان آمن مع الكتب النفيسة الأخرى.

2-2- بين الفلسفة والتأويل البسيط:

شكّلت كتابات القاضي النعمان أسسا فكرية لكلّ علماء الدعوة الذين جاؤوا بعده في مجال الفقه والتأويل. وما يشدنا إلى شخصية القاضي النعمان، عدم خوضه في التأويلات الباطنية للنص الإسماعيلي أو الشيعي عموما بينما نتلمس ذلك في كتابات إسماعيلية سابقة لعصره أو لاحقه له⁴¹. فمنهج الاستقرائي مثل خطأ قوبما جمع فيه بين فلسفة التوفيق وعدم إثارة الحساسيات المذهبية ونعراؤها البغيضة⁴².

وقبل التطرق لنهج النعمان الفلسفي التوفيقى نشير إلى دور آل زيري من صنهاجة ولاة أفريقية المواليين للفاطميين من إعلان قطع كل صلة سيادية أو عقائدية تربطهم بفاطمي القاهرة آنذاك، فبعد تولي المعز بن باديس الإمارة عمل على التخلص التدريجي من الولاء لهم فاعتنق المذهب الأشعري المالكي وقطع سنة 443 هـ/1051م بشكل تام ارتباطه بالخلافة الفاطمية وأقام الخطبة لخلفاء بغداد العباسيين⁴³. وعملوا على تقتيل المجموعات الشيعية ذات الولاء والنفس الإسماعيلي الفاطمي، فقد وقعت مصادمات بين السنة من المالكية والشيعية الفاطمية حتى جرى الدم الغزير في القيروان، فكانت "السنة تهاجم الشيعة في الأسواق"⁴⁴. وقد قلدت أغلب مدن افريقية القيروان مثل المهديّة عاصمة الفاطميين السابقة، فانبسطت أيدي العامة في الشيعة، فقتلوا منهم خلقا كثيرا وأحرقوهم بالنار، ونهبوا ديارهم، بحيث حاول الشيعة الهروب إلى صقلية⁴⁵.

إذن هناك بون فكري شاسع بين المؤسسة التفكيرية" زمن القاضي النعمان وسواها في الأزمنة اللاحقة، فعلى سبيل المثال نذكر النهج الفلسفي التوفيقي بين ما هو ظاهري وتأويلي لمسائل فقهية ففي موضوع الطهارة، نجد أن أكثر الموضوعات المثيرة للاختلاف بين المدارس الفقهية السنية والشيعية قد تركز حول ما إذا كان من الواجب غسل القدمين أم مسحها⁴⁶. واختارت المدارس السنية، بخلاف المدارس الظاهرية، الغسل بناء على قوة بعض الأحاديث النبوية، وبناء على تفسير مختلف للآية القرآنية ذات الصلة⁴⁷.

أما الشيعة فقد توقفوا، من جهة أخرى، عند القراءة المنطقية للآية القرآنية، واختاروا المسح بتأييد من الأحاديث النبوية والإمامية، وأما النعمان، فقد روى كلتا وجهتي النظر السنية والشيعية في كتابة الأخبار"، وأظهر تأييدا لهما كليهما. بل إنه يقول في لهجة توفيقية أنه بالإمكان القيام بالمسح، لكن الغسل أفضل⁴⁸.

وقال في "المنتخب" إنّ المسح فرض بينما الغسل جامع (أو متفق عليه)، أما في "الاقتصار" فإنه لا يزال مترددا إذ يقول إنه من الواجب مسح القدمين. لكن من الأفضل غسلهما (فيما بعد)⁴⁹. ومن مميزات مؤلفات النعمان وآرائه، عدم الإغراق في التأويل الذي نلمسه بوضوح في مؤلفات جعفر بن منصور اليمن (معاصر للقاضي النعمان: النصف الأول من القرن الرابع الهجري). ذلك التأويل الذي اشتهر به دعاة الإسماعيلية في دور الست، وقد أشرنا إلى دور فلاسفة الدعوة الفرس وإسهابهم في التأويل في مراحل الدعوة المختلفة.

ويبدو لنا أنّ النعمان ذلك القاضي الفطن له إدراك خاصّ لنوعية العقول التي يخاطبها وضعف قراءتها للفلسفة الإسماعيلية ولا ننسى هنا أن افريقية وبلاد المغرب كان دار هجرة ودعوة في أولها ومن المبكر جدا القول بوجود بيئة متفهمة أو عاقلة لتلك الفلسفات، ولذلك يعتبر النعمان خير من يمثل المدرسة الإسماعيلية في بدايات دور الظهور "الفاطمي" التي التزمت عدم إثارة شعور الرعايا السنيين على الحكم الفاطمي⁵⁰.

ومن مؤلفاته ذات الطابع الفلسفي الاستقرائي نذكر كتابه "اختلاف أصول المذاهب. وقد أورد فيه خاصة علّة الاختلاف في حجّة قول المخالفين. وقد استوعب فيه دلائل كل منهم، وذكر جميع ما قالوه في دعواهم جملة، ثم تولى الردّ عليهم في ذلك تفصيلاً"⁵¹. وقد بنى ردوده على أسس مستمدة من النص القرآني ومن الأحاديث النبوية وأكد في تحليله وشرحه وجوب الاستناد إلى أولي الأمر وإلى الأخذ بأحكام الأئمة من أهل البيت، كما اعتقدت المجموعات الشيعية على اختلاف مرجعياتها وهذا ما جعل النعمان يرد على مخالفه انطلاقاً من مرجعيته العقائدية في قول هؤلاء المختلفين في أحكام الدين، القائلين فيما اختلفوا فيه بأرائهم وأهوائهم فأجابهم: "... لا يقع اسم البيان إلا على ما كان واضحاً مكشوفاً، وبيننا معروفاً غير ذي قياس، ولا رأي، ولا اجتهاد، ولا استحسان، ولا نظر، ولا استدلال، كما زعم من قال بهذا المقال"⁵².

أمّا مصنّف النعمان "أساس التأويل" فقد وجدنا فيه النظرة العامة والمتداولة للتأويل المبسّط في أوج طور الظهور، والظاهر أن دعاة وفلاسفة المغرب لهم نهجهم الفلسفي والتأويلي الخاص، لذلك كان عمل النعمان يمثل الفكرة الأساسية لهذا العلم تمثيلاً متزنًا معقولاً، ويعرضها عرضاً دقيقاً مفصلاً، تتراءى الأضواء على فقراته ومواده، لتقرّبها من الأذهان وتدنيها من الأفكار، والتأويل سمي بذلك لأنه رجوع على المآل والمرجع من آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً إذا رجع وعاد، ومآل الكلام مفاده وفحواه، لذلك قالوا بالباطن وضرورته، كما قالوا بالظاهر إلى جانبه، فلا يقبل الظاهر دون الباطن لأن الظاهر والباطن كالجسد والروح تتولد من اجتماعهما الفوائد وتعرف المقاصد"⁵³.

ومهما يكن من أمر فلا بدّ من القول أيضاً، بأن التنزيل كما قلنا اختصّ به الناطق في حياته، وهو علم الظاهر وأحكام الشريعة، والعلم المصرح بتعلمه وتبنيه واعتناقه لطبقات العامة كما أن الإمام أو "الأساس" وهذه الكلمة تطلق على كل إمام يعاصر "الناطق"، فعلم الباطن والتأويل والحقيقة ومرواها وتعاليمها السرية لا يمكن الإفصاح عنها إلا للمؤمنين المخلصين للعودة والمتدرجين في مراتبها لذلك فإننا نرى في كتابي النعمان "أساس التأويل" و "دعائم الإسلام" يمثلان فكرتين واتجاهين مرتبطين تمام الارتباط

بعضهما البعض، فهما يعنيان الباطن والظاهر فالأول، اعتبر أساسا للفلسفة الباطنية، والثاني أساسا للفقهاء والشريعة⁵⁴.

ومن جملة آراء النعمان التأويلية نذكر قوله : "... كلّ شيء في العالم فلا يخلو من أن يكون فيه جوهران مركبان، إما حار ورطب، وإما حار ويابس، أو بارد ورطب أو بارد ويابس، لا يقوم إلا بذلك ولا يخلو من حالتين، إما أن يكون شاهدا أو غائبا، ولا من صورتين أما أن يكون قليلا أو كثيرا و من نوعين إما أن يكون حيوانا أو إنسانا، أو لطيفا أو كثيفا، أو ثقيلًا أو خفيفا..."⁵⁵.

ويتيح لنا إمعان النظر في مصنفات القاضي النعمان أن نستنتج أنه لم يكن ذلك الداعية الفيلسوف الباطني في عمق قراءته للنصوص والتأويلات الإسماعيلية بل كان ذلك المثقف الذي جمع بين ما هو ظاهري فقهي وما هو باطني فلسفي في توازن مبسط لعقول أهل زمنه ومتوصلا بذلك مع بيئته سواء التي نشأ فيها أو مجالات الاستقرار التي وفد إليها مع أمام زمانه.

القسم الثالث

3- القاضي النعمان : المؤرخ:

يعدّ النعمان من أوائل المراجع التي تناولت بدء الدعوة الفاطمية في مهدها الأول ببلاد المغرب، فكانت مصنفاته أهمّ رافد فكري لفاطميّ بلاد المغرب في مرحلة التأسيس وما بعدها حتى كان من أهمّ فلاسفة الإسماعيلية في الطور الإفريقي.

3-1- : إخباريّ الدعوة :

إنّ أعمال القاضي النعمان المغربي، التي خرجت من سرداب التقيّة، من الوثائق ذات القيمة الكبيرة حول تاريخية أحداث الحراك السياسي والدعوى الإسماعيلي في بلاد المغرب في المرحلة المبكرة ومن بين هذه الوثائق التي ظهرت في زمن الكشف المعرفي ومن أهمها كتابه، افتتاح الدعوة ويعد من المصادر الأصلية حول بدايات الدعوة الإسماعيلية حتى إعلان الظهور وقيام الخلافة الفاطمية في إفريقيا⁵⁶.

وقد أكمل تأليفه سنة 346هـ/950م في عهد الخليفة الفاطمي الرابع المعز لدين الله، وتعود أهمية هذا المصنّف، إلى أن مؤلفه يعد شاهد عيان ومعاصرًا لأهم أحداث وتطورات الدعوة الإسماعيلية وما آلت إليه من سقوط لنظام الحكم الأغلبي الموالي للعباسيين على أيدي بربر كتامة.

ومن الضروري إيلاء بعض الاهتمام بكتابه "افتتاح الدعوة"⁵⁷.

فهذا المصنّف يتناول في معظمه، بواكير الدعوة الإسماعيلية في بلاد المغرب الأدنى ابتداء من سنة 280هـ/894م على الداعية الصنعاني ابي عبد الله وتحولها في مرحلة لاحقة إلى تنظيم عقائدي ثم سياسي ليصبح في مرحلة أخرى قوة عسكرية محاربة، مكوّنها الأساسي قبائل كتامة والموالون لها من البربر انطلاقًا من "قلعة إيكجان" وفي "بني سكتان" حيث نشط الداعية الصنعاني⁵⁸. ونجح الأخير في تحويل هذه القبائل البربرية إلى قوة تمكنت من هزيمة كل الجيوش التي تصدّت لها وتسيطر على المجال المغربي من صحراء سجلماسة غربًا إلى القيروان في إفريقية شرقًا.

وقد مضى القاضي النعمان يحفر في تاريخية الوجود الشيعي في المجال المغربي بالمنطقة المغربية، وشرح ذلك بـ"بعثة" الإمام جعفر الصادق المؤلفة من اثنين من الدعاة لاستكشاف أرض المغرب ومدى وجود ولاء لآل البيت النبوي في أوساط البربر، وكان ذلك قبل توجه الداعية الصنعاني بحوالي قرن وخمس وثلاثين سنة.

والظاهر أنّ عيون الإسماعيلية على علم ببيعة الإمام الصادق، لذلك نجدهم أفضل من استثمر بذرات التشييع المبكر ببلاد المغرب⁵⁹. وقرب الظهور على يد القائم المهدي" ذي الدماء النبوية وأن مظالم بني الأغلب وولادة أمورهم من العباسيين قد قرب زمن القصاص منهم وعودة الحق إلى أهله ومما جاء

من أشعار تشير بقرب الفرج ودنوه للشاعر النفطي محمد بن رمضان (عاصر المهدي الفاطمي وعينه على القضاء في ميله).

"فدولة القائم المهدي قد أزفت - أيامها والذي أنبأ به الأثر عن النبي،

وفيهما قطع مدتكم - يا آل أغلب أهل الغدر فاقترضوا

وقطع أمر بني العباس بعدكم - وقطع آل بني مروان إذ بطروا... "60.

ومن المعطيات التي أوردها النعمان في شكل مقارنة بين زمن الانتظار قبل بدء الدعوة الإسماعيلية وإعلان الظهور الفاطمي ببلاد المغرب، من ناحية، وزمن الانتظار الذي عاشته شبه الجزيرة العربية قبل بعثه النبي محمد.

وما تميّز به النعمان في "افتتاح الدعوة هو ذلك اليسر لبدايات الدعوة للخط الشيعي الإسماعيلي في بلاد اليمن، وكيف تدرّب داعية بلاد المغرب على أيدي صاحب الدعوة في اليمن، ومن هناك انطلقت تاريخية جديدة في الدعوة الشيعية الإسماعيلية ببلاد المغرب حتى قدوم المهدي والقضاء على الأغلبية والقوى المناوئة للفاطميين.

وهذا ما يجعل من وثيقة افتتاح الدعوة من بين المصادر الهامة جدا التي أُنحت للدعوة الفاطمية وما يميز عمل النعمان باعتباره مؤرخًا للدعوة والدولة في مرحلة لاحقة أنه يكتب عن الدعوة الفاطمية لا غير ويعدّ - إلى ذلك - من مُشرعي الخلافة الفاطمية.

وتعود أهمية هذه الوثيقة لاقتصارها على تاريخ الدعوة وحدها دون سائر الأحداث التاريخية الأخرى سواء في منطقة بلاد المغرب أو في العالم الإسلامي في تلك الفترة، بينما نجد تشتتًا في تناول الأحداث وتبعثرًا عند أصحاب المصادر التي تطرقت لتاريخ الدعوة الفاطمية، سواء عند المراكشي في بيانه، أو شيخ المؤرخين في عبره والدواداري في درته المضيئة والمقريزي في اتعاضه، لم يفلح هؤلاء جميعا في نقل صورة واضحة عن بدايات الدعوة الفاطمية وتطورات أحداثها فبعضهم كان حوليا في سرد الأحداث، بينما تشتت آراء وعمليات نقل الآخرين وتداخلت موضوعاتها ووقعت في الحشو، وإن سلم، ابن خلدون

والمقريري من ذلك إذ خصص كل واحد منهما فصلا للدعوة العبيدية ثم سردا لأحداث تاريخية عامة رافقت أحداث الدعوة في تاريخيتها.

كما أن أهمية وثيقة النعمان ترجع لسبب جوهري وهو نقل المصادر الإسماعيلية منها، بل اتخذها المؤرخون الآخرون مصدرا أساسيا لهم. فابن خلدون في عبره اختصر في الفصل الذي تناوله عن "العبيدين" بعض فصول وثيقة "افتتاح الدعوة والشيء نفسه نتلمسه مع المقريري في الاعتاظ والخطط لما نقله الملخص بشكل مطابق لما أورده النعمان في "افتتاح الدعوة". والظاهر لنا أنّ هذه الوثيقة الإخبارية كتبت لجمهور مؤمن بهذه الدعوة غير متشكك في أئمتها ولا طارح حقيقة الدماء الجارية في عروق قيادات الدعوة نبوية أو حاملة صفة الانتحال؟

وفي قراءة مقتضبة عن تبويب كتاب افتتاح الدعوة وفق الطبعة التونسية الجزائرية لهذه الوثيقة⁶¹، فإننا نجد المحقق قد عمد إلى مراعاة مراحل الدعوة وترتيب الفصول حسب تقسيم النعمان واعتمادا على هذا التقسيم عمل الأستاذ الدشراوي على تبويب الكتاب إلى أربعة أقسام :

- الأول : يرتبط بظهور الدعوة الفاطمية باليمن مع ابن حوشب وعلى بن الفضل اليماني، ثم مع الحلواني وأبي سفيان ثم مع الداعية أبي عبد الله الصنعاني

- الثاني : يتصل باستقرار أبي عبد الله ببلاد كتامة وظهور أمره بها.

- الثالث : على صلة بخروج كتامة بقيادة الداعية الصنعاني على الأغلبية ومحمل التطورات التي

أدت سقوط دولتهم

- الرابع : ويتعلق ببداية تأسيس الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها سنة 296هـ إلى سنة الفراغ من

تأليف هذا الكتاب سنة 346هـ.

وعلى المستوى التاريخي من الممكن اعتباره صلة متممة لافتتاح الدعوة، خاصة في ما يتعلق بعهد الخليفة المعز لدين الله فهو يتناول جوانب من السياسة الفاطمية الخارجية وكتاب المجالس الذي سجل النعمان مادته إثر كل مجلس من مجالس الخليفة المعز مباشرة متحريرا لفظ ما ينقله عن إمام زمانه كما ورد على لسانه⁶².

وتعود مرجعية تصنيف النعمان لهذا الكتاب إلى تلك المحاضرات التي كان يلقيها الداعية الصنعاني شخصياً للمستجيبين من قبائل كتامة أركان الدعوة الإسماعيلية في محاضرات منتظمة عرفت باسم "مجالس الحكمة"⁶³. ثم أعطاهما صفة التنظيم والتبويب ووضحها في كتابه وحدد مادته ومحتواه ومرتبته من الوثوق باعتبار توحيه التسجيل المباشر أولاً ثم مراجعة الإمام الخليفة المعز لدين الله الفاطمي لهذه المادة⁶⁴. فكتاب المجالس كتاب تاريخ إضافة إلى أنه كتاب "سير" إضافة إلى كونه كتاب عقيدة وأدب وفيه عرض عن أحداث سياسية كبرى مرتبطة بعلاقات الخلافة الخارجية وأوضاعها الداخلية، وأهم ما يفيدنا النعمان في كتابه مكانته في أجهزة الخلافة الفاطمية ومختلف الوظائف التي تقلدها.

كما نجد فيه مواضيع عقائدية مثل بحث الإمامة، ومشكلة النسب الفاطمي، ومقالات الغلاة في الأئمة من آل النبي محمد محالاً يتفق مع جوهر عقيدة الإسلام، كذلك تناول مسائل في الظاهر والباطن وكذلك العراقيل التي واجهت الفاطميين في مد نفوذهم المذهبي على المجتمع الأشعري (المالكي) بأفريقية، ودور كتامة باعتبارهم القوة الضاربة والداعمة للفاطميين في الطورين الإفريقي والمصري.

3-2- شخصية المؤرخ من خلال شرح الأخبار:

كانت شخصية إخباري الدعوة إحدى الصفات التي تميّز بها النعمان من خلال مصنفه، افتتاح الدعوة وكتاب المجالس والمسائرات" الذي يعد صلة وتكملة للافتتاح. ومن الوثائق الهامة التي صنفها النعمان في التاريخ كتاب "شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار"⁶⁵.

فقد استعرض في كتابه النقاط الهامة في حياة الأئمة الستة الأوائل من علي بن أبي طالب إلى الإمام جعفر بن محمد (الصادق) وقد توسع في التطرق إلى فضائل ومناقبية علي بن أبي طالب ورد شبهات المخالفين، وعمل على الانتصار للخط الشيعي الإسماعيلي السبعي. وبالرغم من التقية المحافظة جداً عند الإسماعيلية على كتبهم فقد تمكن إثنان من علماء الإمامية الإثني عشرية أن ينقلا من نصوص النعمان ويقفا عليه بعناية فائقة.

نذكر ابن شهرا شوب (محمد بن علي) (ت588هـ/1192م) وهو من المتأخرين مقارنة مع ابن شهر آشوب وله نفس إطلاعي جيد فقد نقل عن النعمان النصوص ذات الصلة بمناقب علي بن أبي طالب في كتابه⁶⁶. والظاهر أن المجلسي قد نقل عن مصدر ثانٍ ولم يقف بنفسه على كتاب النعمان.

كما وقف على كتاب النعمان المحدث الحاج ميرزا حسين المازندراني المعروف بالنوري (ت1321هـ/1903م) في وصفه للمؤلف وكتابه "... في الفضائل والمناقب وشرط في المثالب، مشتمل على سبعة أجزاء بنبيء عن سعة اطلاعه وطول باعه وفضله وكماله"⁶⁷.

والظاهر أنّ المحدث النوري تحصل على سبعة أجزاء من شرح الأخبار ظنا منه أنّها كل الأجزاء علما أنّ أجزاء الكتاب ستة عشر⁶⁸. مشتتة تحتفظ بها المكتبات المختلفة في أنحاء العالم⁶⁹.

وقد سلك النعمان في كافة مؤلفاته أسلوبا فريدا فهو لا يجيد عن رغبات الخلفاء الفاطميين، فلا يكتب إلا بإرشادهم وبعد موافقتهم وإذهم، فكتبه مرآة صادقة لأفكار الأئمة الفاطميين الذين عاصروهم، وقال عنه المجدوع "لم يؤلف تأليفا ولا جمع كتابا متى عرضه على الأئمة شيئا، فأثبتوا منه الصحيح..."⁷⁰.

وقد صرح بذلك القاضي النعمان في كتابة شرح الأخبار "بقوله "جمعت من الآثار في فضل الأئمة الأطهار حسب ما وجدته وغاية ما أمليته واستصفيته فصححت من ذلك ما بسطته في كتابي هذا وألفتُهُ بأن عرضه على ولي الأمر وصاحب الزمان والعصر مولاي الإمام المعز لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى سلفه وخلفه وأثبت منه ما أثبتته وصرح عنده وعرفه وورثه عن آبائه الطاهرين وأجازني سماعه منه وبأن أرويه لمن يأخذ عني عنه، فبسطت في هذا الكتاب ما أثبتته وأجازه وعرفه، وأسقطت ما رفعه من ذلك وأنكره"⁷¹.

وعمد النعمان أيضا في كتابه هذا إلى حذف الأسانيد وعمل على تحري كل الروايات واختلافاتها فصححها ثم أسندها على "إمام العصر وصاحب المر"⁷². على حد قوله.

ويمتاز كتابه شرح الأخبار باختصاره الأسانيد وتجنب التكرار في متون الروايات المتفقة أو المتقاربة

المعنى⁷³.

وقد أعتد النعمان على مصادر كتابه شرح الأخبار مستفيدا من المكتبات الفاطمية الخاصة التي كانت زاخرة بأنواع المصنفات في شتى الفنون والآداب والعلوم، وأهمها كانت مكتبة المعز (ت 365هـ/976م) فقد تناقلت المصادر والمراجع أهميتها وثراءها فقد "كانت مكتبة المعز في المنصورية ثم في القاهرة زاخرة بالكتب وقد بلغ في شغفه بهذه المكتبة أنه كان يعرف مواضع ما فيها من الكتب وما تحويه من المعلومات"⁷⁴.

وبالرغم من أن النعمان توخى منحى تاريخيا إخباريا في هذا الكتاب الهام إلا أنه لم يشر بتفاصيلٍ ضافيةٍ إلى المصادر التي اعتمد عليها ، وإن أشار في أحيان أخرى إلى أسماء المؤلفين. ومع كل ذلك نجد أنه قد صرح عن بعض المصادر التي تعتبر عندنا مفقودة منها كتاب المغازي لمحمد بن إسحاق (ت 151 هـ/768م)

وقد ذكر النعمان محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي وهو من الأئمة الأعلام في المغازي ليستشهد به كمصدر إضافة إلى ذلك، هناك من مصادر الحديث⁷⁵، إشارات مرجعية للواقدي (محمد بن عمر بن واقد الأملي المتوفى سنة 207هـ/823م) نقلها النعمان بشكل مباشر أو بالواسطة في بعض الأحيان⁷⁶.

ومن الأهمية التاريخية لكتاب شرح الأخبار أنه نقل كثيرا من الأحاديث من كتاب الغدير لمحمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/923م) وإن كانت محذوفة الأسانيد إلا أنها تسلط بعض الأضواء على محتوى هذا الكتاب المفقود، حيث يعتبر المصدر الوحيد الذي ذكره النعمان بالاسم ونقل عنه نصوصا كثيرة وتظهر أهمية هذه النقول أن كتاب الغدير كما أشرت مفقود من المكتبة العربية والإسلامية بالرغم من أنه كان في متناول الباحثين في القرن الثامن الهجري⁷⁷. وربما يكون هذا دافعا لنا في البحث بين الرفوف وطيات الكتب عن تلك المصنفات المفقودة وملمتها وإخراجها للوجود.

وهذا ما يجعل من شخصية النعمان بإنتاجها الغزير والمتنوع منطلقا لنا في التنقيب عن وثائق هي بحكم الضائفة عند الباحثين.

الخاتمة :

شكّل النعمان مدرسة عقديّة لها طابعها ووقعها المميّزان عند الرأى العام الإسلاميّ المستنير باعتباره مرجعا للجميع ومنهلا لكل المجموعات الإسلاميّة، خاصّة وأن آثاره الحيّة أغنت المكتبة العربيّة. ومازالت أفكاره تبعث وتحفز على البحث في مجور هذه الشخصية المرجعية ذات التنوع بين ما هو دعوي ومرجعي قانوني وما هو تاريخي وتوثيقي للحركة الإسماعيلية سواء في فترة الستر أو عهد الظهور الفاطمي وبناء دولة الخلافة بمشروعها العقدي والسياسي في الطورين الإفريقي والمصري.

ولا يخفى على أيّ باحث في هذا الشأن (الدراسات الإسماعيلية الفاطمية) ضرورة استعادة الدور الذي كانت تقوم به جمعية القاضي النعمان وتلك الملتقيات التي أعطت حلّة فكرية راقية لمستوى مجالات البحث في ديارنا. ولكن لأسباب مذهبية معينة تنكرت الدوائر الفكرية ومن خلفها آنذاك لمراحل هامة من تاريخنا الفاطمي والدور الذي لعبه أبناء كتامة في تأسيس الخلافة الفاطمية، وبروز شخصيات افريقية من هذه القبيلة وغيرها في التطورات التي عاشتها هذه الدولة المغربية المنشأ والقاعدة المشرقية النسب.

وهذا ما يجعل شخصية النعمان تبرز أكثر قوة في مرجعيته للشرائع التي اعتمدها الإسماعيلية ومكوناتها المذهبية الأخرى على كامل المجال الثقافي والفكري للوجود الإسماعيلي في العالم الإسلامي.

وتبقى الأبحاث والدراسات محتاجة إلى مزيد التعمّق لإمطة اللثام عمّا احتجب في كهف التقية أو لإيجاد عمليات توفيقية درءا للنعرات المذهبية المقيّنة والمتنكّرة لمكوّنات أساسية ومؤثّرة في تاريخنا الحضاري.

الهوامش:

* DAFTARY (Farhad), the Ismailis, Cambridge university Press (2 edition), 2007, p. 177.

² القاضي النعمان، تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر، (د.ت)، ج1، ص 13، (المقدمة)

³ غالب (د. مصطفى)، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس، بيروت/لبنان، 1965، ص14

⁴ الزركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان، ط 5، 1980م ج8، ص41، راجع مقدمة آصف علي فيضي في مقدمته لكتاب القاضي النعمان دعائم الإسلام في ذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، دار المعارف، القاهرة/ مصر، 1953م، ص11

⁵ Gottheil(R), « A distinguished Family of Fatimide cadis in the tenth century ? dans J.A.O.S 27 (1907).

⁶Fyze (A.A.A), «Qadi An-Nūman ? the Fatimid Jurist and Author ? » J.R.A.S(1934),PP.1-32

⁷ مقدمة، كتاب الهمة في آداب إتباع الأئمة. للقاضي النعمان، دار الفكر العربي (د.ت)، ص5.

⁸القاضي النعمان، كتاب المجالس والمسائرات، تحقيق الحبيب الفقي، إبراهيم شيوخ ومحمد اليعلاوي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1978م، ص6، راجع هامش 1، ص79

⁹ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت/لبنان، 1970، ج5، ص415.

¹⁰ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، حيدر آباد سنة 1329 هـ (ط 1)، ج 6، ص167.

* أستاذ محاضر في المعهد العالي بجنوبية-تونس

- ¹¹ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، منشورات دار المسيرة، بيروت/ لبنان، 1399هـ/1979م، ج4، ص47.
- ¹² ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، طبعة دار الكتب المصرية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي المصرية، القاهرة 1383م/1963م، م2، ج4، ص106.
- ¹³ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، 1411هـ/1991 (نسخة مصورة عن طبعة ليدن)
- ¹⁴ الذهبي (شمس الدين)، سير أعلام النبلاء، تحقيق أكرم البوشي، إصدار مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1403هـ/1983م، ج 16، ص150 (الترجمة رقم 106)
- ¹⁵ راجع تقديم الدكتور مصطفى غالب، لكتاب القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، دار الأندلس، بيروت/لبنان، 2000م /1420هـ، ص10؛ خير الله سعيد، عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، دار الحصاد، دمشق/سورية، 1993م، ص196.
- ¹⁶ راجع تقديم آصف بن علي أصغر فيضي، القاضي النعمان، دعائم الإسلام، دار المعارف، القاهرة/مصر 1389هـ/1969م، ج1، ص12.
- ¹⁷ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج5، ص416.
- ¹⁸ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج5، ص416.
- ¹⁹ غالب (د.مصطفى)، أعلام الإسماعيلية، دار اليقظة العربية، بيروت/لبنان، 1964م، ص594.
- ²⁰ A Guide To Ismaili Literature , London 1933, PP 37-40.
- ²¹ Biobibliography of Ismaili Literature, Malibu California, 1977, PP 51-68.
- ²² تقديم محمد حسن الأعظمي لكتاب القاضي النعمان، تأويل الدعائم، دار المعارف، القاهرة/مصر، (د.ت)، ج1، ص14.
- ²³ غالب (د. مصطفى)، أعلام الإسماعيلية، ص592 (ملاحم الفاطميين في ثورة صاحب الحمار).
- ²⁴ وهي منظومة ملحمية تتناول أبرز الأحداث والمجريات الكبرى في عهد الخليفة الفاطمي المعز لدين الله، راجع غالب مصطفى، المرجع نفسه، ص592.

- ²⁵ راجع تقديم محمد اليعلاوي وآخرون لكتاب القاضي النعمان، المجالس والمسائرات، ص 17.
- ²⁶ المجدوع (إسماعيل الأحميني)، فهرست الكتب والرسائل، إيران/تهران، 1966م، ص 52.
- ²⁷ يوجد أكثر من تحقيق لهذا الكتاب: الأول: للدكتورة وداد القاضي بعنوان رسالة افتتاح الدعوة، دار الثقافة، بيروت/لبنان، 1970. الثانية: للدكتور فرحات الدشراوي بعنوان، كتاب افتتاح الدعوة، الشركة التونسية للتوزيع وديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، 1986.
- ²⁸ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 435؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، م 3، ج 6، ص 70-71.
- ²⁹ تحقيق، د. محمد كامل حسين و د.محمد مصطفى حلمي، منشورات دار الفكر العربي، القاهرة/مصر، 1952. ص 22؛ يوجد تحقيق ثان لكتاب الكرمانى، راحة العقل، من قبل د.مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت/لبنان (د.ت)
- ³⁰ المؤيد في الدين الشيرازي، مذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية، تحقيق الدكتور عارف تامر، إصدارات مؤسسة عز الدين للنشر، 1403هـ/1983م، ص 68.
- ³¹ حسين (د.محمد كامل)، في أدب مصر الفاطمية، دار الفكر العربي، القاهرة/مصر، (د.ت)، ص 70.
- ³² بونوالا(إسماعيل)، "القاضي النعمان والفقهاء الاسماعيلي"، جمع فرهاد دفتري، في كتاب الإسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة، سيف الدين القصير، دار المدى، بيروت/لبنان، 1999م، ص 132.
- ³³ بونوالا(إسماعيل)، "القاضي النعمان..."، ص 132.
- ³⁴ غالب (د.مصطفى)، مقدمة كتاب القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، دار الأندلس، بيروت/لبنان، 2000م/ 1420هـ، ص 22.
- ³⁵ - القاضي النعمان، المجالس والمسائرات، ص 80-81، إدريس القرشي، عيون الأخبار، م 5، ص 346.
- ³⁶ - القاضي النعمان، المجالس والمسائرات، ص ص : 51، 57، 69 و 75.

- 37 - القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، ص 51.
- 38 - القاضي النعمان، كتاب المجالس والمسائرات، ص 386، ص 387.
- 39 - وفي مرحلة لاحقة من تاريخ الخلافة الفاطمية أصبح هناك منصب سياسي دعوي وهو داعي الدعاة ويعد هذا المنصب من مفردات الدولة الفاطمية، سيد (د. أيمن فؤاد) الدولة الفاطمية، ص 276، ويرأس داعي الدعاة جيشا هائلا من الدعاة الموزعين في جميع أنحاء العالم الإسلامي والهند، زكار (د. سهيل)، تاريخ الدولة العربية في المشرق : من السلاجقة حتى سقوط بغداد، مطبعة جامعة دمشق، 1411 هـ/1990م، ص 86.
- 40 - إدريس القرشي، عيون الأخبار، م 6، ص 42.
- 41 - القاضي النعمان، الاقتصار، نشر محمد وحيد ميرزا، المعهد الفرنسي بدمشق، 1975، ص 9-10.
- 42 - راجع في ذلك أعمال أبي يعقوب السحبستاني مثال الإفتخار، أو كتابات المدرسة الإسماعيلية الإيرانية، أمثال أبي حاتم الرازي صاحب كتاب الإصلاح أو النسفي صاحب كتاب النصرة وفي مرحلة لاحقة في القرن الخامس الهجري نذكر حميد الدين الكرمانى ومؤلفاته الدعوية ذات النفس الفلسفية التأويلية.
- 43 - تجمع شهادات القدماء من علماء المسلمين سواء كانوا قريبيين من القاضي النعمان مذهبيا أو فكريا أو كانوا مخالفين له في الرأي والمذهب، على منزلته ومكانته في رحاب العلم، وأن الذين قدحوا في شخصية وما ذكروه من صفات أساسها ذلك التباين المذهبي لا غير.
- 44 - ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س، كولان والبيفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، تونس 1983م، ج1، ص 280؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 230، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، م3، ج 5، ص 20، ص 50.
- 45 - ابن عذاري المراكشي، المصدر نفسه، ج 1، ص 285؛ حسن محمود، "محنة الشيعة بافريقية في القرن الخامس الهجري، مجلة كلية الآداب بالقاهرة، مجلد 1/2، عدد ديسمبر، 1950، ص 94، ص 95.

- 46 - ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، م 3، ج 5، ص 71.
- 47 - إنها إحدى العناصر الأربعة الرئيسية للطهارة، ويجب ألا تخلط بالمسح على الخفين راجع مقال، Poonawala, Ismail. K, EJR. Vol I, PP 224-225.
- 48 - القرآن الكريم (سورة المائدة 5 : 6)
- 49 - راجع في ذلك القاضي النعمان، الأخبار، وكذلك مؤلفاته الفقهية.
- 50 - القاضي النعمان، الاقتصار، ص 15.
- 51 - القاضي (أبو حنيفة النعمان المغربي)، دعائم الإسلام، تحقيق محمد عبد الغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة/ مصر (د.ت)، أنظر، المقدمة، ص 8.
- 52 - المجدوع، فهرس المجدوع، ص 97.
- 53 - القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، ص 40.
- 54 - القاضي النعمان، كتاب أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت/لبنان، 1960م، راجع المقدمة، ص 9.
- 55 - القاضي النعمان، كتاب أساس التأويل، ص 9.
- 56 - القاضي النعمان ، أساس التأويل، ص 37
- 57 - الدشراوي (د. فرحات)، الخلافة الفاطمية بالمغرب، نقله إلى العربية حمادي الساطي، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان 1994م، ص 22.
- 58 - يوجد لهذا المصنف تحقيقين، الأول للدكتورة اللبنانية وداد القاضي، بعنوان : "رسالة افتتاح الدعوة" : رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية، دار الثقافة، بيروت / لبنان، 1970 الثاني للباحث التونسي الدكتور فرحات الدشراوي بعنوان "كتاب افتتاح الدعوة" طبع الشركة التونسية للتوزيع، تونس، وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.
- 59 - القاضي النعمان ، رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق د. وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت/لبنان، 1970، ص 73؛ ابن عذاري المراكشي، المصدر نفسه، ج1، ص 170.

- ⁶⁰ - راجع تفاصيل ذلك في مقال: صديقي (محمد الناصر)، "مسالك التشيع بقسطنطينية: (بلاد الجريد)، مجلة أنتروبولوجية الأديان، مخبر أنتروبولوجيا الأديان، جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان/الجزائر، العدد الخامس، 2009، ص 173-ص189.
- ⁶¹ - راجع القاضي النعمان، رسالة افتتاح الدعوة، ص 89، راجع كتاب الأدب بأفريقية في العهد الفاطمي، جمع وتحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت / لبنان 1986، ص 24.
- ⁶² - راجع هذه الطبعة وصفحات التقديم من ص : ه إلى ص : و .
- ⁶³ - راجع المجالس، ص 200 وص 273 (طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م).
- ⁶⁴ - دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسماعيلية، ترجمة سيف الدين القصير، دار السافي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية ذ، بيروت/لبنان 2008 م، ص 84-ص85.
- ⁶⁵ - راجع تقدم اليعلاوي (د. محمد)، كتاب المجالس والمسائرات، (طبعة 1997)، ص 18.
- ⁶⁶ - المجدع، المصدر نفسه ص 69.
- ⁶⁷ - مناقب آل أبي طالب، تحقيق لجنة من الباحثين من النجف، النجف/العراق، 1956م / 1376هـ، ج2، ص 363-365.
- ⁶⁸ - مستدرك الوسائل، طهران/إيران، 1384هـ، ج3، ص 321.
- ⁶⁹ - المجدوع، فهرسة، ص 69- ص 73.
- ⁷⁰ - مقدمة كتاب شرح الأخبار، ج 1، ص 73. ص 74.
- ⁷¹ - فهرست المجدوع، ص 32.
- ⁷² - ج 1، ص 87
- ⁷³ - شرح الأخبار، ج 1، ص 88.
- ⁷⁴ - القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج 1، ص 126.
- ⁷⁵ - حسن (د. حسن إبراهيم) وشرف (د. طه أحمد)، المعز لدين الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة/ مصر، ط2، 1964م، ص 22.

- ⁷⁶ - راجع الجزء ال14 من شرح الأخبار، ج 3، ص 289-368
- 77 - القاضي النعمان، شرح الاخبار، مجلد الثالث، ج13، ص 177-288، ج14، ص289-368،
- ⁷⁸ - راجع مقدمة الجلاي : شرح الأخبار، ج 1، ص 81. حول وجود كتاب الغدير في القرن 8هـ راجع ابن الكثير، البداية والنهاية، القاهرة/ مصر، 1359هـ، ج5، ص 313.
-











وقفات تاريخية في كتب المناقب: أنموذج المستفاد للتمييز

د. لمياء لغزاوي*

سعيًا وراء توسيع دائرة المعرفة التاريخية أمام الباحثين في علم التاريخ، صار من الواجب الوعي بأن إنتاج المعرفة لم يعد يقتصر فقط على المظان المصدرية التقليدية من قبيل كتب التاريخ العام أو الخاص، بل يجب الإيمان بضرورة الانفتاح على مظان معرفية أخرى: كتب المناقب: أنموذجًا، هذه المادة التي لم تكن غاية تدوينها ترمي إلى إثبات أحداث تاريخية وإنما ألفت لتعكس هموم وقضايا فئات اجتماعية اتخذت من الزهد والنسك والتصوف منهجًا في الحياة، فكانت كتب المناقب إحدى المتون المصدرية التي تعكس رصيدا لا يستهان به من المعطيات الجزئية التي تتطلب التراكم والمقارنة والتحقيق لأجل ملامسة واقع الظواهر الاجتماعية والتاريخية. لهذه الدواعي نبعث رغبتنا في المساهمة بموضوع "وقفات تاريخية في كتب المناقب: أنموذج المستفاد للتمييز"،¹ للكشف عن تاريخ المتخيل الاجتماعي الذي تحفل به كتب المناقب، وعلاقة ذلك بالواقع التاريخي المؤطر في زمان ومجال معين، إذ هناك "بعدا جوهريا لا يزال منقوصا في جزء كبير من البحث التاريخي، وهو "المتخيل"، هذا العلم الذي لو توصلنا إلى فك روابطه المعقدة ببقية الواقع التاريخي لأدخلنا في أعماق المجتمعات"⁽²⁾.

أمام هذه الفائدة المتوخاة من دراسة الأدب المنقبي، من الضروري رصد الخصوصيات المنهجية على مستوى التأليف، فالتاريخ وكما هو معلوم يحمل صفة الصرامة والضبط بشكل يفوق الأدب المنقبي، لذلك سنحاول معالجة هذه المساهمة انطلاقًا من قضيتين الأولى: قيمة الأدب المنقبي في الكتابة التاريخية، والثانية:

* أستاذة باحثة - المملكة المغربية

المستفاد وثيقة تاريخية. إن تحليلنا لهذه القضايا سيتم عبر تساؤلات تعكس الهاجس المنهجي في الجمع بين البحث التاريخي والأدب المنقبي ويمكن عرضها على النحو الآتي:

- كيف يمكن قراءة النصوص المنقبية بشكل يسهل تحصيل المعرفة التاريخية من دون الوقوع في مزالق التأويلات الذاتية؟

- إلى أي مدى تثير النصوص المنقبية قضايا في عمق البحث التاريخي؟
- هل ما هو غير مهم في المصدر التاريخي يصبح أكثر أهمية في الأدب المنقبي؟
خصوصا إذا امتلك الباحث حنكة التعامل مع النصوص المنقبية التي تبدو للوهلة الأولى نصوصا تتسم بطابع النمطية على مستوى الإنتاج؟
- هل من تكامل قائم بين التاريخ وأدب المناقب؟ أم باستطاعة الأدب المنقبي أن يشكل مصدرا قائما بذاته ويشكل إضافة نوعية و متميزة لباقي المصادر التاريخية، أم يظل فقط عنصرا مكملا للأخبار؟

1- أدب المناقب والكتابة التاريخية:

يعد أدب المناقب إنتاجا صوفيا محضا، عبره استطاع الأولياء أن يضمّنوا استمراريتهم في الذكر وبواسطته يستطيع الباحث في الحقل التاريخي أن يضبط تذبذبات الحياة الاجتماعية والعائلية والفردية للأولياء المترجم لهم، الذين يحظون بشرعية الذكر والتميز داخل المجتمع على إثر مشاركتهم في العديد من القضايا ذات البعد الاجتماعي، فتبوّأت هذه الشريحة مكانة لا تقل أهمية عن طبقة العلماء أو الطبقة الحاكمة نفسها⁽³⁾، بناء على ثنائية الجمع في شخصيتهم بين الممارسات السلوكية والأخلاقية في الآن نفسه.

يؤسس الأدب المنقبي عادة لتاريخ الحياة الفردية، وقد تكون هذه الميزة المعظمة للفرد داخل الأدب المنقبي، ذات حمولة إيجابية بل وإضافة نوعية من أجل تشكيل نظرة عن فئة الأولياء ذوي خصوصيات مشتركة⁽⁴⁾، تمكن من تتبع حياتهم العامة عبر الحياة الخاصة لكل ترجمة على حدة. وهذا ما عبر عنه الباحث محمد مفتاح⁽⁵⁾ حينما قال، أنه "بالإمكان أن تكون الترجمة ذات وقائع حرفية لكن يجب

بالرغم من ذلك البحث عن مضموماتها، أي استعمال معطيات الواقع لبناء الممكن والمراد والمبتغى"؛ وإذا كان الخطاب المنقبي ذا لهجة تبجيلية تدافع وتضخم من الحدث الصوفي فإن المعطيات التاريخية التي ترتبط بكل ولي، تسمح بتشكيل رصيد من المعلومات التاريخية في زمان ومكان محددين⁽⁶⁾

تشارك النصوص المنقبية فيما بينها في التعريف بفئة اجتماعية معينة ذات سمات مشتركة، فتفصح عن مولد الأولياء ونشأتهم ومراحل طلبهم للعلم، وشيوخهم وتلامذتهم، وأحوالهم التعبدية والكرامية، وأعمالهم في التدريس والتأليف، مع ذكر وفياتهم، وتأثيرهم في المجتمع حتى بعد مماتهم؛ وبحكم طبيعة المعطيات التركيبية التي تقدمها كتب التراجم ومستويات المعرفة الإخبارية بشأن حياة الأولياء يكون من حكمة الباحث في التاريخ إعادة استثمار المعلومات الإخبارية المنتثرة التي يغيب عنها البعد النسقي بصيغة أكثر فعالية.

إن تراجم الأولياء التي يفصح عنها الخطاب المنقبي تعد مرجعيات أساسية للتاريخ الاجتماعي ولم لا التاريخ السوسولوجي - الأنثروبولوجي للأولياء في تفاعلهم مع محيطهم الجغرافي الذي يترك صدى فعالاً من خلال وجود هؤلاء الأولياء به، فالتراجم على اختلاف صيغها، وشكلها في الطول أو القصر، وفي توجهاتها وأهدافها تظل ذات حضور متميز ومهم ضمن مجموع التراجم⁽⁷⁾، وهذا ما يجعل الأدب المنقبي من أكثر الإنتاجات الفكرية التي تضمن حضور كل ترجمة على درجة من المساواة مع بعضها البعض، بل إن التراجم تتيح إمكانية رصد تاريخ حياة الأولياء داخل النص المنقبي على أساس أنها سلسلة من المسارات التاريخية العامة داخل النسيج الحضري والقروي. وإذا كانت الكتابة المنقبية تمنح أفضليتها للفضاء المحلي، فإنها بالمقابل تقدم على سحق الزمن الذي لا يبرز إلا بشكل عرضي⁽⁸⁾، ووفق منهج معين يستدعي الالتزام أولاً بتقصي المرجعية الثقافية للمؤلف، وثانياً القضية المراد إثباتها في المؤلف المنقبي الذي يعد وثيقة لا غنى عنها لمعرفة جوانب معينة من التاريخ⁽⁹⁾. وإذا كانت مضامين التراجم تطبعها سمة الذاتية بامتياز، فإنها بالمقابل شواهد خالية من كل تدبير مقصود لذهنيات تاريخية وملامسة لظواهر منسية أو مغيبة غير واردة في أمهات المصادر التاريخية. فكيف إذن تتنامى القيمة التوثيقية للتراجم الواردة في كتب المناقب؟

تتنامي القيمة التوثيقية للتراجيح بتنامي قوة المستندات التي ترهن عليها، بمعنى أن المواد المحال عليها، وتعدد المصادر المسماة بها سواء المكتوبة أو المشاهدة أو المعاشية، يعطيها القيمة الأكثر توثيقاً⁽¹⁰⁾، ولذلك كانت الترجمة تنامي قيمتها المعرفية والتوثيقية معاً، بتنامي المستندات الفرعية مما يدخل في تركيب أعمال الترجمة وصناعة موادها، لكن يجب الاحتياط بشأن هذه المسألة لأنه في النهاية يعود الأمر إلى تراجم توثق ما يختص بالبلد الذي تمثله تلك الترجمة، وتوثيق انتماء المترجم إلى نفس البلد؛ فرغم أن الترجمة "أداة توثيقية" تحمل معالم البلد والانتماء إليه، سواء أنتجه عالم من البلد نفسه أو عالم من خارج هذا البلد وبعيد عنه، وسواء تعلق الأمر بعمل اختص ببلد معين مثل مدينة فاس أو غيرها من مدن الغرب الإسلامي.

عموماً تتفق المؤلفات المنقبية في منهجية التأليف وإن اختلفت الأغراض، وذلك بالاعتماد على أدوات الحجاج قصد الإقناع بمحتواها الذي يسعى دائماً إلى الدفاع عن المجتمع ورعاية الضعفاء، في قالب كرامي يشكل نقطة الارتكاز التي تأتي على أساسها باقي عناصر معطيات الترجمة التي من واجب المؤرخ تمحيصها واستخراج معطيات الواقع منها. إن الحديث عن الفائدة المتوخاة من الأدب المنقبي تجاه البحث التاريخي تتجلى أولاً: في الإفصاح عن فوائد غير مقصودة قد ترافق معطيات غير قابلة للتصديق، حتى وإن كانت تلك الحكايات والصيغ مجرد إعادة إنتاج لنماذج متداولة بصيغة نمطية، وثانياً: في التعبير عن كون القراءة الممنهجة في ارتباط بالمادة المنقبية تبرز انتقاء المعطيات المتشابهة مع بعضها البعض وصياغتها في قضية واحدة كانت في السابق غير بارزة المعالم بحكم طابع التنافر الذي كان يطبعها.

إن الباحث يتعرف على حياة الأولياء استناداً على الصفات والألقاب والتسميات التي يعرف من خلالها الظواهر والأشياء والفئات، حيث يتعرف إليها ويعترف بها، حتى يستطيع استخلاص عدد من الموضوعات لم يكن ليقدّم على تناولها بالوصف والتحليل والتركيب والتأويل لولا تغيير نظرته المنهجية في دراسة الأدب المنقبي الذي يسمح بالوقوف على معطيات مغيبة في المصادر التاريخية التقليدية، فيدرك جيداً بأن فائدة الأدب المنقبي تكمن في حسن إعادة قراءة المصادر بروية جديدة تتجنب الحكم الملامم لها بنبرة معلوماتها الخبرية إلى إعطاء الأهمية لكل حدث أو معطى كيفما كان، وإن برز في الوهلة الأولى أنه تافه القيمة فعليه وضعه ضمن نسيج العلاقات المتناثرة ليصبح فيما بعد وبدون شك ذا فائدة، وهنا تكمن أهمية

الأدب المنقبي من خلال إعادة الاعتبار للخبر أو أي مؤشر كيفما كان، لأن تراكم المعطيات المنفردة حول الفئة المدروسة يسمح لاحقا وعبر مسار قضايا البحث من تتبع التفاعلات الممكنة فيما بينها. وهكذا تعد الرواية المنقبية بخصوصياتها النمطية أداة فاعلة في إبراز الأحداث التاريخية بل وفي صناعتها. فكيف يمكن لهذه التصورات المنهجية أن تفرز خطابا تاريخيا في مختلف قضايا المجتمع بناء على كتاب المستفاد للتمييز أمودجا؟

2-المستفاد وثيقة تاريخية.

إن كتاب المستفاد قد ركز تحديدا على التوثيق لمعطيات ثمينة تخص الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لأولياء مدينة فاس خلال القرن 6هـ-12م أساسا، فالكتاب ليس مصدرا لتاريخ مدينة فاس فحسب، وإنما وكما يراه الباحث محمد الشريف⁽¹¹⁾ "يطفح بـ(...)" معلومات دفيئة وفريدة في نوعها في كثير من الأحيان حول الحياة الدينية للمدينة من خلال المعطيات المكثفة حول عبادها وسلوكهم وتصوراتهم ومواقفهم وحياتهم اليومية... إلخ"، فالمستفاد يتموقع بين نوعين من الكتابة، كتابة منقبية وكتابة حكاية، سردية، وقد مكن هذا التقاطع بين الكتابة المنقبية للمستفاد والرواية الشفهية من "حضور معلومات تاريخية وعناصر معطيات أنثروبولوجية بالغة الأهمية جعلت من الكتاب وثيقة تعبر عن الواقع الذهني واليومي المعيش، أكثر منها تعبيرا عن الواقع السياسي الحداثي"⁽¹²⁾ إذ لا يمكن أن ينبثق التأليف المنقبي من فراغ تاريخي وإنما بناء على استيعاب معين لمجريات الواقع، لأن صاحب المستفاد⁽¹³⁾ " لم تكن له مواهب واهتمامات أدبية بقدر ما كان يريد أن يوصل لقارئه المعلومات حول الأولياء بالتصوير الواقعي عن طريق ذكر أخبارهم وقصص حياتهم وكراماتهم ".فما هي إذن القضايا التاريخية التي يمكن استخلاصها من كتاب المستفاد؟

2-1 الولاية والصالح : مطلب تاريخي.

يتم الحديث أحيانا بتفصيل عن أحوال الأولياء وأوصافهم، ومما هو مندرج في بيان آثار الولاية ووسائلها، لكن رغم ذلك يظل الحديث عن العباد والزهاد بلفظ الأولياء ضعيف الحصول إذا قيس بالحديث عنهم بلفظ المتصوفة أو الصوفيين، علما أن الحديث عن تفاصيل أحوالهم ينطبق في كثير من

الأحيان على الأولياء وعلى ظاهرة الولاية، لأن الولي الصالح حسب التشوف⁽¹⁴⁾ "هو من أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر وكان غامضا في الناس، لا يشار إليه بالأصابع وكان رزقه كفافا فصبر على ذلك ثم نقر بيده"، لأن هناك من الأولياء من "يعلم بولاية ويعلم غيره بها، ومنهم من لا يعلم بنفسه ولا يعلم به، ومنهم من يعلم به ولا يعلم هو بنفسه"⁽¹⁵⁾.

نجد أيضا ارتباط مفهوم الصلاح بمشاغل الحياة الاجتماعية اليومية واعتباره ثروة معنوية تسمح للولي بأن يحظى بنفوذ وكلمة داخل المجتمع، وخير مثال يعبر عن هذه المسألة ما وقع للولي أبي الفضل ابن النحوي مع الفقيه المفتي بالقلعة أبي محمد بن عصمة، الذي عظم فيه نفسه عدم سلام ابن النحوي عليه فخاطبه: "يا توزري صفرت وجهك ورققت ساقيك وصرت تمر فلا تسلم"⁽¹⁶⁾، قد لا يكون هذا الموقف النابع من الفقيه تجاه الصوفي هو النموذج الأوحيد الذي يعبر عن مدى تخوف بعض الأطراف من عناصر السلطة الرمزية من صلاح الولي، على اعتبار أن الولي أبا عبد الله محمد بن موسى الأركاني كان في بداية "أمره... يلعب ويغني في الأعراس، لكن بمجرد حضوره مجلس أبي إسحاق الميورقي بمدينة فاس حتى تاب إلى الله بل واجتمعت له جموع كثيرة فتاب على يده مئون من الرجال"⁽¹⁷⁾. أثار الحظوة الاجتماعية التي صارت للولي مخاوف السلطة الموحدية، التي أرسلت في طلبه بقيادة والي فاس آنذاك القائد أبي حسون، الذي فشل في مهمته فقال ابن موسى الأركاني في نفسه: "أنا رجل أمني لا أقرأ ولا أكتب فما الذي يتقون مني"⁽¹⁸⁾. يظهر جليا بأن شريحة الأولياء استطاعوا بصلاحتهم المعنوية أن يفرضوا وجودهم داخل المجتمع سواء بالاعتراف الضمني أو الاعتراف المبني على النفي، كما يبدو جليا أن الدولة الموحدية مارست حصارا على الأولياء خوفا من أي فتنة قد تهدد نشأتها فهل أمام هذه الوضعية نستطيع تلمس بوادر نشأة الفكر الصوفي في المغرب؟

شهد تاريخ المغرب في مجال التصوف نشأة عدد من الطوائف الصوفية خلال القرن 7هـ-13م، لكن ألا يمكن تتبع بوادر تشكل الفكر الصوفي بالمغرب تاريخيا قبل هذه الفترة وهل تسمح تراجم المستفاد بذلك؟

إن أصحاب كتب التراجم وكما هو مألوف يقدمون على تحلية الولي العابد الزاهد المترجم له بمجموعة من النعوت التي تبدو ذات تركيبية نسقية واحدة، إلا أنه وانطلاقاً من تلك الصفات التي يتسم بها الولي بإمكان القارئ تشكيل صورة عن ذهنية واعتقادات أولياء القرن 6هـ - 12م، فقد حظيت عبارة "السلف الصالح" بحضور متكرر وبارز ضمن نصوص تراجم الأولياء، وقد وردت في صيغ متعددة الأوجه، ومن نماذج ذلك:

* حلى التميمي⁽¹⁹⁾ الشيخ أبا الحسن الحايك (حي سنة 574هـ). بكونه كان "شيخاً متبعاً

السلف الصالح".

* "ومنهم الشيخ أبو القاسم، عبد الرحمن الحاج الملاح. كان، رحمه الله تعالى، رجلاً

سالكا سبيل من سلف من الصالحين في تقشفه وجميع أمور"⁽²⁰⁾.

* يروي الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن كانون أن أباه توفي وهو ابن ستة أعوام، وهو لا

يستطيع أن يميزه ويعرفه بعد "لأنه (أي أباه) كان يخرج من البيت سحراً، ولا يأتي إليه إلا بعد أن أنام. وقال محمد: وهذا ذكر عن السلف الصالح، أنه كان يكبر ولد أحدهم فلا يعرف أحدهم، ولا يعرف الولد وجه والده، لأنه كان يخرج منه في السحر، ويأتي بعد أن ينام. فوافق فعل هذا الشيخ فعل السلف، رضوان الله عليهم"⁽²¹⁾.

بناء على هاته النصوص المنتقاة يبدو أن عباد مدينة فاس لم يخالفوا مبادئ ومرتكبات السلف الصالح، فقد كانوا صادقين متقشفين في أحوالهم، ومتصرفين في ذواتهم، وأن سلوكياتهم ليست اعتباطية وإنما هي نابعة من ممارسات مستوحاة من السلف الصالح الذي يشكل نوعاً من الامتداد بين الماضي والحاضر، لكن يظل التساؤل القائم: من يجسد ذلك السلف الصالح بالنسبة لسكان مدينة فاس هل المرجعية الأندلسية أم المرجعية المشرقية أم مرجعية ذاتية المنشأ؟ في هذا الصدد نجد الولي الصالح أبا عبد الله الدقاق أسس للمبادئ الأخلاقية العامة الواجب الالتزام بها حتى يمكن أن يندرج المریدون ضمن جماعته، بل وهناك من اعترف له بها وبريادته في هذا المجال، فالشيخ أبو مدين شعيب في حد ذاته يقول إنه أخذ طريقة التصوف عن أبي عبد الله الدقاق وأبي الحسن السلاوي⁽²²⁾، ونقف على أن أبا الحسن علي بن حرزهم كان "زاهداً متقشفاً

سالكا لطريق الملامنية(●) ولم يكن يعرف ذلك الطريق بالمغرب"⁽²³⁾، يعد التميمي من خلال الخطاب الذي يقدمه مدركا بشكل جيد لأنواع الطرق السائدة بالمغرب، بل ويتطور الأمر أكثر إلى حد حكاية التميمي عن الشيخ الحاج أبي عبد الله البناء الذي كانت "له طريق يختص بها في الفتوة وحسن الخلق"⁽²⁴⁾.

إن التميمي على وعي تام بانزواء الشيخ إلى طريقة صوفية محضة، وعلى ما يبدو ذات مواصفات خاصة، فالشيخ أبو الحسن علي ابن محمد المعروف بابن العطار، الذي كان من أهل فاس وبه مات في حدود (604هـ) "كان عارفا بعلوم الاعتقادات منقطعا إلى طريقة التصوف وله منظوم محفوظ في معانيه"⁽²⁵⁾، كذلك الشأن بالنسبة للشيخ عمرو البطاط الذي كان "من أهل الخير والجد في العبادة، عارف بطريقة التصوف"⁽²⁶⁾. لقد برهنت النصوص المعروضة على كون التنظيم الطريقي بالمغرب ليس بتدبير اعتباطي عفوي بل الأمر ينبي على قواعد معينة مضبوطة، إن هذه التدابير والتنظيمات لم تكن سائدة الانتشار، ومرتبطة تقريبا وبشكل كبير بصاحبها ولكن ربما أيضا ببعض الأفراد القريبين منه والمجاورين له، غير أن فكرة التنظيم والتميز مسألة قائمة الذات ضمن المجال الصوفي، وليست بمسألة وليدة اللحظة، مما يرتقي بنا من مستوى ملامسة بوادر نشأة التصوف الفكري إلى مستوى تفعيل التصوف على مستوى المؤسسات ومن أبرز تلك المؤسسات مؤسسة "الرباط".

أطلق اسم الرباط في بداية أمره على نوع من البنايات العسكرية، لم يكن لها بالضرورة تصميم موحد، أو عناصر معمارية خاصة، أو مجال طبيعي مميز، اللهم ما تعلق بالوظيفة (الجهاد، والدفاع، ورد الخطر) ومواجهة العدو في الثغور، "فكل معسكر محصن يربط فيه المجاهدون والمتطوعة الذين يهبون أنفسهم للجهاد في سبيل الله دفاعا عن دينه ونشره؛ هو رباط"⁽²⁷⁾. في حين أن الصوفية يطلقونه على المواضيع التي تلتزم فيها العبادة؛ وبذلك يجمعون بين الجهاد والعبادة. والمرابطون أو المرابطة هم الذين يحرصون الثغور بأجر أو في سبيل الله⁽²⁸⁾. فهل خضعت الرباطات التي وقفنا عليها بشأن مدينة فاس ضمن مادة عملنا لنفس المعايير والضوابط السابقة الذكر؟

أول إشارة صدرت عن التميمي⁽²⁹⁾ ارتبطت بشأن الرابطة القائمة "خارج عين باب إيصلتين"، وذلك أثناء ترجمته للشيخ أبي عبد الله ابن بنونة الذي نعته التميمي بكونه "خييرا فاضلا قارئا لكتاب الله العزيز، لا يكاد يفتر يوما من الأيام على سطح الرابطة الكبرى التي خارج عين باب إيصلتين"، يتضح من خلال شهادة التميمي أن الرابطة كانت ذات وظيفة تعبدية تسمح بتحقيق نوع من الانقطاع والانعزال. فهذا "الشيخ أبو مروان عبد الملك المنقطع رحمه الله تعالى، بالرابطة التي توجد على رأس الجبل بخارج باب إيصلتين"⁽³⁰⁾، بل ويمكن للرابطة أن تحتضن العباد للإقامة بها، فالشيخ أبو سعيد الحبشي، أدركه التميمي "مقيما بفاس في الرابطة التي بخارج باب الجيسة"⁽³¹⁾، كما لو أن هذا الحدث يجعل من الرابطة تقوم بدور إيواء كل من يقصدها.

يبدو بشكل جلي أن الرابطة التي كشف عنها صاحب المستفاد توجد خارج باب الجيسة من عدوة القرويين، في موقع على رأس جبل العرض الذي يسمى أيضا بجبل الزعفران، بخارج باب إيصلتين، وأن وظيفة هذه الرابطة قد استطاعت أن تمنح للعباد والزهاد مجالا يسمح لهم بتحقيق ممارساتهم التعبدية بنوع من الانقطاع والانعزال، بعيدا عن ضوضاء المدينة بل وكما ورد في شهادة التميمي أن الرابطة ارتقت إلى مستوى تيسير إقامة العباد لديها، غير أن فعل الإقامة يطرح عدة تساؤلات، ويستدعي استحضار كيفية وطبيعة تلك الإقامة، ومن يعمل على تدبير شؤون العباد المقيمين بالرابطة من الناحية المادية.

إن صاحب المستفاد بحكم أسبقيته زمنيا عن صاحب التشوف عبر عن وظيفة هذه الرابطة باعتبارها مجالا يسمح للعلماء بممارسة شعائرهم التعبدية فقط، دون الكشف عن باقي أدوارها التاريخية، فهل ذلك مرتبط بكون الرابطة بالفعل قد اقتصرتها مهمتها على التعبد في بداية أمرها وبالتالي لا يلام صاحب المستفاد عن نوعية الأخبار الذي أوردها، وهل بإمكان التادلي أن يضيء هذا الجانب الغامض من الحياة التنظيمية لمؤسسة الرابطة.

لقد كانت النصوص التي تضمنها كتاب التشوف حول رابطة مدينة فاس، ذات سند مهم في رصد وتتبع أصل نشأة الرابطة ووظائفها. يشير التادلي في تشوفه⁽³²⁾ إلى مؤسس الرابطة التي توجد خارج باب الجيسة وهو الشيخ أبو إسحاق الأندلسي الذي كان: "أصله من الأندلس وقدم فاس. فبنى رابطة خارج

باب الجيسة وانقطع فيها. فكان يأوي إليه المريدون فيها. فأخبروني مخبر أن جماعة من أصحابه صنعوا طعاما لعشائهم وقد قرب المغرب. فأتت إليه امرأة وقالت له: إن أولادي هؤلاء جوع وليس عندي ما أطعمهم. فقال أبو إسحاق لأصحابه: ادفعوا هذا الطعام لهذه المرأة وأولادها. فدفعوه لها وهم كارهون وأيقنوا أنهم يبيتون دون عشاء وقد مالت الشمس للغروب وباب الجيسة (عازم) على أن يغلق. فإذا رجل جاء إلى البواب وناشده الله تعالى أن يتأخر بإغلاق الباب حتى يحمل طعاما إلى أصحاب أبي إسحاق بالرابطة. فسمع البواب بذلك فتأخر رغبة في الثواب إلى أن جاء حمال يحمل على رأسه طعاما كثيرا. فحمله إلى الرابطة وتركه هناك وانصرف. فلما انفلت أبو إسحاق من صلاة المغرب نظر إلى ذلك الطعام. فقال لأصحابه: ما أسوأ ظنونكم بالله تعالى! آثرتم بطعامهم على كراهة منكم وقتلتم نبيت الليلة جوعا. فعوضكم الله أطيب من طعامكم".

تبعاً لما ورد في نص الترجمة يتضح أن عملية تأسيس الرابطة لم يكن بمبادرة خاصة بعباد مدينة فاس، وإنما التأسيس جاء رهينا بتأثيرات أندلسية من الشيخ أبي إسحاق الأندلسي، الذي رغب في الانقطاع بالرابطة التي أنشأها، وهنا يلتقي هدف إنشاء الرابطة عند صاحب التشوف بما ورد عند صاحب المستفاد سابقاً، بشأن العبادة والانقطاع، وما فعل الصلاة خارجها إلا دليلاً على ذلك. إن النص يوضح الظروف العامة الكامنة وراء نشأة الرابطة، وكيفية ممارسة تأثيرها في المريدون الذين تستقطبهم، وكيف كان موقف التشنج يطبع علاقة الرابطة بالسلطة، والنص واضح بدلالاته وآرائه المعبرة عن ذلك.

اضطلعت رابطة مدينة فاس بأدوار لا تقل أهمية عن باقي المؤسسات الدينية القائمة آنذاك بمدينة فاس، بل ومن خلال الإشارات النصية المتعددة، يتبين بأن دورها كان يبرز بشكل واضح وأكثر فاعلية مع تفاقم حاجة الناس، وعدم قدرتهم على تدبير شؤونهم اليومية المعيشية، اعتماداً على ذاتهم. فكانت الرابطة إذن بمثابة منقذ للمجتمع أيام الحاجة والاضطرابات العامة بالمدينة. أمام هذه التنظيمات الروحية والمؤسسية اتبعت السلطة المرابطية سياسة المراقبة الصارمة لكل من اشتبه في أمره من المتصوفة، باعتبارهم يشكلون معارضة صريحة أو ضمنية لها، خاصة بعد إحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي بساحة مدينة

قرطبة عام 503 هـ بفتوى من الفقيه ابن حمدين، وتشددت في متابعة كل من يقرأه أو يقوم بنسخه على اعتبار أنه يساهم في الترويج للفكر الصوفي، لذلك لا غرابة أن يقوم المريدون بنسخه سرا، وهذا ما أقدم عليه أبو الفضل ابن النحوي⁽³³⁾، الذي أجاز لابن حرزهم أمر تداوله وقراءته.

لم يقتصر اضطهاد السلطة المرابطية للمتصوفة على الملاحقة والإبعاد، بل ذهب إلى الزج بهم في السجون وتعريضهم للضرب والتعذيب. ومن النماذج التي يمكن أن نسوقها في هذا الصدد المتصوف الشهير أبو الحسن علي بن حرزهم الذي تم سجنه في مدينة فاس، كما سجن عبد المؤمن بن علي، فيما بعد، الشيخ أبا يعزى "في صومعة المسجد الجامع" بمراكش⁽³⁴⁾، فضلا عن سجن أبي عبد الله محمد بن عمر الأصبم⁽³⁵⁾، وأيضا أبي عبد الله الدقاق⁽³⁶⁾، الذي سجن مع مجموعة من المريدين في فاس، إلى جانب سجن متصوفة آخر يدعى أحمد بن وشون (ت 529هـ) لأن الولي في وقته وجه إليه "أن يتولى قضاء مدينة فاس من عدوة الأندلس، فامتنع كل الامتناع من ذلك، ولم يقدر عليه فيما طلب منه، فأمر بسجنه وتكبيله وأن يكون سجنه في داره"⁽³⁷⁾. يبدو جليا أن الدولة الموحدية قد بذلت قصارى جهدها من أجل تشديد المراقبة على تيار التصوف، لكن لماذا لم يمنع من نيل الأولياء إشعاعا على عدة مستويات إما محليا أو إقليميا أو مغاربيا أو مشرقيا.

إن موضوع الولاية والصلاح من المواضيع الهامة الواجب إيلاؤها عناية خاصة على مستوى البحث التاريخي لما أثبتته من إمكانيات في الكشف عن تاريخ حياة فئة اجتماعية ظلت لوقت طويل ينظر إليها نظرة بعيدة عن الواقع بحكم ما التصق بها من خرق للعادة وغلو في العبادة.

2-2 ترسيخ التواصل التاريخي مع المشرق

أفرزت القراءة التحليلية التراكمية لتراجم التميمي في استفادته، ضرورة مناقشة إحدى المتغيرات التاريخية المساهمة بشكل كبير في ربط مجال فاس، بالمجال الخارجي ألا وهي متغير الرحلة ودورها في تشكيل تواصل فعال بين شعوب العالم الإسلامي آنذاك.

أشار الباحث إبراهيم القادري بوتشيش، إلى أن هجرة الأولياء بشكل كبير إلى المشرق دليل على تشبثهم بالمذهب السني المالكي حيث تشبعوا بآراء رواده⁽³⁸⁾، فهل كان هذا الطرح هو المتحكم في رحلة الأولياء من فاس إلى المشرق بنسبة مهمة دون الأندلس؟ أم أن الرحلة إلى الحج تعد مظهرا من مظاهر الانزواء إلى التنسك⁽³⁹⁾، خاصة وأن كثيرا من الأولياء والصالحين "يكرهون الإقامة في قواعد البلدان خفية من الفتن ومنهم من كان مقيما بها على وجهه الاضطرار"⁽⁴⁰⁾.

فما هي الأسباب الكامنة وراء رحلة الأولياء؟ وما هي الوسيلة المعتمد عليها لتحقيق هذه الرحلة؟ وهل من علاقة قائمة بين الإشعاع والرحلة؟

يشير الباحث محمد القبلي⁽⁴¹⁾، أن الاهتمام بالطرق الداخلية التي تؤدي إلى البقاع الإسلامية المقدسة، أمر نابع من الموقف التقليدي الذي تبناه فقهاء الأندلس والمغرب من شعيرة الحج منذ منتصف القرن الخامس الهجري عندما نزلت قبائل البدو الهلاليين بالبلاد الإفريقية وما حولها، وهو موقف يقتضي "إسقاط فريضة الحج على أهل المغرب". تجنبا "للإلقاء بالنفس إلى التهلكة"، كما كان يعتبر الخروج إلى الحج في هذه الظروف معصية. ويجدر أن نضيف في هذا الصدد أن أداء فريضة الحج من لدن المغاربة أصبح رهينا من وجهة نظر هذا الموقف الحذر باكتراء السفن ولو كانت "سفن النصارى" رغم كراهية القضية ونبذها من الأساس مبدئيا عند المالكية خلال الفترة الممتدة من ق6هـ/550هـ - إلى ق7هـ/630هـ. وتوصلنا من خلال جرد التراجم إلى الكشف عن الوسيلة المعتمد عليها ذهابا وإيابا نحو المشرق وهي كما يلي:

جدول 1: نوعية وسائل تنقل الأولياء في رحلاتهم من كتاب المستفاد

وسيلة السفر	الحدث	الدلالة النصية	١ - ٢ -

ك ف ن ة			
78	"دخل الطريق إلى المغرب على البر مع القافلة"	1- عودة الشيخ أبي الحسن علي اللواتي من بلاد مصر.	برا
130	----- ----	2- توجه أبي عبد الله محمد البلنسي إلى المشرق عبر طريق بري.	
190-189	"فلما خرج من مدينة فاس إلى وادي سبو، وجد قافلة تسير إلى المشرق، فمشى معهم، وكان يلفظ الله له من غير تعرض"	3- رحلة الشيخ أبي جبل يعلى نحو المشرق	
47	"قال أبو عمران: لما كنت بالإسكندرية في وقت إقامتي بها، وصل مركب من المغرب. فخرجت لألقى من"	1- رحلة أبي يدو يعلى (ت 577هـ) إلى الإسكندرية	بحرا

	<p>يصل من المغرب (24هـ) من أهل المغرب، فإذا بالشيخ أبي يدو، ومعه جماعة من أصحابه"</p>		
72	<p>"صحابه ابن العجوز وبه تخرج، وخرج معه إلى الحج حتى وصل معه إلى بجاية، ووجد مركبا يسافر إلى مدينة الإسكندرية، فعزم على الركوب فيه". من المحتمل أن الشيخ جمع بين الطريق البري والبحري في سفره.</p>	<p>2- رحلة أبي محمد عبد الله بن معلى إلى الحج</p>	
204	<p>"وحكي أنه لما سافر للحج، وركب البحر، هال عليهم، وخاف أهل المركب الذي كانوا فيه على أنفسهم، فسمعوا في البحر</p>	<p>3- رحلة أبي القاسم عبد الرحمن ابن العجوز إلى الحج.</p>	

	<p>مناديا ينادي: أتخافون الغرق وفيكم عبد الرحمن ابن العجور، ثم سكن البحر، وسلم المركب ومن فيه، ببركته".</p>		
--	--	--	--

يتبين من خلال الجرد، بالرغم من الحصول على تمثيلية متساوية في الإقبال على وسيلة التنقل سواء عبر البر أو البحر، فإن طريق البحر وإن اتسم بقساوة الظروف الطبيعية التي كشفت عنها كرامات الأولياء، كان أكثر أمنا من طريق البر بالنسبة للأولياء، وقد عبرت إحدى مضامين الاستشهادات عن ذلك بوضوح.

لقد اتخذ الطريق البحري أهمية بالغة في عمليات الاتصال بين المشرق والمغرب، كونه الوسيلة الأسرع، من أجل الوصول من الأندلس والمغرب إلى الشام وبالعكس، ويمكن أن نصنف هذا الطريق إلى فرعين معروفين: الأول وهو الطريق الرئيسية، يصل ما بين سواحل الأندلس والإسكندرية مارا بسواحل الشام: من سبتة بمحاذاة المدن الأندلسية، مثل مالقة وألمرية وقرطاجنة ودانية، مارا بجزر ميورقة ومنورقة وسردانية وصقلية، ومنها إلى كريت ومن ثم الإسكندرية، وكانت السفن القادمة من الأندلس لا تصل إلى الإسكندرية، إنما تعرج إلى الشواطئ الشامية، وخاصة إلى ساحل عكا⁽⁴²⁾.

والجديد هنا، أن السفن والمراكب البحرية، كانت تسلك الطريق نفسه، لكنها عندما تصل إلى جزيرة كريت، تتجه إلى جزيرة قبرص، ومن ثم إلى السواحل الشامية. وثمة طريق بحري آخر كان يحاذي القسم الشمالي لإفريقية بين طنجة والإسكندرية كانت تسلكه السفن التجارية المصرية والزيرية والصقلية والأندلسية، منذ أن سيطرت بيزنطة على كل من جزيرتي كريت وقبرص، وربما كان هذا الطريق أقل خطرا من الطريق المذكور آنفا، وخاصة من الناحية الطبيعية. "وربما أصبح في الفترة التي تلت نهاية النصف

الأول من القرن 7هـ/13م، وذلك بعد أن سقطت معاقل العرب والإسلام في الأندلس بأيدي الإسبان، أعني بالنسبة للعرب المسلمين، و خاصة منهم الحجاج، وتلك الفئة التي وفدت إلى المشرق بقصد الاستيطان"⁽⁴³⁾. أما على مستوى الطريق البري فقد كان يتم المرور بالمدن المحاذية للساحل، من طنجة وتلمسان ومليانة الجزائر وبجاية وقسنطينة وبونة وتونس وصفاقس وطرابلس الغرب والإسكندرية والشام عبر غزة التي هي مفتاح تبوك التي تؤدي إلى الأردن⁽⁴⁴⁾. فما علاقة رحلة الولي بإشعاعه؟ هل الرحلة وسيلة من وسائل الإشعاع بالنسبة إليه؟

أحيانا يتم ذكر كرامات الولي التي برزت على يده إلى جانب الإفصاح عن ما شابهها من أحداث وقعت سواء بالمشرق أو في شمال إفريقيا(●)، بل في ترجمة الشيخ أبي موسى عيسى بن الحداد ما يفيد تشبث المغاربة بالحلول والاستقرار في مكة على أي بلد آخر، حيث قال محمد عن الشيخ أبي موسى تلميذ ابن حرزهم "ولما اجتمعت به (أي أبو موسى) بمكة بعد قضاء الحج، رأيته أتكلم في أمر السفر، فقال لي: إلى المغرب ترجع لأجل الوالدة؟ قلت له: إنما أريد العراق. فقال لي: ما كان الظن بك هذا، تأتي إلى بيت الله، ثم تتركه وتمشي إلى العراق ما أرى نيتك كانت خالصة لهذا البيت. إنما جئت لترى البلاد وتتنزه فيها، فيكون حظ نفس عاجل، وما أعتقد فيك ذلك، فنهاني على قبح ذلك الخاطر الذي خطر لي، مع أنني ما كنت أريد دخول العراق إلا للقاء العلماء وأهل الحديث. وعلمت أيضا أن الحق في الذي قال لي، وما كان الخاطر إلا خاطر طرد عن الحرم الشريف"⁽⁴⁵⁾. وهناك نماذج تؤكد ارتباط المغاربة ببلاد المشرق ليس فقط على مستوى أداء الحج بل الاستيطان بمكة إلى حد الوفاة بها، من قبيل رحلة الشيخ أبي يدو يعلى الذي خرج من "مدينة فاس إلى المشرق لأداء حجة الفريضة، فأداها، ثم استوطن بمدينة الإسكندرية"⁽⁴⁶⁾. بالمقابل هناك من الأولياء من توجهوا لأداء الحج لكنهم استوطنوا بمدينة الإسكندرية أو مكة، واجتهدوا أكثر في عبادة الله مثل الشيخ أبي حفص عمر الجنان⁽⁴⁷⁾، والشيخ أبي العباس أحمد الأرنبي⁽⁴⁸⁾، والشيخ أبي الحسن علي بن حمود المكناسي⁽⁴⁹⁾، والشيخ أبي جعفر أحمد بن علي الفنكي⁽⁵⁰⁾.

عموما لقد أقدم المغاربة على سلسلة من الرحلات "الزيارية" هدف أولياء فاس من خلالها ملاقاتة الأحياء من الصالحين المتعبدين، والتفرغ لعبادة الله بصيغة أكثر اجتهادا، لكننا لم نقف إطلاقا على أي نص عبر عن زيارة الأولياء لأضرحة الأنبياء والأولياء، فلماذا هذا الصمت؟

جسد التميمي سبب مغادرة الأولياء مدينة فاس والمتمثل في استيطان هؤلاء الأولياء بلدانا بعينها مثل مكة والإسكندرية، وعادة ما تكون مغادرة الأولياء مرتبطة تارة بأداء فرائض الحج والتعبد هناك وتارة أخرى بغية طلب العلم، فالشيخ أبو حفص عمر الجنان، يعد من أهل فاس "توجه للمشرق لقضاء فريضة الحج، (و) استوطن الإسكندرية واجتهد في العبادة"⁽⁵¹⁾، وقد لا ندرك مدة هذه العبادة لكن عادة تتسم بطول مدتها الزمنية، فالشيخ الفتوح "خرج من مدينة فاس إلى مكة، وجاور بها أكثر من ثلاثين عاما"⁽⁵²⁾، بل وهناك من تعدى هذه المدة نموذج الشيخ أبي يحيى بن بكار بن حبوس الذي "قام يوم في مسجد إفريقية نحو من خمسين سنة"⁽⁵³⁾. وفي مقابل ذلك هناك من الأولياء مثل الشيخ أبي بدو الذي "خرج من مدينة فاس إلى المشرق لأداء حجة الفريضة فأداها، ثم استوطن بمدينة الإسكندرية... وتوفي رحمه الله، بالإسكندرية"⁽⁵⁴⁾. وإذا استطعنا من خلال عدد لا بأس به من التراجم أن نحدد مدة الإقامة ثم سنة الوفاة ومكان الدفن، فإن هناك عددا لا بأس به من التراجم لم تتمكن معرفة هل استوطنوا بالمدينة التي توجهوا إليها بشكل نهائي، فقد استطاع البعض الاستيطان ونيل منصب علمي مهم، من قبيل الشيخ أبي الحسن علي بن حمود المكناسي الذي "رحل إلى المشرق لقضاء حجة الفريضة، فاستوطن بمكة، وتزوج وقدم لإمامة المالكية"⁽⁵⁵⁾، بل إن الولي توفي بمكة سنة 573هـ، بالمقابل هناك من الأولياء من فضل أداء مناسك الحج ومحاورة مكة لمدة معينة من الزمن ثم العودة إلى بلده الأصلي، مثل الشيخ الفتوح وأبو عبدالله محمد الجزولي وأبو زكرياء يحيى التادلي⁽⁵⁶⁾.

ومن الأولياء من اختار الجهاد بالمشرق ضد النصارى فنال حتفه هناك، وهو مصير الولي أبي الفضل العباس بن أحمد "أصله من الأندلس، واستوطن مدينة فاس،... رحل إلى مكة واستوطنها،... وترك بفاس امرأة وأولادا، تركهم لله، خرج إلى الجهاد إلى الشام، فتوفي في الغزو، ونفعه الله بذلك. توفي في عام خمسة وتسعين وخمسمائة"⁽⁵⁷⁾. يتبين أن علاقة مغادرة الأولياء مدينة فاس، لم تكن على ما

يبدو من خلال الأمثلة المعروضة مغادرة قسرية تجاه بلد ما، وإن كانت مغادرة سعى الأولياء من خلالها إلى تعميق مسار حياتهم التعبدية من جهة ، ومن جهة أخرى إثبات قوة الترابط والتلاحم القائم بين القطرين.

2-3 ومضات سريعة

2-3-1 ظروف فتح مدن

لم يكن من السهل على الدولة الموحدية القضاء على الدولة المرابطية والتمكن من السيطرة على حواضر مدنها، إذ يستتج من تراجم المستفاد أن هناك صدام قوي نشأ بين المتصوفة وعمال الدولة الموحدية جراء محاولة فتحهم لمدن المغرب الأقصى، فالتيمي يمنحنا تفاصيل دقيقة عن هذه العمليات فعند ترجمته لأبي عبد الله محمد بن يقي الذي كان مؤدبا للصبيان، توفي وقد نيف على السبعين عاما، يحكي واقعة ما حصل لعلي بن الحسن بن ملولة أيام دخول الموحدين مدينة فاس في شهر ذي القعدة سنة 540هـ/أبريل 1146م، الذي يقول: "لما كان وقت دخول مدينة فاس، كنت في داري التي في الدرب الذي فيه المسجد الذي يؤم فيه أبو عبدالله بن يقي، فدخل علي في الدار جماعة ممن يريدون قتلي، فهربت منهم وخرجت من الدار، فتبعني منهم رجال، فدخلت المسجد،.... فدخل القوم الذين جروا خلفي، فنظروا في المسجد" (58). الأمر نفسه حدث مع مدينة مكناس حيث يحكي رجل خياط "أنه لما حصرت مكناسة وغلقت أبوابها، أنه كان يرى خارج البلد في أوقات، ثم بعد ذلك داخل البلد، الأبواب كلها مغلقة، والحراس عليها، لا تفتح لأحد." (59).

ومن كلا النموذجين يستشف أن الدولة الموحدية اتبعت سياسة دموية لأجل تحقيق توسعاتها الجالية دون احترام حرمة المساجد.

2-3-2 الغذاء والأزمة.

عادة ما يصبح للأولياء دور بارز وفعال، ويصير الناس أكثر ارتباطا بهم خلال فترات النفاقة والحاجة ، أي خلال فترات سيادة الشدة والأوبئة، فهذا الفقيه محمد بن إبراهيم المهدي "خرج يوما من منزله قاصدا المسجد الجامع، وذلك في عام شديد، فرأى جماعة من المساكين يصيحون: الجوع! الجوع! فخرج إلى داره، وقال: كيف يكون حالي، والناس يصيحون من الجوع، وعندي في

الدار زرع كثير؟ فتصدق بجميع ذلك، وكان جملة وافرة. نفعه الله بذلك. وذكر لي أبو الحسن أن حملته ثلاث مائة صفحة" (60).

ويعد أتمودج أبي زكرياء يحيى التادلي (ت 576هـ) الوارد ترجمته عند كل من صاحب المستفاد والتشوف، خير مثال يعكس ما عرفته فاس من أزمة خانقة خلال سنة 571هـ، وبما أن أبا زكرياء يحيى كان له "بفاس عام إحدى وسبعين وخمسمائة، قمح في غرفتين" (61)، فإنه قد ندر أن يتصدق "بجميع القمح الذي في الغرفة الواحدة، وفرقه على المساكين" (62). لكن بالرغم من ذلك استمرت شدة الأزمة على الناس "فألحق الغرفة الثانية بالأولى" (63)، كما لو أن الشيخ يحاول إيجاد حل فردي للأزمة، لم يكتف الشيخ بهذا الأمر، بل يحكي محمد بن إبراهيم أن أبا زكرياء طلب منه "عام مجاعة بمراكش: أريد أن تعينني اليوم فقلت له. نعم. فقال لي: جئني بالفقراء الذين بجامع علي بن يوسف، فأتيتهم بهم، فأخرج قمحا وسمنا كان عنده، فرقه عليهم حتى لم يبق له منه شيء" (64).

يتبين إذن أن الولي قد اضطلع بأدوار مهمة في سبيل التخفيف من حدة الأزمة، ولو على الفقراء الذين يوجدون بالقرب من مجال استقراره، كما يعكس نص الترجمة على أن الشيخ ميسور الحال ماديا وهب كل ما يملكه من قمح وسمن في سبيل إعانة أفراد المجتمع على تجاوز شدة المجاعة. وقد وقفنا على حضور منتج القمح كمادة يتم التصديق بها فمثلا عند أبي عبد الله بن ملبح الذي حكى عنه ابنه الفقيه أبو محمد بن عبد الحق "أنه كان بفاس مسبغة وارتفع السعر، وكان عند عبد الحق عشر صحاف من قمح. فقال والدي لوالدتي: إذا جاء من يسأل لا ترده (كذا) وادفع له من ذلك الطعام، وتصدق منه كل يوم ما تيسر، حتى خرجت الشتوة" (65).

وهكذا يتضح بشكل جلي أن البحث والتقصي فيما كان الأولياء يعيشون عليه من مأكول ومشرب أمر لا يتحقق فقط من خلال تعيين طبيعة المأكولات التي كان يقتات عليها الأولياء خاصة وأفراد المجتمع عامة، ولكن الأمر يصبح ذا حمولة تاريخية وأبعاد اجتماعية واقتصادية وحتى دينية، إذا ما تمكن الباحث من البحث عن خيط ناظم، يقن طبيعة العلاقة بين كل مؤثر داخل القضية نفسها، وبالتالي لا يمكن الحديث عن علاقة الغذاء بموضوع الزيارة والسفر أو السياحة دون معرفة نوعية الغذاء الذي كان يقتاتة الولي بمفرده

أو ما يقدمه لزواره حسب وضعيتهم وغرض كل زائر من زيارته. وبحكم التزام الأولياء بالسهر على تلبية حاجيات المجتمع فإن موضوع تحقيق الأمن الغذائي لهؤلاء الأفراد كان موضوع كرامة العديد منهم، ممن كانوا يسعون دائما وقدر الإمكان إلى التخفيف من وطأة صعوبة الحياة على الفئات المستضعفة من المجتمع، وعليه تنتقل من مستوى تحديد نوعية وطبيعة المواد الغذائية التي يتناولها الولي بمفرده أو رفقة عائلته أو جماعة من زواره أو أصحابه إلى الانطلاق في البحث عن رمزية ودلالة هذا الطعام ضمن نص الترجمة التي لا تكون دائما كما يبدو للبعض متضمنة لكلام غير منطقي.

2-3-3 الولاية والحيازة العقارية للأراضي.

يمكن اعتبار الأولياء ذوو الأراضي الزراعية، شريحة اجتماعية ثالثة، تنضاف إلى شريحة الأولياء الممتننين لحرفة أو وظيفة معينة. ويمكن تحديد أسماء الأولياء الذين تملكوا أراضي فلاحية على الصيغة الآتية الذكر. وسعيا وراء وضع هذا الجرد ضمن السياق العام الذي أفرز فيه، أقدمنا في الكشف عن وضعية الولي من الناحية التعبدية والاجتماعية، ونوعية العقار الذي يملكه وظروف ملكيته له، وطبيعة تديره مع تعيين المجال الجغرافي الذي كان العقار قائما فيه:

جدول 2: ملكية الأولياء للأراضي الفلاحية من خلال كتاب المستفاد

اسم الولي	وضعه الاجتماعي	مهنته	نوعية العقار	ظروف ملكيته	موضعه	طبيعة تديره	الصفحة

ص 19	-	خارج باب بني مسافر من عدوة الأندلس	-	جنان	-	من أعيان فاس وأهل اليسار	الفيقيه محمد ابن عبود
ص 51	لا يأكل ولا يتصرف إلى من تلك الغلة	بمدينة فاس	ورثها عن أبيه	غلة أرض عبارة عن ربع	متصرف في حرفته	من أهل التقشف	الشيخ أبو الحسن الحايك
صص 56- 57	"قاء تها مستأجرة بدينارين، وأن العامل وصل إلى الموضع المذكور ودخل العرصة فقال: تحتاج أن يزاد خراجها فقال له	بني بسيل	- (يؤدي الخراج عنها)	عرصة	-	من أهل النسك	الشيخ الفيقيه أبو علي المنصور ابن فوقة

	بعض من حضر 34/ إن صاحبها ضعيف ورجل صالح؛ .. ، فبلغ ذلك إلى أبي علي، فسار إلى بيته مهموما لأجل أنها إنما كانت للفقراء ينتفعون بها".						
صص 99- 100	"كان يحرث لبلده بزوج. فإذا كان وقت دفع الخراج	-	- يؤدي الخراج عنها	بلد	-	تقيا قواما	الشبيه الفقيه أبو حزر يخلف الأوري

الذي على الأرض، يقول أهل بلده بعضهم لبعض: نخرج زوج الفقيه من الزمام، فيقول لهم الفقيه: لا تفعلوا ذلك، لأنكم إذا استقطم تموها عني، رجعت على الباقيين منا لحارثين،							
--	--	--	--	--	--	--	--

فهذا لا يمكنني فعله، ولو سقطت من الأصل، ولا يرجع بكرائها على أحد لقلت منكم. فوصل ذلكم الناظر في أمر الخراج، فأخذ له ظهيرا ممن له الأمر ياسقاط ذلك عنه، ولا يرجع ما ينوبه على						
--	--	--	--	--	--	--

	أحد، فرضي بذلك".						
صص 111، 116	-	بالكنديين من أحواز فاس	- رغم ملكيتته للخيان يعاني من المجاعة	جنان عنب	-	-	الشيخ حجاج بن يوسف الكندي ي
ص 117	"يت صرف الشيخ في الجنان فيما يصلحه"	بمنطقة زرهون	-	جنان	-	صواما قواما	الحاج أبو موسى عيسى الزرهوني
ص 196	-	خارج باب إصليتين	-	العرصة	-	-	ابن نخرياش
ص 204	"زرع فدانا بياب الجيسة، وحصده ودرسه،	باب الجيسة عدوة الأندلس	-	فدانا	تاجر	صواما كنثير الصدقة	أبو القاسم عبد الرحمن ابن عاش

وكان العام شديداً، فجاءه الناظر عليه، فقال له: تخرج إلى زرعك حسبكتاله . فقال: غدا الجمعة لا أقدر على الخروج، فقال له: إن تركته نهب، لأن الناس في حاجة، والموضع قريب تدرك منه						بالله (ت 547هـ (
--	--	--	--	--	--	---------------------------

الجمعية، فخرج غدوة الجمعة، واشتغل في كيله ونقله، وأتى إلى المدينة، فوجد الناس قد انصرفوا من الصلاة، فتصدق بالطعام الذي وجد في ذلك الفدان، وحبس الفدان على المساكن"							
---	--	--	--	--	--	--	--

ص 205	"كان له جنان، وأنه أعطى في فاكته نيوم، فأجاب ليبعه، وأخذ من المشتري عربونا على ذلك"	-	-	جنان	إمام	ورع، زهد	عبد الرحمن بن حنونة
ص 208	"أنه كان في صائفة والزرع في أنادره، فبالت دابة في الزرع، فتصدق بجميعه تحريبا وورعا"	-	-	زرع	إمام بجامع الأندلس	معروف بالخير	أبو محمد بن عبد الله بن حسن القروي

ص 208	جنان من الرمان	داخل المدينة	-	جنان	إمام بمسجد جامع القرويين	شيخ صالح	أبو محمد عبد الله بن دبوس
-------	-------------------	--------------	---	------	-----------------------------------	-------------	---------------------------------------

- * بناء على المعطيات الواردة في الجدول تراوحت ملكية الأرض بالنسبة للولي بين ملك خاص، وأرض مستأجرة يؤدي عنها الخراج، فهل يمكن اعتبار الأرض التي توجد بيد الأولياء عبارة عن إقطاعات!
- * تنوعت ملكية الأولياء بين أرض عبارة تارة عن جنان، وعرصة تارة أخرى، وبلد أحيانا، فهل من اختلاف من حيث المساحة والمردودية، خصوصا في ظل مراعاة المجالات الجغرافية التي وجدت فيها تلك العقارات، فمنها من كان بجوار خارج أبواب المدينة بعدوتيها القرويين والأندلس، ومن الأراضي الزراعية من كان بأحوار مدينة فاس.
- * يبين الجدول أنه عادة ما كان يترك الولي مردوده لتلبية حاجيات الفقراء المحتاجين، خاصة خلال فترات الشدة، وأحيانا كان الولي يتاجر في أرضه الزراعية أتمودج ما وقع مع الشيخ ابن خنوسة.
- * إن المعطيات الواردة في الجدول لا تتيح للقارئ إمكانية الكشف وبشكل حاسم عن طبيعة استغلال الأرض الفلاحية، هل تتم العملية بشكل مباشر من لدن صاحب الأرض، أو كان يوكلها إلى من يستغلها نيابة عنه، في ظل انقطاع الأولياء للعبادة في المدينة، وطلب العلم وتعليمه، وإن كان الجدول يعكس في إحدى النماذج المقدمة أن الولي كان يباشر استغلال ما يملكه من أرض بنفسه، فإننا نجهد دائما طبيعة تدبير هذه الاستغلالية، ثم كيفية تنظيم عمليات الإنتاج.
- * هناك صمت من لدن صاحب المستفاد عن طريقة تفويت تلك الأراضي إلى الأولياء ما عدا حالة واحدة، حيث ورث الشيخ أبو الحسن الحايك أرضه عن أبيه.
- من دون شك ستمثل عملية الكشف عن هذه النقطة مدى إقدام الدولة على محاولة احتواء أقطاب التصوف بالمدينة من خلال منحهم امتيازات إقطاعية، وللأسف يزداد الأمر تعقيدا في ظل صمت صاحب

المستفاد عن وظيفة أغلب الأولياء ذوي الأملاك العقارية، خصوصا وأن طبيعة وظيفة كل من النموذجين يعكسان أن ملكية الأراضي الزراعية مسألة لم تكن سهلة وفي متناول جميع الأولياء، والظاهر أن الأرض على اختلاف طبيعتها ملكيتها وأسلوب استغلالها، كانت مصدر الرزق المفضل عند أولياء مدينة فاس، و يتخرجون من الانتفاع بها.

خلاصات:

شكلت عملية تحليل كتاب المستفاد للتمييز باعتباره نموذجا من نماذج كتب الأدب المنقبي خلال فترة العصر الوسيط، صورة تمثيلية لما يمكن أن تعبر عنه كتب التراجم من غنى معرفي في عدة قضايا قد تكون غير مثارة في كتب التاريخ العام، مما يجعل الأدب المنقبي غنيا بمعطيات مهمة جدا يمكن أن تشكل في المستقبل قضايا بحث مستقلة من المستوى الفكري والمؤسسي والعلائقي، إلى مستوى الكشف عن تاريخ ذهنيات المجتمع.

يعد الأدب المنقبي ذاكرة مليئة بمواطن الاستلهام ومرجعية مصدرية هامة في التأريخ ليس فقط لفئة اجتماعية صارت قوة ضاغطة داخل المجتمع، وإنما أيضا للتعبير عن خصوصيات الذاكرة الجماعية للمجتمعات المدروسة.

صار من واجب الباحث في الحقل التاريخي الإيمان من موقعه أن تعدد التراجم وتمطيتها على مستوى السرد ليست عبئا منهجيا، صحيح قد تكون هناك فراغات داخل النص على مستوى الزمان خاصة، لكن من شأن تراكم المعطيات عن تراجم الأولياء والانفتاح على مصادر أخرى أن يتيح إمكانية تجاوز هذا العائق لأن الزمن بمعناه العددي ليس بدال دائما على نبض الحياة، خصوصا إذا ما تسلح الباحث بمنهج علمي رصين يستخدمه أداة تنشُد الوحدة والتكامل بين النصوص التي تعد مرتكزات أساسية لدراسة تاريخية أنتروبولوجية للمجتمعات.

الهوامش:

- (1) أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان، سلسلة الأطاريح الجامعية، رقم 4، مطبعة طوب بريس، الرباط 2002، جزءان، يرجح تاريخ وفاة التميمي في سنة 603 هـ/1207م.
- (2) - جاك لوغوف، "التاريخ الجديد"، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة، عبد الحميد هنية، إشراف جاك لوغوف، ط.1، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص 131.
- (3) - محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي/من القرن 6 إلى 9 هـ- 12 إلى 15م/، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدار البيضاء، سلسلة الأطروحات والرسائل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999، ص.195.
- (4) - Abdelmajid ZEGGAF, « entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique », histoire et linguistique texte et niveau d'interprétation cordonné et présenté par Abdelahad Sebti, royaume du Maroc, université Mohamed V, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines - Rabat, série, colloque et séminaires, N° 20, 1992, p 54
- (5) - محمد مفتاح، "الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية"، ضمن التاريخ وأحب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الملتقى الدراسي، الرباط، 8-9 أبريل 1988، عكاظ، الرباط، 1989، صص 30-31.
- (6) - Pellat. (CH), « Manakib, in Encyclopédie de l'islam, Tome VI, MAHK-MID, sous le patronage de l'union Académique internationale, Ed, Brill Lean, Pays Bas, 1991, pp, 333-341.
- (7) - عبد الأحد السبتي، "قضايا في دراسة التاريخيات"، بعض القضايا المنهجية لعلوم التاريخ، مجلة أمل، ع 15، ندوة المجلة المغربية للبحث التاريخي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998، صص 18-19.
- (8) - لطفي عيسى، أحبار المناقب، في المعجزة والكرامة والتاريخ، د.ط، دار سيراس للنشر، تونس، 1993، صص 15-16.

(9) - التوفيق أحمد، "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى"، ضمن ندوة، التاريخ وأدب المناقب، د، ط، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، الرباط، 1989، ص 81.

(10) - عبد الله المرابط الترغي، "تطوان من خلال كتب التراجم والطبقات، تصنيف وقراءة وتوثيق"، ضمن ندوة، تطوان والتوثيق من القرن 16 إلى القرن 20 م، تنسيق، محمد بن عبود ومجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، ط. 1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة أعمال الندوات رقم 12، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2007، ص 28.

(11) - أبو عبد الله التميمي، م.س، ج 2، ص 11.

(12) - نفسه، ج 1، صص 11-12.

(13) - نفس المصدر والجزء والصفحة.

(14) - التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، ط. 2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 22، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997، ص 45.

(15) - أبو العباس أحمد الخطيب بن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فولن جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة الرحلات 2، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكدال، الرباط، 1905، ص 3.

(16) - أبو يعقوب التادلي، نفسه، ص 101.

(17) - نفسه، ص 366.

(18) - نفس المصدر والصفحة.

(19) - أبو عبد الله التميمي، م.س، ج 2، ص 51.

(20) - نفسه، ج 2، ص 64.

(21) - نفسه، ج 2، ص 124.

(22) - أبو يعقوب التادلي، م.س، ص 322.

- (●) - لضبط مرتكزات ومبادئ الطريقة الملامتية يمكن العودة إلى، الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة، صدقي محمد جميل العطار، ط.1، دار الفكر، بيروت، 2002، ص 1181.
- (23) - أبو عبد الله التميمي، نفسه، ج 2، ص 15.
- (24) - نفسه، ج 2، ص 143.
- (25) - أبو يعقوب التادلي، نفسه، ص 435.
- (26) - أبو عبد الله التميمي، نفسه، ج 2، ص 117.
- (27) - عبد العزيز توري، الرباط "مصطلح"، معلمة المغرب، ج 13، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، د.ط، نشر مطابع سلا ومطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001، ص 4140.
- (28) - حسن جلاب، "الرباطات المغربية ودورها في نشر الإسلام والدفاع عنه"، مجلة دعوة الحق، ع 372، السنة 44، محرم/صفر 1424 مارس أبريل 2003، مطبعة فضالة، الحمديّة، صص 134.133.
- (29) - أبو عبد الله التميمي، م.س، ج 2، ص 86.
- (30) - نفسه، ج 2، ص 152.
- (31) - نفسه، ج 2، ص 168.
- (32) - م.س، ص 310.
- (33) - أبو يعقوب التادلي، م.س، صص 95-101.
- (34) - أبو عبد الله التميمي، م.س، ج 2، ص 35.
- (35) - أبو يعقوب التادلي، نفسه، ص 157.
- (36) - نفسه، صص 156-157.
- (37) - أبو عبد الله التميمي، نفسه، ج 2، ص 207.
- (38) - إبراهيم القادري بوتشيش، "صحوة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري: محاولة تفسير"، ضمن حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص 85.

(39) - المراكشي عبد الواحد ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم محمود حقي، ضبط وتصحيح وتعليق، محمد العريان ومحمد العربي العلمي، ط.7، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978. ، صص 385-386.

(40) - أبو يعقوب التادلي، م.س، ص 33.

(41) - محمد القبلي، "قراءة في زمن أبي محمد صالح"، ضمن ندوة الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط علائق وتفاعلات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص 92.

(42) - علي أحمد، الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام من نهاية ق 5هـ وحتى نهاية ق 7هـ، ط 1، دار طلاس دمشق، 1989، ص 18.

(43) - نفسه، ص 20.

(44) - نفس المرجع والصفحة.

(●) - انظر نماذج من ذلك عند أبي عبد الله التميمي، م.س، ج 2، صص 22، 52، 62، 84، 112، 127.

(45) - نفسه، ج 2، ص 106.

(46) - نفسه، ج 2، ص 47.

(47) - نفسه، ج 2، ص 62.

(48) - نفسه، ج 2، ص 83.

(49) - نفسه، ج 2، ص 103.

(50) - نفسه، ج 2، ص 155.

(51) - نفسه، ج 2، ص 62.

(52) - نفسه، ج 2، ص 133.

(53) - نفسه، ج 2، ص 146.

(54) - نفسه، ج 2، 470.

(55) - نفسه، ج 2، ص 103.

(56) - نفسه، ج 2، ص 133، 202-203، 210-211.

-
- (57) - نفسه، ج 2، ص 87.
(58) - نفسه، ج 2، ص 59.
(59) - نفسه، ج 2، ص 134.
(60) - نفسه، ج 2، ص 88.
(61) - نفسه، ج 2، ص 210.
(62) - نفسه، ج 2، صص 210-211.
(63) - نفسه، ج 2، ص 211.
(64) - أبو يعقوب التادلي، م.س، صص 245-246.
(65) - أبو عبد الله التميمي، م.س، ج 2، ص 121.

بيبلوغرافيا:

- إبراهيم القادري بوتشيش، "صحوة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري: محاولة تفسير"، ضمن حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2006.

-
- أبو العباس أحمد الخطيب بن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فولن
- جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة الرحلات 2، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكسال، الرباط، 1905.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة، صدقي محمد جميل العطار، ط.1، دار الفكر، بيروت، 2002 .
- أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، الاستفادة في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف، ط. 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان، سلسلة الأطاريح الجامعية، رقم 4، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2002، جزءان.
- أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، ط. 2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 22، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997.
- أحمد التوفيق، "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى"، ضمن ندوة، التاريخ وأدب المناقب، د، ط، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، الرباط، 1989، صص 81-92.
- جاك لوغوف، "التاريخ الجديد"، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة، عبد الحميد هنية، إشراف جاك لوغوف، ط.1، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، صص 481-525.
- عبد الأحد السبتي، "قضايا في دراسة التاريخيات"، بعض القضايا المنهجية لعلوم التاريخ، مجلة أمل، ع 15، ندوة المجلة المغربية للبحث التاريخي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998، صص 18-19.

-
- حسن جلاب، "الرباطات المغربية ودورها في نشر الإسلام والدفاع عنه"، مجلة دعوة الحق، ع 372، السنة 44، محرم/صفر 1424 مارس أبريل 2003، مطبعة فضالة، المحمدية، صص 133-134
- عبد العزيز توري، الرباط "مصطلح"، معلمة المغرب، ج 13، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، د.ط، نشر مطابع سلا ومطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001، ص 4140.
- عبد الله المرابط الترغبي، "تطوان من خلال كتب التراجم والطبقات، تصنيف وقراءة وتوثيق"، ضمن ندوة، تطوان والتوثيق من القرن 16 إلى القرن 20 م، تنسيق، محمد بن عبود ومجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، ط. 1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة أعمال الندوات رقم 12، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2007، صص 27-48.
- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقدم محمود حقي، ضبط وتصحيح وتعليق، محمد العريان ومحمد العربي العلمي، ط.7، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978.
- علي أحمد، الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام من نهاية ق 5هـ وحتى نهاية ق 7هـ، ط 1، دار طلاس دمشق، 1989.
- لطفي عيسى، أخبار المناقب، في المعجزة والكرامة والتاريخ، د.ط، دار سيراس للنشر، تونس، 1993.
- محمد القبلي، "قراءة في زمن أبي محمد صالح"، ضمن ندوة الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، صص 85-101.
- محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي/من القرن 6 إلى 9هـ- 12 إلى 15م/، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدار البيضاء، سلسلة الأطروحات والرسائل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999.

- محمد مفتاح، "الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية"، ضمن التاريخ وأجب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الملتقى الدراسي، الرباط، 8-9 أبريل 1988، عكاظ، الرباط، 1989، صص 29-42.

- Abdelmajid ZEGGAF, « Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique » royaume du Maroc, université Mohamed V, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines – Rabat, série colloque et séminaires, N° 20, histoire et linguistique texte et niveau d'interprétation cordonné et présenté par Abdelahad Sebti, 1992, pp51-65

- Pellat. (CH), « Manakib, in Encyclopédie de l'islam, Tome VI, MAHK-MID, sous le patronage de l'union Académique internationale, Ed, Brill Lean, Pays Bas, 1991, pp, 333-341.

مؤتمرات طرابلس، ومشروع المستقبل، المحددات والتجليات

دكتور جعفر يابوش*

إن هذا المقال يحاول استقراء وقائع مؤتمرات طرابلس الأربع على مدار سنتين (1960-1962)، وما أفرزته من مقررات كان لها أثرها المباشر في تحديد مصير الثورة التحريرية الكبرى آنذاك، كما كان لها أثرها الآخر المتمثل في تحديد مستقبل الدولة الجزائرية ما بعد الاستقلال.

لذا علينا وضع خطاطة للقارئ والباحث يستطيع من خلالها تتبع الحقائق كما هي واردة في مصادرها، وله بذلك تقييم مدى صحة وجهة النظر التي يقدم بها هذا الموضوع من طرف باحث لم يعيش تلك الوقائع ولكنه حتما لمس بعضها من آثارها.

سنتناول أولا مبحث المحددات: والذي سنناقش فيه موضوع الأسباب الداخلية التي أدت إلى عقد هذه المؤتمرات، وإلى أي حد كانت فعلا أسبابا كافية، سواء أكانت أسبابا داخلية أم خارجية دولية.

وفي المبحث الثاني الآليات: سنتناول موضوع التكنيك المعتمد من طرف مهندسي المؤتمرات من طرف جبهة التحرير سواء الشق السياسي أم العسكري، لفرض أمر واقع على الطرف الفرنسي المستعمر وبذلك يضمن تحقيق مكاسب سياسية لا تقدر بثمن.

* أستاذ محاضر بقسم الأدب العربي، كلية الآداب والفنون، جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم

أما في المبحث الثالث التحليلات: سنتطرق فيه إلى الآثار المباشرة لهذه المؤتمرات سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، آثار كانت رهينة الواقع التاريخي والسياسي آنذاك، وأخرى لم تظهر إلا بعد أن توفرت لها أسبابها وكان الزمن قد أخذ كفايته في تهيئتها.

أولاً: المحدّدات

الحرب في تاريخ الإنسانية منذ القدم لا تقوم دائماً على أسباب حقيقية ومن أجل غايات عليا، وهذا ما كان من طرف فرنسا عشية بحثها عن مبررات سياسية من أجل تنفيذ مخططاتها الاستعماري، منذ أيام نابليون بونبارت عندما وضع جاسوسه بوتان المخطط التفصيلي الجغرافي لخطة حربية لغزو مدينة الجزائر.

ولكن نابليون لم يستطع آنذاك تحقيق مشروعه الاستعماري بخصوص الجزائر، مما استدعى الانتظار إلى غاية 1827 عندما كانت الجزائر تمر بحالة ضعف على المستوى الإداري السياسي ممثلة في شخص آخر الدايات الذين حكموا الجزائر تحت مظلة الحماية العثمانية، هذا من جهة ومن جهة ثانية ضعف في الجهاز العسكري، الذي كان في وقت من الأوقات القوة الضاربة في غرب المتوسط للدولة العثمانية*، الأمر الذي جعل من الأيالة الجزائرية حينها الأولى التي تعترف بالدولة الأمريكية الناشئة بل وتدعم حركتها الانفصالية عن التاج البريطاني**، كما أنها دعمت الحركة الجمهورية في فرنسا ضد الملكية وهي التي قدمت المساعدة المالية الضخمة بحسب أرقام تلك الأيام (خمسة ملايين فرنك فرنسي قديم)***، بل وزيادة على ذلك ساعدت في

فشنّ الحرب على الجزائر بذريعة حادثة المروحة المفتعلة، ما هي إلا تملّص من دفع الديون المستحقة على فرنسا للجزائر*****، هذا من جهة وأيضاً من أجل تسويق الأزمة الداخلية الفرنسية التي بلغت حداً كان يندر بالانفجار الداخلي، خاصة إذا علمنا أن ذلك كان بعد فشل حركة الجمهورية النابليونية الثانية وإرجاع الملكية إلى فرنسا ونفي بونايرت وتقويض أركان دولته، وهو ما يعرف ببيان مؤتمر فيينا سنة 1815، مما كان سبباً في تنامي مشاعر خيبات الأمل وتصاعد الغضب الجماهيري داخل المجتمعات الأوربية الكادحة، مما ولّد نزعة إنسانية تحوّلت فيما بعد إلى حركة سياسية وهي ما يعرف بالحركة الرومانسية، والتي جاءت كردة فعل ضد الكلاسيكية وضد الكنيسة.

نتوقف عند هذا الحد من النظر في المرآة العاكسة لوقائع التاريخ الجزائري، حتى نفهم الأسباب والغايات التي حرّكت الجزائريين نحو إنحاز أعظم ثورة في القرن العشرين، ثورة ضد الاستبداد الاستعماري الفرنسي الذي جعل من الجزائريين داخل أرضهم وفي وطنهم أناساً أغراباً محرومين من كافة الحقوق المدنية والإنسانية بفضل القوانين الفرنسية التمييزية العنصرية، ثورة من أجل تأكيد جزائرية هذه الأرض وجزائرية الجزائري وبأنه لم ينس يوماً أنه مستعمر من طرف دولة أجنبية تدعى فرنسا، والتي مارست كافة أنواع التّجدين والمسخ للهوية والذاكرة والتاريخ، سواء ببرامجها الإدارية من خلال التشريعات العقارية للملكية أو من خلال نظمها التعليمية والتي كانت تفرض التعليم في المدرسة الفرنسية وباللغة الفرنسية، بل وعطلت نظام الأوقاف الإسلامية والتعليم في المدارس القرآنية، وهي بذلك تقضي على آخر دعامة يستند إليها الجزائري في إثبات هويته وتاريخه وانتمائه الحضاري العربي والإسلامي*****، خاصة بعد صدور قانون الظهير البربري والذي كانت تريد من ورائه ضرب الوحدة المجتمعية في الصميم، وتجعل من البربر طابوراً تابعاً لها، وقد تأكّدت تلك النوايا من خلال مشروع الآباء البيض وما قاموا به في تلك المناطق.

إن الثورة التحريرية من وجهة نظر سوسولوجيا الحرب؛ فهي كما قال دوركايم عنها أنها "التاريخ مفهومها على صورة ما"¹.

الحرب هي أبرز المعالم التي يستند إليها في التأريخ للأحداث الإنسانية الكبرى، فهي تعتبر نقاط انعطاف خطيرة في مسار التاريخ البشري، وكما قال عنها أحد الباحثين في سوسيولوجيا الحرب أنها صورة من صور الانتقال المعجل.

وعليه، آباؤنا وأجدادنا الذين عاشوا في ظل الاستعمار الفرنسي، يدركون جيّدا حقيقة حرب التحرير، وذلك من الجانب الفطري والضروري على اعتبار أن الحرب كانت تجد ضروراتها الأخلاقية متوفرة، لأنها ثورة على الظلم في أقبح صوره للإنسانية، شعب كان يريد استرجاع كرامته المهضومة أولا، أو بتعبير آخر شعب كان يريد أن يردّ له الاعتبار على سلّم الإنسانية في القرن العشرين، ومن عجيب صدف الزمن أن يستعمر ويمتهن من طرف دولة حملت إلى البشرية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ثلاثيتها المقدسة والتي مازالت تدّعيها إلى يومنا وهي "الحرية والمساواة والأخوة".

لماذا هذا التقديم؟

كثرت في أيامنا الأطاريج الأكاديمية التي تناولت ظاهرة الحرب، من زاويتها الإنسانية والأخلاقية، وتعددت بسبب ذلك مناظير الرؤية للموضوع كظاهرة أو حالة تخضع للدراسة السوسيولوجية بل وربما المخبرية أيضا؛ فعلم السياسة كما قال عنه الفلاسفة القدامى أنه جزء من الفلسفة العملية الذي يعنى بتدبير حياة الناس وتنظيم اجتماعهم البشري، صار في أيامنا هناك توجهات نظرية لتعريف الحرب، بل وطرائق اختبارية لهذه النظريات ليؤكد كل واحد صحة نظريته مقابل دحض نظرية الطرف الآخر⁽²⁾.

والخوض في هذه المقدمات النظرية، ليس دائما بريئا، أو كما يدّعي أصحاب نظرية الطرح الموضوعي، أنهم يقدمون وجهة نظر محايدة للبحث في الأسباب والغايات، خاصة إذا علمنا أنّ الحرب هي خوض السياسة ولكن بشكل آخر، أو أنّ السياسة هي خوض الحرب بشكل مختلف، وبذلك تحقّق السياسة ما لم تحقّقه الحرب في الميدان.

ولكي نفهم حقيقة الثورة التحريرية الجزائرية هناك ثلاثة وثائق تمثل المرجعية العقائدية السياسية لثورة التحرير ولجبهة التحرير الوطني، ألا وهي : وثيقة بيان أول نوفمبر التي أصدرها القادة التاريخيون، ثم وثيقة مؤتمر الصومام، ثم وثيقة آخر مؤتمر من مؤتمرات طرابلس، بناء على ما حققته مفاوضات إيفيان.

1/ الأسباب الداخلية:

إن صدور القرار التاريخي لجهة التحرير الوطني ممثلة في قادتها التاريخيين، بتفجير الثورة في الفاتح من نوفمبر 1954، كان يلزمه جانب إداري يشرف على متابعة حال الثورة في الميدان، ويشرف على جانبها اللوجستي الذي يضمن استمرار خطوط الامداد بالعتاد والمقاتلين وأيضاً خطوط الاتصال بين مختلف الولايات الست، وذلك وفق مبدأ القيادة الجماعية، حتى لا يرتكن مصير الثورة بشخص القائد، إذ القائد في هذه الثورة هو الشعب كما جاء ذلك في بيان أول نوفمبر وكما أكدته كذلك العربي بن مهيدي فيما بعد لما تمّ اعتقاله (3)، كما اعتمد مبدأ عقد ندوة وطنية في منتصف شهر جانفي 1955، من أجل التقييم المرحلي لمسيرة الثورة والإعداد للخطوات المستقبلية من أجل تحقيق أهداف الثورة.

لكن بعد اندلاع حرب التحرير لم تسر الأمور كما كان مخططاً لها، نظراً لغياب بعض قادتها التاريخيين بسبب استشهاد البعض منهم مثل القائد ديدوش مراد بتاريخ 08-02-1955، وبسبب إلقاء القبض على بعضهم مثل مصطفى بن بولعيد بتاريخ 14-02-1955 قائد المنطقة الأولى، وكذلك إلقاء القبض على رابح بيطاط بتاريخ 23-03-1955 قائد منطقة الجزائر. أو بسبب عدم وجود محمد بوضياف مسؤول التنسيق بين القيادة العسكرية في الداخل والقيادة السياسية في الخارج، وهذا عطلّ عمل الجهاز اللوجستي الموكل بإمداد الثورة بما يلزمها من العتاد والعدد لاستمرارها وتحقيق مقاصدها (4).

هذا معناه تقطيع أوصال الثورة، وعزل الرأس عن بقية الجسد، مما يسلب فاعلية الجهاز السياسي في الخارج، كما أنه يسلب الثورة مشروعية قيامها؛ فبعد سنتين لم يتم أي لقاء فعلي بين قادة المناطق للأسباب التي ذكرناها إلى حين اطلاق سراح عبان رمضان من سجون الاستعمار بعد قضائه خمس سنوات فيها (5)، وبعد دعوة من كريم بلقاسم لعبان رمضان للالتحاق بالثورة من أجل مساعدة قادتها في التنظيم والتنسيق وإعادة هيكلة أجهزة الثورة، مما يعني أنه أنيط به مهمة التنسيق بين المناطق. مما كان سبباً في تشكيل نواة جديدة للقيادة المركزية للثورة، مما أحدث شرخاً بين الداخل والخارج.

ولكن نتائج مؤتمر الصومام 20 أوت 1956، كانت خطيرة وأساسية لفهم مآلات الثورة فيما بعد، إذ يمثل مؤتمر الصومام صراع الإيرادات الصاعدة، منها من يمثل العسكري ومنها من يمثل السياسي، ومن سنّ هذه

السنة الخطيرة هو عبان رمضان الذي كان يرى في نفسه القدرة على التفكير والتدبير وبأنه يمتلك رؤية مستقبلية، لذا نفهم ذلك التقارب الذي كان بينه وبين شخص العربي بن مهيدي، إذ كانت تجمعهما رؤية أيديولوجية سياسية، نابعة من ثقافة سياسية عالية وتكوين تعليمي عال، ومن هنا طغى السياسي على العسكري في تحديد الصورة المستقبلية للثورة؛ فقد كان من أهم النتائج البارزة لمؤتمر الصومام أنه أعاد تنظيم الثورة على مستوى الهيئة الإدارية والتي تمثلت في إنشاء "المجلس الوطني للثورة الجزائرية" من أجل ترشيد العمل العسكري وفق عقيدة حربية واضحة الأهداف والغايات، هذا من جهة ومن جهة ثانية تحديد إقليم كل ولاية من الولايات الست حتى لا يكون هناك نزاع بين قادة المناطق سابقا، وكل واحد يريد توسيع مجاله الجغرافي على حساب الآخر، ولكن للأسف عوض أن تكون أرضية الصومام أيديولوجية للثورة التحريرية؛ فإذا بها تتحول إلى أرضية للصراع بين القادة العسكريين والسياسيين فيما بينهم، وأيضا السياسيين فيما بينهم، ومن ثم أصبح ولاء العسكريين إلى جانب السياسيين يحسب له حسابه، وبذلك تحوّل ميزان القوة إلى صالح العسكريين فيما بعد، وأزيح السياسيون من خارطة تشكيل المجلس الوطني للثورة الجزائرية". (6)

الأمر الذي أذى إلى عقد مؤتمر تصحيحي في القاهرة 02-28 أوت 1957، وهذا من أجل تصحيح المسار السياسي للثورة التحريرية والحد من سلطة عبان رمضان المتصاعدة ودراسة المشاكل المستجدة للثورة، ولعلّ أبرزها عدم فاعلية لجنة التنسيق والتنفيذ المنوط بها ضمان التسليح والامداد بالمقاتلين داخل الجزائر مما اضطرها إلى الالتجاء إلى تونس في ربيع 1957 بعد أن فقدت العضو الرئيس فيها ألا وهو العربي بن مهيدي. (7)، فكان من أهم هذه الحركة التصحيحية إلغاء أرضية مؤتمر الصومام وإنشاء قيادة عسكرية موحدة وهي ما ستعرف بهيئة قيادة الأركان، ولهذا الأسباب التي كانت تمثل الوضعية المزرية التي كانت تعيشها الثورة في الداخل بسبب الصراع بين قادتها وتربص المستعمر بها، خاصة بعد مجيء ديغول ومشروعه السياسي والعسكري والاقتصادي الهادف لفصل الثورة عن الشعب، وسلبها قدرتها على التعبئة والحشد المدنيين داخل المدن على المستوى السياسي، زيادة على اعتقال قادتها الستة التاريخيين في 1956، كل هذا كان من الأسباب المباشرة لسلسلة مؤتمرات طرابلس بدءا بأول مؤتمر ألا وهو مؤتمر طرابلس 16 ديسمبر 1959-18 جانفي 1960.

2/ هذا على المستوى الداخلي للأسباب، أما على المستوى الخارجي؛ فكلية الحرب لم تكن هيئة ولا بسيطة لا في العتاد ولا في الرجال والكوادر، إذ أصبح إيصال العتاد إلى الثوار عبر الحدود عملية مكلفة ومحفوفة بالمخاطر القاتلة، بسبب استراتيجية الأسلاك الشائكة الكهربائية عبر الحدود وهذا بهدف عزل الثورة في الداخل عن خطوط الامداد اللازمة؛ فهي آلية حربية ونفسية خطيرة في اتجاهين، من جهة تسلب تكتيك حرب العصابات أو أفضلية الجيش غير النظامي الذي هو أعرف بجغرافية الأرض التي يخوض عليها حربه ضد المستعمر عند منعه من وصول السلاح والرجال الضروريين إليه، عبر المنافذ الحدودية الشرقية والغربية بسبب السياج المكهرب شال وموريس، هذا من جهة ومن جهة ثانية تعزل الثورة عن المجال السياسي الدولي مما يمنع من تدويل القضية الجزائرية، ومن ثم توضع حرب التحرير وفق القوانين الدولية آنذاك إما تحت بند العصابات والجريمة المنظمة، أو في أحسن الأحوال تحت بند العصيان المسلح والحرب الأهلية، مما يعطي لفرنسا أحقية متابعة ومحاربة الخارجين عن القانون وعن الدولة، مما يجرم الثورة من الدعم السياسي الدولي لعدالة الثورة الجزائرية ومن ثم لا تصنف ضمن بند تصفية الاستعمار. (8)

وهذه الاستراتيجية الفرنسية جعلت فاتورة الحرب بالنسبة لجيش التحرير بالغة الكلفة، إذ جاء في أحد التقارير أن عدد المجاهدين الذين سقطوا خلال شهرين في ناحية دوفيفي Duvivier منطقة بوشقوف بقالة قدر ب6000 شهيد. (9)، وهذا حقق الهدف الثالث على المستوى النفسي لفرنسا وهو انتشار شعور عام بتخلي القيادة السياسية في الخارج عن الثورة والثوار وهذا كان على مستوى قيادات الثورة، مما سينعكس مستقبلا على واقع المفاوضات بين جبهة التحرير وفرنسا حول مستقبل الجزائر !

ثانيا: أما بخصوص أسباب انعقاد مؤتمر طرابلس الثاني 09-27 أوت 1961، يمكن إجمالها في ما

يلي(10):

1/ معاينة المجلس الوطني للثورة لتقدم المفاوضات مع الطرف الفرنسي، الذي كان ينظر بعين الريبة والشك لمجريات المفاوضات بين الحكومة المؤقتة والطرف الفرنسي، وبسبب أنّ الحكومة المؤقتة كانت أيضا ضد أي اجتماع للمجلس الوطني، مخافة ألا يتم البتّ والحسم من قبل أعضائه، مما يعني الدخول في مناقشات مرطونية لا

نهاية لها، ومعلّقة آمالها -أي الحكومة المؤقتة- على دور ومسامحي الدول الأجنبية في فرض أجندة مفاوضات تضع الطرف الفرنسي أمام سياسة الأمر الواقع.

في حين كان يرى المجلس الوطني للثورة عدم المغامرة والتعويل على المفاوضات، إلا بعد أن يتم فرض سلطة المجلس الوطني للثورة على الداخل.

2/ النزاع القائم بين قيادة جيش الحدود والحكومة المؤقتة واستقالة هيئة الأركان، بمعنى آخر رجوع صراع (السياسي) و(العسكري)، والتشكيك في التّوايا للحكومة المؤقتة، مما اضطرها إلى الاستقالة بتاريخ 15 جويلية 1961، وقدمت مذكرة توضيحية مرفقة للاستقالة، متضمنة نقطتين إثنين هما: الأولى، تخص مشاكل الثورة الداخلية وانحرافاتهما. والثانية، تخص الخلاف الجزائري التونسي بسبب قضية الطيار.

ب/ مجريات أشغال المؤتمر:

1/ دراسة المستجدات الطارئة والمتمثلة في:

- تناول قضايا الداخل والخارج من خلال البندين الآتيين: المفاوضات وأزمة الأركان. واستعراض الامكانيات المسخّرة للثورة في الداخل.

- أما الخارج الجزائري: سبل تعزيز السياسة الخارجية للثورة مرتكزة على الأبعاد الثلاثة وهي: العروبة، الإفريقية والآفروآسيوية.

2/ وتقديم اقتراحات بخصوص إنشاء هيئة للإشراف على الثورة من الداخل. واختيار رئيس الحكومة المؤقتة الجديدة.

ج/ القرارات والنائج: 1/ القرارات:

تشكيل الحكومة المؤقتة الثالثة بتاريخ 27 أوت 1961.

القرارات العسكرية تخص 30 ألف جندي جزائري

الوحدة الترابية للجزائر والتنظيم الجديد للولايات.

2/ النتائج: أ/ عودة بن يوسف بن خدة إلى السلطة التنفيذية للثورة وتهميش إطارات سياسية سابقة (صراع ما بين الاتحاديين والمركزيين).

ثالثا: أما مؤتمر طرابلس الثالث وتقرير المصير (22-27 فبراير 1962)، يمكن إجمال أسباب انعقاده في(11):

السبب الرئيس كان رغبة الأعضاء في التعرف على مجرى المفاوضات وما آلت إليه من نتائج ونصوص الاتفاق؟

استطاع الوفد الجزائري المفاوض في "لي روس" وبعد مفاوضات صعبة وشاقة من التوصل إلى نص نهائي عرف ب"مشروع الاتفاق"، وفي هذا العنوان دلالة على تكتيك مقصود في اختيار العبارة، في حين أن الطرف الفرنسي لم يتفطن للفرق بين العبارتين "مشروع اتفاق" و"نص اتفاق".

وهو مداورة جيدة من الطرف الجزائري المفاوض ليعطي لنفسه فرصة زمنية تسمح له بعرض الخطوط العريضة لهذا الاتفاق على المجلس الوطني للثورة إذ كان هو الجهاز السياسي الفعلي للبت بصفة نهائية في هكذا اتفاق مصيري، حيث كان الهدف من هذه الخطوة التكتيكية الحصول على مزيد من الضمانات من أجل تضييق نطاق الخطأ في صياغة نص الاتفاق وبذلك يدرأ أي خطر استراتيجي يكون بين ثنايا السطور.

ب/ مجريات المؤتمر: - قراءة مشروع الاتفاق ودراسة نقاطه الأساسية وإخضاعه للتصويت، خاصة في المسائل ذات الطابع الاستراتيجي مثل المسائل الاقتصادية، وموضوع وقف إطلاق النار والصحراء؟

- مناقشة اتفاقية ايفيان؛ حيث أبدت هيئة الأركان نفورا واضحا ورفضاً صارخا لها، إذ كانت تتساءل إن كانت هذه الاتفاقية نهائية أم هي مشروع اتفاق؟ وما هو هامش المناورة في التفاوض بشأن هذه الاتفاقية؟

- كما أن موضوع إطلاق النار كان يمثل مسألة حساسة دقيقة لأنها تحدد مصير جيش التحرير على الحدود الشرقية، مع وجود تطمينات بأن جيش الحدود لن يدخل الجزائر قبل تقرير المصير. وكذا موضوع قاعدة Inikker (إينكر) في أقصى الجنوب الجزائري؟

- دافعت الحكومة المؤقتة عن خيار السلام، حيث كانت ترى من وجهة نظرها أن ما توصلت إليه اتفاقية إيفيان بين الطرفين هو نصر تاريخي للشعب الجزائري وثمره لتضحياته الجسام، وهي تحوّل استراتيجي في قواعد المفاوضات، حيث أصبحت جبهة التحرير (شقها السياسي) تمثل ندية كاملة للطرف الفرنسي وأثبت نجاعة الآلة الدبلوماسية الجزائرية على الساحة الدولية، غير أن هيئة الأركان كانت ترى وجود نقص فادح في هذه الاتفاقية وأنها لا تحقق آمال وطموحات الشعب الجزائري، لأنها كانت تركز على وقف إطلاق النار وموضوع التعاون الاقتصادي مع فرنسا.

ج/ القرارات والنتائج:

1- المصادقة على اتفاقية إيفيان، كانت أبرز نتائج هذا المؤتمر، إذ كانت كافة المؤشرات تدلّ على قبول أغلبية أعضاء المجلس الوطني للثورة، ومن أمثلة ذلك ما نشرته جريدة لوموند الفرنسية (Le Monde) من تفاؤل حين تغطيتها لأشغال المؤتمر. وكذلك التصويت على النسبة لصالح الاتفاقية إذ من أصل 49 عضوا لم يكن الاعتراض إلا من 04 أعضاء، وهذه النسبة المعارضة كانت تمثل موقفا سياسيا وتكتيكا عسكريا على الأرض بخصوص بنود الاتفاقية، حتى إذا ترتبت آثار سلبية في القريب المنظور؛ فهئية الأركان لها حرية اتخاذ الموقف المناسب، ولذا قامت -أي هيئة الأركان- على الحدود الشرقية بتنفيذ سلسلة عمليات عسكرية للتأكيد على أنّ السلام لم يكن هدية على طبق من ذهب.

وأیضا حتى لا تعتقد فرنسا أنّ الطّرف الجزائري كان في حالة ضعف على الجانب الميداني؛ فصادق بكل سهولة ويسر على هذه الاتفاقية، وفي هذا إرباك لاستراتيجية فرنسا في رسم الصورة النهائية للمفاوضات، ومن ثمة تحقيق صمّام أمان ضد أي تنازلات محتملة في أية

مفاوضات مستقبلية. ولهذا لم يكن الشكل النهائي لصيغة الاتفاقية هو نفسه الذي عرض على أساس أنه مشروع الاتفاق.

2- تحقق رغبة السّلام عند أعضاء المجلس الوطني للثورة وإثبات جدارة جبهة التحرير بأن تكون مفاوضاً نداءً لفرنسا وأنه هو الوحيد المحوّل بالتفاوض، وبذلك فشل التكتيك الفرنسي الذي لم يكن يبحث إلاّ على مزيد من الوقت ودقّ إسفين بين الجهاز السياسي والجهاز العسكري لجبهة التحرير ومن ثم فشل الثورة في تحقيق مقاصدها، وكان يطلق على هذا التكتيك الفرنسي (البحث عن المفاوضات الحقيقي باسم الشعب الجزائري).

رابعاً: مؤتمر طرابلس الرابع 27-28 ماي 1962 (وضع ما بعد الاستفتاء) (12):
يمثل هذا المؤتمر آخر دورة يعقدها المجلس الوطني للثورة الجزائرية، وكانت هذه الدّورة مكرّسة لرسم خارطة المستقبل لجزائر ما بعد الاستقلال، وهي ما عرفت فيما بعد في أدبيات تاريخ

الثورة الجزائرية ب"برنامج طرابلس". Le Programme de Tripoli.

1/ أسباب انعقاده:

يمكن إجمال هذه الأسباب من خلال ما جاء في جدول الأعمال، والذي تضمن المصادقة على برنامج جديد لجبهة التحرير الوطني، وتعيين فريق قيادي جديد مكلف بتطبيق برنامج طرابلس، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أن عدداً من أعضاء هذا المجلس استفادوا من تدابير العفو عن السجّاء السياسيين التي جاءت في بنود اتفاقية إيفيان 18 مارس 1962.

2/ برنامج طرابلس:

- أوكلت إلى لجنة يتأّسها أحمد بن بلة مهمة صياغة نص البرنامج، وهي لجنة مكونة من إطارات جبهة التحرير المتوقّرة في أجهزتها التشريعية والتنفيذية والإعلامية، وأبرز أعضاء هذه اللجنة هم: أحمد يزيد، محمد بن يحيى، مصطفى الأشرف، رضا مالك، محمد حري وعبد المالك تمام، بالإضافة إلى مشاركة فيديرالية جبهة التحرير وهيئة الأركان العامة وعضو المجلس الوطني للثورة حاج بن علة بتقديم مقترحاتهم

أيضا. وكانت مهمة هذه اللجنة تقتضي تحضير نص البرنامج قبل موعد انعقاد الدورة الأخيرة للمجلس الوطني للثورة.

- وأهم المحاور التي تضمنها البرنامج هي:

1/ وضعية الثورة

2/ جبهة التحرير الوطني

3/ المهام السياسية والاقتصادية والاجتماعية للجزائر المستقلة

4/ تأمين الثروات

5/ الإصلاح الزراعي

6/ تحسين الوضع الاجتماعي

والملاحظ على أرضية هذا البرنامج هو غياب البعد الأيديولوجي الذي قامت على أساسه ثورة التحرير؛ فقد أهملت أرضية مؤتمر الصومام وكذلك بيان أول نوفمبر.

ومن هنا بدأت في الأفق ملامح المآلات المستقبلية لجزائر ما بعد الاستقلال؟؟

وقد لخص البعد الأيديولوجي في التوجه الاشتراكي، وذلك من دون دراسة موسّعة أو رؤية فاحصة لأبعاد التوجه الأيديولوجي الذي اختير كنهج سياسي للدولة الجزائرية المستقلة.

2/ تكوين المكتب السياسي لجبهة التحرير، والمصادقة على برنامج الجزائر المستقلة حلاً لكافة

أزمات الثورة الجزائرية وهو ما عرف بنزاع ما بين (السياسي) و(العسكري) وما بين (الداخل) و(الخارج) ..

ب/ مجريات المؤتمر: -تشكيل المكتب السياسي

-دراسة مستقبل جبهة التحرير وعلاقتها بالقوى الثورية داخل المجتمع الجزائري.

ج/ القرارات والنتائج: - الفشل في اختيار تشكيلة المكتب السياسي.

- المصادقة على برنامج طرابلس.

د/ الخطوط العريضة لبرنامج طرابلس:

1/ ممارسة السلطة: جعلت في يد جبهة التحرير الوطني التي كانت تعتبر الحزب المهيمن والوحيد، وهذا على اعتبار أن فتح مجال النشاط السياسي أمام مختلف الأحزاب الوطنية، سيشتت طاقات الشعب مما سيتعذر عليه بناء الجزائر حديثة الاستقلال لأنه سينشغل بالخلافات السياسية الحزبية. وهذا سيعيد الجزائر إلى ذلك الصراع التقليدي الذي كان قبل الثورة التحريرية والذي استفادت من مناخه فرنسا كثيرا.

2/ التنمية الاقتصادية والاجتماعية: حيث كان الاصلاح الزراعي يمثل المحور الأساسي وكذلك استثمار الثروات الطبيعية الطاقوية والمعدنية وتنظيم التجارة، وقد ارتبط موضوع الاصلاح الزراعي بالمساعدات الفرنسية المقدمة في شكل تعويضات للفلاحين الفرنسيين الذين سيفقدون أراضيهم نتيجة لهذا الإصلاح.

ولذا اتسم الإصلاح الزراعي بالطابع الثوري والمتمثل في النقاط الثلاث التالية: الإصلاح الزراعي-تحديث الزراعة- المحافظة على التراث العقاري الجزائري.

3/ الميدان الصناعي: تم الاعتراف بوجود القطاع العام والقطاع الخاص، وكلف الحزب بتوسيع شبكة الغاز والكهرباء وتحضير الكفاءات التقنية من مهندسين وأعوأهم من أجل تسيير ثروات الجزائر، حيث كان موضوع الطاقة يمثل مسألة إستراتيجية على المدى البعيد، ولذا كان ينظر بعين الريية للقطاع الخاص لأنه يعتبر منفذا للتدخل الأجنبي.

4/ الاستثمارات الأجنبية: اخضعت لما يعرف ب"المؤسسات المختلطة"، وأن يتم إعادة استثمار جزء من الأرباح داخل الجزائر والقضاء على النظام التفضيلي ما بين فرنسا والجزائر، والذي يمتد بجذوره إلى أيام العهد العثماني في الجزائر، والذي جرّ ولايات هذا المستعمر البغيض على الجزائر لمائة وإثنين وثلاثين سنة (132) من الاستعمار.

5/ أعطى برنامج طرابلس اهتماما بالجانب الثقافي والاجتماعي للمجتمع الجزائري؛ فركز في الشق الاجتماعي على موضوع المرأة الذي رأى ضرورة الاهتمام بوضعها داخل المجتمع الجزائري وتحسين

مكانتها إذ قدمت التضحيات الجسام في سبيل تحرير الجزائر. أما الشق الثقافي فكان يتلخص في ثلاث ميزات: (الوطنية) و(الثورية) و(العلمية)، وكان يركز على أهمية استرجاع مقومات الثقافة الوطنية والتي كانت اللغة العربية أبرز أركانها، وكذلك وضع برنامج لإصلاح التعليم في الجزائر بعد الاستقلال. ه/ النتائج: باستثناء المصادقة على برنامج طرابلس؛ فقد فشل هذا المؤتمر في اختيار المكتب السياسي لجهة التحرير، وهذا يعني تجميد فاعلية الجهاز السياسي ومن ثمة مصير الجزائر صار معلّقا في مهب العاصفة...

إن روح الزعامة والجهوية والشخصانية وذهنية المشيخة كلها جعلت الجزائر لا تستفيد من ثمرات النصر على أعتى قوة استعمارية حديثة، وهذا ما أوجع الصراع الدموي عشية الاستقلال، ولولا خروج آلاف الجزائريين منادين بالعبارة الشهيرة (سبع سنين بركات)، لآلت الجزائر إلى حرب أهلية مدمرة وهذا ما كانت فرنسا ترغب فيه بعد أن عمجزت عن ربح الحرب الميدانية والسياسية. لكن ما يمكن قوله رغم كافة الأخطاء المرتكبة آنذاك، كانت كلها بدافع الحب الخالص لهذا الوطن، وكما أنه لكل ثورة ثمن فتورة الجزائر كان ثمنها باهضا مليوناً ونصف المليون من الشهداء، هذا ما أقرته القوائم الرسمية التي تمكنت من تسجيل وتقييد أسماء الذين سقطوا في سبيل الوطن،،، وغيرهم من الشهداء الذين سقطوا منذ أول يوم وضعت فيه فرنسا قدمها على أرض الجزائر، أولئك الذين حاولت فرنسا تناسيهم بحكم أنها جرائم ضد الإنسانية جرائم إبادة جماعية، جزائر ما بعد الاستقلال كان لا بد لها من إرادة قوية تمنع أي سبب أو دافع للإنزلاق من جديد في مهاوي التشتت والتشرذم والحرب الأهلية الطاحنة....

وعليه لا يمكن تفسير الماضي إلا وفق رؤية ذلك العصر، وليس وفق رؤية العصر الذي ننتهي إليه حالياً، ولا بد من الرجوع إلى شهادة الذين صنعوا الأحداث أو كانوا جزءاً منها....

الهوامش:

* انظر بخصوص هذا الشأن مذكرات خير الدين بربروس، والتي قام بترجمتها إلى العربية لأول مرة الأستاذ محمد دراج، حيث توجد فيه الكثير من الوقائع التاريخية التي سجلها خير الدين بربروس، والتي تعتبر وثائق ذات أهمية تبرز مكانة الأسطول الجزائري آنذاك، وبأنه كان يمثل حقيقة لا مجازا قوة بحرية مهابة الجانب يحسب لها ألف حساب، وذلك من خلال قراءة العناوين التي كان يضعها على كل مذكرة من مذكراته منها مثلا: "بارك الله في غزوكم"، "بدأ الكفار يهابوننا"، "أربع سفن صارت أربعة عشر"، "الفقراء يتقربون طريقنا"، "آيدين رئيس بين يدي السلطان العظيم"، "آيدين رئيس في المحيط الأطلسي"، "أسطولي يخرج في الحملة الحادية والعشرين إلى إسبانيا"، "وصرت على رأس أعظم أسطول في العالم". كتاب: خير الدين بربروس، مذكرات خير الدين بربروس؛ ترجمة محمد دراج، شركة الأصالة للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م.

** بخصوص العلاقات الجزائرية الأمريكية، واعتراف الأيالة الجزائرية بالولايات المتحدة الدولة الناشئة انظر ما ورد في كتاب المرحوم مولود قاسم نAIT بلقاسم "شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830، الجزء الأول، دار الأمة، الجزائر، 2008م، صص 214-219. وطالع أيضا ما كتبه أبو القاسم سعد الله في كتابه "أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء الأول من صفحة 281 إلى 305 مقال بعنوان (العلاقات الجزائرية الأمريكية 1776-1830، ومن صفحة 305 إلى 313 بعنوان (العلاقات الدبلوماسية بين أمريكا ودول المغرب العربي 1776-1816م)، كما يجتذ الرجوع إلى الجزء 3 من كتابه الذي خصص فيه موضوعا تطرق فيه إلى "نظرة الأمريكيين للتاريخ الجزائري" (173-185)، حيث يذكر عدة مصادر أمريكية هامة منها: كتاب وليام شيلر: مختصر تاريخ الجزائر، الذي نشره سنة 1826م، وقد ترجمه إلى العربية المرحوم إسماعيل العربي بعنوان (مذكرات وليام شالر) سنة 1982م، كما ترجم أيضا كتاب كاتكارت بعنوان: (مذكرات أسير الداوي، كاتكارت قنصل أمريكا مع المغرب)، الجزائر (د.ت).

ويتناول أبو القاسم سعد الله أيضا المؤلفات الأمريكية اللاحقة التي تناولت العلاقات مع الجزائر بنوع من غرور الذات وعلو الأنا الاستعماري الغربي، ومحاولة إبراز الآخر (الجزائر) في صورة سلبية ومثال ذلك: رواية (الجاسوس الجزائري في بنسلفانيا) التي ألفها بيتر ماركو، و(الأسير الجزائري) للدكتور أندرو هيل. ويستحسن من أجل الاستفاضة في الموضوع، الرجوع إلى مقالة أبي القاسم سعد الله (أثر الجزائر في الأدب الأمريكي)، مجلة الثقافة، عدد 86 (مارس-أبريل 1985)، صص 37-69.

وكذلك كتاب دونا لشيديسي D. Chidsey : "الحروب في أفريقيا الشمالية: القرصنة العربية وميلاد البحرية الأمريكية" (1971)، وكتاب هـ. بارنباي H, Barnby : "مساكين الجزائر: كتاب عن الحرب الأمريكية-الجزائرية المنسية 1785-1797" نشره سنة 1966.

كما نجد مؤلف غاردنر آلان G.W. Allen المعنون بـ "مجزئتنا وبحارة أفريقيا الشمالية" سنة 1905م، ومؤلف ري إروين Rayw. Irwin حول (العلاقات الأمريكية الدبلوماسية مع دول المغرب العربي 1776-1816) منشور سنة 1931. وكذلك ما نشره جيمس ويلسون ستيفنس James Wilson Stevens بعنوان: "الأسرى الأمريكيين في الجزائر: 1785-1797م"، ترجمة علي تابلت، منشورات نالة-الأبيار، الجزائر 2008م.

*** انظر مولود قاسم نابت بلقاسم في كتابه شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830، الجزء الثاني (ج2)، دار الأمة-الجزائر، 2008م، في باب العلاقات مع فرنسا من صفحة 07 إلى صفحة 194، حيث تناول عدة موضوعات منها موضوع "نشأة العلاقات الجزائرية الفرنسية، صص 7-8، إذ اعتمد في مستهل حديثه عن طبيعة العلاقات الجزائرية-الفرنسية بالاستشهاد بكلام للمؤرخ الفرنسي دوفول Devoulx الذي يقول: "لقد كانت لمرسيليا منذ القرن الثالث عشر (الميلادي) علاقات تجارية بالسواحل المغاربية، متنافسة في ذلك مع الجنويين (Les Genoies) والبيشبيين (Les Pisans) والقطلونيين (Les Catalans)، وهكذا عقد حكام مرسيليا في بداية القرن الرابع عشر (الميلادي) معاهدة تجارة وملاحة مع ملك بجاية، خالد بن زكرياء. (...). والقنصل الفرنسي في بجاية إذ ذاك اسمه Peyre Jordans ، ورسائله موجودة في محفوظات الوثائق بمرسيليا".

ويضيف مولود قاسم نابت بلقاسم: "ثم أخذت العلاقات الجزائرية الفرنسية شكلا جديدا (...). وذلك ابتداء من سنة 1534، حيث حلّ مبعوث خير الدين، رئيس دولة الجزائريين، - كما كانت تسمى - بفرنسا بدعوة من ملكها فرانسوا الأول، وعقدت بينهما ومبعوث السلطان العثماني، سليمان القانوني "المعاهدة الثلاثية" Le traité tripartite، (...). وإثرها توجه السفير الفرنسي الأول إلى الجزائر، جان دي لافوري Jean de la foret ، ثم فيما بعد فقط إلى اسطنبول، وأصبح الحلف الثلاثي رسميا سنة 1536 (...). ثم عيّن قنصل فرنسي آخر، هذه المرة في العاصمة الحالية، الجزائر، سنة 1538م، وكان أول قنصل أوروبي، وكان في البدء ممثلا لجميع الأوروبيين". (مولود قاسم نابت بلقاسم: شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية، الجزء2، صص 8-9، وأيضا صص 56-58. وانظر أيضا: جمال قنان: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، دار هومة-الجزائر، ط2، 2007، صص 88-77، وكذلك كتابه الثاني: معاهدات الجزائر مع فرنسا 1619-1830، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2007.

**** مولود قاسم نابت بلقاسم، انظر كتابه سالف الذكر في مبحث "المعاهدات السبعون (70) بين الجزائر وفرنسا"، حيث ذكر 52 معاهدة اقتصادية وتجارية بين الطرفين من سنة 1619 إلى غاية 24 يوليو 1820م، في عهد الداوي حسين ولويس الثامن عشر. (انظر الفهرس من صفحة 379 إلى 389).

***** يذكر مولود قاسم رحمه الله، أنّ فرنسا اعترفت بديون الجزائر عليها رسمياً ثلاث مرات (03)، إذ يقول: "وقد اعترف الفرنسيون على الأقل، ثلاث مرات رسمياً، وبمعاهدات، بديون الجزائر، وآخر مرة كان بمبلغ السبعة ملايين " (ص 205).
ثم يذكر في الصفحة 208 ثلاث اتفاقيات تؤكد ذلك، الأولى: اتفاقية مسيدور (28 يونيو 1796م، بين الداوي حسن والدريكتوار (المجلس التنفيذي الأعلى للجمهورية الفرنسية)

الثانية: معاهدة 29 ديسمبر 1801م، بين الداوي مصطفى ونابليون بونابرت، التي يقول عنها دوغرامون: "رغم أن معاهدة 1801م قد أكدت هذا الحق لداوي الجزائر، إلا أنه لم يسدّد له شيء من ذلك".

الثالثة: بين الداوي حسين ولويس الثامن عشر في معاهدة 28 أكتوبر 1819م، وعنوان هذه المعاهدة في جميع فهارس المعاهدات الدولية الفرنسية هو: "الديون الجزائرية" créances algériennes أي الديون المستحقة على فرنسا نحو الجزائر.

ويقول دوغرامون أيضاً عن هذه المعاهدة الثالثة بخصوص دصون الجزائر على فرنسا:
"وقد اعترفت حكومة لويس الثامن عشر بهذا الدين. وفي يوم 28 أكتوبر 1819م عقدت اتفاقية بين البلدين (الداوي حسين ولويس الثامن عشر)، اتفق الجانبان بموجبها على أن مبلغ هذا الدين هو سبعة ملايين من الفرنكات الذهبية. ثم صادق مجلس النواب يوم 24 يوليو 1820م على هذه الاتفاقية وعلى قرار الحكومة تسديد هذا الدين للجزائر".

ويعلق المرحوم قاسم على هذه الاتفاقية بقوله: "فلم إذن كل هذا الشر الذي يدبر ثم يشرع في تنفيذه ضد الجزائر؟
جزاء سنّمّار؟ اتق شرّ من أحسنت إليه؟ نعم! هذا كله وأكثر!. (شخصية الجزائر الدولية، ج2، صص 208-209).
***** انظر مولود قاسم نابت بلقاسم: شخصية الجزائر الدولية، ج2، صص 210-216، وكذلك جمال قان: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، صص 383-

384، وحصص 385-387، وأيضاً: أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط3، 1990، ج3، صص 243-271.

***** بخصوص السياسة الاستعمارية واستراتيجيتها التدميرية للأرض وللإنسان، وتشويه التاريخ والهوية للإنسان الجزائري ومحاربه ثقافياً أيضاً، من الأفضل الرجوع إلى ما كتبه رجال النخبة الفرنسية الذي كان ضميرهم الإنساني حيناً يضحج بجرائم فرنسا المقترفة باسم التمدن والتحضّر التي تقوم بها في الجزائر، لذلك يستحسن الرجوع إلى: ألبير ما مّي: صورة المستعمر، توطئة بقلم السيد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، طبعة خاصة من وزارة المجاهدين بمناسبة الذكرى الخامسة والأربعين لعيد الاستقلال الوطني، منشورات ANEP، الجزائر، 2008م. وأيضاً كلود ليوزو: العنف، التعذيب والاستعمار، من أجل الذاكرة الجماعية، دار القصة للنشر-الجزائر، 2007م، وكذلك أوليفي لوكور غراميزون: الاستعمار-الإبادة، تأملات في الحرب والدولة الاستعمارية، دار الرائد للكتاب-الجزائر، 2008م.

1/ غاستون بوتول: هذه هي الحرب، ترجمة مروان قنواقي، منشورات عويدات (سلسلة زدني علما)، بيروت-باريس، ط1، 1981، ص5.

والعنوان الأصلي للكتاب: Gaston Bouthoul : La guerre, Paris, P.U.F, 1973 (Que sais-je ?).

- 2/ بخصوص التعريف العلمي لمفهوم الحرب، يستحسن الرجوع إلى غاستون بوتول في كتابه "هذه هي الحرب"، والتي يرى كما يصرّح هو بذلك "علم اجتماعي حقيقي للحروب polémologie، وهي الدراسة العلمية لظاهرة الحرب، والتي تعدّ ظاهرة اجتماعية، لتمييزه عن علم علم الحرب، ذلك العلم الذي يعلّم في المدارس الحربية والأركان. (هذه هي الحرب، ص6 والهامش رقم 3).
- 3/ بخصوص شخصية العربي بن مهيدي، وميزاته الإنسانية وصفاته القيادية، انظر كتاب: Les architectes de la révolution, témoignage، "مهندسو الثورة، شهادات"، من تأليف عيسى كشيدة Aissa Kéchida (صص 161-173).
- Aissa Kechida : Les architectes de la révolution, Chihab éditions, 2001, pp . 161-173.
- Benjamin Stora : Histoire de la guerre d'Algérie (1954-1962), édition la découverte, Paris, /4 2002, p.12.
- Mohamed Harbi : La guerre commence en Algérie ; édition Complexe, Bruxelles, 1984 ; pp. /5 190-192.
- Alistair Horne : Histoire de la guerre d'Algerie, edition Dahlab-Alger, 2007, pp. 137-150.
- محمد زروال: إشكالية القيادة في الثورة الجزائرية -الولاية الأولى نموذجاً- المطبعة الرسمية البساتين، بئر مرادة رابيس-الجزائر 2007، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين بمناسبة الذكرى 45 للاستقلال الوطني، صص 259-262.
- 6/ عبان رمضان: تقرير لجنة التنسيق والتنفيذ إلى المجلس الوطني للثورة الجزائرية، "النقد"، العدد 12-الجزائر، ربيع-صيف 1999، ص 192.
- محمد زروال إشكالية القيادة: صص 262-268.
- Alistair Horne : Histoire de la guerre d'Algerie , pp, 148-150.
- 7/ صالح بلحاج: أزمت جبهة التحرير الوطني وصراع السلطة (1956-1965)، ط1، دار قرطبة-الجزائر، 2006م، ص17، وانظر أيضا: Mohamed Harbi : Les archives de la révolution ; édition Jeune Afrique, Paris, 1981, p.175.
- Ivers Couriere : La guerre d'algerie (1958-1962) : l'heure des colonels les feux du désespoir. Edition Robert Laffont, Paris, 1990 ; p. 147.
- Alistair Horne : Histoire de la guerre d'Algerie , pp. 227-235.
- 8/ صالح بلحاج: أزمة جبهة التحرير الوطني، ص 18.
- Alistair Horne : Histoire de la guerre d'Algerie ; p. 202.
- 9/ محمد زروال: إشكالية القيادة في الثورة الجزائرية، صص 445-446.
- Alistair Horne : Histoire de la guerre d'Algérie ; pp.344-356.
- Mohammed Harbi : Le FLN, Mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir (1954-1962), édition Naqd. Enal-Alger, 1993. P.224.
- Rapport de Abane Ramdane au C.N.R.A, 1957
- 10/ Mohammed Harbi : L'Algerie et son destin, croyants ou citoyens, médias associés, 1994, p. 154 et p. 251.

- Saad Dahlab : Mission Accomplie, pour l'indépendance de l'algerie, dahlab, 1990, pp. 152-165.
- Mohammed Harbi : Les archives de la révolution Algérienne, éditions jeune Afrique, paris , 1981,
p.307.
- 11/ Mohammed Harbi : Les archives de la révolution Algérienne, p. 292.
- Mohammed Harbi : Le FLN , Mirage et réalité. p.333.
- 12/ Mohammed Harbi : Le FLN, op.cit ; pp.318-330.
- Mohammed Harbi : L'Algerie et son destin, op.cit. p.163.
- Benkhedda Benyoucef : La crise de 1962, l'Algerie à l'indépendance, dahlab, 1997.

الحرب الدبلوماسية أثناء الثورة المسلحة

أ.د. رايح لونيبي*

تمهيد

يقول الجنرال الألماني كلاوزفيتز في كتابه "في الحرب" بأن "الحرب المسلحة تندلع بعد أن نصل إلى مأزق في تحقيق الهدف السياسي" أي الفشل في تحقيق الهدف سياسيا، ولهذا فالثورة الجزائرية كان هدفها سياسيا، وهو استرجاع الاستقلال الوطني وطرد المستعمر، ولم تكن الحرب المسلحة إلا إحدى الوسائل لدعم العمل الدبلوماسي الذي يعد أحد العوامل الرئيسية في تحقيق هذا الهدف من خلال إقناع العالم بعدالة القضية الجزائرية وإدارة المفاوضات وغيرها من الأهداف التي سنتناولها في هذه المقالة، بالإضافة إلى الحديث عن أدوات ووسائل وأساليب وأسس الدبلوماسية الجزائرية في مواجهتها للدبلوماسية الفرنسية أثناء الثورة مع التركيز على أبرز مظاهر الحرب الدبلوماسية بين الطرفين.

أولا- الأهداف الدبلوماسية الجزائرية

يمكن أن نلخص هذه الأهداف في:

- 1- إقناع العالم بعدالة القضية الجزائرية وكسب التعاطف معها.
 - 2- اكتساب الاعتراف العالمي بجمهورية التحرير الوطني كممثل شرعي ووحيد للشعب الجزائري ثم الاعتراف بالحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بصفتها الكيان الممثل للأمة الجزائرية.
 - 3- تحقيق الدعم اللوجستيكي للثورة الجزائرية.
- ثانيا- أسس ومبادئ الدبلوماسية الجزائرية

* جامعة وهران-قسم التاريخ-

بنيت أسس ومبادئ الدبلوماسية الجزائرية أثناء الثورة المسلحة سواء في اكتساب الدعم أو الاعتراف الدولي أو أثناء المفاوضات مع الخصم الاستعماري على:

1- وضع خطوط حمراء أو ما يمكن تسميتها بالأهداف الإستراتيجية التي لا يمكن التنازل عنها مهما كان الوضع، وهي أنه لا يمكن وقف إطلاق النار إلا بعد الاعتراف الفرنسي بالسيادة الجزائرية على كل ترابها الوطني دون أي نقصان، والاعتراف بوحدة الأمة والشعب الجزائري، بالإضافة إلى الاعتراف الفرنسي والدولي بأن جبهة التحرير الوطني هو الممثل الشرعي والوحيد للشعب الجزائري.

2- الحياد الإيجابي: فقد رفضت الثورة الجزائرية أن تنحاز إلى أي طرف من أطراف الصراع أثناء الحرب الباردة، والمتمثلة في المعسكر الشرقي الشيوعي بقيادة الإتحاد السوفييتي والمعسكر الغربي الراسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ولم تكتف بذلك بل رفضت إتخاذ أي موقف من الصراعات الداخلية للبلدان المؤيدة للثورة الجزائرية أو الموجودة بين بعض البلدان مثل بعض الأقطار العربية التي كانت في صراع بعضها ضد بعض آنذاك.

ثالثا- وسائل الدبلوماسية الجزائرية

تتمثل هذه الوسائل في :

1- الوفد الخارجي في بداية الثورة المتكون من كل من أحمد بن بلة التي تتلخص مهمته في تحقيق الدعم اللوجستيكي للثورة، وعلى رأسها السلاح، وكلف بهذا الدور أحمد بن بلة بفعل صفات الشجاعة والإقدام التي يتميز بها، وكلف محمد خيدر بمهمة تنظيم الجزائريين في الخارج وإقامة ممثلات لجبهة التحرير الوطني في هذه البلدان بواسطة هؤلاء المهاجرين أو مبعوثين من الجزائر، أما حسين آيت أحمد فكان بمثابة وزير خارجية مكلف بالعلاقات الخارجية للثورة ودبلوماسيتها بفعل إتقانه بعض اللغات العالمية آنذاك، ومنها الإنجليزية، بالإضافة إلى أنه كان الأكثر ثقافة وإطلاعا ضمن الوفد الخارجي.

3- ممثلات جبهة التحرير الوطني في بلدان العالم، والتي تتكون من فرد أو عدة أفراد، وتتلخص مهمتها في ربط إتصالات مع قيادات تلك البلدان ومختلف تنظيماتها لكي تساهم بدورها في كسب التأييد للشعب

الجزائري، وهي تشبه السفارات والقنصليات في العلاقات الدولية، كما كان لها تمثيل في هيئة الأمم المتحدة، ففي البداية كان يقوم بهذه المهمة حسين آيت أحمد ثم تولاها محمد يزيد، لكن عندما عين هذا الأخير في منصب وزير الإعلام في الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية عوضه شاندرلي¹.

2- وزارة الخارجية التي تشكلت بعد إنشاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في 19 سبتمبر 1958 برئاسة فرحات عباس، وقد تولاها في البداية محمد لمين دباغين قبل أن تؤول إلى كريم بلقاسم الذي يساعده فيها سعد دحلب في الحكومة المؤقتة الثالثة التي تشكلت في صيف 1961 برئاسة بن يوسف بن خدة، ويعد كريم بلقاسم التاريخي الوحيد المتبقي في الميدان من ضمن التاريخيين التسع الذين أشعلوا فتيل الثورة، وهو الذي قاد مفاوضات إيفيان التي أنهت باتفاقيات 18 مارس 1962، ووقع هو عليها، وكانت لوزارة الخارجية مستشارين ومصالح عديدة مكلفة بمتابعة العمل الدبلوماسي في كل أنحاء العالم.

3- مختلف المنظمات التابعة لجهة التحرير الوطني، والتي كانت مساعدة للعمل الدبلوماسي، ومنها الإتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين وكذلك الإتحاد العام للعمال الجزائريين والإتحاد العام للنساء الجزائريين، وقد ربطت هذه المنظمات علاقات وطيدة مع منظمات أخرى في مختلف البلدان بما فيها فرنسا، ثم إستخدام هذه العلاقات للضغط على سلطات هذه البلدان للإعتراف بجهة التحرير الوطني ومساعدة الثورة الجزائرية، وأخذت بعين الإعتبار أن هذه المنظمات، خاصة الطلابية منها آنذاك كانت تشكل جماعات ضغط ولوبيات داخل بلدانها، فعلى سبيل المثال لا الحصر فقد لعبت بعض المنظمات الطلابية في فرنسا دورا لا يستهان به في الضغط على الحكومة الفرنسية بقبول التفاوض مع جبهة التحرير الوطني².

رابعا- بعض مظاهر الحرب الدبلوماسية

تمثلت مظاهر الحرب الدبلوماسية بين جبهة التحرير الوطني والإستعمار الفرنسي من خلال محاولات الجبهة إكتساب الإعتراف الدولي بما وبعادلة القضية الجزائرية، فقد تمكنت جبهة التحرير الوطني من المشاركة في المؤتمر الأفرو-آسيوي في باندونغ عام 1955، وقد مثلها كل من حسين آيت أحمد ومحمد يزيد، وأكتسبت إنتصارا دبلوماسيا كبيرا بإعتراف المؤتمر بعادلة القضية الجزائرية وحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره، ويعد ذلك أول إنتصار كبير للدبلوماسية الجزائرية³.

كما تظهر هذه الحرب الدبلوماسية بشكل جلي في محاولات الجبهة تسجيل هذه القضية في مختلف الجمعيات العامة للأمم المتحدة، لكن دائما لتحقيق هذا الهدف الدبلوماسي يجب السند من الداخل، وهو ما يتجلى من خلال هجومات الشمال القسنطيني في 20 أوت 1955، وكذلك من خلال إضراب الثمانية أيام في نهاية جانفي وبداية فيفري من عام 1957 ثم مظاهرات 11 ديسمبر 1960 التي لعبت دورا حاسما في الاعتراف بأحقية الشعب الجزائري في تقرير مصيره⁴.

كما تظهرت أيضا هذه الحرب الدبلوماسية في سعي الجبهة لتحقيق الاعتراف بالحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي تكونت في 19 سبتمبر 1958، وباعتبارها الكيان المحسد للأمة الجزائرية، وقد تحق الاعتراف بها من عدة دول في العالم، لكن كانت فرنسا تهدد بقطع علاقاتها مع كل دولة تعترف بهذه الحكومة.

وتجلت أيضا هذه الحرب في زيارات قيادات الثورة إلى بعض البلدان الكبرى، ومنها زيارة أعضاء من الحكومة المؤقتة بقيادة فرحات عباس وضم الوفد كريم بلقاسم وبن طوبال إلى الصين الشعبية مثلا، وما أنجر عن ذلك من إستقبال شعبي كبير لاقاه الوفد الجزائري بالإضافة إلى ما حققته الزيارة من دعم بالمال والسلاح، مما دفع كريم بلقاسم في إجتماع لجامعة الدول العربية إلى القول بأن الثورة الجزائرية حققت دعما من الصين في المجال المالي خاصة وفي يوم واحد ما لم تحققه مع هذه الدول الشقيقة في ظرف سنوات، وهي محاولة ضغط منه لدفع هذه الدول إلى تقديم دعم مالي أكبر للثورة الجزائرية⁵.

كما تجلت هذه الدبلوماسية بشكل جلي أثناء مختلف المفاوضات مع السلطات الفرنسية، والتي انتهت بالتوقيع على إتفاقيات إيفيان في 18 مارس 1962، فكيف سارت هذه الدبلوماسية؟

خامسا-دبلوماسية المفاوضات

تعود الإتصالات الأولى بالجزائريين من طرف فرنسا إلى بدايات الثورة ذاتها، وذلك من خلال محاولات السلطات الإستعمارية خلق قوة ثالثة من مختلف التيارات والأحزاب السياسية التي كانت موجودة

في الساحة الجزائرية لعزل جبهة وجيش التحرير الوطنيين، التي تعتبرهم قطاع طرق ومتطرفين، لكن فشلت هذه المحاولات عندما تمكن عبان رمضان من إقناع أغلب هذه التيارات بالإلتحاق بالثورة، ومنهم المركزيين وجماعة فرحات عباس وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين والشيوعيين وآخرين، بل حتى الأعضاء الجزائريين في المجلس الجزائري، أو ما يسمى بمجموعة61، وهو ما أدى إلى توسيع جبهة الثورة بشكل كبير جدا، وقطعت الطريق على فرنسا للعب بوتر ضرب هذا بذاك أو خلق قوة ثالثة.

وبعد هذا الفشل الفرنسي الذريع، اضطرت الحكومة الفرنسية إلى الإتصال بجبهة التحرير الوطني لكن سرىا، وكانت لقاءات القاهرة وروما وبلغراد وغيرها في عام 1956، وكانت فرنسا تصر على وقف لإطلاق النار قبل إجراء إنتخابات ثم التفاوض، لكن رفضت الجبهة ذلك لأنه يعرض المبدأ الأساسي في الدبلوماسية الجزائرية وهو لا وقف لإطلاق النار إلا بعد الإعتراف الفرنسي بالسيادة الجزائرية على كل ترابها الوطني⁶.

وتوقفت هذه الإتصالات بعد إختطاف طائرة الزعماء الأربعة، وبعد مجيء شارل دوغول إلى السلطة بعد إنقلاب عسكري في الجزائر في 13 ماي 1958، وضع إستراتيجية جهنمية للقضاء على الثورة الجزائرية ثم بعدها يعرض مقترحات بهدف إنهاء القضية دبلوماسيا وسياسيا بعد ما مهد لها بإضعاف الثورة خاصة عسكريا في الداخل بواسطة خطة شال الجهنمية التي تقتضي بتمشيط الأرض الجزائرية عسكريا شبرا شبرا، لكن تبخر مشروع دوغول بعد مظاهرات 11 ديسمبر 1960 التي أثبتت له بأن الشعب الجزائري وراء جبهة التحرير الوطني والحكومة المؤقت للجمهورية الجزائرية، وبأنه مصر على إسترجاع إستقلاله، وهو ما دفع دوغول إلى إعادة الإتصال بقيادة الثورة للتفاوض، فكانت عدة لقاءات ومقترحات فرنسية تستهدف تحقيق مصالحها في الجزائر، ويمكن أن نضع الطروحات الفرنسية وطروحات جبهة التحرير الوطني كما يلي⁷:

1- إصرار فرنسا بأن الجزائر ليست أمة بل هي مجموعة أعراق وقبائل لكن أصرت جبهة التحرير على أن الجزائر أمة وشعب واحد له الحق في إقامة دولة-الأمة الجزائرية.

2- إيقاف إطلاق النار قبل أي مفاوضات ورفض جبهة التحرير ذلك وإصرارها على أن لا يتم ذلك إلا بعد الإعتراف الرسمي الفرنسي بالسيادة الجزائرية على كامل ترابها الوطني.

3- الطرح الفرنسي بأن جبهة التحرير الوطني ليست الممثل الوحيد للشعب الجزائري وطرحها فكرة المائدة المستديرة تشارك فيها عدة أطراف جزائرية أخرى، لكن رفضت الثورة ذلك كي لا تعطي فرصة لفرنسا للتلاعب وممارسة سياسة فرق تسد.

4- الطرح الفرنسي لقضية الصحراء الجزائرية والسعي لفصلها عن الجزائر، لكن أصرت جبهة التحرير على مبدأ الوحدة الترابية للجزائر، وقد حاولت فرنسا في هذا المجال إقناع بعض البلدان الحدودية بأحقية إشراكها في المفاوضات بإعتبار أن الصحراء الجزائرية تشبه البحر، ومن حق الدول المحيطة به أن تكون لها حق فيها، وطرح فكرة جديدة هي الفضاء الدولي المقابل لفكرة المياه الدولية بالنسبة للبحار والمحيطات.

وقد تماطلت المفاوضات بسبب هذه الإختلافات، وقد تمسكت قيادة الثورة بمختلف المبادئ التي تعد خطوط حمراء في دبلوماسيتها لا يجوز تجاوزها، كما أستخدمت عدة وسائل للضغط على فرنسا للتنازل عن طروحاتها بتكثيف العمل المسلح والضغط الدولية على فرنسا وإقناع الدول المجاورة للصحراء الجزائرية بخطورة المناورات الفرنسية وكذلك إستخدام المظاهرات خاصة في الصحراء الجزائرية.

لكن تمكنت جبهة التحرير الوطني من فرض طروحاتها الأربعة الإستراتيجية ولم تتنازل قيد أنملة عنها، لكن قامت بتنازلات تكتيكية لا تمس بالأهداف الإستراتيجية، وهو ما تجلّى في بعض مواد إتفاقيات إيفيان مثل حماية مصالح المعمرين وبعض المصالح الإقتصادية والثقافية الفرنسية في الجزائر، لكن تحققت الأهداف الإستراتيجية المتمثلة في الإعتراف الفرنسي بحق الأمة الجزائرية الموحدة في إقامة دولتها المستقلة وبالسيادة الجزائرية التامة على كل ترابها الوطني كما نص على ذلك بيان أول نوفمبر 1954 وميثاق الصومام، وهو درس دبلوماسي بعدم تجاوز الخطوط الحمراء أو التنازل عن الأهداف الإستراتيجية مهما كان الثمن في أي مفاوضات كانت.

الهوامش:

¹ - Khalfa Maameri, Les nations unies face à la question algérienne 1954-1962, ed S.N.E.D. Alger 1970

² - Guy Pervillé, Les étudiants algériens en France 1880-1962, ed Casbah Alger 1995.

³ - Conte Arthur, Bandoeng-tournant de l'histoire-, ed Laffont Paris 1965.

⁴ - Maameri, Op-Cit

⁵ -Amar Hamdani, Krim Belkacem-Le lion de Djebel-, ed Dahlab Alger1990

⁶ -Redha Malek, L'Algerie à Evian-histoire des négociations secrètes1956-1962, ed Dahlab1995.

⁷ - Ibid

البعد السياسي للعولمة وتداعياته في التاريخ المعاصر

د. جيلالي بوبكر*

1- أبعاد العولمة السياسية

يرتبط المظهر السياسي للعولمة بالمظهر الثقافي وبغيره مما هو سائد في حياة الإنسان ككل، كما يشمل الحياة السياسية في بلدان القوى الكبرى وفي سائر بلدان العالم الأخرى، يشمل الأوضاع السياسية في بلدان القوى المهيمنة من حيث السياسة الداخلية والخارجية التي تنتهجها والتوجهات والمبادئ التي تقوم عليها تلك السياسة، أما من حيث دول العالم الأخرى وشعوبها فيشمل أساليب ووسائل نقل وتوصيل سياسة القوى العظمى إليها، هذه السياسة التي ارتبطت بالتوجه الليبرالي وتمثلت في النهج الليبرالي الديمقراطي القائم على الحرية السياسية في الرأي والتعبير والاقتراع المباشر والتعددية الحزبية والتداول على السلطة وغيرها، وهي مبادئ مستمدة من مبادئ النظام الاقتصادي الفيزيوقراطي الطبيعي، الذي يبني الاقتصاد على قوانين الطبيعة البشرية وعلى رأسها قانون الحرية في الإنتاج والمنافسة، وفي السوق وما فيه من عرض وطلب وفي التبادل، وتطور الحياة الاقتصادية بفعل توجهها الحر أدى إلى التمسك بمبدأ الحرية في الحياة السياسية وفي نظام الحكم وفي إدارة شؤون المجتمع بعيدا عن التوجيه السياسي من الدولة أو من الأخلاق أو من الدين أو من أي مصدر آخر، وارتبطت الحياة السياسية في البلدان المتقدمة وفي البلدان التي تسير في اتجاهها بالديمقراطية، وحشد لها أنصارها في الغرب وفي الولايات المتحدة الأمريكية المزيد من التأييد والمزيد من التكتيف في دعمها، خاصة في وجه النظم السياسية المناوئة لها وفي نظريات وفلسفات هذه النظم السياسية، وازداد الدعم وتكثف التأييد بعد سقوط المنظومة الاشتراكية وانحيار الاتحاد السوفيتي، واختيار العديد من البلدان في إفريقيا وآسيا وفي أوروبا الشرقية وكان تنظيمها الاقتصادي اشتراكيا يطمح في

*أستاذ محاضراً" كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة حسبية بن بوعلي بالشلف.

الوصول إلى الشيوعية وكانت سياستها تقوم دور الدولة الأحادي ذات الحزب الواحد- الليبرالية السياسية، وبعد هذا الاختيار عرفت تحولات بارزة في حياتها السياسية والاقتصادية، الأمر الذي جعل التمسك بالديمقراطية يقوى ويشند، وبما أنّ السياسة كفكر نظري هي وراء أي عمل وفي أي مستوى يهّم توجه العولمة في الدول الكبرى أو في غيرها، ولكونها ممارسة فهي ترتبط بكل ما هو عملي له صلة بتنظيم حياة الفرد والجماعة داخل المجتمع، فمن منطلق الديمقراطية كآلية لضبط الحياة السياسية في الدول، فإنّ التوجه السياسي نحو العولمة دعم العمل من أجل توسيع دائرة الحريات السياسية، والخروج من النظم والثقافات العبودية والاستبدادية إلى التحرر التام، وتكريس الحرية الفردية وإطلاق مواهبها وتحريرها من كل ما يُعيقها، لتنتقل نحو الإنتاج والإبداع والتحضر، كما دعم فكرة أنّ العولمة حتمية سياسية محايدة لا ترتبط بأيّة إيديولوجية غربية أو شرقية، مهامها تمكين دول العالم وشعوبها من تحقيق الاندماج والتكامل والتوحد والتكامل في سبيل مجتمع إنساني غير مفرّق، ولا تحكمه ظاهرة اختلاف الألوان والأجناس واللغات والثقافات والجغرافيا وغيرها، وهذا في غياب المنظور الإيديولوجي الإمبريالي الذي يقول بعظمة الرأسمالية وتفوقها المادي التكنولوجي الذي صنع الاستعمار بمختلف أشكاله بدعوى تعمير البلدان وتحرير الشعوب ونقل الحضارة والمدنية، ففي المرحلة الراهنة تجاوزت الشعوب مرحلة الاستعمار، وأصبح من حق أيّة دولة الاستفادة من منتجات التقدم العلمي والتقني ومن التحولات والتطورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الجارية في الدول الكبرى التي تفرض نموذجها السياسي على كل شعوب العالم، وتعاقد كل من يعارض هذا النموذج أو يخرج عنه، فالعولمة السياسية تخص كل الجوانب المتعلقة بالنظام السياسي العالمي الذي يعكس النموذج السياسي الديمقراطي في الولايات المتحدة الأمريكية وبلدان الغرب الأوربي، ويعكس وسائل ومناهج تعميمه بالإضافة إلى تجاوب شعوب العالم معه وأثره عليها، ومن آثار العولمة في بعدها السياسي تقليص وانحسار دور الدولة الوطنية والقومية ناهيك عما سببته من حروب لم تعد على شعوب العالم إلا بالخراب والدمار.

إنّ النظام السياسي العالمي الذي تفرضه العولمة يرتبط بمبادئ وقيم الليبرالية السياسية، وبالديمقراطية كآلية في تنظيم علاقة الحاكم بالمشكوك، وفي إدارة دواليب السياسة والحكم والسلطة في الدولة الحديثة والمعاصرة، ويمثل التنظيم السياسي الليبرالي في مبادئه وفلسفته وفي آلياته وممارساته الذي يحكم دول المركز

وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية التي تعمل على تعميمه على مختلف بلدان العالم، خاصة في عصر الاستقطاب لإيقاف المد الاشتراكي والشيوعي الذي كان يغزو العالم وينتشر ويشكل خطراً على الرأسمالية، ويؤدي إلى انحسارها وإلى التضييق عليها، يمثل هذا التنظيم وسياسته وفلسفته المنفذ الأول والأساسي للعمولة من الغرب الأوربي والولايات المتحدة الأمريكية نحو لعالم أجمع، وفي جو الاستقطاب الثنائي انقسم الأطراف إلى مؤيد لليمين الرأسمالي وإلى مؤيد لليسار الاشتراكي وإلى مؤيد للحياد، هذا الأخير لا الانحياز إلى الغرب يُعنيه ولا الانحياز إلى الشرق يعنيه عن التخلص من التخلف والانحطاط، ويدفع عنه الظلم ويمكنه من عوامل النهضة والتنمية، لكن رغم ذلك فدول العالم في تبعية سياسية واقتصادية لغيرها، بعضها للغرب وبعضها للشرق، لأن ذلك حتمية وضرورة لا مفرّ منها، وسواء كانت التبعية للغرب أو للشرق فإنّ أغلب الدول التنمية فيها عاطلة ونظام الحكم مستبد وعلاقة الحاكم بالمشكوم عدائية خاصة في دول العالم الثالث ودول العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة، حيث الديكتاتورية والاستبداد ونظام الحكم المطلق والسلطة الأحادية وسياسة الانقلابات والمعارضة السريّة وسياسة الإرهاب البوليسي والتعذيب والتهديد والسجون السرية ومحاكم التفتيش الخاصة وغيرها، وتؤيد ذلك وتدعمه القوى الكبرى في القطب الذي ينحاز إليه النظام السياسي الاستبدادي، لأنّ الذي يعنيه في هذا البلد أو ذاك مصالحها لا غير ولا تهمّها ظروف وأوضاع الشعوب المقهورة، وبقي الوضع على هذا الحال، حرب باردة ، تسابق نحو التسلح، حروب ونزاعات أهلية ودولية سببها الاستقطاب والمصالح والبحث عن مناطق النفوذ وعن النفط وعن غيره، شعوب تحت ظلم الاحتلال الأجنبي وأخرى تحت وطأة الفقر وكل صنوف الحرمان، وغيرها تحت قهر الحكام المستبدين، عالم من دون أمن وغير مستقر، عالم متعس مليء الحروب، لا المعسكر الغربي نجح في التغلب على مشكلاته، ولا المعسكر الشرقي تمكّن من التخلص من مشكلاته، وتدرجياً أخذت منظومة القطب الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي تتجه إلى الانهيار لتفسح المجال للقطب الليبرالي ليحتل الساحة في العالم بمفرده وينتهي عهد الاستقطاب، وتكون في ظله الدولة الوطنية هي وسياستها وقطاعها العام تسير "وفقاً متطلبات تدفق رأس المال من الدول الصناعية إلى الدول النامية. ومن ثمّ فإنّ العديد من الخدمات التي تضمن مسيرة رأس المال هذه تقع على الوظيفة الاقتصادية للسلطة في الدول النامية التي انتقل إليها

رأس المال، وذلك من حيث مسايرة القوانين والقواعد المحلية لمقتضيات الاقتصاد العالمي والأسواق العالمية. يؤكد هذا ما يذهب إليه "فريد هلداي" من أن السلطة تخضع لمشيئة رأس المال، وليس بإمكانها القيام بأي شيء لمواجهته داخل النظام القائم، فالعمل المحلي يجب أن يخضع لانسياب رأس المال الدولي ولمقتضيات المنافسة العالمية".⁽¹⁾

يظهر أن النظام العالمي الجديد التي تبناه القوى الكبرى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية في العالم المعاصر والذي أفرز أزمات عميقة على كل مستويات الحياة، ويظهر "أن الممارسات الاقتصادية القائمة بالفعل من أجل إدارة الأزمة التي نحن بصدها ههنا تناقض في كثير من الأحيان مقولات وصفة الفكر الوحيدة المعتمدة تناقضا حادا. فالعملة المدعو إليها لا تزال مبتورة، بل يتفاقم هذا الطابع كلما تتخذ إجراءات أكثر قسوة في مجال هجرة العمل على صعيد عالمي... وكذلك فإن الادعاء بأن النظام الجديد المزعوم قائم على تدعيم الميول الأمامية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاما على ورق، إذ أن القوى العظمى تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقا وذلك في جميع المجالات من العسكري "حرب الخليج مثال لهذا الاتجاه" إلى الاقتصادي "استغلال المادة رقم 301 للقانون الأمريكي في العلاقات التجارية".⁽²⁾ ارتبط النظام العالمي الجديد في نشأته وانتشاره بوعي تاريخي وظروف سياسية واقتصادية وتحولات فكرية وإيديولوجية، كان للمعسكر الشرقي وللغرب الأوربي وللولايات المتحدة وللعالم الثالث وبالدرجة الأولى العالم العربي والإسلامي، لاستحواذه على الطاقة ولتوسطه جغرافيا بين شرق العالم وغربه ولكونه إسلاميا وفي صراع مع دولة إسرائيل المحتلة الابن المدلل لأمريكا والغرب الأوربي وبنال مجاملة العديد من دول العالم الأخرى التي تتقرب من أمريكا وتجاهلها لنيل رضاها على أشلاء المقيمين في فلسطين وفي العراق وفي أفغانستان وفي السودان وفي غيره، كما ازداد نفوذ المركز والنظام العالمي الجديد في المنطقة العربية وازدادت قوته بامتلاك الولايات المتحدة الأمريكية لمناطق نفوذ عديدة في العالم والإمساك بزمام الأمور فيها، وتأثيرها الكبير على الأنظمة السياسية لا على الشعوب "كحالة دولة العدو الإسرائيلي، أو كحالة تركيا الخاضعة للقرار الأطلسي، أو بريطانيا التي تخضع بالكامل للإدارة الأمريكية، زد على ذلك الشركات، ووسائل الإعلام المهيمنة على التوجيه فيها، كل ذلك حفز الولايات المتحدة على طرح ما أسمته

"النظام العالمي الجديد"، ومن ثم "العولمة". ولعل تردي الأوضاع العربية وتراجع التضامن، وتردي الأوضاع في مواقع كثيرة في العالم كان ذلك الدافع للولايات المتحدة الأمريكية كي تطرح مشروعها، ذلك لمشروع الذي يصل إلى درجة التعصب للنموذج الغربي، وتعميمه، وفرض سيطرته وهيمنته، مع السعي إلى اختراق خصوصيات الغير، وطمس القسّمات التي تتشكل منها شخصيات الأمم والشعوب الأخرى، وخاصة المستضعفة منها، وهو- أي النموذج الغربي المدعوم بالتفوق المادي والثقافي- يُسخر من أجل هذا كل إنجازاته العلمية والتقنية، وقدراته الاقتصادية، وإمكاناته الإعلامية، بل وقوته العسكرية إذا اقتضى الأمر، ليفرض تصوراتّه الخاصة عن السلام والأمن والحرية وحقوق الإنسان، وغير ذلك من المفاهيم التي عند كل أمة".⁽³⁾

لكنّ الحديث عن الأمن والسلام والعدالة والحرية وحقوق الإنسان في إطار النظام العالمي الجديد، وفي سياق سياسة الولايات المتحدة الخارجية التي تفرضها على العالم باسم الشرعية الدولية، وقررها عبر جسور هيئة الأمم المتحدة وقنواتها المختلفة السياسية الاقتصادية والثقافية والعسكرية وغيرها، "بل الموجود لا شرعية ولا دولية ولكنها تصرفات دول قوية تعلن عن رغبتها في الهيمنة والسيطرة على العالم شعوب ودول وموارد لا نقول هيمنة أمريكية فقط ولكنها هيمنة وسيطرة قوى الشمال الغنية ممثلة في مجموعة الدول الصناعية الثماني الكبرى التي تأسست عام 1975م حيث تسخر الشرعية الدولية في غير ما شرعت له، وتوظيفها لتحقيق أهداف ورعاية مبادئ لم تدر بخلد من صاغوا ميثاق الأمم المتحدة، حيث يجري حالياً استخدام الأمم المتحدة كأداة رئيسية في إعادة صياغة العالم بلون واحد وتمهيداً لاستقبال قواعد سلوك جديدة، فهي تصدر قرارات خطيرة مناهضة تماماً لأهداف ومبادئ الأمم المتحدة يتفق عليها وتصاغ خارج مقر المنظمة، أي خارج إطار الشرعية الدولية نحن نعيش الآن مرحلة انتقالية، فالميثاق القائم لا يتناسب مع الواقع الراهن وخصوصاً ما يتعلق منها بالأمن والسلم الدوليين والتنمية، بإيجاز شديد أن النظام العالمي الراهن، ليس هو اغتصاب الولايات المتحدة- مؤيدة من الغرب- الشرعية الدولية لتحقيق سياساتها وأهدافها في العالم كافة لفرض الهيمنة والسيطرة على العالم".⁽⁴⁾

وفي عصر القطب الواحد تغيّرت الموازين في العالم في جميع المجالات، خاصة في ميزان القوّة السياسي والاقتصادي والعسكري، ومالت كفة القوّة في الميزان بشكل كامل في صالح المعسكر الغربي وحسابه، على حساب دول المعسكر الشرقي الكبرى والدول الضعيفة الفقيرة التابعة لها، في هذا الجو ازداد نفوذ النهج السياسي الليبرالي خارج الغرب الأوربي، وازداد التمسك به في غياب بديل عن النهج الاشتراكي الشيوعي، وأصبح النموذج السياسي الديمقراطي الأمريكي هو الوحيد الذي تدعو إليه الجهات النافذة في المركز، وفي الوقت نفسه صار النهج الاقتصادي الحر هو النموذج الوحيد التي تتبناه مختلف دول العالم كآلية لتحرر من التخلف والوصول إلى التنمية، خاصة البلدان التي اتمار اقتصادها مع انخيار سياستها الاشتراكية وخروجها من العهد السابق ضعيفة منهكة لا تنتج وتعيش على الاستيراد، فاضطرت إلى تغيير نظامها السياسي والاقتصادي وحتى منظومتها العسكرية وفق توجّه العولمة المتضمن شروط وإملاءات القوى العظمى المهيمنة على العالم سياسيا واقتصاديا وعسكريا، وصارت سياسة الأمركة المتغربة والمتصهينة هي وراء كل النظم والتدابير والإجراءات والممارسات التي تفرضها العولمة في العالم، من دون النظر إلى مخلفاتها على شعوب العالم المقهورة، بل تعمل بدون هوادة للقضاء على مقومات الدولة الوطنية والقومية، خاصة الدولة التاريخية التراثية، وتحرص على تهميش وضرب أيّة فعّالية للمنظمات والأحزاب السياسية الوطنية والإقليمية والدولية ماعدا تلك التي تعمل في صالح العولمة، وتعمل على الطعن في سيادة الدولة الوطنية بهدف إنقاصها، خاصة إذا كانت دولة معارضة للعولمة والأمركة المتصهينة، فتقوم بتقييد سلطتها في الداخل والخارج بهدف السيطرة عليها واحتوائها سياسيا واقتصاديا وثقافيا وعسكريا، وكثيرا ما يتم اللجوء إلى القوّة العسكرية والمخابراتية لإضعاف الدول المشاكسة أو لإسقاط أنظمتها.

التفكير في الحرب، إشعال نار الحرب، الاستعداد للحرب، الدخول في الحرب والمشاركة فيها، انتظار الحرب، حروب أهلية، حروب باردة، نزاعات طائفية دينية وعرقية وسياسية، هذا ما يتميز به المشهد السياسي والأمني والعسكري في العالم المعاصر، "هو فعلا مشهد يثير الرثاء: حروب في كل مكان، مؤامرات، اقتتال بين الإخوة، مديونية خانقة حتى بالنسبة لدول ذات ثروات أو غنية، انفصالات، انقلابات... لكن المؤسف هو أنّ لهذه الصورة سندها ومرتكزها في الواقع. فشلالّ الدماء والدموع والأحزان

في كل مكان من هذه الكرة، هو من جهة بضاعة إعلامية ثمينة، ولكنه من جهة ثانية انعكاس لوضع بشري جديد أصبح فيه العنف إعلاميا وعموميا في الوقت نفسه. فالذي حصل هو أن التوازن التقليدي بين النزاع العدواني في النفس البشرية، التي تزكيتها أو تشعلها أو تلهب أوراها مكاسب اقتصادية أو سيطرة سياسية أو استتباع إيديولوجي، وبين الكوابح الحضارية ضد استشراف العنف والوحشية التي تحتزها القيم الدينية والمنظومات الأخلاقية، قد احتل نمائيا لصالح الغرائز والدوافع البهيمية، وذلك مع خسوف قوة المنظومات الفكرية التقليدية أو تضائل تأثيرها تحت تأثير ثقافة أخرى هي ثقافة النجاعة والمردودية والفعالية المرتبطة بالتقدم التقني".⁽⁵⁾

أصبحت العولمة في ظل الأوضاع الراهنة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية والإعلامية تجسد بشدة وبقوة الأمركة، لأن الولايات المتحدة الأمريكية صارت القوة الوحيدة التي تمتلك من القدرات مالا تمتلكه أية دولة أخرى، ولها اليد الطولى المسيطرة على العالم من كافة جوانب حياته، وتمش مهمات وصلاحيات الدول الكبرى التي تنافسها على زعامة العالم وقيادته، وتعمل على إضعاف بقية دول العالم الأخرى لتبقى في تبعية لها، وتسعى جاهدة "إلى تحقيق أسبقيات تؤهلها إلى ذلك لعل أهمها: حشد تحالف دولي مؤيد لها على جانب إعادة صياغة دور الأمم المتحدة لتصبح أداة لتحقيق أهداف الولايات المتحدة الأمريكية مع العمل على عزل أو حصار القوى الأخرى التي تهدد إلى إيجاد مكان لها على قمة النظام العالمي... يرى فريق من الباحثين إلى أن الإستراتيجية الأمريكية - فيما بعد حرب الخليج الثالثة - لا زالت تتبلور حتى الآن ولم تصل إلى نهايات محددة يمكن التعرف عليها كاملة ولكن أسس الإستراتيجية سوف تظل على الإستراتيجية الشاملة والتي تظم في طياتها المجالات السياسية والاقتصادية والأمنية والثقافية ولا تقتصر على الإستراتيجية العسكرية غير الإستراتيجية الأمريكية على التأكيد على الحفاظ على حقوق الإنسان باستخدام الوسائل المتعددة في هذا المجال إلى جانب اتخاذ حقوق الإنسان كذريعة للتدخل العسكري في بعض المناطق ذات الأهمية الحيوية للولايات المتحدة... ولعل أبرز الشواهد في هذه الازدواجية هو اقتلاع جذور الإرهاب وخصوصا من مناطق المجال الحيوي للولايات المتحدة".⁽⁶⁾ وعند وضع المعطيات في حدودها نجد "أنّ الدولة العظمى التي تعمل حاليا لفرض العولمة أو الترويج لها بمستوياتها كافة هي

الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تستخدم في سبيل ذلك سطوتها السياسية وقدرتها العسكرية وتقنيات الاتصال الحديثة. وقد وصل الأمر بالبعض إلى اعتبار العولمة قدرا لا رد له و"نهاية التاريخ" بعد هزيمة النموذج المقابل الذي حاول الاتحاد السوفييتي تقديمه طيلة نصف قرن. من هنا يفضل نقاد العولمة وأعداؤها تسمية "الأمركة" كتعبير أكثر دقة عن واقع الحال".⁽⁷⁾

حسب الآليات الإستراتيجية الأمريكية على مختلف المستويات فإن النفوذ الأمريكي يستمر في المستقل إلى فترة طويلة، لأنها إستراتيجية تقوم بالتخطيط على المدى البعيد ضمانا لاستمرار تفوقها العسكري والاقتصادي والثقافي، ومنعا لأيّة قوة تحاول أن تنافسها في امتلاك أسباب التفوق والزعامة في العالم، هو الأمر الذي تعمل له سياستها الخارجية في المناطق الحيوية مثل مشروع تقسيم العراق ومشروع مكافحة الإرهاب في أفغانستان وفي بلدان أخرى، ومشروع الشرق الأوسط الكبير، "وتحقيق تعاون إقليمي كامل بين دول المنطقة وبينها وبين الولايات المتحدة الأمريكية وتطبيع الدول العربية علاقتها تماما مع إسرائيل من أجل تذويب التجمعات العربية في تجمعات إقليمية مصالحة وعلاقته بالولايات المتحدة الأمريكية طبقا لحجم المصالح الأمريكية ذاتها وليس طبقا للمصالح العربية بالطبع حيث نجحت الإستراتيجية الأمريكية في وجود نظام هيكلية عربي غير فاعل يتم من خلاله تحقيق حد أدنى من التنسيق في المجالات الثقافية والاجتماعية وبعض القضايا السياسية والاقتصادية دون أن يشمل أي تعاون أمني أو عسكري والذي يجب أن يتحكم فيه الولايات المتحدة الأمريكية وقد سبقت الإشارة إلى حرص الولايات المتحدة على تفعيل دور إسرائيل في قلب النظام العربي كذلك تفعيل دور دول غرب إفريقيا مع دول الشمال الإفريقي العربي إدارة الاقتصاد العالمي أو بقول أبسط أمركته".⁽⁸⁾ اتفقت العولمة مع الأمركة في المجال السياسي وفي غيره على تقوية المسارين معا، مسار الانتشار ومسار الانصهار، انتشار العولمة والأمركة وفرض النموذج الديمقراطي الأمريكي على كافة الشعوب، وكأن الديمقراطية إجراءات وآليات وشكليات يتم الالتزام بها، وانصهار دول الأطراف في العولمة والأمركة، وفي إطار التوجه الديمقراطي العالمي، "وفي جميع الأحوال أصبحت حضارة عصر الصناعة والقوى الفاعلة فيها مؤثرة، بفضل ما أنتجته من فكر وثقافة وعلوم وتكنولوجيا بمصالح العناصر أو الأطراف المنتجة. وحدد هذا الإطار العالمي أو الظرف الكوني الضاغط

طبيعة الصراع على الوجود. وبهذا لم يعد مقبولا ولا ممكنا بالنسبة لمجتمع رعوي أو زراعي، تقليدي أو يحيا على نحو ما كان يحيا تقليديا. سيظل إنتاجه المادي والفكري متخلفا وفريسة سهلة. ولم يعد مقبولا بناء هيكل اجتماعي، يشتمل على مؤسسات زخرفية باسم الديمقراطية".⁽⁹⁾

إن سير الدول في النهج الرأسمالي الغربي والأمريكي وإقحام الديمقراطية في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية هو ما يراه العديد من المفكرين سبب أزمة الأنظمة فيها، لأن أية محاولة لديمقراطية ناشئة حقيقية تُجهض في المهد لأنها تشكل خطرا على ديمقراطية العولمة المأمولة وتكون مشبوهة ومزيفة، لكن "العبودية هي الفن الذي تجيده الرأسمالية ولا تقبله حتما الديمقراطية، فالديمقراطية والرأسمالية معتقدات مختلفة جدا بشأن التوزيع السليم للسلطة. الأولى تؤمن بتوزيع متساو للسلطة السياسية، بينما تؤمن الثانية بأن، من واجب من هو أصلح اقتصاديا أن يطرد من لا يصلح عن العمل إلى الانقراض الاقتصادي".⁽¹⁰⁾ ففي المبادئ التي تقوم عليها والقيم التي تؤمن بها العولمة والأمركة اختلالات وتناقضات داخلية ومع الواقع، فالعولمة "ليست صفقة يمكن أن يحسب المرء تكاليفها ومكاسيها، وإنما هي نمط حياة. وهي ليست ثمرة اختيار حر للمرء أن يقبله أو يرفضه، بل تكاد تكون قدرا. من المهم بالطبع ومن المفيد أن نحاول فهمه، ولكن لا يبدو أن من الممكن منعه. لا بد إذن أن تولد ظاهرة العولمة مشاعر قوية لدى الجميع، من الحماسة الشديدة أو من الكراهية العميقة. وفي مثل هذه المواقف ليس من المجدي محاولة سرد الإيجابيات والسلبيات والمقارنة بينها فلا السلبيات ولا الإيجابيات هي من النوع الذي يسهل جمعه وطرحه، ولا المشاعر النهائية التي تولدها العولمة تتولد من طريق الجمع والطرح".⁽¹¹⁾ في كل الحالات تعرّضت ومازالت تتعرض الدولة الوطنية والقومية إلى الانحطاط والتخلف، في مرحلة الاستعمار الكلاسيكي، وفي مرحلة ما بعد الاستعمار، وهي مرحلة الاستقلال السوري والمزيف والسيادة الكاذبة، وفي المرحلة الراهنة حيث الاستعمار العصري الجديد بأشكال شتى وصنوف عدة، دفع بالشعوب إلى الهجرة نحو داخل بلدانها وإشعال نار الفتنة والنزاعات والحروب الأهلية أو الهجرة نحو خارج بلدانها بحثنا عن حياة أفضل.

2- التداعيات السياسية للعولمة

إنّ سلبات العولمة الثقافية على الخصوصية الثقافية في أيّة دولة من دول العالم تشكل خطراً كبيراً على الدولة ذاتها من حيث سيادتها وإرادتها السياسية واستقلالها، لكونها تصبح في تبعية للمركز في الوقت الذي يستجمع فيه المركز قوته ويحرص على تبيد الطاقات في الأطراف، كما يقدم طبقاً من المفاهيم الآثرة الجذابة مثل حرية الفكر والرأي والتعبير وحقوق المرأة وحقوق الإنسان وحقوق الأقليات والديمقراطية وحماية البيئة والحد من انتشار التسلح ووقف التسلح النووي ونقل العلم والتكنولوجيا وغيرها في إطار النظام العالمي ومن المنظور الغربي، في الوقت الذي تنهت فيه حرمان الدول وشعوبها بانتهاك حقوقها الطبيعية والثقافية والدينية والسياسية وغيرها، وتتفكك فيها أواصر الوحدة بإثارة الفتن الطائفية والنزاعات العرقية والنزاعات القبلية والاختلافات الدينية والمذهبية وإثارة الفرقة بين أفراد المجتمع الواحد تحت أي مسبب خاصة بين المرأة والرجل واختلاق النزاعات ولو تمويها بالتحفيز على إعداد الأبحاث والدراسات العلمية حول الطائفية والعرقية والمذهبية وحول كل ما من شأنه يفرق ولا يجمع وينفر ولا يبشر ويعسر ولا يبسر على المستوى الديني والسياسي والثقافي والفكري، وإنشاء مراكز ومؤسسات البحث العلمي والدراسات الإستراتيجية لهذا الغرض، ومن أجل محو وحدة الثقافة ووحدة التراب الوطني ووحدة الماضي والمصير المشترك، وهو مقدمة لمحو آثار سيادة الدولة وإذابة كيانها في المركز، الدولة في ظل العولمة تفتقد صلاحياتها في ممارسة السياسة على شؤون أفرادها، "العولمة.. نهاية السياسة، وإذا غابت السياسة أو انتهت، فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى.. إذا كانت السياسة تديراً لشؤون الدولة فإن شؤون الدولة تبتلعها العولمة، إن العولمة تعني أول ما تعني رفع الحواجز والحدود أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية، الاقتصادية منها والإعلامية، لتمارس سلطتها بوسائلها الخاصة وتتحل محل الدولة في ميادين المال والاقتصاد والإعلام... الخ. وهكذا تنقل شؤون الدولة إلى شأن واحد تقريباً هو القيام بدور الدركي لنظام العولمة نفسه. وإذا تقلصت مهام الدولة انحسر مجال السياسة".⁽¹²⁾

من الأهداف المنشودة من توجّه العولمة في جميع مستوياته هو الوصول بالدولة إلى مرحلة من التفاعل والانفعال الكبيرين مع المركز في نموذج الفكر والثقافة والإيديولوجي على المستويين السياسي والاقتصادي، بحيث يتمكن النهج الديمقراطي من التغلغل في حياتها السياسية وفي نظام حكمها ولو صورياً

وبصفة مشبوهة، لأنّ الأنظمة السياسية في البلدان الأطراف التي تطمح شعوبها إلى تبني الديمقراطية على المنهج الغربي وكما تجري في المركز ومن دون الإخلال بالهوية الثقافية أو المساس بالسيادة الوطنية، نجد الذي يجري هو العكس تماما، المركز يبارك طموح الأطراف في الديمقراطية، لكن ثنائية المركز والأطراف تتكرر في الدولة، فتمثل السلطة المركز، أي المركز المحلي الذي يستولي على مقدرات البلاد والشعب ويستأثر بالحكم مطلقا، ويمارس الاستبداد بمختلف صوره وبأساليب عديدة، ويكون في الغالب مؤيدا من المركز العالمي أي من العولمة ومن القائمين عليها، يفرض بقائه بتوظيف الديمقراطية وتزويرها وتوجيهها أو بنظام التوريث في الحكم الملكي المطلق أو بنظام التوريث الرئاسي كآلية جديدة يقوم عليها نقل السلطة، ولا يتغير النظام في المركز في حال أي حركة انقلابية أو غيرها تبقى مجرد سيناريوهات محبوكة لذر الرماد في العيون وللتظليل لا غير أو صراع أجنحة في السلطة بسبب المصالح الشخصية ينتهي دوما لصالح الجناح النافذ في الجيش وفي المركز الأعلى وتمثل غالبية الشعب الأطراف أي الأطراف الدنيا في الدولة، التي لا تنال من المركز سوى القهر والظلم والاستبداد والتخلف والفقر والاستعباد، فعلاقة المركز بالأطراف بموجب العولمة تقوم علاقة القوي الظالم بالضعيف المظلوم، وهي نفسها علاقة المركز بالأطراف في أية دولة من دول الأطراف، علاقة سلطة سياسية وعسكرية طاغية متجبرة قاهرة ونظام حكم استبدادي مطلق ثابت في آلياته وصورته لا يتغير بتغير شخصياته بشعب مقهور ومظلوم، لكنّ الأمر يختلف تماما في علاقة المركز الأعلى بشعبه، علاقة تقوم على احترام القانون وتطبيقه وعلى التقيد بآليات النهج الديمقراطي وبفلسفته وعلى احترام مبادئ حقوق الإنسان والعدالة والمساواة وحفظ الأمن والاستقرار وتشجيع كل المبادرات التي تطلق العمل الحر والجد والاجتهاد وأداء الواجبات، وتُصدّر العولمة من المركز إلى الأطراف دواعي الفرقة والتشتت وضياع القيم وأسباب التخلف من فتن وحروب لم يجن منها الإنسان سوى الخراب والدمار. إنّ الاتجاه لتوحيد العالم بدأ مع ظهور هيئة الأمم المتحدة وعلى أرضية تختلف عن أرضية العولمة، تمت فيها مراعاة العديد من القيم والرغبات والمصالح الأمر الذي أدّى إلى إظهار معايير مشتركة ومبادئ ينبغي مراعاتها في سبيل التقارب الدولي والتوحيد بتوحد المصالح وعدم الاستمرار في الصراعات والتمادي في الحروب، وأهم هذه المبادئ: السلم العالمي، حقوق الإنسان، الحفاظ على البيئة، نزع أسلحة الدمار الشامل، تطبيق قرارات

الشرعية الدولية في النزاعات وقرارات مجلس الأمن، هذا من الناحية النظرية، لكن التطبيق يكون بازدواج في المعايير وخروج عن الشرعية الدولية نظرا لهيمنة الدول الكبرى والمحاباة وضغط المصالح واستعمال حق (الفيتو) وعدم الاكتراث بقرارات الشرعية الدولية. وعدم صمود الدول الضعيفة وحركات المقاومة والتحرر من الاحتلال في وجه الغرب الأوربي والغرب الأمريكي لانحياز القوى العظمى سياسيا واقتصاديا وعسكريا إلى جهات معينة تشترك معها في المصالح، مما كرّس الظلم والاستبداد في العالم، ولم تعد المبادئ التي تأسست لأجلها هيئة الأمم المتحدة سوى شعارات برّاقة لا مكان لها في الواقع.

العملة كظاهرة سياسية ليست ذات توجّه واحد فريد، بل هي ذات توجّهين رئيسيين، توجه للمركز يعمل في خط واحد هو توحيد المركز، من خلال الهيمنة على العالم وجعله كتلة واحدة، والقضاء على السيادة الوطنية للدول القومي، وتوظيف كل ما هو متاح من آليات سياسية وقانونية وحقوقية وحتى العسكرية لفرض قرارات المركز في إطار القطبية الأحادية، وتوجه آخر نحو الأطراف يعمل على تشتيتها، ويحرص على هدم أي عمل في اتجاه التكتل الوطني أو الجهوي والإقليمي أو القاري أو غيره يمكن أن يكون قطبا منافسا للقطب الواحد الغرب الأمريكي، ففي ظل العملة إفريقيا لا تكوّن وحدة ولا أية قارة أخرى ولا أية جهة من جهات العالم، والعالم العربي لم يسلم من العملة ولا يكوّن تكتلا سياسيا أو اقتصاديا أو عسكريا، "ولا يكون كُلاً موحدا واحدا أو تجمعا مستقلا بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهدد بالتقسيم إلى شيعي وسني في العراق والخليج، عربي وبربري في المغرب العربي، علوي ودرزي في سوريا، ماروني وسني في لبنان، زيدي وشافعي في اليمن، وهابي قديم ووهابي جديد في شبه الجزيرة العربية، إباضي وسني في عمان، مسلم وقبطي في مصر، شمالي وجنوبي في السودان، سلفي أصولي وعلماني حدثي في الجزائر، بدوي وحضري، فلسطيني وأردني في الأردن، قومي وقطري على مدى الساحة العربية. وبالتالي تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبرى في المنطقة، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها كاستعمار استيطاني وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر".⁽¹³⁾ وكانت البلاد العربية والإسلامية وغيرها قد تعرّضت في القرن التاسع عشر للاستعمار الغربي الذي بلغ ذروته ببلوغ الرأسمالية قمتها، فتمّ احتلال فرنسا للجزائر، واحتلال بريطانيا لأجزاء من شبه القارة الهندية، وتعرّضت بلدان عديدة

في إفريقيا وفي آسيا وفي غيرها كما تعرّض الوطن العربي في مجموعته للاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي، وعلى الرغم من أعمال التحرر وحركاته التي تخلصت من الاستعمار فإنّ الاتجاه الوطني التحرري تقلّص مداه وتراجع تأثيره بعد قيام الدولة الوطنية في ظل النظام الدولي الحديث والمعاصر، وفي إطار العولمة وهيمنة نفوذ المركز على الأطراف سياسياً، وأصبحت الدول الوطنية خاضعة لإملاءات الخارج وتابعة له ثقافياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً، وقامت الجبهات الوطنية المتمسكة بخط الحركة الوطنية التحررية بمعارضة الأنظمة والتصدي لها سلمياً وبالسلاح أحياناً، فازدادت العولمة سيطرة على الدول الوطنية الحديثة في العالم العربي وفي غيره، وراحت الأنظمة في هذه الدول تمارس سياسة العولمة المتوحشة والشرسة التي يمارسها المركز تجاه الأطراف، فازدادت قسوة على المعارضة وتنكيلاً بزعمائها ومناضليها عامة، ومن جهة أخرى أثر ذلك سلباً على التزامات الدولة نحو مواطنيها مثل ما وقع في دول الخليج العربي التي أصبحت في ظل العولمة لا تعتمد إلاّ "على سلعة واحدة رئيسية وهي النفط في الناتج المحلي، الذي يشكل 90 بالمائة من عوائد التصدير، وهو أمر خطير في جوانبه الأمنية حيث صارت الخليجية أسيرة للتقلبات في الأسعار، وهو ما حدث في عام 1998 عندما فقدت دول الخليج 40 بالمائة من دخلها من النفط، ودخلت الميزانية الخليجية في عجز، وصار الدخل لا يكاد يغطي مصاريف الدولة اليومية وتجمدت المشروعات، وانتشرت البطالة، وتوقف نشاط القطاع الخاص المعتمد على مشروعات الدولة، واعترفت الدولة بأنها غير قادرة على الوفاء بمسئولياتها" (14)

تجسدت مظاهر العولمة وظهرت تداعياتها السياسية وغيرها من خلال العديد من المفاهيم والمواقف والممارسات التي حددها ودافع عنها النظام العالمي المعاصر في الولايات المتحدة الأمريكية، ارتبطت هذه المفاهيم والمواقف والممارسات بحماية مصالح الغرب الأوربي والولايات المتحدة الأمريكية في الداخل والخارج بالدرجة الأولى، منها حماية مجال المركز، مجاله الكبير، وحماية الأمن القومي للمجال العظيم، وحماية التوجّه الليبرالي وتعميمه في مختلف أقطار العالم ليُصبح إيديولوجية العصر وثقافته وفلسفته، وليصبح تنظيمه الاقتصادي والسياسي السائد بدون منازع، ومحاربة المدّ الاشتراكي والشيوعي الذي تنامي وتقوى بعد الحرب العالمية الثانية، التي خرجت منها الولايات المتحدة الأمريكية أقوى دولة اقتصادية وعسكرية، الأمر الذي

جعلها تعمل على استرجاع النظام التقليدي القائم على التخطيط الأمريكي، لتستعيد المنظومة اليمينية الكلاسيكية قوتها وتفرض هيمنتها في مواجهة المنظومة اليسارية التي اتسع نفوذها وازداد خطرهما على اليمين الليبرالي المتطرف، توجه اهتمام الولايات الأمريكية في ظل الظروف الاقتصادية القويّة إلى دعم مشروع بناء الدول الصناعية الغربية بما فيها اليابان التي دمرتها الحرب، وهو مشروع يوفر الاستثمار وإيجاد أسواق تُباع فيها المنتجات الصناعية الأمريكية، وبالتوازي تنتقل الديمقراطية الليبرالية إلى الشعوب التي تستهلك منتجات الغرب الأمريكي الثقافية والسياسية والاقتصادية، ولم تكن الديمقراطية محايدة وموضوعية بل ينبغي ألاّ تتعارض قيمّ الوجهة أو الجهة التي تتبناها مع قيم ومبادئ الديمقراطية الغربية، وبان هذا بوضوح في بلدان العالم الثالث عامة وفي بلدان العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة، وفي هذا يقول أحد المفكرين المعاصرين ممن لهم صلة مباشرة بالسياسة الأمريكية في العالم: "نستطيع مما سبق أن نفهم سياسة الولايات المتحدة الأمريكية في العالم الثالث: نحن نعارض - بمثابة وإصرار - الديمقراطية إذا كانت نتائجها خارج نطاق سيطرتنا والمشكلة مع الديمقراطيات الحقيقية إنّها عرضة للوقوع فريسة للهرطقة التي تزعم على أنّ الحكومات الاستجابية لمصالح شعوبها بدلا من مصالح المستثمرين الأمريكيين. نشر المعهد الملكي للشؤون الدولية في لندن دراسة عن نظام العلاقات الأمريكية الدولية، مؤداها أنّه بينما تقدم الولايات المتحدة خدمة... للديمقراطية، فإنّ التزامها الحقيقي هو "المشروعات الرأسمالية الخاصة". وعندما تتعرض حقوق المستثمرين الأمريكيين للتهديد، فعلى الديمقراطية أن ترحل، ولا بأس أن يحل محلها حكام التعذيب والقتل. دعمت الولايات المتحدة إعاقة الحكومات البرلمانية، بل وأسقطتها عام 1953 في إيران، وعام 1954 في غواتيمالا، وساند كينيدي عام 1963 انقلابا عسكريا لمنع استعادة الديمقراطية، في عامي 1963 و1965 في الدومينيكان، في البرازيل عام 1964 والشيلي عام 1973، وكثير من المناطق الأخرى. تطابقت سياستنا في كثير من الدول مع ما فعلناه في السلفادور. لم تكن الأساليب طيبة جدّا. لم يكن عمل القوات التي حرّكناها في نيكاراغوا، أو عمل وكلائنا الإرهابيين في السلفادور أو غواتيمالا، لم يكن عملهم هو القتل العادي، ولكن كان بصفة رئيسية القسوة والتعذيب السادي -تعليق النساء من أقدامهن بعد قطع أذنائهن

وتقشير بشراتهم-قطع رؤوس الناس وتعليقها على حوازيق- رطم الأطفال بالحوائط. الفكرة هي سحق الوطنية التي تدعو للاستقلال، والتي قد تجلب الديمقراطية الحقيقية".⁽¹⁵⁾

على الرغم من الممارسات الإجرامية التي قامت بها الولايات المتحدة الأمريكية في جهات مختلفة من العالم ومع جيرانها في أمريكا الجنوبية، وهي ممارسات مكشوفة ومفضوحة، جرائمها لا تخفى عن أحد، فإنّ الشعار الذي رفعته سياستها مع شعوب أمريكا اللاتينية هو "سياسة الجار الطيب" تقوم على الالتزام معها بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية الاقتصادية، وبكل ما من شأنه يحرك نغمة الاقتصاد ويسمح بتنظيم المجتمع وتطويره، في حين أنّ حقيقة الأمر مغايرة تماما لسياسة الجار الطيب بل سياستها تقوم على استخدام كل أساليب المكر لتمير مشاريعها وحماية مصالحها وفرض هيمنتها وبسط نفوذها، ولا تعرف التردد والتراجع في ذلك، فهي اتجهت صوب سياسة الجار الطيب فقط لخدمة مصالح المستثمرين الأمريكيين في أمريكا اللاتينية، ولا يهتمها سوى ذلك، والحرص على قمع المعارضة بالتعذيب والقتل والإرهاب، الإرهاب الذي جعلت منه أكبر خطر يهدد الأمن والسلم في العالم، مارسته ولازالت تمارسه على مرأى ومسمع الجميع في العراق وفي أفغانستان وفي باكستان وفي بلدان عديدة وبصور وأشكال مختلفة، وفي هذا يقول صاحب كتاب "ماذا يريد العم سام؟": "أعتقد من وجهة النظر القانونية، أنّ هناك ما يكفي من الأدلة لاتهام كل الرؤساء الأمريكيين منذ نهاية الحرب العالمية، بأنهم مجرمو حرب، أو على الأقل متورطون بدرجة خطيرة في جرائم حرب".⁽¹⁶⁾ ذلك لما حدث من جرائم نكراء في السلفادور وفي نيكاراغوا وفي الكثير من دول آسيا وإفريقيا، حيث نالت فيها المعارضة التنكيل والقتل وأبشع صور التعذيب من طرف أنظمة استبدادية نصبتها الولايات المتحدة الأمريكية وأيدتها، ولما حصل في غواتيمالا التي تحوّلت إلى ساحة قتل وتنكيل بالجثث وغزو بنما وإذكاء الحرب وتطعيمها في جنوب إفريقيا وإشعال نار حرب الخليج الأولى والثانية، والتأييد اللامحدود والدعم المطلق لسياسة الصهاينة في إسرائيل ضد الفلسطينيين، ومازالت السياسة الأمريكية تمارس الإجرام في حق الشعوب بمبررات وذرائع شتى من دون مراعاة مصالح هذه الشعوب أو النظر للشعارات التي تحملها هذه السياسة وأهمها حماية حقوق الإنسان والحق في الحياة، وأصبحت في منظور العولمة والأمركة المتصهينة القيم منقلبة على غير ما كانت عليه من ذي قبل، القيم التي

تأسست عليها الحضارات السابقة من أمن وحرية وقوة وعدل ومساواة وغيرها صارت مقلوبة، تُستخدم لضرب الأمن والاستقرار فصارت الحرب هي الأمن والاستقرار والسلام، ولممارسة الاستبداد في أبشع صوره وفي أقصى مداه فتحولت الحرية إلى استعباد، وفي نفس كل ما من شأنه يضمن العدالة والمساواة فأصبحت العدالة ظلما وقهرا والمساواة حيفا وتمييزا في المجتمع، وفي إقصاء جميع القيم الأخلاقية والدينية السامية خاصة في المجتمعات التاريخية التراثية والدينية، مثل مجتمعات العالم العربي والإسلامي التي تعيش على الإسلام والثقافة العربية وتراثها عامة، فأصبح التمسك بالتراث وبالقيم الماضية في وجه العولمة تخلفا وانحطاطا، وتم استغلال كافة وسائل الإعلام والاتصال للدعاية والتظليل ولتكريس الوضع القائم لدى المركز ولدى الأطراف وفي العلاقة بينهما، كما ارتبط مستقبل العالم ككل بهذا الوضع المتعفن.

الهوامش:

- 1- نقلا عن ونيسة الحمروني الورفلي، العولمة والدولة، ص. 109.
- 2- سمير أمين: العولمة والتحول المجتمعية في الوطن العربي، ص 38-39.
- 3- نقلا عن أسعد السحمراني، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية، ص. 23.
- 4- نقلا عن السيد أبو الخير، إستراتيجية فرض العولمة، ص 45-46.
- 5- محمد سبيلا: زمن العولمة فيما وراء الوهم، ص 66-67.
- 6- نقلا عن محمد نصر مهنا، العلاقات الدولية بين العولمة والأمركة، ص 387-388-389.
- 7- طلال عتريسي: العرب والعولمة، ص. 45.
- 8- المرجع السابق: ص. 390.
- 9- شوقي جلال: العولمة، الهوية والمسار، ص. 234.

- 10- نقلا عن عبد الله عثمان عبد الله، إيديولوجيا العولمة، ص. 85
- 11- جلال أمين: العولمة والتنمية العربية، ص. 188
- 12- محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص 150.-151
- 13- حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، ص. 468.
- 14- عبد الله بشارة: العولمة وأثرها في المجتمع والدولة، ص 81.
- 15- نعم تشومسكي: ماذا يريد العم سام؟، تعريب عادل المعلم، ص 20.-21
- 16- نعم تشومسكي: المرجع السابق، ص 29.

الإستشراق وإعادة تشكيل الآخر

د.رشيد رايس*

ملخص

قبل أن يظهر مصطلح اسمه الغرب كانت أوربا .أوربا كانت تتمركز في روما ، والهامش يقصد به البربر . ثم ظهر الغرب ليجمع ويوحد المركز والهامش مقابل العالم المقابل – الشرق .- للتعامل مع هذا الشرق كان لابد من إعادة تشكيله من جديد باختراع مصطلحات جديدة وعلوم جديدة.

Résumé

Avant l'Occident, il y avait l'Europe, Il y avait Rome. Rome face au monde barbare, et avec l'apparition de l'Orient , Rome et ses barbares étaient devenus L'Occident et afin d'établir de nouvelles relations avec ce nouveaux/ ancien Orient, Il a fallu le réinventer .

كي يحدد الغرب علاقته الجديدة بالشرق ارتأى أن لا بد أن يبدأ بإعادة تشكيله من جديد و إعادة صياغته على نحو يسمح له باحتوائه و السيطرة عليه . فاستحدث الغرب في ميادين العلوم و البحوث ما أصطلح على تسميته بالإستشراق، و في الحالات الإبداعية و الفنية ظهر ما يسمى بالغرائبية .

و الإستشراق يفهم منه، الدارسة الغربية للعالم الشرقي، أو ما يسميه (ادوارد سعيد) بالدراسة المتفقهة

للشرق¹ .

و تعود بدايات الإستشراق إلى عام 1312 حيث صدر قرار مجمع فيينا بدراسة «العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس ، وأكسفورد وبولونيا وافينيون وسلامانكا»² . غير أن هذه البداية لم

* أستاذ محاضر أ جامعة تبسة

تسمح بتزويد الغرب بمعارف كافية عن الشرق . و يجمع الدارسون في هذا المجال أن نمط المعارف الواقعية عن الإسلام و عن الشرق كانت تنمو بصورة بطيئة لأقصى الحدود .

و ظهر مصطلح " المستشرق " في اللغة الإنجليزية سنة 1779 ، وفي الفرنسية ظهر هذا المصطلح سنة 1799 ، ولم تعتمد الأكاديمية الفرنسية كلمة " L'orientalisme / الإستشراق / " إلا عام 1837 .

والاستشراق كما يقول (إدوارد سعيد) :

« ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث ، والمؤسسات ، كما أنه ليس مجموعة كبيرة منتشرة من النصوص حول الشرق ، كما أنه ليس معبرا عنه ، وممثلا لمؤامرة امبريالية " غربية " شنيعة لإبقاء " الشرق " حيث هو ، بل إنه بالحري توزيع للوعي الجغرا-سياسي إلى نصوص جمالية ، وبحثية و اقتصادية و اجتماعية و تاريخية و فقه لغوي ، وهو إحكام لا لتمييز جغرافي أساسي و حسب. " العالم يتألف من نصفين غير متساويين الشرق و الغرب " »³ .

بل إنه ، يواصل (إدوارد سعيد):

« كذلك تمييز لمجموعة متسلسلة من " المصالح " التي لا يقوم " الإستشراق " بخلقها فقط ، بل بالحفاظ عليها أيضا بوسائل كالاكتشاف البحثي والاستنباء فقه اللغوي ، والتحليل النفسي والوصف الطبيعي والاجتماعي ، وهو إرادة بدلا من كونه تعبيرا عن إرادة ، معينة أو نية معينة لفهم ما هو ، بوضوح ، عالم مختلف " أو بديل طارئ " و السيطرة عليه أحيانا والتلاعب به ، بل حتى ضمه ، وهو قبل كل شيء إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية ، مكتسبا شكله إلى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية " كما هو الحال في تفاعله مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية . و القوة الفكرية " كما هي الحال مع علوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة و علم التشريح المقارن أو أي من علوم السياسة الحديث " و القوة الثقافية . كما هي الحال مع المذاهب السنية "الأرثوذكسية" و شرائع الذوق و النصوص و القيم ، والقوة الأخلاقية كما هو الحال مع أفكار تدور حول ما نفعه "نحن" و ما يعجزون هم عن فعله أو فهمه كما نفعه "نحن" . و بالفعل فإن منظومتي الحقيقة هي أن الإستشراق

لا يمثل ببساطة بعد هامما من أبعاد الثقافة السياسية الفكرية الحديثة، بل أنه هو هذا البعد ، وهو بهذه الصورة أقل ارتباطا بالشرق ومنه بعالم "أنا" "نحن"⁴

وبالفعل فإن المتتبع لإنشاء الإستشراق يجد أنه يهدف إلى معرفة الذات من خلال معرفة الآخر. وما التصوير أو الاستنتاج السليبي للآخر سوى استنفار للقوى الذاتية من أجل الانطلاق و الثورة على واقع كان يعيشه الغرب بالأساس و من ثم التوجه نحو الآخر و الحديث عن الإستشراق . و هو حديث في معظمه عن القرن السابع عشر و ما تلاه ، و هو من ثم حديث عصر الأنوار الذي بدأت فيه أوروبا كحضارة تعمل على تنمية مقوماتها و تنظر إلى ذاتها و إلى العالم من زوايا مختلفة ذلك أن أوروبا في هذا العصر بدأت تفكر من جديد في تجاوز حدودها السياسية و الاقتصادية بتأسيسها لقواعد مشروع سياسي و اقتصادي جديد يغيرها داخليا ويجعلها تتجاوز حدودها الجغرافية لتطبيق مشروعها البورجوازي لذلك لاحظ (ت. هانتش - Thierry HENTSCH) مثلما لاحظنا إدوارد سعيد من قبل :

«إن الفضول المعرفي الأوربي في هذه الفترة و الرغبة في الإطلاع على اختلافات الآخرين أصبح انشغالا للدولة و اهتماما جديا لأن اختلاف الآخر عنصر يعضد و يحمي الهوية سياسيا و اجتماعيا و ثقافيا من جهة، ويفرض على هذه الهوية أن تنظر جيدا إلى ذاتها من جهة ثانية»⁵

ومن ثم جاء ما أسماه (ت. هانتش - Thierry HENTSCH) بسوسولوجيا عن شرق المتوسط حيث لم يعد الأمر يقتصر :

«على القول و الحكيم و الجمع بل على البحث عن الأسباب العقلانية في الجغرافيا و في التاريخ وفي المؤسسات، فالشرق يجب أن يفسّر و أن يحدد. أن يفسّر في اختلافه و في ثباته، وأن يتحدد في التاريخ ك لحظة للتقدم أو كأثر لزمن مضى»⁶ .

ومن ثم جاءت فلسفات و نظريات علمية تصب بكاملها في كون الحضارة الشرقية قد انتهت، وأن المجال مفتوح أمام الحضارة الغربية لإعادة رسم التاريخ من جديد ، ولم يستطع المستشرقون التخلص من الصور التي أوجدتها العصور الوسطى عن الإسلام و على الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما عدا أنهم أضافوا إليها جوانب رأوها ضرورية للثورة على الكنيسة وسيطرتها وقمعها وتحجرها

فيذا ترجم القس (مراكشي Marracci) سنة 1698 القرآن لينتقده، فإن (Le COMTE DE Boulainvilliers) الآتي من عائلة ارستقراطية متفتحة تكن العداء للملكية المطلقة، الذي انكب على دراسة الإسلام لمواجهة المسيحية يقول في كتابه حياة محمد / Vie de Mahomet (1730)، عن محمد أنه :

« رجل دولة لا يقارن ، و مشرّع ، أعلا درجة من كل أولئك الذين أنتجهم اليونان القديم »

7

ويؤكد في هذا الكتاب على الطابع العقلاني و الطبيعي للإسلام : لا سيطرة للكليجية ، ولا للكنيسة

وفي نفس السياق نقرأ ل (Claud Savary – كلود سفاري) في مقدمته لترجمة القرآن التي قام بها سنة 1783 :

« إن الفيلسوف يجد في حياة محمد الوسائل التي توفرت في رجل واحد يعتمد فقط على عبقرية الخاصة ليربح إخلاص العرب الذين جعلوه مثلهم الأعلى و منح لهم الدين و القوانين » .
والمتتبع لهذه الآراء يلاحظ جليا أن كل ما فعله المستشرقون في غالبيتهم في هذه الفترة هو أنهم صوروا (محمدًا) على أنه المثل الذي يجب أن يقتدي به من الجانب العملي دون أن يعترف هؤلاء بنبوة (محمد) و لا بالرسالة التي أرسل من أجلها مثل ما يعبر عن ذلك (ج.ب.شارناي - J.P.CHARNAY):

« هكذا سيقدم محمد خلال هذا القرن [قرن 18] رجل متحمس و جاد وقد سبب له هذا التحمس السقوط في الخطأ و الشعوذة »⁹

و يضيف (ج.ب.شارناي - J.P.CHARNAY) بأنه يجب أن نكون "قنديد" كي نؤمن بأن ما وجدته (فولتير) من أوصاف إيجابية للإسلام هو فعلا كذلك، لأن كل ما أراده بهذه الأوصاف هو توجيه الانتقادات للديانة التي تقف موقف العداء من الأنوار و يقصد بها الديانة المسيحية¹⁰

أما (نابليون) فنجدته يقول بأنه قد ذهب إلى مصر كمسلم عدوه الوحيد هو الكنيسة ، فأرسل نداء من مركز قيادته العام بالإسكندرية إلى سكان القاهرة يحرضهم فيه على التحرر من المماليك يقول فيه :

« في 14 من شهر ميسيدور Messidor ، العام VI ، الموافق لـ 2 جويلية 1798 ، الموافق لـ 18 من شهر محرم عام 1213 هـ .

أيها القضاة ، أيها الشيوخ ، أيها الأئمة ، بلغوا الشعب بأننا مسلمون حقيقيون . أليس نحن من حطم " البابا " الذي كان يقول بأنه يجب محاربة المسلمين ؟ أليس نحن من حطم فرسان مالطا لأن هؤلاء الحمقى كانوا يعتقدون بأن الإله كان يريد منهم أن يجاربوا المسلمين ؟ ألم نكن أكبر زملاء الإله وأعداء أعداءه »¹¹ .

وبالموازاة مع هذا الاتجاه نجد الاتجاه الذي لم يجد في الإسلام و في حضارته إلا التخلف و الخراب والجمود و منهم (ميشليه) الذي يقول :

« ولد بعد المسيحية بست مائة سنة و انتهى مع الحروب الصليبية، وما الذي نراه منذ ذلك الزمن سوى خيال ، و شكل حاو ، انسحبت منه الحياة، يحتفظ به البربر و رثة العرب ، بسكون و من ودون أن يسألوه. الإسلام، أحدث ديانة آسيوية، و كذلك آخر جهد عاجز للشرق للخروج من المادية التي أثرت فيه»¹² و المفارقة الكبرى عند الغرب و عند منظريه تكمن في تردده بين الاعتراف بالآخر و نفيه. فهذا (ميشليه - MICHELET) الذي قال عن الديانة المسيحية والديانة الإسلامية بأنهما أختان ينفى في نفس الكتاب نبوة محمد (ص) و الرسالة التي أرسل من أجلها على غرار الكثير من المفكرين و الفلاسفة الغربيين.

بالموازاة مع ظهور الإستشراق في ميادين العلوم والفلسفة والبحث، عرف الغرب مصطلح آخريين يتعلقان بالشرق و كان ذلك في ميدان الدراسات السائدة خاصة مع ظهور عصر الأنوار، و تتمثل هذه الدراسات في تلك المتعلقة بالإنسان عموما ، وإبداعه خصوصا ، حيث ظهر ما يسمى بالدراسات الأنتربولوجية التي حملت أسئلة عصر الأنوار .

ولا أحد ينكر تأثير عصر الأنوار في الفكر الغربي المعاصر ، بل في امتداد تاريخ الغرب ، بحيث لا يمكن فهم أو تفسير الكثير من التوجهات الغربية واختياراتها ، سواء فيما تعلق بتعامل هذا الغرب مع ذاته أو فيما تعلق بتعامله مع الحضارات والثقافات الأخرى ، ويدخل هذا التوجه في كون أن كل حضارة وكل ثقافة

تتشكل وفق تاريخ البلاد المعنية ، ويفترض أن يكون هذا منطق الأشياء ، وما لا يمكن تقبله ، هو أن تتطور ثقافة ما، أو حضارة خارج سياق تاريخها وتجاربها .

ووفقا لهذا المفهوم يمكن القول أن المعارف الأنثروبولوجية لعصر الأنوار رسخت مفاهيم خاصة، منها النظرة العالية والأحادية لأنظمة تمثيل علاقات هذا الغرب بالآخر .

ولعل الأسئلة التي نرى طرحها ضروريا في هذا السياق ، تتمثل في ما يلي:

1- ما الذي كان يعرفه فلاسفة وأنتربولوجيو عصر الأنوار في الغرب عن عالمنا وما هي مصادر هذه المعرفة ؟

2- كيف تم نشر هذه المعرفة في البلدان الغربية ؟

3- ما هو المكان المخصص للشرق في نظرة هذه المعرفة؟

4- كيف تم الانتقال من مختلف أنواع الشروحات المتعلقة بالحضارات الإنسانية إلى مفهوم عرقي للاختلافات الموجودة بين الحضارات؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة لا بد إلى التطرق إلى ما يسمى بالأنثروبولوجيا التلقائية وهو التعبير الذي استعمله Guy Barthélemy، حيث استفادت الأبحاث الأنثروبولوجية التي ظهرت في عصر الأنوار حتى بداية القرن التاسع عشرة من الكثير من الكتابات الأدبية التي ظهرت في هذه الحقبة ، والتي كانت عموما تتعلق بأدب الرحلة ، سواء كانت الرحلة فعلية أو خيالية تصورها الكاتب دون أن يقوم بها فعلا، حيث كانت هذه الرحلات عموما تتعلق بالآخر وبالعالم المقابل.

ومفهوم الأنثروبولوجيا العفوية حسب ما جاء عند Guy Barthélemy جي بارتلميه، خطاب عن الآخر ، الآخر الثقافي، المشكل مسبقا، على المستوى الإيديولوجي، والذي تعمل فيه الثنائية القطبية شرق غرب على استعمال آخريّة الآخر إن صح التعبير، استعمالات اعتباطية ، ولغايات إيديولوجية بعينها، وليس لغايات معرفية وعلمية دقيقة.

الأنثروبولوجيا العفوية بدورها كانت تحمل في طياتها مفهوم L'exotisme ، المتعلق بالإبداع والفن.

وكان هذا المصطلح يعبر هو الآخر عن طريقة معينة و عن نهج محدّد للنظر للآخر

وقد ترجم إلى العربية بالغرائية أحيانا و بالعجائية أحيانا أخرى ، و في هذا البحث سنتعامل مع مصطلح " الغرائبية " و لن نستعمل مصطلح " العجائية " إلا إذا وجدناه في نصوص دعت الضرورة لاقتباسها .

وقبل الولوج في موضوع الغرائبية لابد من تحديد مفهوم المصطلح الأصلي Exotisme و معاينة ظروف ظهوره في الغرب .

Exotisme : أصل الكلمة آت من اللغة اليونانية " Exotikoss " و تعني الأجنبي ، الغريب / L'étranger /، و حسب منجد Larousse فإن كلمة Exotisme/ تعني خاصية ما هو Exotique ، ما يتعلق بالبلدان الغريبة أو ما يأتي منه¹³

وحسب (ج.م.مورا J.Marc MOURA) صاحب كتاب Lire_L'exotisme قراءة الغرائبية ، الصادر سنة 1992 فإن مصطلح «Exotisme littéraire – الغرائبية الأدبية – تتميز بظهور الغريب في مؤلف ما 14 .

كما أن L'exotisme – الغرائبية لها صلة وثيقة بما يوجد في الأدب العالمي وذلك بالسفر أو الرحلة .

ويعني كذلك وصف الغريب و الاهتمام بالغير (الأجنبي) و هو هنا مناقض للكوزموبوليتية Cosmopolitisme، لأن هذه الأخيرة تتميز بالانفتاح على المؤثرات الآتية من الخارج أو لنقل من الأجنبي، و من ثم فإن الأول Exotisme و هو من نعت رجالا و مشاهد مختلفة و مغايرة ، أما الثاني Cosmopolitisme فهو من رصد هذا الاختلاف و هذه المغايرة لجعلها مبدأ لجمالية جديدة³ .

و بناء على ما سبق يمكن استنتاج شيئين أساسيين و هما:

أولا : أن للـ Exotisme علاقة وثيقة بالأسفار و الرحلات لأنه لو لم يكن سفر أو رحلة ما كان يمكن الإطلاع على أناس أو مشاهد Exotique / غريبة أو أجنبية .

ثانيا : أن Exotisme بالرغم من حاجة الآخر الغريب للظهور للوجود فإنه يحمل إيديولوجية معينة و هذه الإيديولوجية تمثل في إبقاء الآخر (الغريب) آخرا غريبا، أجنبيا ، ومن ثم عوض أن يكون

Exotisme / الغرائبية، عامل احتضان للآخر مثل ما هو الشأن للكونومبوليتية فإنها كانت دائما تحمل مفهوم الانتقاص من قيمة الآخر يجعله وسيلة للتسلية و إثارة الدهشة .

وبالرغم من ظهور مصطلح Exotisme بقوة مع تطور حركة الإستشراق، خاصة ابتداء من القرن السابع عشر و ذلك عندما وجد الغرب نفسه بحاجة إلى الذهاب إلى الآخر للإطلاع على واقعه و معرفته عن قرب ، بالرغم من ذلك فإن هذا المصطلح قد عرف من قبل حيث يعود به الدارسون إلى (فرانسوا رابيليه-F.RABELAIS) في قوله:

« ... مختلف النجود ، مختلف الحيوانات ، أسماك ، طيور ، و سلع أخرى

[Exotiques / غرائبية] مغتربة ، التي كانت على ممر الرصيف أو بهو الميناء»¹⁶ .

(ج.م.مورا J.Marc MOURA) وهو أحد الذين بحثوا كثيرا في هذا المصطلح يعود بالغرائبية

إلى ما قبل (فرانسوا رابيليه-F.RABELAIS) ، إلى العصور القديمة باعتبار العلاقة الوثيقة بين الغرائبية والرحلة، وتحدد مراحل تطور مفهوم الغرائبية بثلاثة فترات:

◆ فترة العصور القديمة والعصور الوسطى.

◆ فترة عصر النهضة وعصر الأنوار.

◆ فترة الرومانسية وما بعد الرومانسية¹⁶ .

ولعل هذا ما جعل (TODOROV - تودوروف) يشبه تطور مفهوم مصطلح الغرائبية بمفهوم

مصطلح الوطنية من حيث نسبية المفاهيم التي ترتبط ارتباطا وثيقا، بمختلف المراحل التي مر بها الغرب.

حيث نجده يقول :

« الغرائبية نسبية مثلها مثل الوطنية، ولكن نسقيا بطريقة معارضة. في كلتا الحالتين ما نقيمه ليس

محتوى قارا ، ولكن بلدا وثقافة حددتهما فقط علاقتهما مع الملاحظ. إن البلد الذي انتمى إليه

هو يملك القيم العليا مهما كانت طبيعة هذه القيم التي تحدد من جهة أخرى وتؤكد الوطنية. لا

يقول من يجاهر وينادي بالغرائبية، إن الأمر يتعلق فقط ببلد خاصيته الأكثر ملائمة هو كونه غير

بلدي . إن في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بنسبية يتم تداركها في النهاية بحكم قيمة (نحن أحسن من

الآخرين ، الآخرون أحسن منا)، لكن أن يبقى مفهوم الكيانين " نحن " و " الآخرين " مفهوم غامض»¹⁷

و الصفة Exotique، تنعت ما لا ينتمي إلى الحضارة الغربية أو حتى الطبيعة الغربية. ومن ثم فإن مصطلح Exotisme يبقى مصطلحا خاصا بالغرب و يضمه (ج.م.مورا J.Marc MOURA) إلى قاموس مصطلحات المركزية الغربية¹⁸

الغرائبية والأساطير

كما رأينا سابقا، بأن الغرائبية ظهرت مع ظهور رغبة الغرب في معرفة الآخر، ومن ثم كانت فضولية معرفة الآخر هي العامل الأساسي في ظهور هذه الغرائبية، وتعود بدايتها خاصة إلى ظهور ما يسمى بالاكشافات في الغرب و من ثم كان الشرق بأسراره وخفائيه كبداية للعالم و مهد للديانات، يعمل كأسطورة في الغرب، و كان يجب البحث في خباياها، و هذا يبين بجلاء منطلق التفكير الغربي وهو أن الحضارة هي العالم الغربي عالم معروف، و البربرية هي العالم الآخر، المقابل، عالم مختلف غير معروف ولكن وفي الوقت ذاته فإنه يبحث عن الآخر، الغريب، يريد الغرب إما إعادة النظر لذاته من خلال هذا الآخر ، أو الهروب من واقع لم يعد يطابق إلى واقع لا يحكمه منطق محدد . - حسب ما يرى الغرب -
ومن ثم تصبح كل شيء في هذا العالم المدهش مباح. (لويس التوسر Louis Althusser) يقول في هذا السياق بأن اكتشاف العالم الآخر:

« يصبح مرآة القلائل الموجودة وصدى عجبيا لهذا العالم المتأزم»¹⁹ .

ويضيف في مكان آخر:

«هذا هو أساس هذه الغرائبية السياسية " إن التاريخ مثلهما ، اليونان وروما ، أصبحتا هما كذلك هذا العالم ، أين يبحث العالم الحاضر على صورته [هو] هذه الغرائبية التي تتحكم في الفكر منذ القرن السادس عشر»²⁰ .

(د.شابيرون - Daniel Chaperon) من جامعة لوزان Lausanne يقول بأن:

« الغرائبية في كل مراحلها السوداوية هي محاولة . إن الرومانسيين كانوا يسافرون (أحيانا عن طريق التخيل) للهروب من صرامة أزمنة ما بعد الثورة وإعادة الولادة في طبيعة متوحشة لم يتلاعب بها التاريخ بعد. لكن الفردوس المفقود والأزمة الذهبية كانت مخيبة للآمال»²⁰

و من ثم فإن النص الغرائبي كعامل اكتشاف للغيرية وللاختلاف و المغايرة، قد ظهر على يد كتاب مسافرين، حيث الالتقاء بعوالم أخرى بالنسبة لمن يبحث على اكتشاف هذه العوالم و من ثم إعادة النظر في الذات، يعتبر في حد ذاته صدمة يتولد عنها مزيد من الشكوك .

فالكاتب الذي ينتمي لهذا التيار سيخصص رحلاته لملاحظة و كتابة طبيعة مغايرة عن الطبيعة التي أتى منها من دون أن ينسى هذه الأخيرة، بل إن هذه الطبيعة الأصلية تبقى دائما هي المحرك الأساسي لما ينتجه هذا الكاتب الغرائبي.

و بما يكتب هذا الكاتب سيطبع في مخيلة قرائه مناظر مدارية، شرقية تدفع هذا القارئ للحكم. علما بأن النظرات الملقاة على هذه المناظر تبقى نظرات "ثقافية" لأن الكاتب ينظر بثقافته ومن ثم فهو غالبا ما لا يتخلص من الأحكام المسبقة التي أخذها معه قبل سفره. إلا أنه، و هو أمام عالم جديد، مغاير سيخرب - بعض الشيء - رموز الديكور المستعمل في المؤلفات الكلاسيكية .

لقد جعل الكتاب الغرائبيون الطبيعة المتوحشة التي وجدوها المثل الأعلى للجمال، وعلى هذا الأساس كانوا يطالبون بغيرية جغرافية، بعالم جديد، جعلوه معارضا لعالم أوروبا القديم. بالمقابل نجد أن الأدب الغرائبي الذي تغنى كثيرا بالطبيعة لم يظهر موقفا إيجابيا تجاه ما يمكن أن نسميه بالغيرية البشرية، كمقابل للغيرية الطبيعية، حيث أن الآخر بقي "البربري Le Barbare" ²²

إلا أن البعض نظر إلى هذا " البربري / المتوحش " على أنه الأكثر قربا من الطبيعة، من أصول الإنسانية في حين أن البربري الحقيقي هو الإنسان المتحضر (ديدرو في هايتي ، بودلير) ²³.

وهذا ما سمح لهذا الأدب بإكتساب تسمية " Les Contre" littérature وهي حسب (ب. موراليس - B.Mouralis):

« مجموع النصوص التي أطلقت نتوء النزاعات والشكوك في الأدب المعترف به. بمعنى أن كل أدب قومي يعطي صبغة الشرعية على مجموعة من النصوص نسميها كلاسيكية / Classiques، و هذا ما يجعلها تقصي من هذه المدونة / Corpus، المؤلفات التي تنحرف على الخط الإيديولوجي و اللغوي و الجمالي»²⁴

إلا أن هذا الخروج عن المؤلف لم يتجاوز كونه خروجاً ظاهرياً، حيث يرى الكثير عكس (ب. موراليس - B. Mauralis) من أن الأدب الغرائبي لم يقدم شيئاً جديداً و حسب، بل كان يخطو إلى الخلف عكس الآداب التي كانت تصدر عن المركز²⁵

ومن الناحية الثقافية فإن نظرة هذا الأدب إلى الآخر على أنه "البربري-المتوحش" لا يعدو إلا تجاهلاً للحقائق وتعبيراً جديداً، بصورة جديدة عن فكرة قديمة تناولناها في هذا البحث، ونقصد بذلك الفكرة التي توهم العالم بأن الغرب حضارة ذات حركية في حين إن الشرق حضارة استاتيكية غير قابلة للتغيير والحركة والحقيقة أن:

« الملاحظون الأوائل لم يشكوا في التعقيدات الهائلة التي كانت توجد عند الإنسان " البدائي"، كما أنهم لم يحتفظوا من الفكر المتوحش La pensée sauvage إلا بالتلقائية والاتحام بالأشياء»²⁶.

ومن ثم فإن الأدب الغرائبي لم يستطع التخلص من أوهامه و أحكامه المسبقة تجاه الآخر و كل ما فعله هو تهميش هذا الآخر إلى درجة إغائه. و الجهل بحقيقية الآخر كان:

« سبباً في عدم قدرة هذا الأدب على التمثيل، والتفكير في الشعوب الأجنبية التي تطبع هذا الأدب وهذه الإنسانية، لأن كتاب الغرائبية في تصورهم للعالم لم يكن لديهم مكان آخر لغير تمثيل وتصوير أنفسهم. تمثيل مانوي Manichéiste لأنه عوض البحث عن الآخر في حقيقته يصفونه بصفات مناقضة للصفات التي يتميزون بها²⁷ .

و لكي يكون هذا التمثيل - تمثيل الآخر - أصيلاً، كان يجب التخلص من هذه المانوية⁽¹⁸⁾ والانتقال بالكاتب إلى مرحلة وعي حقيقي تجعله يرى في الآخر إنساناً " مختلفاً " وليس " مناقضاً " .

« و في حال عدم أخذه هذا الطريق فإن هذا الأدب يرفض المعرفة الحقيقية للإنسان
ومن ثم فهو يرفض أي شكل من أشكال الأدب الأصيل، ويبقى وريثا للصيغ القديمة،
فكرا و شعورا»²⁸

وهذا ما يذهب إليه (جاك بارك - J.BERQUE) عندما يقول :

« يمكن اعتبار أدب شمال إفريقيا كشهادة ، أقل بما يقول من الطريقة التي يقول بها أو لا يقول:
اختيار لغة ، اضطراب في الشكل، كبت»²⁹.

ويرى (لهجمري) بأن هذه الحقيقة يمكن تعميمها على جميع النصوص الغرائبية التي ظهرت قبل

الاستعمار حيث يمكن اعتبارها:

« كشاهد لا على الواقع الاجتماعي الذي يصفونه [الكتاب] ولكن كشاهد على فشل الأدب

الغرائبي في تجاوز الأصول النفسية والجمالية التقليدية»³⁰

وما القول بأن " الإنسان المتوحش " هو الهدف الذي يجب أن يصل إليه إنسان الثورة

الصناعية إلا حلما⁽²²⁾ من جهة و إعادة تشكيل التمركز الغربي حول ذاته و تهميش الآخر الذي تمثله هذه

الكتابات، "كلا إنسان ولا حيوان" ومن ثم فهو نفي للقيم و شر مطلق. كما يقول (فرانتز فانون -

F.FANON)³¹:

«إن الإعجاب هنا أو السحر هو الانبهار. وعليه فإن واقع الآخر لا يهم هنا إنما العمى الذي

يتسبب فيه أو لنقل الحاجة إلى بناء استيهامي Fantasmatique» .

الآخر منفي من الأساس، كإنسان، ليس لأنه لا يمكن رؤيته فعليا مادام يسحر و لكنه كذلك،

لأن الأوصاف التي يوصف بها تعسفا، و التي تسحر لا تمثل إلا الجوانب "الطبيعية" فيه. أي أنها لا تمثل

سوى ما يبعده عن الثقافة. والإنسان الذي يصف هذا "العجيب" هو أصلا من الغرب، ومن ثم فإننا

نقصد الثقافة الغربية. وعلى هذا الأساس نجد البحوث الأنثروبولوجية تجمع في الغالب على أن الآخر/

البدائي، بالنسبة للكثير من السرديات الغربية يكون دائما طفلا⁽²⁵⁾. يقف في وسط الطريق بين الطبيعة

والثقافة، وهذا الوقوف، وقوف مؤقت لأن المركز (الغرب) يعتقد بأن عليه أخذ هذا الطفل تدريجياً نحو الثقافة.

الهوامش

(1) ادوارد سعيد: الإستشراق، ص 80

(2) المرجع السابق، ص.80.

(3) ادوارد سعيد: الإستشراق، ص، 43

(4) المرجع نفسه، ص.47.

(5) نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، ص.105 أنظر كذلك :

TH. HENTSCH: L'Orient Imaginaire، op.cit. pp.96,97

(6) أنظر نور الدين أفاية، (وهانتش) المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

⁷ J.P.CHARNAY : Les Contre Orient، op. cit. p.85

⁸ Loc.cit

⁹ Loc.cit.

¹⁰ Loc.cit

¹¹ Ibid. p .85,86

¹² Ibid. p.81,82

¹³⁺⁼ Larousse Encyclopedique : 2002 ; P 593;

¹⁴ =Jean Marc MOURA : La Littérature des Lointains, op. cit. p.20

:

15 = Ibid : P .17

¹⁶= François RABELAIS : cité par J. M. MOURA : Lire L'Exotisme, op. cit. pp.20,21

Id. DITL op. cit..، أنظر كذلك،

17= J. M. MOURA : Lire l'Exotisme, p.16

18= T. TODOROV : Nous et les Autres.- La réflexion Française sur la Diversité Humaine- , Seuil, 1989, p.297

¹⁹⁼ J.M. MOURA : LA litterature des lointains, op. cit. p.23

²¹⁺ Daniel CHAPERON : Thèmes d'Histoire Littéraire, cité par J. M. MOURA, ¹¹⁾
²² عمل الأدب الغرائبي على الاهتمام بالطبيعة المتوحشة مقابل إقصاء ونفي من يقطنها²

²³ أنظر التحاليل المتعلقة ب(هورون) لفولتير للباحث :
VOLTAIRE :

L'Ingénu Maurice DUVAL : Deux Catégories de l'Altérité ;Entre Fascination et
répulsion',

Ethnologies Comparées, No1, 2000,
www. Google.Duval.

²⁴ B. MOURALIS : Les Contre Littérature, P.U.F., Paris, 1975, p.7

²⁵ Ibid : p.104

²⁶ J. M.MOURA : La Littérature des Lointains, op. cit. p.29⁽¹⁷⁾ Abdeljalil
LAHJOMRI : L'Image du Maroc dans la Littérature

Française (De Loti à Montherlant), études et document, SNED, Alger, 1973,
p.142

²⁷⁼ A.LAHJOMRI : op. cit . p.142.

²⁸ J. BERQUE : Le Maghreb Entre deux guerres,
cité par LAHJOMRI, loc. cit.

²⁹ LAHJOMRI : loc. cit.

³⁰⁼ Maurice DUVAL : Loc. cit.

قانون التجنيد الإجباري لسنة 1912 و انعكاساته على الجزائريين ،

القطاع الوهراني نموذجا

د. محمد بليل*

مقدمة

دخلت الدول الأوروبية في سباق محموم حول المستعمرات الإفريقية و الآسيوية في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، تسبب ذلك في قيام القوى الأوروبية باستغلال بشري و مادي لهذه المستعمرات من أجل ربح معركة النفوذ و المجال الحيوي بأوروبا وخارجها .

و أدى ذلك إلى انقسام أوروبا و العالم إلى حلفين متصارعين هما:

- دول الوفاق الثلاثي المتمثلة في بريطانيا و فرنسا و حلفائهما.

- دول الحلف الثلاثي المتمثلة في ألمانيا و حلفائها.

و قامت فرنسا من جهتها ببذل الجهود للحاق بركب هذا التنافس ، و لأجل هذه الغاية قامت بإصدار سلسلة من القوانين الخاصة بالتجنيد الإجباري لشعوب مستعمراتها من أجل استغلالها بشريا واقتصاديا .

و من هذا المنطلق ، ركزت على مستعمراتها المفضلة بالجزائر ، بإصدار قانون خاص بتجنيد الأهالي الجزائريين بدون استشارتهم معتبرة إياهم رعايا مفضلين للخدمة العسكرية في جبهات الحرب وورشات العمل في مصانعها.

و لذلك تطرح أمامنا عدة استفسارات حول هذا الموضوع :

- ما هي الظروف العامة التي صدرت فيها التشريعات الخاصة بالتجنيد الإجباري للجزائريين والمواقف المختلفة للجزائريين اتجاه هذا القانون؟

* أستاذ محاضر جامعة بن خلدون تيارت

- ما هي الانعكاسات المختلفة التي ترتبت عد هذا القانون على الجزائريين بالقطاع الوهراني ؟
- فيما ذا تمثلت ردود أفعال النخب المثقفة اتجاه السياسات الفرنسية في هذا الموضوع ؟
ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الدراسة المتواضعة حول مواقف الجزائريين من التشريعات الخاصة بتجنيد الجزائريين في صفوف الجيش الفرنسي تحسبا لاندلاع حرب أوربية و عالمية في بداية القرن العشرين .

1- تباين وجهات النظر حول قانون التجنيد الإجباري

في بداية القرن العشرين، طرحت الإدارة الاستعمارية مشروعاً للخدمة العسكرية الإجبارية على الجزائريين، هذا القانون الذي تمّ التمهيد له من قبل وزير الحرب الفرنسي "ميسيمي" Méssimy يبدأ العمليات الأولى لتسجيل الجزائريين الذين تتوفر فيهم شروط السن، سنة 1908، وقد صدر قانون الخدمة الإجبارية للجزائريين بتاريخ 03 فيفري 1912، حيث حسّد إرادة المشرّع الاستعماري المتناقضة. وأبرزت مختلف التقارير الرسمية للإدارة الاستعمارية عن رفض شامل لهذا القانون من قبل الجزائريين¹.
و تواصلت الاحتجاجات بعمالة وهران من قبل الأطراف المختلفة، بما فيهم ممثلي الإدارة الاستعمارية الذين رفضوا إرسال القوائم الاسمية للمسجلين الجزائريين للسلطات المعنية².
أما الجزائريون، فتبرز لنا تلك التقارير عن رفضهم المطلق لهذه العملية، وتم الاحتكاك والتواصل بين سكان الأرياف والمدن في هذه العمالة حسب تحليل "مني" Mynier³. ورغم هذه المظاهر الدالة على رفض الجزائريين عموماً لقانون الخدمة العسكرية، باستثناء فئة النخبة التي كانت ترى أن هذه المبادرة فرصة لتحقيق بعض الحقوق السياسية والضغط على الإدارة الاستعمارية لإلغاء القوانين الاستثنائية الأخرى المعرّقة لنشاط الجزائريين، فإن الإدارة المحلية بالبلديات المختلطة، حاولت أن تخفف من حدّة الوضع وتبين في تقاريرها المختلفة المرسلّة إلى والي العمالة بقبول الجزائريين لهذا القانون باستثناء أحداث منعزلة، تحدث من حين لآخر برفض هذا القانون، وستعرض لتلك النماذج من خلال بعض التقارير منها⁴:

- تقرير من الحاكم الإداري للبلدية المختلطة "تيارت" حول الوضع خلال عمليات التجنيد يبين فيه استقبال الأهالي لهذه العملية بشكل هادئ وموافقة رجال الزوايا لها.

- تقرير من الحاكم الإداري للبلدية المختلطة "مقرة" بسيدي بلعباس تبين فيه الإجراءات الممتدة لسير العملية بهدوء.

- تقرير من الحاكم الإداري لثمور بتلمسان، بين فيه دور أعيان المنطقة أمثال محمد بن رحال والشيخ محمد بن سليمان، ويضيف في تقريره، بأنه اتخذ الإجراءات الصارمة تجاه الأحداث المعادية للتجنيد.

ولقد وضحت صحافة الجزائريين بدورها أبعاد هذا القانون، ومدى رفض الجزائريين له، خاصة جرائد الحق الوهراني والإسلام والراشدي وبذلك فقد شنّ الصحفيون الجزائريون من خلال تقاريرهم اليومية، حملة مضادة للتجنيد، كما بينت تلك الجرائد أيضا مطالب النخبة من مساواة وإلغاء القوانين الاستثنائية وغيرها من المواضيع الأخرى⁵.

2- انعكاسات قانون التجنيد الإلزامي على الجزائريين

1.2- مظاهر التمرد والعصيان بالقطاع الوهراني على القوانين الفرنسية:

تمرد الجزائريون على الإجراءات الفرنسية التي رافقت عملية إصدار القوانين الفرنسية والتشريعات المختلفة المتعلقة بإجبار الجزائريين على الخضوع للسياسة الفرنسية القمعية ورفضوا تنفيذ بعضها، باللجوء إلى المقاومات الفردية أو تحمل السجن والغرامة وواكب بعض هذه الإجراءات، عمليات مقاومة فردية أخرى قبل نهاية الحرب العالمية الأولى، و تعددت أسبابها واختلفت وجهات نظر الفاعلين، فهي تعبر بشكل واضح عن رفض الجزائريين للأوضاع السيئة التي تسببت فيها الإدارة الاستعمارية المحلية.

ففي بن شقران بدائرة معسكر عرفت مناطقها الجبلية وفروع قبائلها، تمردا حقيقيا ضد أعوان السلطة المكلفين بتسجيل الجزائريين في شهري سبتمبر وأكتوبر 1914، ولقد حثت الطرق الصوفية الآباء على عدم إرسال أبنائهم إلى جبهات القتال وحاولت الإدارة المحلية بواسطة أعوانها وفرقها العسكرية من مشاة وخياله التصدي لهذه العملية وأوردت التقارير اندلاع اشتباكات بين الطرفين، وتسببت هذه

الأحداث في مقتل العديد من الجزائريين⁶ ولجوء الآخرين إلى الجبال الذين كانوا ينتظرون دائما الفرص المناسبة للانتقام من الفرنسيين⁷.

أما بمنطقة عين تموشنت بدائرة وهران، فعرفت عدة أحداث عنف شملت أرياف المنطقة للتعبير عن رفض بعض الأفراد والجماعات لتصرفات الإدارة المحلية، عرفوا لدى مصالح الأمن الفرنسي بالخارجين عن القانون، الممثلين في الإخوة "بوتزويرات"، حيث أبرزت صحافة المستوطنين والتقارير الأمنية أنشطتهم المعادية لفرنسا في سنة 1915، لكن الجذور الأولى لنشاطهم في تراب المنطقة، تعود إلى سنة 1875، وأن العدد الكبير لفرق المشاة الملاحقة لبعض الأفراد، تدل على التخوف المستمر للإدارة الاستعمارية من كل أنشطة الجزائريين المعادية لها، وهي في نظر السلطات الأمنية مغامرات أفراد وأجرام منظم، لكنها عند الجزائريين أعمال بطولية تعبر عن صمت السكان الجزائريين وتواطئهم معهم في نظر الإدارة، لأنهم يعتبرون أبطالاً شرفيين عكس المصطلح الفرنسي الذي يطلق عليهم بالخارجين عن القانون، وهم في الحقيقة من المدافعين عن شرف الجزائريين⁸.

إذن فتمرد الجزائريين وعصيانهم للقوانين الاستعمارية، كان بارزا وأجمع عليه كل المعنيين بالأمر من المسؤولين الفرنسيين وممثلهم في المجالس المحلية⁹، المطالبين بالمزيد من الصرامة لضبط الأوضاع الأمنية، حيث نتج عن هذه الإجراءات، رفض الجزائريين لها و عصيان تنفيذ هذه القوانين.

2.2- هجرة تلمسان 1911:

لقد تناول كثير من الدارسين هذا الموضوع¹⁰، وما تطرقنا له؛ إلا لارتباطه بمسألة التشريعات الاستعمارية المختلفة التي انعكست سلبا على المجتمع الجزائري.

وكانت هذه الهجرة ردا على قانون الأهالي والمحاكم الردعية والضرائب وقانون الغابات وقانون الحالة المدنية و قانون التجنيد الإجباري حسب تقرير السيد "بردلات" "Bardellete"¹¹ بتاريخ 1 ديسمبر 1911 الذي وضع فيه للحاكم الجزائر دوافع الهجرة المختلفة وانعكاسات تلك التشريعات، وأن الذين قاموا بالهجرة هم أعيان البلد وأشرفها من كرا غلة وعرب بتأثير من الطرق الصوفية وأفكار الجامعة الإسلامية حسب تصوره.

وشكّلت هذه الهجرة وباءاً أخلاقياً وصدمة للفرنسيين حسب سعد الله¹²، الذي وضح أسباب الهجرة المختلفة، ومعارضة الجزائريين لتصرفات المسؤولين الفرنسيين وممثلي إدارتهم، خاصة الحاكم الإداري وقاضي الصلح وجباة الضرائب.

وكان قانون الخدمة العسكرية الإجباري، أبرز تلك الأسباب التي أشعلت فتيل المواجهة بين الجزائريين والإدارة الاستعمارية، وجعلتهم يأسون نهائياً في البقاء بأرض أجدادهم متوجهين نحو الديار الإسلامية.

عندئذ أدركت هذه الإدارة المخاطر الحقيقية أمام الرأي الداخلي والخارجي وأسعدت إلى تكوين لجان التحقيق المختلفة، أبرزها لجنة "ساباتي" Sabatier، المستشار في المجلس العام لوهراني الذي قدّم تقريراً مفصلاً عن الهجرة التلمسانية، وقرأه على أعضاء المجلس العام بتاريخ 28 أكتوبر 1911¹³ مبيناً في تقريره خلاصة هامة، تجلّت في تخوف الجزائريين من التشريعات الاستعمارية والمؤسسات الفرنسية، مقدماً حقائق تاريخية وإحصائيات عن مختلف الميادين التي يعاقب عليها الجزائريون.

وفي مقال هام "الجوليان"¹⁴ لجريدة "لوت سوسيال" "Lutte sociale" بوهران بتاريخ 23/16 جويلية 1914 وضح فيه طبيعة هجرة تلمسان وأسبابها، مركزاً على أثر التشريعات الاستعمارية على الجزائريين الذين لم يبق أمامهم سوى ترك الجزائر للمستوطنين.

وحللت صحافة المستوطنين¹⁵ في أعدادها المختلفة السياسة الفرنسية، معتبرة السبب الحقيقي للهجرة، يتمثل في قرار السيد "ميسمي"، بدعوة الجزائريين للحرب تحت ظلّ العلم الفرنسي، وتحدث التقرير عن 500 فرد قد غادروا تلمسان، رغم أن معظم التحقيقات ذهبت إلى ما بين 800 و 1200 شخص.

وبغض النظر عن هذا العدد الذي لم تعرف له الجزائر مثيلاً منذ الاحتلال، فإنه قد عبر بشكل واضح عن رد فعل الجزائريين، و التعبير بشكل حضاري أمام الرأي الداخلي والخارجي ليقدم رسالة ذات معاني كبيرة؛ تحمل في طياتها المعاناة والآلام التي يعانيها الجزائريون من خلال التشريعات الاستعمارية؛ التي عملت على قمع كل تحركات الجزائريين مهما كان بساطتها.

3- النشاط السياسي للجزائريين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

1.3- النخبة الجزائرية في مواجهة التشريعات الاستعمارية:

بعد فشل المقاومات المسلحة الأخيرة من تحقيق نتائج فعلية، واستمرار الإدارة الاستعمارية في تطبيق مختلف التشريعات السابقة، التي انعكست سلبا على أفراد المجتمع الجزائري، وقع التحول نحو العمل السياسي من قبل نخبة جزائرية مثقفة باللغتين العربية والفرنسية، رغم التباين الواضح ما بين الفئتين، إلا أنهما ينتميان إلى عمق الشعب الجزائري في سياق مواجهة الاستعمار الفرنسي¹⁶.

وفي اعتقادنا، لا يوجد تناقض صريح بين الفئتين في مجال مواجهة السياسة الاستعمارية، وأن التمييز بين فئتي النخبة الجزائرية، تناولته الدراسات الاستعمارية وفق منظورها الاستعماري، وأن بعضها تناول موضوع الحقوق السياسية، انطلاقا من دفاع بعض البرلمانيين والمندوبين الماليين عن تجنيس الجزائريين دفعة واحدة مع احتفاظهم بأحوالهم الشخصية، والبعض الآخر طلب منح نخبة قليلة من الجزائريين نفس حقوق الفرنسيين¹⁷ لتتضح أماننا بداية تكوين النخبة الجزائرية وفق هذا التصور.

وكذلك بعض الجزائريين الذين اقتنعوا بفكرة الإدماج الثقافي والسياسي، فقد دافعوا عن هذه الفكرة من منطلقهم الثقافي، مصرين على حصول الجزائريين لحقوق معتبرة بمشاركة في الجيش الفرنسي ودخول المدرسة الفرنسية والاستفادة من القوانين الفرنسية كقانون الحالة المدنية والنظامين العقاري والقضائي... إلخ¹⁸.

أما الدراسات الحديثة جزائرية وفرنسية، فحاولت أن ترسم لنا تمايزا حقيقيا بين الفئتين المثقفتين، فاعتبروا المثقفين بالفرنسية، نخبة قليلة ارتبطت بالمصير الفرنسي، ومثقفين أكثر عددا بالعربية، احتفظوا بماضيهم التاريخي¹⁹ ودراسات أخرى متعددة الاتجاهات، حاولت أن تقارب بين الفئتين، فهذا "بن حيبس" قد قدّم لنا توضيحا عن الفئة المثقفة بالفرنسية والتي تخرجت من وسط المحافظين، وهي في النهاية تدعو إلى تحديث الإسلام ومشاركة المسلمين في شؤون بلدهم متحدثا عن تأثرهم بالشبان الأتراك وأفكار الجامعة الإسلامية في مصر وتركيا والجزائر²⁰، متحمسا لوجود نخبة حقيقية وطلائعية في المجتمع.

أما "بن رحال محمد"، النائب في مجلس عمالة وهران ومثقفين جزائريين بالقطاع الوهراني أمثال سي علاوي بن يحي من مستغنام وغيره، فقد كانوا مزدوجي اللغة ودافعوا عن التدريس باللغة الفرنسية ولكنهم احتفظوا بتقاليدهم الإسلامية، وإنما دعوا إلى الانخراط في العمل السياسي للدفاع عن المسلمين

21 .

إن تطرقنا المختصر للنخبة الجزائرية المثقفة التي عرفتها الجزائر في فترة هذا البحث إنما تؤكد لنا بروز مجموعة جزائرية قليلة العدد مثقفة باللغتين، الفرنسية والعربية عادة ما يطلق على المثقفين بالفرنسية بجماعة النخبة الفرنسية، وعلى المثقفين بالعربية بجماعة المحافظين التقليديين أو "أصحاب العمائم" الذين ظلوا محتفظين بهويتهم الإسلامية العربية مبتعدين عن كل تأثير أجنبي، وبينهما فئة ثالثة، يمكن لنا تطلق عليها بالإصلاحيين، الذين حاولوا التأقلم مع الوسط الفرنسي، والمحافظ في نفس الوقت على هويتهم الوطنية الإسلامية. رغم صعوبة تحديد هذه الفئة في إطار الصراع الأيديولوجي بين مختلف المذاهب الفكرية التي برزت آنذاك²² .

ويمكننا أن نستخلص من الدراسات التي أطلعنا عليها مطالب مقاربية، تبرز لنا رفض الجزائريين بمختلف تياراتهم وأحكامهم للسياسية التشريعية الاستعمارية التي حاولت تطبيقها على الجزائريين. وأهم نشاط سياسي مارسه الفئات المثقفة هو استقبالهم للجنة جول فيري لسنة 1991 من قبل نخبة من السياسيين الجزائريين بالقطاع الوهراني أبرزهم محمد بن رحال والشيخ شعيب وشملت مطالبهم معارضة التشريعات الاستثنائية غير العادلة منها²³ :

- إلغاء قانون الأنديجانا .
- إصلاح القانون الغابي.
- إصلاح الضرائب.
- المساواة في التمثيل بين الجزائريين والكولون.
- نشر التعليم العربي والإسلامي.
- استرجاع العمل بنظام القضاء الإسلامي.

- تقديم ضمانات ملموسة مضادة لمصادرة الأراضي .

- حماية الجزائريين من الربا .

- حق ممارسة الوظائف في الإدارات .

- حرية الهجرة .

وفي مطلع القرن العشرين برزت نخبة سياسية، اتضحت معالمها خلال صدور مراسيم خاصة بالمحاكم الزجرية 1902 و1903 وقانون الخدمة العسكرية 3 فبراير 1912 ، فاجتمعت الآراء حول رفض المحاكم القمعية، لأنها تشكل تمييزا واضحا ما بين الجزائريين والأوروبيين من جهة وتسعى إلى قمع وردع الجزائريين وفق قوانين خاصة²⁴ .

لكن النخبة المثقفة بجناحيها اختلفت حول المراسم الخاصة بالإحصاء والتجنيد العسكري الإجباري. فجماعة المحافظين من أئمة ومرابطين وأشرف ومحافظين وعلماء ومثقفين مزدوجي اللغة رفضوا هذه المراسيم واعتبروا أنفسهم غير معينين بالدفاع عن فرنسنا، لأنهم شعب محتل²⁵ .

أما جماعة النخبة المتفرنسة فقد ساومت الإدارة الاستعمارية في مجال مشاركتها في الحرب وقبول هذه المراسيم بالحصول على مطالب مشروعة والاندماج في الحياة السياسية الفرنسية، وحسب "بن حيبس"²⁶ "فهذه الجماعة كانت تحلم بلعب دور بارز في الشؤون السياسية"، ومن هذا المنطلق كانت مطالبهم تصب في هذا الاتجاه ومنها:

- التركيز على التعليم ودمج الجزائريين في المنظومة المدرسية الفرنسية، والمطالبة بالجنسية والمواطنة الفرنسية بهدف تحقيق المساواة الشاملة في جميع المجالات، أما الشروط التي وضعتها هذه النخبة لمشاركتها في التجنيد العسكري فهي كالآتي²⁷ :

- تخفيف مدة الخدمة العسكرية إلى سنتين مثل الفرنسيين.

- التجنيد في السن 21 بدلا من السن 18 لأن في هذه السن فالمدعون للخدمة غير مؤهلين لها بدنيا.

- إلغاء منحة التجنيد التي تمس بشرف الأسرة الجزائرية، وطالبوا في المقابل مشاركتهم بالحصول على

الحقوق والتعويضات الآتية:

- إنهاء الإجراءات الاضطهادية والقوانين الاستثنائية .

- تمثيل جاد وكاف للجزائريين في المجلس بالجزائر والمتر بول.

- توزيع عادل للضرائب.

- توزيع متساو لمصادر الميزانية بين الجزائريين والكولون.

وانطلاقا من هذه المطالب المتكاملة في نظرنا والمتناقضة من حيث الشكل، فإن النخب المثقفة الجزائرية، اجتهدت وفق تصوراتها الثقافية، حيث انعكس ذلك على مطالبها السياسية، متفقة على مطالب عديدة أبرزها، رفض القوانين الاستثنائية ومشاركة المسلمين في الحياة السياسية.

2.3- دور الصحافة في النشاط السياسي الرفض للقوانين الرجعية الاستعمارية :

إن ظهور إنتلجيسيا قليلة العدد، مثقفة ثقافة فرنسية، تخرجوا أول الأمر من مدرسة بوزريعة للمعلمين²⁸ والمدارس الأخرى، وكليات جامعة الجزائر فيما بعد، أتقنت العمل الصحفي، ويضاف لها نخبة أخرى من مزدوجي اللغة التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر أمثال محمد بن رحال وغيره من المثقفين الآخرين بعمالات الجزائر.

ومن هذا المنطلق "أدرك الشبان الجزائريون أهمية الصحافة لبث أفكارهم وتربية مواطنيهم"²⁹. و قاموا بتوعية المثقفين بالأوضاع الوطنية و الدولية، و نشر الأخبار عن نضال الشعوب من جهة، و إبراز تعسف القوانين الاستعمارية من جهة أخرى.

فتحدوا بذلك القوانين الفرنسية التي كانت تمنع صدور الصحافة باللغة العربية³⁰ إلاّ بعض الصفحات التي كانت تصدر مرفقة بالجرائد الاستعمارية الرسمية "كالأخبار" والمبشر". ولم ترخص الإدارة الاستعمارية ب بروز صحافة عربية إلاّ في مطلع القرن العشرين حيث ظهرت في سنة 1903 جريدة "المغرب" وفي 1907 جريدة كوكب إفريقيا، وهما جريدتان مقربتان من الإدارة الاستعمارية، وشاركت بعض الأقاليم الجزائرية في الجرائد الاستعمارية نفسها³¹، فتنبهت هذه الإدارة إلى خطورة ذلك فوضعت العراقيل المختلفة أمامها .

وعند ما رتخت فرنسا لهذه الصحافة، تم إنشاء عدة صحف بالقطاع الوهراني كالمصباح والحق، هذه الأخيرة التي نشأت في سنة 1904 من قبل مديرها التلمساني العربي فحار "واخوه" "بن علي فحار"، التي تطرقت إلى الحياة السياسية والأدبية والاقتصادية والاجتماعية، وكانت تمثل نقطة وصل بين الفرنسيين والعرب، وركزت على مجالي التعليم والثقافة وطالبت بالمحافظة على الهوية العربية الإسلامية، ودعت في المقابل إلى تكوين أمة جزائرية³² ورفضت الرأسمالية الاستعمارية. وكانت متأثرة بالأفكار القومية العربية والإسلامية، لكنها لم تدخل في صراع جاد مع الإدارة الاستعمارية، ذلك لأن العناوين الثانوية لهذه الجرائد مثل المصباح يدل على ذلك بوضوح: "من أجل فرنسا وبواسطة العرب، لأجل العرب بواسطة فرنسا"³³.

وفي اعتقادنا كانت هذه المحاولات، بداية لنضال سياسي هام في ظلّ انعدام وجود أحزاب سياسية تدافع بشكل حقيقي عن هموم الجزائريين وفق برنامج شامل، لأن الظروف السياسية لم تكن تسمح لذلك، فعملت هذه الجرائد كجريدة الحق وغيرها، رفع مطالب النخب السياسية الجزائرية التي لم تشكل إلا بعد فترة البحث، والمتبع لإعداد جريدة "الحق" سيلاحظ رفعها لمطالب عديدة عن تمثيل الجزائريين، ورفض القوانين الاستثنائية ومناقشة مراسم الخدمة العسكرية وانتقاد الواقع الاستعماري³⁴ ولهذا الغاية وقفت الإدارة الاستعمارية ضدها لمرات عديدة، يضاف لها المشاكل المالية والسياسية الأخرى التي كانت تعيق نشاط صحافة الجزائريين.

وبذلك فالنضال السياسي الجزائري الذي بدأ في النوادي الثقافية واستفاد من الظروف الدولية قبل الحرب العالمية الأولى 1914، فهو بحق نضال هام كان يهدف إلى تكسير طابوهات³⁵ المنع وتكريس حرية التعبير "وقول كلمة الحق مهما كان التضحيات"³⁶ وبذلك فهي قد لعبت دورا بارزا في النضال الوطني المعارض للتشريعات الاستعمارية، خاصة تحاليلها المختلفة لبنود قانون الخدمة العسكرية الإجباري.

خلاصة

لقد اختلفت مواقف الجزائريين من التشريعات المختلفة، التي أرسى قواعدها المشرع الاستعماري من أجل فرض الواقع المر على الجزائريين بمختلف مشاربهم .

و ذلك لأن الجزائريين لم يكونوا في مستوى ثقافي واحد، حيث تباينت مواقفهم من القوانين المختلفة ، حيث تورد عامة الشعب و أبنائه على قانون التجنيد الإجباري و لجأ بعضهم للعنف و تشكيل مجموعة من الخارجين على القانون الفرنسي و البعض الآخر يئس من الأوضاع العامة في الجزائر و اعتبروها دار حرب ، فلجئوا إلى الهجرة إلى ديار الإسلام.

و لكن المجتمع الجزائري أنتج أيضا نخبا مثقفة استطاعت أن تتأقلم مع هذه الأوضاع و استخدمت نفس أساليبه لمحاربة سياسته الاستعمارية أو رفض تلك القوانين من منطلق أنهم ليسوا معنيين بها لأنهم ليسوا فرنسيين برفضهم لقوانين الجنسية الفرنسية .

ذلك ما لاحظناه من مختلف مواقف الجزائريين من القوانين الفرنسية بشكل عام و قانون التجنيد الإجباري بشكل خاص و انعكاساتها على الجزائريين بالقطاع ألوهراي .

الهوامش

(1) - أنظر المقال الهام حول موضوع رفض الجزائريين للخدمة العسكرية:

-Brumel(C), " service obligatoire des indigènes " un " R.A" N° :52, 1908, pp 152-153
(- Dépôt .D' Archive de la .Willaya D'.Oran, Série B10, Les Insurrections 1914 – 19162)
(3) - Conseil Général Département .Oran – session Oct 1913 p414
- Mynier (G) Problématique de LA Résistance Jusqu' aux 1920,C.R.D.I.S.H,
, p8 Document
(4) – Dépôt .D' Archive de la .Willaya D'.Oran, Série I B, N° : 2260 état d'esprit des indigènes : Commune Mixte, Tiaret N° : 5601, 5Août 191

; T2 O.P.U (5)AGERON (CH.R), les Algériens Musulmans et la France,1871-1914,-
, 1969, pp 1066-1067. Alger

(6) - أنظر التقارير المختلفة بين أحداث بن شقران بشكل مفصل في:
- D D'.Oran (D. A.W.O), serie B10, instruction de 1914 - 1924.

- غالم محمد: المقاومة الوطنية المناهضة للتجنيد - انتفاضة معسكر سبتمبر - أكتوبر 1914، رسالة جامعية لشهادة الدراسات المعمقة -
جامعة وهران 1976 ص ص 68-88.

(7) - غالم محمد: "ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال ق 19 ومطلع ق 20م" في "مجلة إنسانيات الجزائر" عدد رقم 11
11ماي- أوت 2000 - ص ص 11-22.

(8) – أنظر الدراسة الهامة التي أعدها جغلول عبد القادر حول الموضوع:

Djerloul (A) " Hors la loi, violence Rural et pouvoir colonial, en Algérie au début de –
XX^{ème} siècle . les frères Boutouizerat "in CRIDISH, 3^{ème} congrès d'Histoire et de
Nov 1983, colonisation du Maghreb, Université d'Oran, 26-27-28

(9) – D. A.W.O, Série I, B,2260, Commune Mixte Zemoura N° :4007, Août 1914.
'10 – لاشك إن هذا الموضوع ارتبط بشكل أساسي برفض الجزائريين للسياسة التشريعية الاستعمارية التي بنيت على الاحتلال واستغلال خيرات
الجزائر وإرهاق الشعب الجزائري وكل الدراسات التي تناولت فترة التاريخ الحديث والمعاصرة للجزائر، تناولت الموضوع من أوجهه المختلفة.

(11) – نائب مالي، كلف بالتحقيق ، في هجرة 1911.

(12) – سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ، 1930-1900 ، ج 2 ش.و.ن.ت ، ط 1983 ص 125.

(13) – أنظر محتوى التقرير المفصل في مداولة:

Conseil Général Département Oran, Session 28 Oct 1911, PP 266-283. –

(14) – JULIEN, (CH.A), Une Pensée Anti Coloniale ,Sindbad,Paris,1979 , pp 163-167.

(15) Petit(LE) Tlemcenien , N° : 2433, 26 Oct 1911. Et N° : 2437, 23 Nov 1911
N° : 2438, 30 Nov 1911.

N° : 2439, 07 Dec 1911

(16) – طرشون نادية، الهجرة الجزائرية إلى المشرق العربي من منتصف القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين، سوريا نموذجاً، جامعة

دمشق، 1985 مكتبة الخنساء ، ص 101.

(17) – Abbas (F), La nuit Coloniale ,guerre et révolution de L'Algérie , Paris Juliard,1962
p 43.

(18) – WIARD (E) LES Droits Politiques Indigènes ,Librairie Se Rey,1937,pp 5- 6.

(19) – ISMAÏL AHMET, les Musulmans Français de l' Afrique du nord ,librairie ,Armand,
Colin,1906 , pp 240-242.

(20) – LUAZU(C) Colonisation, Droit d'Inventaire Ed Armand colin, Paris, 2004, p34.

(21)- AGERON (CH.R), les Algériens Musulmans , T2, op cit, p1 120

(22) – BENHILES (CH.),), L'Algérie Française , Vue par un Indigène , imprimerie
orientale , Fontana, frères ,Alger ,1914, pp 107-11

جغلول عبد القادر، تاريخ الجزائر الحديث دراسة سوسيوولوجية ، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، لبنان، صص 109-113.

(23) – يمكن الرجوع لدراسات عديدة حول الموضوع للمقارنة من بينها:

– سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ج 2، المرجع السابق ص ص 139-202.

– بحوش، التاريخ السياسي للجزائر منذ البداية إلى غاية 1962، دار الغرب الإسلامي ط 2، 1982، ص ص 201-206.

- (24) مهديد، الجزائريون في القطاع الوهراني، 1900-1940، أطروحة دكتوراة دولة، 682ص. جامعة وهران، ج1، 1999، ص ص 148-149.
- (25) - الجيلالي صاري وآخرون، الجزائر في التاريخ، 5، المقاومة السياسية، 1900-1954
الطريق الإصلاحي و الطريق الثوري، ترجمة عبد القادر بن حراث، م.و.ك. الجزائر 1987، ص ص 16-20.
- (26) -. BENHBILES (CH), op cit pp 111-112.
- (27) – KHARCHI (JD), Colonisation et politique D'Assimilation En Algérie 1830-1962
ED Kasbah, 2004, p 277.
et p 1072. (28) – AGERON (CH.R), Les Algériens Musulmans...T2, op cit, pp 683-684
- (29) - الجيلالي صاري وآخرون، المرجع السابق ص ص 17-19.
- (30) - أصدرت فرنسا سنة 1881 قانونا بشأن حرية الصحافة: " إن كل جريدة أو نشرة يمكن أن تكون موزعة على الجمهورية بدون رخصة مسبقة أو كفالة مادية، حيث نصت المادة 99 من هذا القانون على ذلك ... نقلا عن:
- (31) - Echo(L') d'Oran, 22 Mai 1890.
- (32) - ناصر محمد، - المقالة الصحفية في الجزائر، 1903 - 1931، مجلدين، ش.و.ن.ت، ص 43 1977 الجزائر
- (33) - الجيلالي صاري وآخرون، المرجع السابق ص 18
- (34) - جغلول عبد القادر، المقاومة الثقافية، الاستعمار و الصراعات الثقافية، ترجمة سليم قسطنطين، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص ص 62-65.
- (35) - JULIEN, (CH.A), op. cit p167.
- (36). قنان جمال، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1994 ص ص 174-175.

دور الزاوية الزيانية في بلاد السبية.

د. برشان محمد*

في ظل ضعف سلطة الدولة التي تنظم شؤون المجتمع بالهوامش البعيدة عن السلطة المركزية، تبرز قوة العصبية القبلية كنتاج حقيقي لسيادة الفوضى والاضطراب، وضعف الولاء للسلطة السياسية، وما ينجر عن ذلك من خلل يمس الحياة العامة للمجتمع، فتشتد بذلك النزاعات وتستفحل الصراعات بين القبائل بحثا عن الزعامة وفرض الهيبة على الواقع، وهو ما ينسحب على وضعية منطقة الجنوب الغربي للجزائر خلال فترة الحكم العثماني والتي وصفها كثير من المؤرخين تبعا لتلك الوضعية ببلاد السبية، أي البلاد والقبائل الخارجة عن نطاق السلطة المركزية وعدم الانضواء تحت لوائها ورفض الامتثال لأحكامها، في هذه الظروف الصعبة سجلت الزاوية الزيانية حضورها القوي كمؤسسة حضارية شاملة، ومعوضا حقيقيا للسلطة السياسية. فأين يتجلى دور الزاوية الزيانية في بلاد السبية؟ وماهي الخدمات التي قدمتها للمجتمع؟ وماهي العوامل التي ساعدت على نجاح مهمتها في الوساطة والتحكيم بين القبائل، وحل النزاعات المطروحة أمامها؟ وما طبيعة تلك النزاعات التي نشبت بين القبائل المنضوية تحت وصاية الزاوية؟

- الزاوية الزيانية وبلاد السبية.

أثبتت التجربة التاريخية أن المنطقة التي لا تناها أحكام الدولة، أو ترتخي فيها سلطتها تكون عادة مهياة للفوضى والاضطراب، بسبب قوانين المغالبة والتدافع التي تحصل بين القبائل سعيا لتحقيق القوة والزعامة. وهو ما أشار إليه ابن خلدون عن ذلك في قوله: "وان لم يكن في المصر ملك فلا بد من رئاسة، ونوع استبداد بعض أهلها على الباقيين"⁽¹⁾، فينجر عن ذلك تطور النزاعات القبلية وانتشار عمليات قطع الطريق وبالتالي تضطرب أحوال الناس ويصبح المجتمع بحاجة ماسة إلى نظام يملأ الفراغ

* أستاذ محاضر جامعة بشار

السياسي ويحل محل مؤسسة الدولة، ولأن الزاوية اكتسبت الشرعية الدينية، فقد نابت عن السلطات السياسية، ونشأت الطرق الصوفية لتسجل حضورها على مسرح الأحداث في ظل غياب أو ضعف السلطة السياسية، ويتعرض الدين للخطر، وفي المقابل فإن الطرق الصوفية تضعف وتنسحب عندما تقوى السلطة السياسية⁽²⁾.

وخلال فترة حكم الأتراك للجزائر بقيت منطقة الجنوب الغربي الجزائري وباقي المناطق الصحراوية الأخرى بعيدة عن منال السلطة فصنفت تبعاً لذلك ضمن ما كان يعرف بقبائل الرعية وليس قبائل المخزن المقربة من السلطة، والمعفية من كل الالتزامات، بينما اقتصر ولاء مناطق الجنوب على تقديم الضرائب فقط⁽³⁾.

وان قبائل "دوي" منيع أكبر القبائل في المنطقة عدة وتعداها تطلعت إلى سلطة دينية فمألت ذلك الفراغ السياسي الذي عاشه أفراد المجتمع في تلك المنطقة الجغرافية لبلاد السبية والذي لم يكن مستقراً، فهو يقوى ويضعف بفعل الصراعات الانقسامية بين القبائل، وتضفي من خلالها لمستها الروحية على الحلف الأممي الذي أبرمته مع قبائل أولاد جرير لتحقيق الأمن المشترك ضد غارات القبائل المجاورة، وفرض هيبتهم عليها.

ولأن الزعامة والغلبة لا تحصل لتلك القبائل البدوية إلا كعباءة دينية وروحية وهو ما ذكره ابن خلدون في قوله: "العرب لا يحصل لهم ملك إلا بعصية دينية والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة، والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم"⁽⁴⁾.

ان حضور الزاوية الزيانية في منطقة الساورة جاء بطلب من قبيلة "دوي" منيع حين تولى الشيخ محمد بن أبي زيان الولاية الروحية عام 1098هـ/1686م والتي رأت في وجوده استقراراً للأوضاع بالمنطقة، وتحقيقاً لغايتها في فرض سيادتها على قبائل المنطقة.⁽⁵⁾

وهو ما أوجد ذلك الالتحام بين العصبية القبلية والدعوة الدينية مهما كان شكلها وطابعها مما يجعلها قوة مهيمنة، وقادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع السائدة، فقوة العصبية إذن مستمدة أساساً من الالتحام الذي هو ينبع من النسب، فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي التلاحم الروحي بلغت العصبية أوج قوتها⁽⁶⁾.

وعلى صعيد آخر فإن هذه الدعوة الدينية التي استهدفت تغيير الواقع وإصلاح معالمه القائمة لا تتم ولا تتحقق أهدافها إلا بوجود شوكة العصبية التي تظهرها وتذود عنها من يعترض سبيلها أو يتعرض لها. ومن ثم فقد تقاطعت مصالح الزاوية التي كانت تنشد استقطاب مريدها مع مصالح قبيلة "دوي" المنيع وفي ظل غياب سلطة سياسية تستوعب هذه الأطراف وتنظم علاقات المجتمع وتحفظ أمنه.

وحققت الزاوية الزيانية بعد تأسيسها في القنادسة استقرار الأوضاع الأمنية بعد سلسلة طويلة من الصراعات القبلية الحادة، وانتعشت التجارة معها خاصة تجارة القوافل بعدما كانت المنطقة تعج بقطاع الطرق واللصوص فأضحت مهمة قيادة القوافل وتأمين مسيرتها من المميزات التي انفردت بها الزاوية الزيانية عن باقي الزوايا المنتشرة بالمنطقة، فلم يكن بمقدور أي تاجر على المغامرة بقافلته نحو الصحراء من دون التأكد من توفر حماية الزيانية لها من قبل أفراد القبائل المنضوية تحت لوائها خصوصاً قبيلة دوي المنيع، فكانت الزاوية الزيانية كما يقول صاحب منهل الظمان "رحمة من الله منى بها على سكان المنطقة وما جاورها، فأغناهم الله بعد فقر وآمنهم بعد خوف"⁽⁷⁾.

ومع مرور الوقت ازداد تجذر الزاوية الزيانية في أعماق المجتمع بفضل ذلك العقد الاجتماعي الذي ربط بينها وبين تلك القبائل المنضوية تحت وصايتها الروحية، وبالتالي تجاوزت مهامها التعليمية والدينية لتسجل حضورها القوي في مختلف مناحي الحياة، حيث نجحت في حل النزاعات ومعالجة القضايا المطروحة أمامها، فترسخ الاعتقاد في شيوخها وانبهر الناس بكرامات الأولياء والصالحين منهم وخرقهم للعادة، فأصبح الجميع يعتقد بالحضور الروحي الدائم للولي الميت، وبقدرته على شفاء الأسقام والتوسط والشفاعة بينهم وبين الله⁽⁸⁾. وهو ما سهل مهمتهم في عمليتي التحكيم وفض النزاعات، حيث كانت

تدخل في وساطتهم قوة خارقة. وكان مرابطو الزاوية الزيانية يستندون في حكمهم ومعالجتهم للمسائل المعقدة على رصيدهم الروحي وتغلغلهم في المجتمع فكل معارضة لحكمهم هو بالضرورة معارضة لحكم الله⁽⁹⁾ ، في عرف الناس .

- دور الزاوية الزيانية في حل النزاعات بمناطق نفوذها.

لقد دأب شيوخ الزاوية الزيانية⁽¹⁰⁾ عبر مراحلها التاريخية على تقديم خدمات جليلة للمجتمع في مجال الوساطة والتحكيم، وفض النزاعات الناشبة بين القبائل التي أعلنت ولاءها لشيخ الزاوية كقبائل "دوي" المنيع، وأولاد جرير، وبني قيل. وهي القبائل الأكثر تعدادا وبأسا في المنطقة⁽¹¹⁾. وهذا لا ينفي النجاح الذي حالف بعض شيوخ تلك القبائل في حل بعض النزاعات بين أفراد القبيلة الواحدة كتلك النزاعات المتعلقة بمسائل الطلاق والميراث وتقسيم الغنائم⁽¹²⁾... لكن عندما يرتبط الوضع بمسألة نزاع بين القبائل، فإن الأمر يتجاوزهم وقلما كانوا يتساوون مع شيوخ الزاوية في تأدية مهمة التحكيم والوساطة فيها⁽¹³⁾. خصوصا إذا تعلق النزاع بقبائل متحالفة فيصبح الأمر أكثر تعقيدا ويتسع باتساع دائرة التحالف، وفي مثل هذه الأحوال يتطلب تدخل رجال محايدين، مؤهلين في التأثير الروحي، أكثر من التأثير القلبي، على غرار شيوخ الزاوية الزيانية الذين اكتسبوا شهرة واسعة في حل النزاعات مهما كان طابعها ومستواها من التعقيد، وغالبا ما كانت تستعصي على شيوخ القبائل، وتعجز حتى السلطة السياسية في حلها عبر مؤسساتها القضائية.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر أنه في أواخر القرن التاسع عشر توسط شيوخ الزاوية في نزاعات الثأر، وفي الصراعات التي تقوم بين القبائل، ويكون محورها يدور حول الماء والأرض في الأساس، كالصراع الذي احتدم بين قبائل "دوي" منيع وبني قيل طوال الفترة الممتدة من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، مثلما توسطوا في نزاعات قبيلة الغنائمة بوادي الساوره⁽¹⁴⁾.

ونشير هنا إلى استمرار تمسك القبائل بالخدمات التي كانت تقدمها الزاوية في مجال التحكيم حتى في ظل وجود الاستعمار الذي عمل على بتر القضاء الإسلامي من خلال تعطيله العمل بالقانون الإسلامي الجنائي وتخويله حكام الأقاليم الجنوبية صلاحية حل النزاعات بين المسلمين. ففي سنة 1926 مثلا تحاكم أولاد جرير و"دوي" منيع لدى القائد العسكري لدائرة بشار، وطالبوا بحضور شيخ الزاوية الزيانية من أجل

فض نزاع نشب بين القبيلتين حول ملكية بعض الأراضي الواقعة في منطقة زوزفانة في الجهة الشرقية من جبل بشار (15).

ولم يقتصر حل النزاعات على المستوى الداخلي بل تعداه إلى الأقاليم المجاورة ، فكان الصالحون هم من يتولى القيام بدور التحكيم على شاكلة الصراع الذي وقع بين القبائل الفجيجية بسبب مشكلة المياه ، ومعلوم أن الماء يعتبر ملكية جماعية ومساهمة العائلات في إخراجه أو توفير إمكانية جلبه تجعل الكل يستفيد بحصة متماثلة مع مساهمتها، غير أن بعض الأطراف قد تخل بالقواعد الأساسية وتعتدي على حقوق الغير، وبالتالي يظهر النزاع ويشتد وهو المشهد الذي عايشه سكان قصري زناقة والوادغير بإقليم فجيج طوال القرن التاسع عشر، حيث تطور النزاع حول منابع الماء إلى مواجهات دموية، خاصة وأنه مس أطرافاً أخرى دخلت دائرة الصراع بفعل قاعدة التحالف، كما هو الحال بالنسبة لقبائل أولاد جرير الجزائرية المتحالفة مع قصر زناقة. (16)

وهو ما ظهر جلياً بعد عجز السلطة الزمنية ممثلة في سلطة المخزن عبر محكمتها العليا بفاس، في إخماد فتيل النزاع بمحاولتين الأولى كانت في سنة 1865 والثانية في سنة 1877 لكنهما باءتا بالفشل لأسباب موضوعية. وهو ما جعل كبار الجماعة يطلبون تدخل الزاوية الزيانية لحل هذا النزاع المرير. حيث أدرك مرابطو الزاوية جذور الصراع الحقيقية بحكم قربهم من المجتمع المحلي، ومعالجتهم الحكيمة للمسائل المطروحة أمامها، كل ذلك أهل الزاوية لاستئصال أسباب النزاع وجعلها تطرح صلحاً يراعي متغيرات الواقع، ويخلق جواً من الوئام بين الجميع، فكانت معاهدة 1881 المبرمة بين القصرين بواسطة أقطاب الزاوية الزيانية بالقنادسة تنويعاً لجهودها ونهاية لذلك النزاع الذي طال أمده. (17)

ولم يكن هذا العمل الجليل إلا ليكافأ عبر تقديم الولاء الروحي للزاوية الزيانية على القبائل التي أعلنت ولاءها الكامل لشيخ الزاوية ففرضت على تلك القبائل تقديم هبات عينية أو نقدية نظير ما كانت تستفيد منه خدمات الزاوية. (18)

ونشير أيضاً إلى أن الخدمات التي كانت تقدمها الزاوية والمتمثلة في فض النزاعات بين الأطراف المتنازعة كانت إنسانية إذ لم تكن تقتصر على المسلمين فحسب، بل شملت كذلك يهود المنطقة كأقلية

دينية تمتعت بالحماية والأمان. (19) يذكر عبد الرحمان اليعقوبي في مخطوطه "بأن نفرا من اليهود من ساكنة القنادسة تعرضوا للسرقة من قبل مجموعة من اللصوص الذين نهبوا منهم متاعا... فشكوا ذلك إلى الشيخ أبي زيان، فحلف يمينا بالله أن يرجع اللصوص ما سرقوه إليهم وإلا رحل من القنادسة وتركها، فجد الناس في الطلب، فوجدوا المسروق بالجليل، فقال لهم الشيخ: أرضيتهم؟ فقالوا له: يا سيدي أليس لنا حق على المسلمين، فقال لهم: نعم لكم ذمة الله لا ينقصها أحد إلا إن بدلتهم وغيرتم، فقالوا له يا سيدي لا نغير ولا نبدل، فقال لهم: طلبنا من الله هدايتكم والدخول في الإسلام. (20)

الخاتمة:

إن الزاوية الزيانية سجلت حضورها القوي كمؤسسة حضارية شاملة تجمع بين القوة المادية والقوة المعنوية، وتصبح بديلا حقيقيا للسلطة السياسية بفضل ترسخ اعتقاد المجتمع في شيوخها، ودورهم الفعال في حل المنازعات المطروحة أمامهم وتقديم خدمات جليلة للمجتمع في مجال الوساطة والتحكيم رغم عدم توفرها على آليات وأدوات الردع، وتنفيذ الأحكام .

وبذلك نجحت في التجذر في أعماق المجتمع وتنظيم حياته العامة خارج قواعد الدولة، وتحقيق التواصل مع أفرادها في كل مجالات الحياة من جهة وفرض وصايتها الروحية الكاملة على القبائل المنضوية تحت نفوذها من جهة أخرى. فكانت بمثابة الدولة أقامت الحق والعدل وساهمت في استقرار المجتمع الصحراوي .

الهوامش:

1- ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق درويش الجو يدي، بيروت، المكتبة العصرية، لبنان 2002،

- 2- سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، ط3، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص.397.
- 3- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص.504.
- 4- ابن خلدون، نفس المصدر، ص.151.
- 5- Gouvion, M,E ,Kitab Aayane El Marhariba .Imprimerie Oriental Fontana Frères Alger.1920. P. 211
- 6- الجابري محمد عابد ، العصبية والدولة- معلم نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي ،دار الطليعة بيروت لبنان،1982،ص.287 .
- 7- Depont Octave, Xavier Cappolani, Les Confréries Religieuses Musulmanes, Alger, 1897 P.498. Voir aussi : - منهل الظمآن ومزيل الهموم والكرب والأحزان في كرامات شيخنا العارف بالله
- سيدنا الحاج محمد ابن أبي زيان مخطوط غير مصنف موجود بالخزانة القندوسية ،بشار،ص ص 138،141
- 8- Ibid. PP. 497- 499.
- 9- روس أ.دان ،المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي 1881-1912 ،ترجمة أحمد بوحسن ،مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط ، 2006 ، ص.113 .
- 10- تنتسب إلى مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الرحمان بن محمد بن أبي زيان،(1650-1732) الذي اشتهر بالزهد والورع والاستقامة.فبعد رحلة علمية طويلة جاب خلالها أكبر الحواضر العلمية بالمغرب الأقصى وأرض الحجاز، طلبا للعلم والمعرفة،استقر به المقام سنة 1686 بالقنيطرة. حيث أسس زاويته مستمدا تعاليمها من الطريقة الشاذلية عن طريق شيخه مبارك بن عبد العزيز الغرني خلال تواجده بسجلماسة، فتحولت القنيطرة بهذا التأسيس إلى قطب ديني واجتماعي وملتقى يتجمع فيه الزوار من كل حدب وصوب تقريبا من الشيخ الذي فتح الله عليه بالعلم الظاهر والباطن، وصار الناس يتحدثون به،لما رأوا له من الخير والصلاح،فكبر مقامه عند القوم،وارتفع شأن الزاوية ليشمل نفوذها معظم أراضي الصحراء ومناطق عديدة من شمال الجزائر والمغرب. وحسب إحصائيات الإدارة الاستعمارية فإن الزاوية الزيانية كانت تحوز 15% من مجموع أتباع ومريدي الزاوية بالجزائر، 08% بالمغرب الأقصى، ينظر :

- أبو عبد الله محمد بن القاسم القندوسي، شراب أهل الصفا في الصلاة على النبي المصطفى، تحقيق عبد الله حمادي وأحمد محمود الجكني، دار الهدى الجزائر، 2008، ص. 6. - التنازي علي بن عبد القادر، نفس المصدر، ص. 118.

-Louis Rin ,Marabout et Khouan ,Librairie ,Adolphe Jourdan ,Alger,1884 ,P408 .

11- De La Matinier ,(H .M.P) ,Lacroix .(N), Documents Pour Servir a L Etude Du Nord Oust Africain , T2 ,Gouvernement General De L Algérie ;Alger ,1897,P583 .

12-Ceard (L), Gens et Chose De Colomb – Bechar, Imprimerie La Typo-Litho, Alger 1933,p72

-13 روس ا.دان ، نفس الرجوع ، ص. 113 .

-14 المرجع نفسه .

15- Ceard (L), op.cit, P.73.

-16 مزيان أحمد، فجيح مساهمة في دراسة المجتمع الو احي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845-1903) مطبعة فجر السعادة، المغرب 1988، ص. 295.

-17 هلالى العربي، فجيح تاريخ، وثائق ومعالم ، طنجة، المطابع المغربية والدولية، 1981، ص. 61.

18- De La Matinier ,(H .M.P) ,Lacroix .(N), op.cit, P.582 .

19- Ibid, P. 623.

-20 اليعقوبي عبد الرحمان، فتح المنان في سيرة الشيخ محمد بن أبي زيان، مخطوط غير مصنف موجود في الخزنة القندوسية بشار، ص ص. 327- 328.

المعارك البحرية في العهد الموحدى

أ. حفصة معروف*

تمهيد:

المعركة البحرية هي معركة تدور أحداثها باستخدام قطع حربية بحرية من سفن و قوارب، وغالبا ما تجري على مقربة من الموانئ للسيطرة عليها وتسهيل الدخول إلى الأراضي الداخلية. يعتبر القتال في البحر أصعب من القتال في البر، فإذا كانت المعركة البرية تتم في بسائط شاسعة تستوعب أعداد المقاتلين، و تسمح بعمليات المناورة، فإن الأمر يختلف كلياً في عرض البحر بسبب ضيق المجال، هذا يجعل السهام و الأحجار لا تخطئ أهدافها، بالإضافة إلى صعوبة تحرك السفن بسبب توقفها، أو هبوب رياح في اتجاه غير مرغوب فيه.

I. طبيعة الاستعدادات للمعركة البحرية:

1. الاستطلاع والاستخبار وحراسة السواحل:

لم تختلف هذه العملية عما هي في المعركة البرية فقد كان أمير البحر أو قائد الاسطول يقوم بالاستطلاع البحري، فيرقب حركات العدو ويحدد مكانه¹ ويقوم باستطلاع أحوال البلاد قبل الشروع في الحركة؛ ففي العهد الموحدى نجد عبد المؤمن بن علي قد أرسل عبد السلام بن محمد الكومي² " في قطعة من قطع البحر إلى جزيرة الاندلس ليتطلع أحوالها، في أقرب مدة، فوصل إلى اشبيلية ثم إلى قرطبة ثم إلى غرناطة وتطلع أحوال الاندلس كلها ... وانصرف إلى أمير المؤمنين بسلى في خمسة عشر يوماً غاب عنه " ³

* أستاذة مساعدة قسم أ. بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية .جامعة حسنية بن بوعلی . الشلف .

وكانت مراقبة البحر ورصد تحركات العدو فيه من أهم الخطط الحربية، فما من شك أن عيوننا كثيرة كانت ماثرة على السواحل وتقوم الأعداء، تراقب تحركاتهم وترسل تقارير وافية إلى الحضرة المراكشية، إذ ربما يكون هذا من الأسباب التي جعلت أهل صقلية يتهمون بعض المسلمين المقيمين بينهم بأنهم حواسيس وعيون للموحدين، حيث يورد لنا ابن جبير في هذا الشأن تفاصيل معاناة القائد أبا القاسم بن حمود المعروف بابن الحجر⁴

نفس الشيء يمكن ملاحظته في السواحل الإسلامية حيث يذكر البيدق: " فأرسل (يقصد جبرنده الجليقي) الكتب من السوس إلى الاشبونة لابن الرنك يعلمه بمكانه من السوس في ساحل البحر، وقال له: « لعلك تعمّر القطائع لتأخذني وأجدّ معكم» فأخذ رسله بكتب الدلس، فوجه أمير المؤمنين إليه وجاء من السوس إلى مراكش، فوجه الخليفة الكتب لدرعة، لموسى بن عبد الصمد يذكر له: « اذا وجهنا لكم جرنده وأصحابه، فقسموهم على القبائل، واقتلوه، لأننا أخذنا عليه كتب الدلس»⁵.

إن هذه الرواية التي أوردها البيدق تدل على أن الموحدين كانوا يملكون شبكة تجسسية هامة على السواحل البحرية فيراقبون تحركات السفن والركاب الداخلين والخارجين⁶؛ ونظرا لتزامي رقعة الدولة الموحدية وإشرافها على حدود مشتركة بينها وبين دار الحرب فإنها اتخذت الكثير من الأربطة والأبراج والمنارات على الحدود البرية والبحرية، حيث كانت الرباطات الساحلية تكتسي أهمية بالغة نظرا للدور الكبير الذي تلعبه في حماية سواحل العدو من الهجمات المفاجئة للنصارى، كما فرضت حراسة مشددة على طول السواحل وذلك عن طريق اتخاذ المحارس، فضلا عن مراقبة سكان السواحل للوضع دفاعا عن انفسهم ومصالحهم، حيث يرسم البادسي هذا في صورة واضحة معبرة عن حالة الفزع والقلق التي كان يعيشها سكان الساحل الريفي جراء تردد السفن الأوروبية على بلادهم وسومهم سوء العذاب⁷ كان المرابطون في تلك الأربطة يجتمعون للتعبد وطلب العلم ويتولون الحراسة في أماكن مرتفعة من الرباط، وغالبا ماكان منارا أو برجاً عاليا مزودا بمواد مشتعلة حتى إذا رأوا سفن العدو قادمة إليهم أوقدوا النار⁸؛ ويبدو أن السواحل كانت مزودة بالعديد من الحصون والأربطة فإذا ظهر العدو نور كل حصن للذي يليه فيتصل الخبر في

ظرف ساعات⁹، وعرف حراس المنارات والابراج في المغرب الاسلامي بـ "السمار"¹⁰، حيث أولى الموحدون عناية فائقة بهذه الفئة وأجروا عليهم الارزاق حتى يتمكنوا من أداء وظائفهم على أحسن وجه، إلا أنه من عهد الخليفة أبي يعقوب تراجع الاهتمام بما حيث تمكن النصارى من الدخول إلى مدينة باجة مستغلين غفلة السمار الذين أهملوا شؤون الحراسة لامتناع أرزاقهم وأمواهم¹¹

2. تجهيز الاسطول بالقطع الحربية والمقاتلين بالاسلحة:

أ- القطع الحربية: يعد البحث في تحديد نوعية السفن من بين الصعوبات التي تعترض الباحث في موضوع الأسطول البحري المغربي وذلك، طبيعة إشارة المصادر لها بطريقة عرضية دون تقديم تدقيقات مهمة عن نوعيتها أو حجمها أو حمولتها أو غير ذلك من المعلومات المفيدة في تحديد طبيعة القطع التي كان يتشكل منها الأسطول المغربي؛ لذلك فإن أي تصنيف للسفن المستعملة يقي تصنيفا تقريبا نظرا للاختلافات الكبيرة في نوعية السفن وخصائصها. فالمصطلحات تتباين جداً، تباينا ليس سوريا، بل يعكس حقائق تقنية بلا شك¹²؛ فبالإضافة إلى إشكالية تحديد الأنواع وضبط المسميات والمصطلحات تطرح كذلك مسألة تحديد الاصول والتطورات والخصائص من حيث الحمولة و السرعة؛ كما لا يمكننا التمييز على أساس الوظيفة، ونتحدث عن الأسطول التجاري والأسطول الحربي لعدم وجود تخصص واضح بين السفن التجارية والسفن الحربية.

يفترض كريستوف بيكار فرضية تسمح جزئيا بتفسير غياب الصرامة في مصطلحات المؤلفين العرب التي توحي بوجود نوع من التخصص في السفن، على الاقل قبل القرن 14م، وهي أن السفن المنشأة كانت تستعمل للتجارة كما تستعمل للحرب، فالسفن الأكثر خفة، التي يسهل تحريكها كالغريان والشواني كانت مفضلة في عمليات الحرب والقرصنة، وربما كانت الآلات المشحونة على ظهر السفينة، مع السلاح والجيوش، هي التي تعطي السفينة طابعها الحربي¹³ هذا من جهة. من جهة أخرى فإنه لا يمكن التمييز على أساس الحمولة لكي نفرق بين مختلف أنماط السفن¹⁴. حيث كانت المراكب منذ ظهورها نوعين مراكب تجارية، ومراكب حربية، لكنها عرفت عبر تاريخ طويل تطورا كبيرا لا من حيث الحجم والشكل فحسب،

بل ومن حيث السعة والحمولة والسرعة¹⁵ ، فظهرت السفن المتعددة الاشرعة، والسفن الثنائية والثلاثية السطوح والسفن ذات الطوابق وهكذا...، وإن لم يستغن عن استعمال المجاذيف طيلة العصر الوسيط رغم التقدم الحاصل في صناعة الاشرعة واستعمالها، ومع ذلك ومن خلال الاشارات المصدرية يمكن أن نستنتج أن السفن كانت تستخدم لأغراض متعددة من : حرب و تجارة و صيدو نقل¹⁶ ، إذ من أهم هذه السفن المتنوعة نجد:

الشيبي: تعد الشواني أكبر السفن الحربية المستخدمة في الجهاد البحري وأقدمها نوعا، كما تعد كذلك أهم القطع التي يتألف منها الأسطول الحربي في الدول الاسلامية سواء في حالة الدفاع أو الهجوم، فضلا على أنها تستعمل لنقل أو حمل الجيش (المقاتلين) ، لذا فهي باهضة الثمن؛ تتوفر الشواني على بنيات تحتية هامة ، فزيادة على الأبراج والقلاع المخصصة للدفاع والهجوم فإنها تتوفر على مخازن للمواد الغذائية خاصة منها القمح وصهاريج المياه حتى تضمن تزود الجيش بالمؤن والماء طوال المهمة العسكرية، بالتالي البقاء أطول مدة ممكنة في عرض البحر¹⁷

الطريدة : عبارة عن مركب صغير من سفن البحر الرومي سريع الحركة كالحصان المطارد أو الحيوان المطرود، لأنها تسارع في طرد الاعداء وهذا المركب يشبه البرميل الهائل مخصص لحمل الخيل للأسطول واستعملت في بعض الاحيان وفي أيام السلم لركوب الناس ونقل الخشب.¹⁸

الشلندي: جمع شلنديات ، و هي عبارة عن مراكب حربية كبيرة الحجم مسقفة يستعمل ظهرها للقتال أما أسفلها للتجديف، من مميزاتا أنها مراكب مسطحة ينزل منها المقاتلون بواسطة قناطر معدة لعملية النزول؛ عرف هذا النوع من السفن في الاندلس باسم الاجفان الغزوية، وإن استخدمت في حالات السلم والحرب؛ ويسمىها الأوروبيون Galère ؛ ويبدو أنها كانت موجهة للغزو بسبب خاصيتها المسطحة حيث يصعب رصدها من بعيد، لقد كان هذا النوع من السفن يستخدم عند البنادقة لحراسة مداخل بحيرات البندقية من خطر المسلمين في ق 3 هـ / 9م¹⁹

الاجفان: تعتبر الاجفان من سفن الغزو، فهي ذات حجم كبير تشبه القصعة، حيث كان المغاربة يحولون الاجفان التي يستولون عليها في الغزو الى سفن اسلامية، لهذا كانت تسمى الاجفان الغزوية، أو

المراكب الغزوانية حيث سماها المغاربة بهذه التسمية تعد كذلك من السفن الحربية وذلك منذ عهد عبد المؤمن بن علي فصارت من ضمن القطع المكونة للأسطول الحربي الموحدى²⁰

الشخاتير: مفردها شختور شختر شختورة، هي عبارة عن سفن صغيرة ذات سار واحد في الوسط ، عرف المغاربة والأندلسيون هذا النوع من السفن منذ العهد الموحدى واستخدموه لأغراض حربية حيث ورد ذكرها مرتين في الرسالة التي وجهها عبد المؤمن بن علي إلى الطلبة الذين بسبته، كما ذكرها المقرئ في إطار حديثه عن وحدات الاسطول الفاطمي؛ في حين يتضح استعمالها لأغراض تجارية طبقا لما أورده عنها ابن حمادوش الجزائري في رحلته²¹

الغراب: جمعها أغربة وغربان، سميت بهذا الاسم لأن شكل مقدمتها يشبه شكل رأس الغراب ، بالاضافة إلى سواد لونها نتيجة طلائها بالقطران أو الزيت ، أما جناحها فيضوان²²

الحراريق: تعد من سفن العصور الوسطى، انتشرت في العالم شرقه وغربه على حد سواء، إختصت بمهمة قذف العدو بالأسلحة النارية وأنابيب النفط إلى جانب استخدامها لمهمة النقل ، فهي مزودة بمرام للنيران و النفط الذي يرمى بالمنجنقات أو السهام أو القوارير فيحرق به العدو؛ يبدو أن التسمية مستمدة من هذه الوظيفة (سفينة النار)، إذ يتأكد هذا الاشتقاق من خلال ذكر ابن الشماخ لهذا الصنف من المراكب الاسلامية تحت اسم مُحْرِقات كما أشار إليها ابن بطوطة في رحلته مرتين الاولى في حديثه عن العراق وخراسان وشبهها بالسَّلوة²³

الزوارق: جمع زورق ، هي مراكب بحرية صغيرة تم استخدامها في حالات الطوارئ مثل انقاذ الغرقى أو في حالة الفرار من العدو عن طريق البحر، كما استخدم الزورق لنفي الاشخاص عبر نقلهم للاقامة بمدينة معينة²⁴

المسطحات: نوع من المراكب الكبيرة الحجم؛ وتعتبر من أكبر سفن الأسطول الاسلامي؛ ويسمىها الاسبان Mistico والبرتغاليون Mestech ، تستخدم بصفة أساسية للنقل، ويسمىها ابن عميرة " المسطح" ، إن هذا النوع من السفن يبحر خلف المراكب الصغيرة لإنقاذها في حالة الخطر²⁵.

وفيما يخص وحدات الاسطول وعدد القطع فإن المصادر التاريخية لم تعطنا عددًا ثابتًا لسفن الأسطول، والأكد أن العدد يختلف بين معركة وأخرى فمن أمثلة ما اوردته لنا المصادر نجد رواية شاهد عيان ذكر ان عبد المؤمن لما استعد لغزو الأندلس أنشأ مائتي قطعة على مراسي العدوتين²⁶ ، اما ابن ابي زرع فيذكر ان العدد بلغ 400 قطعة موزعة في كل المراسي الموحدية²⁷ ، كما يفيدنا كل من ابن الأثير والتيجاني بأن الجيش المتوجه لفتح المهديّة كان مدعما بأسطول يتكون من سبعين قطعة فضلا عن تدعيمه بعد ذلك بشمانين قطعة استولى عليها من أسطول العدو الصقلي²⁸ ، وبلغ عدد قطع اسطولي اشبيلية وسبته بعد اشتراكهما في احدى المعارك حوالي أربعين قطعة²⁹ ، أما العدد الأكبر من الاسطول الذي شارك في المعارك البحرية كان خلال عملية فتح ميورقة سنة 600هـ/1203م، بلغ حوالي ثلاث مائة قطعة متنوعة³⁰ ؛ والطابع المميز لهذه المعلومات أنها تخص جزءا من الاسطول وفي مدة زمنية معينة، بحيث يصعب معها إعطاء أرقام محددة عن العدد الذي يخص لكل معركة بحرية.

ب- أسلحة المقاتلين:

تعتبر الأسلحة جانبا مهما وحاسما فيما يخص اعداد الجيش وتنظيمه ؛ لذا كان على كل محارب أن يعد سلاحه قبل المعركة ويستعد لها تماما قبل خوضها، إذ بمقدار استعداد الجيش وحسن تهيئته وتسليحه ، فإنه يتحدد حسم الكثير من المعارك؛ لقد أوردت المصادر اشارات عديدة عن أنواع الاسلحة التي كانت تستخدم في عمليات القتال، فهل كانت الاسلحة التي كان يستعملها الجيش البري هي نفسها التي كان يستعملها الجيش البحري؟

يورد لنا الحميري نصا هاما يتحدث عن حملة بحرية جهزها الخليفة الموحي الناصر ضد بني غانية حيث ذكر : " ... وكان الاسطول ثلثمائة جفن منها سبعون غرابا وثلاثون طريدة وخمسون مركبا كبارا وسائرها قوارب متنوعة، وأما العُدَد والسلاح والمجانيق والسلاالم والمساحي والفؤوس والمعاول والرقائق والحبال فشيء لا يأخذُه عدد، وكذلك الدروع والسيوف والرماح والبيضات والاتراس والدرق والقسي وصناديق النشاب...³¹"

من خلال هذه الرواية نستنتج أن الأسلحة هي نفسها، وأنه لا فرق بين أسلحة الجيش البري والجيش البحري؛ عموماً يمكن اجمال الاسلحة المستعملة في المعركة البحرية فيما يلي:

المنجنيق: نوع من أنواع الاسلحة الثقيلة الخاصة بالهجوم يستعمل في حصار المدن براً أو بحراً، وهو سلاح شديد النكاية بالأعداء يشبه في أيامنا هذه مدفعية الميدان الثقيلة³²؛ بالنسبة للمجال البحري فإنه يستخدم في حصار المدن البحرية، كما يستخدم خلال المرحلة الأولى من المعركة البحرية وهي مرحلة القتال عن بعد، حيث يستخدم لرمي الحجارة وقذف النفط أو الزيت المغلي³³، لقد كانت هذه الآلات الضخمة تنقل بحراً على متن سفن³⁴، برز دورها جلياً في تحرير المهديّة من طرف عبد المومن³⁵، كما استخدمها الناصر الموحي عند حصاره لوالي المهديّة الموالي لبني غانية حيث يذكر ابن ابي زرع أنه صنع منجنيقاً يمكن من رمي مائة ربيع³⁶

العرايات: أو الرعايات: هي آلة دون المجانيق حجماً، تستخدم لقذف الشهب النارية (قذائف النفط)، كما تستخدم لرمي السهام والحجارة، لكن الغالب على وظيفتها هو رمي قدور النفط³⁷، إنّها أشبه بالمدفعية الخفيفة كثيراً ما يشبه مدفع الهون حالياً³⁸ وبالتالي فهي تصنف ضمن أسلحة الهجوم

الباسليقات: هي سلاسل تنتهي عند رؤوسها برمانة من حديد تستخدم في القتال على ظهر السفينة، إنّها تتطلب فرقة أو عناصر خاصة من الجيش تتوفر فيهم القوة وشدة البأس وذلك راجع لعملية استخدامها حيث تمسك هذه السلاسل وترمى عبر عمليات متعددة³⁹

الكاليب: تعد من الآلات الضرورية في الحرب البحرية، وهي عبارة عن خطاطيف مصنوعة من الحديد يتم استخدامها اثناء فترة الانتقال من القتال عن بعد إلى القتال عن قرب، حيث ترمى على جوانب السفن فتشدها وتجذبها إليها فتسهل عملية التصاق السفن ومن ثمة العبور إليها بواسطة ألواح خشبية أو سلاّم من الحبال، إلى أن تتم عملية التحام الجيشين و القتال على ظهر السفن⁴⁰

اللتون: عبارة عن أعمدة مصنوعة من الحديد تنتهي برؤوس مستطيلة الشكل مخرسة، كما لها مقابض من خشب⁴¹؛ تستخدم للهجوم بهدف تهميش وتحطيم الخوذات المعدنية التي يرتديها مقاتلو جيش العدو.

الدبابيس: هي عبارة عن آلات تشبه اللتون كثيرا إلا أنها ذات شكل مدور ومضرس؛ تستخدم لنفس الغرض الذي تستخدم له اللتون⁴²

المستوفيات: هي كذلك عبارة عن آلات حديدية ذات شكل مربع؛ قد تتجاوز ذراعين من حيث الطول، كما تستخدم هي الأخرى لنفس غرض اللتون والدبابيس.

القسى: هي نوعان: قسي لرمي قوارير النفط، وقوس العقارة؛ سميت كذلك لأن الرامي كان يثبت القوس بوضع قدميه على طرفيه قبل جذبته إليه، الأمر الذي كان يسمح له برمي قذائف أثقل وزنا⁴³، ورغم استعمال هذه الآلة في الحروب البرية إلا أنها كانت أكثر فائدة في العمليات الحربية البحرية، لأنها سلاح جد فعال للمدى القريب مثل المعارك بين السفن حيث يتمركز الرماة بالأقواس العقارة في قلاع السفن، وتنصب الأقواس على أبراج السفينة وتجذب أوتارها باللوالب⁴⁴

بالإضافة إلى هذه الأسلحة التي يتطلبها القتال البحري، فإن المقاتل على ظهر السفينة وخاصة أثناء الالتحام (أي القتال عن قرب) يحتاج إلى أسلحة دفاع كالترس الذي يوضع على الوجه لحمايته من الضربات التي يمكنه تلقيها، والدروع التي كانت توضع على صدور المقاتلين لتحول دون نفاذ السهم أو الرمح، أما باقي الأسلحة فيمكن أن نذكر السيوف والرماح والفؤوس والأقواس وصناديق النشاب والخناجر والعكاكيز التي تنتهي بسكين⁴⁵.

كما اتخذ الجيش الموحد الطبول والرايات والالوية والبنود، فكان القصد من الطبول إرهاب العدو وإثارة الخوف في نفوس مقاتليه، فضلا عن كون أصواتها تثير النشوة في النفوس بناء على ما ذكره ابن خلدون⁴⁶، كماشير المراكشي أن الموحدين أكثروا من اتخاذ الطبول حيث بلغت مائتي طبل⁴⁷ واحتفظوا بالطبول الأربعة المربعة الشكل التي تعود إلى أيام المهدي، حيث كانت الطبول تضرب أيذانا بخروج الجيش للمعركة ويسمى هذا الطبل بطبل الرحيل⁴⁸، كما كانت تفرع عند وصول الأخبار السارة خاصة ما يتعلق بانتصار الجيش⁴⁹.

أما الرايات كان الهدف منها كذلك هو تخويف العدو، وبخصوص الجيوش البحرية فإن معلوماتنا عن اتخاذها رايات محددة تبقى قليلة مادام الاسطول يضم عناصر من الجيش البري، فما من شك أنها

حملت الرايات التي ترمز للدولة التي ينتمي إليها الاسطول حيث ذكر ابن القطان: « فأما رايته المنصورة [المهدي بن تومرت] المتقدمة بين يديه، ففي احد وجهيها مكتوبا " الواحد الله، محمد رسول الله ، المهدي خليفة الله" ، و في الوجه الثاني " و ما من إله إلا الله وما توفيقى إلا بالله ، و أفوض أمري إلى الله"»⁵⁰ ، و يمكن الاستنتاج أن الرايات استخدمت كذلك كوسيلة اتصال بين قطع الاسطول في عرض البحر وأثناء القتال البحري فعند رفع راية ذات لون معين فذلك حتما يرمز إلى أوامر معينة

كما أن الحديث عن عدة المقاتلين وأسلحتهم يدفعا لتناول **العنصر البشري وطبيعة المقاتلين** ومعايير اختيار الجند البحارة ، حيث اشارت الرسائل الموحدية في مواضع متفرقة ومتكررة إلى لفظ الغزاة للدلالة على الجند البحارة⁵¹ ، كما أشار ابن الزيات التادلي كذلك بأن مشاركة سكان المدن الساحلية ضمن غزاة البحر كانت إجبارية⁵² ، ويفهم من كلام الغبريني⁵³ بأن اختيار الجند البحارة كان في غالب الاحيان من المدن الساحلية بناء على معرفتهم بالبحر ومقتضياته؛ ولم تهتم المصادر بذكر عدد غزاة البحر ولا كيفية توزيع ارزاقهم باستثناء اشارتين⁵⁴ يفهم من خلالهما أن الغزاة كانوا يتلقون رزقا لا نعرف إن كان شهريا أم موسميا؟ جانب تكليفهم بحماية الاسطول والدفاع عن السواحل، فضلا عن توكيل الخلفاء الموحدين مسؤولية تسييره إلى الطلبة الموحدين . لذا جاءت إشارات عديدة في هذه الرسائل الموحدية عن تكليف هذه الفئة بإعداد الاسطول والسهر على شؤونه، إلى حد أصبحنا نجد في بعضها لفظ طلبة الاسطول⁵⁵

أما عن **قيادة الاسطول الحربي**: فقد وردت بعض الاشارات في المصادر للدلالة على مناصب في هذا المجال فنجد مثلا "مقدم"⁵⁶ الذي يدل على رئيس او قائد القطعة الحربية الواحد، و "أمير البحر"⁵⁷ للدلالة على قائد أسطول جهة معينة كما هو الحال لعبد الله بن سليمان الذي كان ببجاية، و لفظ "قائد الاسطول"⁵⁸ الأكثر استعمالا لتدل على خضوع عدد من القطع الحربية لأوامره ثم " قائد أساطيل البرين"⁵⁹ المسندة إليه قيادة الاسطول بصفة إجمالية ، حيث كان يستقر في أغلب الاحيان بمدينة سبتة قاعدة الاسطول الموحدية⁶⁰؛ لقد كان القادة أكثر حظا من غيرهم فيما يخص إشارات النصوص

المصدرية⁶¹ حيث تدرج في قيادة الاسطول الحربي الموحدى عدد من الشخصيات ، كان الاوائل منهم ينتمون إلى قادة الاسطول المرابطى الذين قبلوا الدخول في دعوة التوحيد؛ يبدو ان عبد المؤمن قد فطن إلى ضرورة تكوين قادة من بين السادة والحفاظ والطلبة، وهذا ما كانت تسهر عليه مؤسسته التكوينية في مراكش؛ فبرزت سيطرة الاشياخ على قيادة الاسطول الحربي، ومع ذلك استطاعت عناصر اخرى تولي قيادة الاسطول معتمدة في ذلك على كفاءتها وحسن تجربتها ، ويمكن تصنيف هؤلاء القادة حسب نوعين:

أ- قادة من الموحدين: ينتمون إلى القبائل الموحدية حيث نميز بين المنتمين إلى فئة الاشياخ وبين المنتمين إلى فئة الاسياد.

ب- قادة من غير الموحدين: وهم إما ممن ينتمون إلى الأسر الكبيرة مثل اسرة بني ميمون، بني مردنيش⁶² او قيادات فردية اثبتت وجودها بفعل كفاءتها ومعرفتها بأمر البحر ويأتي على رأسهم القائد ابو العباس أحمد الصقلي⁶³ بالاضافة إلى ابن الخراط وابي الحسن الشاطبي⁶⁴؛ وعموما فإن المتتبع لأسماء قادة الاسطول الموحدى يلاحظ أن الكفاءة والتجربة هي السمة الغالبة التي تجمع كل تلك الشخصيات، ولعل ذلك ما يفسر حضور أكبر عدد من الاجانب ممن تولوا هذا المنصب في الوقت الذي نجد فيه غياب عناصر من الاسرة المؤمنية.

3. عقد المجلس الحربي والاستعداد المعنوي للمعركة:

كان الخلفاء الموحدون يعقدون المجالس الحربية حيث يركزون على الجانب الروحي، وذلك من خلال تجنيد النفوس والضماير وتعبئتها، وذلك مراعاة للحالة النفسية للجندي لأن القوة المعنوية من العوامل الرئيسية على نجاح طرف من الأطراف، فالطرف المنهزم هو الذي تحطمت معنوياته قبل الآخر⁶⁵ .

تتم هذه التعبئة النفسية من خلال جمع الآيات والاحاديث التي تدعو إلى الجهاد وإملائها على الموحدين قبل الخروج للقتال⁶⁶ وتذكير المقاتلين بفضل الجهاد في سبيل الله⁶⁷ كل هذا من أجل بعث الثقة في نفوسهم؛ كثيرا ما كانت هذه المجالس عبارة عن مجالس شورى لأجل الخروج بالقرار المحكم، حيث يذكر ابن صاحب الصلاة أنه عندما عزم عبد المؤمن القيام بحركة جهادية كبرى في الاندلس براً وبحراً ، فإنه جمع

أشياخ الموحدين والعرب والقبائل من الأجناد والحروب ممن تعودوا الغزوات وأهل الرأي وأكابر القواد وقال لهم: " أشيروا علينا كيف تكون هذه الغزوة إلى بلاد الروم فقد عزمنا عليها برا وبحرا ... فقولوا رأيكم... فأشار إليّ [أبا محمد] أن أقول فقال رضي الله عنه: نقسم العساكر على روم جزيرة الاندلس إلى أربع جهات، وقلت له: نعم ... تكون جهة ابن الرنك بقلمرية أولا، وجهة الببوج بالسبطا ثانية، وجهة أدفونش بطليطلة الثالثة، وجهة برشلون رابعة، فقال: أحسنت يا أبا محمد" ⁶⁸

4. الاستعراض: لم تكن عملية الاستعراض العسكري تتعلق بالجيش البري فقط، بل كانت تطال الجيوش البحرية ووحدات الأسطول حيث كانت تتم قبل التوجه للمعركة اي قبل تحرك الأسطول في حملته البحرية. وعملية الاستعراض هذه لم تخص الدولة الموحدية أو دول الغرب الاسلامي فقط بل كانت جدّ مألوفة لدى الدول الاسلامية⁶⁹؛ من أهم التقاليد المتعارف عليها التي ترافق عملية استعراض الأسطول هو نظم القصائد الشعرية التي تمدح الأسطول، فعند عبور عبد المؤمن بن علي الزقاق وإنزاله بجبل طارق وفد عليه وجوه الاندلس وأعيانه، واستدعى الشعراء لهذا الجمع ابتداء، إذ لم يكن يستدعيهم قبل ذلك، وأما كانوا يستأذنون فيؤذن لهم، وكان على باهم طائفة منهم، وأكثرهم مجيدون، فدخلوا على ترتيب وتأديب، وسلّموا سلام جماعة، وتكلموا كلاما إقرارا بالطاعة، وأذن لهم في الإنشاد، فتباروا في مدحه والثناء عليه وعلى دولتهم ووصف أسطوله الضخم الذي كان محتشدا معروضا أمامهم:

وكان مما أنشد في ذلك المحفل قصيدة للشاعر أبي العباس بن سيد المعروف باللص مطلعها:

عَمَّضَ عَنِ الشَّمْسِ وَاسْتَقْفِرَ مَدَى رُحْلِ * وَأَنْظَرَ إِلَى الْجَبَلِ الرَّاسِي عَلى جَبَلِ

واسترسل في مدحه ووصف جيشه المصاحب له، ثم تخلص إلى وصف الأسطول:

مُصَاحِبًا مِثْلَهُ فِي اليَمِّ مُتَّصِلًا * مِنْهُ بِحَزْمٍ وَ عَزْمٍ غَيْرَ مُنْفَصِلِ

مِنْ كُلِّ عَائِمَةٍ فِي شَكْلِ طَائِرَةٍ * تَشَاكَلِ الأَمْرُ فِيهَا كُلِّ مُشْتَكِلِ

هِيَ الأَسَاوِدُ إِلاَّ أَنَّهَا حُشِيَتْ * أَسَدًا فَطَالَتْ وَلَوْلَا الأَسَدُ لَمْ تَصِلِ

ثم أنشد الشريف الأصم القرطبي المعروف بطليق النعامة، قصيدة مطلعها:

مَا لِلْعَدَا جِنَّةٌ أَوْ قَى مِنَ الْهَرَبِ * أَيْنَ الْمَقْرُ وَخَيْلُ اللَّهِ فِي الطَّلَبِ

واستمر في مدحه إلى أن قال في الجيش والأسطول:

يَرْمِي بِهِمْ ظَهْرُ طَرْفٍ بَطْنٌ سَابِحَةٌ * فَالْبَرُّ فِي شُغْلِ وَالْبَحْرُ فِي صَحْبِ

وَتَعْبُرُ الْمَاءَ مِنْهُمْ نَارٌ عَادِيَةٌ * يُصَلِّي بِهَا عَابِدُ الْأَوْثَانِ وَالصُّلْبِ

وَطُودٌ طَارِقٍ قَدْ حَلَّ الْإِمَامُ بِهِ * كَالطُّورِ كَانَ لِمُوسَى أَيْمَنَ الرُّتْبِ

وأنشده في ذلك اليوم الوزير الكاتب أبو عبد الله محمد بن غالب البلسني المعروف بالرصافي،

قصيدة بليغة ضمنها مدحه ووصفه لأسطوله⁷⁰.

وفي الأسطول الموحدى يقول الشاعر يونس القسطلي يخاطب بني عبد المؤمن:

لَكُمْ الْبَسِيطَةُ أَرْضُهَا وَمِيَاهُهَا * تَجْرِي الْجِيَادُ وَيَسْبَحُ الْأَسْطُولُ

فَإِذَا انْتَحَيْتُمْ مِنْ بِلَادٍ وَجْهَةً * قَرُبَ الْبَعِيدُ وَصَمَّ مِنْهُ الطُّولُ⁷¹

كما وصف أبو الحسن بن حريق قطع الأسطول الموحدى حينما تشق وحداته عباب البحر

فيدخل الماء إلى جوفها، ويخرج من كل ثقب، وشبه الماء الخارج من الزورق بلسان الأفاعي فقال:

وَكَأَنَّهَا سَكَنَ الْأَرَاقِمُ جَوْفُهَا * مِنْ عَهْدِ نُوحٍ صَاحِبِ الطُّوفَانِ

فَإِذَا رَأَيْنَ الْمَاءَ يَطْفَحُ نَضْنَضَتْ * مِنْ كُلِّ خَرْتٍ حَيَّةٌ بِلِسَانِ⁷²

وفي الاسطول الموحدى يقول الأديب أبو عمر يزيد بن عبد الله بن أبي خالد اللخمي الاشبيلى:

وَيَا لِلْجَوَارِي الْمُنْشَاتِ وَحُسْنَهَا * طَوَائِرِ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْجَوِّ عَوْمَا

إِذَا نَشَرَتْ فِي الْجَوِّ أَجْنِحَةً لَهَا * رَأَيْتَ بِهِ رَوْضًا وَنُورًا مُكَمَّمَا

وَإِنْ لَمْ تَهْجَهُ الرِّيحُ جَاءَ مُصَافِحًا * فَمَدَّتْ لَهُ كَفًّا خَضِيْبًا وَمِعْصَمَا

مَجَازِيْفُ كَالْحَيَّاتِ مَدَّتْ رُؤُوسَهَا * عَلَى وَجَلٍ فِي الْمَاءِ كِي تُرْوِي الظَّمَا

كَمَا أَسْرَعَتْ عَدَا أَنَامِلُ حَاسِبٍ * بِقَبْضِ وَيَسْطِ يَسْبِقُ الْعَيْنَ وَالْمَمَا

هِيَ الْهُدْبُ فِي أَجْفَانِ أَنْحَلٍ أَوْطَفٍ * فَهَلْ صَبِغَتْ مِنْ عِنْدِمِ أَوْ بَكَتْ دَمًا⁷³

هذا، وكما وصف شعراء ذلك العصر هذا الأسطول الضخم القوي في وقته شعرا، فقد نوه به وبعظمته وأعماله الحربية كتاب ذلك العصر أيضا نثرا، فيما حبروه من الرسائل على لسان ملوك الدولة الموحدية إلى بعض الأقاليم الأندلسية والمغربية.

ومن ذلك ما جاء في الرسالة الخامسة⁷⁴ التي خاطب به عبد المؤمن أهل سبتة يخبرهم فيها بوصول كتابهم إليه عن غزوة أسطولهم لنصارى المرية، وما جاء كذلك في الرسالة السادسة والثلاثين⁷⁵ من إنشاء إنشاء الكاتب أبي عبد الله محمد ابن عبد العزيز بن عياش على لسان الأمير أبي عبد الله محمد الناصر الموحد، مخبرا باستيلاء الموحدين على ميورقة ومنورقة ويايسة التي كانت بيد بني غانية إن بهذا الأسطول الضخم الذي تغنى به الشعراء في أشعارهم، ونوه به الكتاب والمرسلون في رسائلهم، سيطر به الموحدون كذلك على إفريقيا الشمالية، واذنعت لهم الممالك الأندلسية بما نقله من الجيوش والاقوات والآلات الحربية خصوصا في فتح المهديّة

5. المباغطة والتمويه:

كان عامل المباغطة واضحا في حروب الموحدين البحرية، بغية ضمان نجاح الحملة وبأقل التكاليف ، حيث تعتبر المفاجأة عنصرا قائما بذاته لما لها من التأثير المعنوي الذي يؤدي إلى احداث الإرتباك والرعب في صفوف الأعداء ؛ يرى القادة العسكريون في المفاجأة خطرا كبيرا على الجيش المهاجم ، إذ تجعله في ظروف لا تمكنه من استخدام قواته وموارده حسب ما يتطلبه الموقف ، كما أنها تضطره إلى أن يتنازل عما قد أعده من خطط لمواجهة المعركة⁷⁶

يتجلى هذا الاسلوب في غزو عبد المؤمن بن علي لمدينة بجاية حيث يقول ابن الأثير : " و كان لما أراد قصدها سار من مراكش إلى سبتة سنة ست وأربعين وخمسمائة فأقام بها مدة يعمر الأسطول و يجمع العساكر منه ، وأما ماهو على طريقه إلى بجاية من البلاد ، فكتب إليهم ليتجهزوا و يكونوا على الحركة أي وقت طلبهم ، و الناس يظنون أنه يريد العبور إلى الأندلس " ⁷⁷.

II. إدارة المعركة البحرية وطرق القتال المتبعة:

تكشف لنا الوثائق الموحدية⁷⁸ معلومات هامة عن احدى المعارك البحرية التي خاضها الاسطول الموحي حيث وقع اصطدام في معركة بحرية بين قطعتين موحييتين من بجاية وبونة وقطعتين نصرانيتين من طرطوشة وبرشلونة قرب مدينة تنس بالمغرب الاوسط حدث ذلك أثناء تحرك القطعتين الموحييتين في اتجاه تنس فتمكنتنا من إحراز النصر على القطعتين النصرانيتين بعد قتال استمر من الفجر إلى قرب الزوال من يوم الجمعة 7 رجب 567هـ⁷⁹ وبناء على المعلومات الواردة في الرسالة يمكن تقسيم المعركة البحرية إلى ثلاث مراحل: القتال عن بعد، ثم تناطح السفن، وفي الأخير القتال عن قرب

فبعد الانتهاء من عملية الاستعراض تتحرك الوحدات البحرية باتجاه الهدف و أثناء خروجها فإنها تقتفي في تحركاتها آثار الوحدات البحرية سيما على مستوى التنظيم.⁸⁰

بمجرد الاقتراب من سفن العدو تبدأ عملية الاحتكاك بين الطرفين، يظهر ذلك من خلال عمليات المناوشات بواسطة أسلحة القتال عن بعد كالنشاب والمنجنيقات و العرّادات وتسمى هذه المرحلة بمرحلة القتال عن بعد. ثم تأخذ السفن في الاقتراب شيئاً فشيئاً لتدخل المعركة مرحلة تناطح السفن.⁸¹ و المقصود بعملية تناطح السفن أن كل سفينة أو قطعة من الأسطول الموحي تقابلها قطعة أخرى من أسطول النصارى (طرطوشة و برشلونة)، و الهدف منها: إحداث شروخ و إصابات في سفن العدو لتتسرب المياه إليها، فينشغل طاقم السفينة بإفراغ الماء، في الوقت الذي يقوم فيه الجيش الموحي من الطرف الأخر من تنظيم الصعود إلى مراكب العدو.

كما يحرص المسلمون على تمكين الكلابيب من شد السفن إلى بعضها، ثم يثبتون ألواحاً خشبية تستعمل كممرات للجنود، ليبدأ الفصل الثالث من المعركة البحرية و هو الذي يدور على ظهر السفينة، و يسمى بالقتال عن قرب؛ و القتال على ظهر السفينة لا يختلف عن القتال في المعركة البرية حيث يستعمل فيه نفس الأسلحة كما سبق وأن ذكرنا

يرى كريستوف بيكار أن المسلمين كثيراً ما فضلوا القتال عن قرب في حروبهم البحرية ضد البيزنطيين لأن الحرب عن بعد كانت تمكن عدوهم من استخدام النار الإغريقية التي كانت تدمر و تحرق كل شيء تلامسه، إضافة إلى زيادة اشتعالها في حالة ملامستها للماء؛⁸² و لهذا فإن القتال البحري عن

بعد أخذ يعوض شيئاً فشيئاً طيلة الفترة الوسيطة أسلوب القتال عن قرب الذي يعتمد على اقتحام المراكب⁸³ ، بينما يرى أحد الدارسين أن تنظيم المعركة البحرية مثل المعركة البرية كان يأخذ الشكل الخماسي قلب، وجناحان، ومقدمة، ومؤخرة، فتصطف السفن على هيئة نصف دائرة حتى إذا حاول العدو الاقتراب منها أحاطت به وحطمته، وإما تصطف صفوفاً مستقيمة لتنطح مراكب العدو باللحام وتفترقه⁸⁴

وفي الختام يمكن الاستنتاج أن القتال البحري لم يكن يختلف كثيراً عن القتال في البرّ خاصة فيما يتعلق بطبيعة الاستعدادات وطرق القتال على ظهر السفينة، وكثيراً ما تحقق التكامل بين القتال البري والبحري في العملية الحربية الواحدة حيث اعتبر العمل العسكري البري جزءاً هاماً من نشاط البحرية والمتمثل في حماية السواحل وردّ أي خطر يتهدد الدولة.

الهوامش

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تح علي عبد الواحد وافي، نضضة مصر للطباعة والنشر و التوزيع، القاهرة، 2004، ج 2، ص 654، 655.

² - هو أبو محمد عبد السلام ابن محمد الكومي: كان من أقرب الناس إلى الخليفة عبد المؤمن بن علي، حيث أن والد عبد المؤمن تزوج من أم عبد السلام وكانت له معها بنت اسمها بنده، استوزره عبد المؤمن بعد نكبة الوزير أبي جعفر عطية ومقتله في 553هـ، وقد استغل عبد السلام صلة المصاهرة مع الخليفة للقيام ببعض التجاوزات، فكان مصيره كمصير الوزير السابق حيث أمر بسجنه وقتله في سنة 555هـ. عبد الملك بن محمد ابن صاحب الصلاة: تاريخ المن بالامامة لي المستضعفين بأن

- جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين السفر 2، ط1، دار الاندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1383هـ-1964م، ص 136، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 224.
- ³ - ابن صاحب الصلاة: المصدر السابق، ص 174
- ⁴ - أبو الحسين محمد بن أحمد ابن جبير الكنتاني: رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، د.ت، ص314.
- ⁵ - أبو بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق: كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص 132.
- ⁶ - توفيق مزاري: النشاط البحري بالغرب الاسلامي في عهدي الموحدين والمرابطين، ط1، جصور للنشر والتوزيع، الجزائر 2011، ج2، ص449.
- ⁷ - عبد الحق البادسي: المقصد الشريف والمنزح اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تح سعيد أعراب، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1993، ص 51، 60، 61، 69، 95، 111، 112.
- ⁸ - ابو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط5، دار الفكر، بيروت، 1293هـ/1973م، ج1، ص123
- ⁹ - محمد ابن مرزوق التلمساني: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق ماريا خيسوس بيغويرا، اصدارات المكتبة الوطنية / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1401/1981، ص398. كما يزودنا ابن مرزوق بتقنيات بناء هذه الابراج وكأنها جزر بحرية. أنظر ص399-400.
- ¹⁰ - ابو العباس أحمد ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تح: محمود ابراهيم الكنتاني، محمد زنيير، محمد بن تاويت، عبد القادر رزمامة، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، دار الثقافة ، الدار البيضاء، 1406هـ-1985م، ص127.
- ¹¹ - نفسه
- ¹² - محمد الشريف، الاسطول السبتي ودوره في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط (القرن 6-8هـ/12-14م) ضمن **الغرب الاسلامي نصوص دفيئة ودراسات**، ط2، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الاندلسية كلية الاداب والعلوم الانسانية، جامعة عبد المالك السعدي، مطابع الشويخ، تطوان 1999، ص145.
- ¹³ - Picard (Christophe) : La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Age (VIIIe - XIIIe siècle), 1re édition, presses universitaire de France, paris, 1997, , p 116.
- ¹⁴ - محمد الشريف: المرجع السابق، ص152

15 - نتج عن اختلاف الغرض الذي صنعت لأجله السفن اختلاف في تصميم السفينة وخصائصها، فالنموذج الفنيقي - اعتباراً أن الفنيقيين أول الشعوب التي ركبت البحر - تميز بـكبر حجمه وسعة قعره وضيق سطحه وبطء حركته وفي حمولة ثقيلة، يحتاج إلى القلاع وعدد من المجذفين، كل هذا يعود من أجل هدف تجاري يقبل كل شيء، أما النوع الثاني فهو مختلف حيث صمم نتيجة تعرض الكثير من المناطق الواقعة في البحر المحيط الشمالي لغزو وهجمات شعوب البحر (الاسكندنافيون) فهو طويل قليل العرض، مسطح الظهر، يحركه عدد أقل من المجذفين الذين هم جنود في نفس الوقت ومقاتلون أشداء يحركون المراكب بسرعة أكبر وبطريقة منظمة بهدف غزو المناطق الساحلية الخصبة واحتلالها ومباغطة الخصوم. للمزيد ينظر:

Contenau (Georges): La civilisation phénicienne, Paris, Payot, 1928.

Moscati (Sabatino) : L'épopée des Phéniciens. Paris , A. Fayard, 1971 .

16 - علي ابن ابي زرع الفاسي: الأئيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة، الرباط، 1973، ص221.

17 - أنظر:

- Lane . F.C : Venice A Maritime Republic. Copyright 1973, Johns Hopkins, university press, Baltimore and London, p47.

عصمت عبد اللطيف دندش، الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصر الطوائف الثاني 510 - 546 هـ / 116 م - 1151 م، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1988، ص149. ابراهيم العدوي: قوات البحرية العربية في مياه البحر المتوسط، مكتبة النهضة، القاهرة، 1963، ص165.

18 - بهاء الدين ابن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين، ط2، مكتبة ومطبعة الخانجي، القاهرة 1415هـ-1994م، ص48، أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي: تاريخ ميورقة، تح محمد بن معمر، ط1، دار الكتب العلمية، 2007، ص66، علي محمود فهمي: التنظيم البحري في شرق المتوسط، من القرن السابع حتى القرن العاشر ميلادي، تر: قاسم عبده قاسم، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 1997، ص139، درويش النخيلي: السفن الاسلامية على حروف المعجم، منشورات جامعة الاسكندرية، 1974 ص89، عبد الفتاح عبادة: سفن الاسطول الاسلامي، أنواعها ومعداتها في الاسلام، مطبعة الهلال بالفجالة، مصر، 1913، ص6.

19 - . مصطفى نشاط: نصوص مترجمة ودراسات عن العلاقات المغربية الايطالية في العصور الوسطى، دار الطالب، وجدة، ط1، 2005، ص14.

Lane.F.C: Venice A maritime republic, p 47.

20-درويـش النـخـيـلي: نفس المرجع والصفحة، عبد العزيز بن عبد الله: البحرية المغربية والقرصنة، مجلة تطوان، ع 3 و4، 1958-1959، ص 63

- 21 - رينهارت دوزي: تكملة المعاجم العربية، تر: محمد سليم النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ج6، ص270، مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، إعتنى بإصدارها ليثي بروفنصال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1941، ص ص 11، 12، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقرزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، منشورات دار العرفان، لبنان د.ت، ج3، ص190، عبد الرزاق ابن حمادوش: لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، تقدم وتحقيق وتعليق أبو القاسم سعد الله، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1983، ص111-112.
- 22 - سعاد ماهر: البحرية في مصر الإسلامية وآثارها الباقية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د.ت، ص336، درويش النخيلي: المرجع السابق، ص23.
- 23 - شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي: رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، قدم له وحققه ووضع خرائطه وفهارسه عبد الهادي التازي، مطبعة أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1997، ج 2، ص69، ج 4، ص 147. أنظر درويش النخيلي: المرجع السابق، ص 32. أحمد مختار العبادي، عبد العزيز سالم: تاريخ البحرية، ص134، أبو عبد الله محمد بن أحمد الشماع: الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تح الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984، ص 111.
- 24 - ابن عذارى المراكشي: المصدر نفسه، صص278، 398.
- 25 - أبو مطرف: المصدر نفسه، ص70، ماهر سعاد: المرجع نفسه، 368، عصمت عبد اللطيف دندش: المرجع نفسه، ص149
- 26 - ابن صاحب الصلاة: المصدر نفسه، ص147.
- 27 - ابن أبي زرع: المصدر نفسه، ص 200.
- 28 - عز الدين أبو الحسن ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1966، ج 11، ص242، رحلة التيجاني، ص 347.
- 29 - ابن عذارى: المصدر السابق، ص145
- 30 - محمد بن عبد المنعم الحميري: الرّوض المعطار في خير الأقطار، تح إحسان عباس، مكتبة لبنان، ط1 و2، بيروت 1975، 1984 ص 567.
- 31 - نفس المصدر والصفحة وص 568.
- 32 - عبد الرؤوف عون: الفن الحربي في صدر الاسلام، دار المعارف، مصر، 1961 ص156.
- 33 - بهاء الدين ابن شداد: المصدر نفسه، ص 26

- 34- ابن الحاج أبو اسحاق ابراهيم النميري: فيض العباب وإفاضة قدامح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، دراسة وتحقيق محمد بنشقرن، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1990، ص274.
- 35- ابن ابي زرع: المصدر نفسه، ص198.
- 36- المصدر نفسه، ص232.
- 37- الطاهر قدوري: جوانب من تاريخ البحرية المغربية في العصر الوسيط، ط1، مطبوعات الهلال، وجدة، 2005، ص50، عياد المبروك عمار: البحرية في عهد الموحدين، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، أشرف د. أمين توفيق الطيبي، قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة الفاتح، الجماهيرية الليبية، 1991، ص50.
- 38- عبد الرؤوف عون: المرجع السابق، ص127.
- 39- الطاهر قدوري: المرجع السابق، ص48، عياد المبروك: المرجع السابق، ص50، أنور عبد العليم: الملاحظة وعلوم البحار عند العرب، سلسلة عالم المعرفة، ع13 يناير 1979، ص114
- 40- نفس المراجع السابقة وصفحاتها.
- 41- أنور عبد العليم: المرجع السابق، ص113.
- 42- الطاهر قدوري: المرجع السابق، ص49
- 43- محمد الشريف: المرجع نفسه، ص155، الطاهر قدوري: المرجع نفسه، ص48
- 44- الطاهر قدوري: المرجع السابق، ص48.
- 45- ابن صاحب الصلاة: المن بالامامة، ص137، ابن عذارى: البيان المغرب (قسم الموحدين)، ص29.
- 46- المقدمة، ج2، ص661، 662.
- 47- عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان، القاهرة، 1963، ص303.
- 48- ابن سماك العاملي: الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص230
- 49- ابن عذارى: البيان المغرب (قسم الموحدين)، ص17، 54.
- 50- ابو محمد حسن بن علي ابن القطان: نظم الجمان لترتب ما سلف من أخبار الزمان، تح محمود علي مكّي، كلية الآداب، تطوان، د. ت، ص127
- 51- رسائل موحديّة مجموعة جديدة، تحقيق ودراسة أحمد عزراوي، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 1416هـ/ 1995 م، ج1، ص85، 413

- 52 - أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح: احمد التوفيق ، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، طبع شركة الامل للطباعة والنشر، القاهرة 2001، ص279
- 53 - أبو العباس أحمد بن أحمد الغريبي: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابع ببجاية، تح و تع: عادل نويهض، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979، ص45
- 54 - احداها جاءت في أحد تقادم رسائل موحدية، حيث يأمر الخليفة أن كل "... ما يرتفع من مجي الديوان وما أضيف إليه يتصرف في مصالح الاسطول وأرزاق غزاته..." أما الاشارة الثانية فقد وردت في رحلة التيجاني حيث ذكر أن عبد المؤمن " فرق في غزاة الاسطول ثني عشر ألف دينار مؤمنية..." وذلك بعد انتصارهم في معركة ضد الصقليين بالمهدية.
- رسائل موحدية (مجموعة جديدة)، ج1 ، ص413، التجاني: المصدر نفسه، ص349
- 55 - مجموع رسائل موحدية (نشر ليفي بروفنصال) ص 64-173، 176، 177. رسائل موحدية (مجموعة جديدة)، ص213.
- 56 - رسائل موحدية(مجموعة جديدة) ص84، التجاني: المصدر نفسه، ص347.
- 57 -ابن القطان: المصدر السابق، ص 148، ابن عذارى:المصدر نفسه، ص81،82.
- 58 -ابن عذارى:المصدر نفسه، ص143، 243، عبد الرحمان ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس تحليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1431هـ/2000م، ج6، ص324.
- 59 -ابن عذارى: المصدر نفسه، ص 257.
- 60 - محمد الشريف: المرجع نفسه، ص149.
- 61 - وردت أسماء عديدة لقادة الاسطول الموحدية أنظر: مجموع رسائل موحدية ، ص11، ابن صاحب الصلاة: المصدر نفسه، ص217، ابن القطان: المصدر نفسه، ص148، المراكشي: المصدر نفسه، ص 255، ابن خلدون: العبر، ج6، ص254، 324، 332، 333. ابن عذارى : المصدر نفسه، ص33-38، 39-81، 145، 177، 257، 240، 242.
- 62 _ ابن عذارى: المصدر نفسه، ص140، 240 ، ابن السماك: المصدر السابق، ص154
- 63 - ابن خلدون: المقدمة، ج2، ص657.
- 64 - التيجاني: المصدر نفسه، ص347
- 65 - أكرم ديري: آراء في الحرب (الإستراتيجية و طريقة القيادة) ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1981، ص 13.

- 66 - المراكشي: المصدر نفسه، ص426.
- 67 - ابن صاحب الصلاة: المصدر نفسه ، ص 132-135، 139
- 68 - المصدر السابق، 219-220.
- 69 - فالخليفة الفاطمي بمصر كان إذا عزم على غزوة بحرية يشرف على نفقة الجيش البحري بنفسه، ثم يخرج مع وزيره لساحل النيل فيجلس، ويتقدم إليه قادة السفن المزودة بالأسلحة والمنجنقات حيث تقوم بمناورات بحرية وبعد انتهاءها يتقدم إليه قادة الأسطول فيزودهم بنصائحه ودعائه بالسلامة والنصر. أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، القاهرة ، د-ت ج3، ص597.
- 70 - ابو عبد الله محمد بن غالب الرصافي البلنسي: ديوان الرصافي، جمعه وقدم له أحسان عباس، ط2، دار الشروق، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ص87
- 71 - جعفر بن أحمد الناصري: سلا ورباط الفتح ، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية، تح أحمد بن جعفر الناصري، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2006، ج4، ص185
- 72 -الناصرى: نفس المرجع والجزء، ص186
- 73 -جعفر الناصري: نفس المصدر الجزء والصفحة
- 74 - مجموع رسائل موحدية ، ص10
- 75 - المصدر السابق، ص 245
- 76 - فرج محمد ، الإستراتيجية العسكرية الإسلامية (النظرية والتطبيق)، الهيئة العامة للمطابع الأميرية ، القاهرة ، 1975 ، ص 180
- 77 - ابن الأثير: المصدر السابق، ج11، ص158.
- 78 - الرسالة 10 (رسالة حول الانتصار في معركة بحرية قرب مدينة تنس) في رسائل موحدية مجموعة جديدة، ج1، ص 83-86.
- 79 - التاريخ هنا حسب ما جاء في الرسالة لكن يرى محقق هذه المجموعة من الرسائل أن هذا التاريخ مشكوك فيه ويرجح وقوع الحدث ما بين 555 و558هـ. أنظر التعليق رقم 1 ، المصدر نفسه، ص 83
- 80 - الطاهر قدوري:المرجع نفسه، ص 65
- 81 - نفس المرجع والصفحة

⁸² - L'océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade p 354

83 - الطاهر قدوي: المرجع نفسه ، ص 66.

84 - فتحي زغروت: الجيوش الإسلامية وحركة التغيير في دولتي المرابطين والموحدين، ط 1 ، منشورات دار التوزيع والنشر

الإسلامية 1426هـ - 2005 م ، ص 295.

التفسير الأدبي وفكرة التجديد

أ. باب العياط نورالدين*

في حياة العرب ظل الشعر والنثر جهدا بشريا متكامل البناء في الجاهلية والإسلام ، وظل القرآن ولا يزال نصا لغويا يتميز بالأدبية التي تعني أساسا بلاغة أسلوبية متميزة ، تكشف عن إمكانات فريدة في التعبير والتصوير ، يتحدى البشرية في إعجازه وخواصه الفنية ، وعلى البون الشاسع الذي بين الشعر والنثر من جهة والقرآن الكريم من جهة أخرى بحكم طبيعة ما يحسنه الناس في الأول ، وطبيعة ما أنزله الله من كتاب أزل في الثاني ، يظل البيان العربي شامخا بهما على اختلاف المصادر وتفاوت القيمة الفنية .

1- خصائص النص القرآني

إن أي نص يأخذ أهميته من النص نفسه ، ولما كان القرآن الكريم من أجل النصوص التي اشتملت على معارف إنسانية عظيمة ومعالم حضارية واضحة، فإن تفسيره يأخذ أبعادا هامة وبالغة من عموم النصوص الأدبية نثرا وشعرا، بل إن الكم الهائل من التفاسير التي تناولت القرآن الكريم عبر مدة ليست بالقصيرة ، يتناسب وهذه الأهمية روحا ومضمونا . غير أن مسألة التفسير إلى اليوم وغاياتها في الوصول إلى مراد الله تبقى محدودة ومتجددة

محدودة كون كتاب مثل القرآن الكريم ، هو نص إلهي نزل به الوحي من السماء على الأرض على صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن هنا كان له خصائص تميزه عن غيره .
- فهو صادر عن الغيب .

* أستاذ مساعد جامعة حسينية بن بوعلي - الشلف -

- ولا يتحدّد عمله أو أثره في توجيه الحياة المعاصرة لنزوله وفقط، بل يمتدّ إلى الإنسانية كلّها، فهو صالح لكلّ زمان ومكان، مما يقتضي أن يكون تركيبه من نوع خاص يلائم هذه الصّلاحية، ولا يملك القرآن من خصائص بيئته الأولى إلا الظواهر اللغوية، باعتباره نزل بلغة العرب وأسلوبها العربي.

- كما أنه يختلف عن الأنواع الأدبيّة التي ألفها العرب، حتّى عدّ العرب الكلام ثلاث أقسام : شعر ونثر وقرآن، ويكفي أن يكون " التفسير أو الدّراسات القرآنية عموما في الحضارة الإسلامية هي البيئة الطبيعيّة التي نضجت في أحضانها كلّ فروع الدّراسات اللّغويّة والبلاغيّة " (1)، دليلا على ما أضافه القرآن لموروث الثّقافة العربيّة و الإسلاميّة.

- ثم انفراده عن باقي الكتب الدّينيّة السّابقة عليه في أساليب عرض الأفكار و التّشريعات وصياغتها فلم يلتزم التّرتيب الموضوعي أو التّوعوي، ولكنّه "مزج الفكرة الواحدة بغيرها مزج الحياة التي نزل على أصحابها، مصوّرا لها ولا شك أن المجتمع تتغير حياته تغيرا مطّردا، فلا يلبث على حال واحدة ولا يجمد على صورة محددة" (2)، وهذا التّغير المطّرد يقتضي التّدرج في التّشريع بما يحقّق له قيادة الحياة والسّيطرة عليها.

أما التّفسير قراءة، فهو قراءة بلغة المفسّر، وثقافته، وبيئته، وانتمائه فهو: "لا يفهم من النّص إلا ما يرقى إليه عقله، وبمقدار هذا يحتكم في النّص ويحدّد بيانه... ولا يستخرج منه إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية" (3)، وهو إلى اليوم لم يستطع استيفاء معاني القرآن كاملة، حتى وإن تناوله بالدّراسة من أوّل سورة البقرة إلى آخر سورة الفاتحة، ومن ثم كانت محدوديته.

متحدّدة: كون مناهج التفسير وألوانها، اختلفت وتنوّعت حول نص واحد، مما يوحي بأن القرآن الكريم معجز وخصوصيّاته الفريدة غير خصوصيّات النّصوص الأدبية، بل إن الكلمة والتي تشكّل الوحدة الأساسيّة في اللّغة، "لا تعطي دلالتها القرآنيّة بمجرد الرّجوع إلى دلالتها المعجميّة التي تسع لمعان عدة لا يتقبلها النّص.. ومعروف لدارسين اللّغة، أنّ الألفاظ تختلف استعمالاتها من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى أخرى، ولا وجه أن نحمل كلمة في أي نصّ دلالة لا يعرفها عصره ومجتمعها.." (4)، لذا تشعبت مناهج المفسّرين وتنوّعت عبر تطوّر المجتمعات والأمم، فما كان يقرؤه العربيّ في بادية الصّحراء ويعيه، ليس نفسه ما سيقروّه رجل اتّصل بثقافات الأمم المفتوحة، ونبع من حركة الترجمة واتّساعها.. فانضواء شعوب غير عربيّة

تحت لواء الإسلام، تجهل لغة القرآن. هذه الشعوب بحاجة لمعرفة دينها ومبادئه .. ومنزلة القرآن من حيث هو مرجع للمسلمين في مختلف شؤونهم، جعلت تدرّج الحياة ينعكس جلياً على القرآن، ويوجه التفسير وجهات متعددة استلزمها متطلبات الحياة وضرورات التجديد " (5)، فكان كسب المعرفة أوسع ومتشعب عما كان يعرفه المجتمع العربي إبان نزول القرآن ، فلا عجب أن يتأثر التفسير القرآني بأسباب التطور وعوامله ، وتتعدّد مناهج المفسّرين تبعاً لتعدّد المناهج في كسب المعرفة ، وهذا التعدّد هو عينه التّجديد.

والدّارس لتاريخ التفسير ، يلحظ ذلك الاختلاف في تناول التفسير للنص القرآني، وكيف انتقل من الأثر إلى الرأي إلى البيان إلى التاريخ والعلم ، وغيرها من المناهج التي لم تكن قد ظهرت ساعة نزول الوحي، ولكن تشكّلت عبر مراحل تطوّر العقل، واقتضى ذلك أن يؤخذ فهم القرآن الكريم بما، حتّى يكون الوحي به قريب ومتزامن معه ، فهو فريد عن غيره متجدّد في ذاته ، كما كان التفسير متنوع في مناهجه ، واحد في تناول النص القرآني .

وبالإضافة إلى مشكلة التفسير كآلية للقراءة، فهو أعظم مشكلة كثرات ليصبح قضية تاريخ وعقيدة. قضية تاريخ التفسير نفسه بمناهجه التي عرضها المتقدمون، فاتخذها المتأخرون غلا في أعناقهم فقد توسع المتقدمون في التفسير إلى حد كبير، جعل من جاء بعدهم لا يلقون عننا ولا يجدون مشقة في محاولتهم لفهم كتاب الله ، وتدوين ما دونوا من كتب ، فمنهم من أخذ كلام غيره وزاد عليه ومنهم من اختصر ومنهم من علق الحواشي وتبع كلام من سبقه ، وهكذا لم يغير المتأخرون من منهج المتقدمين ، ف" التفسير الكبير الذي ألفه الشيخ الطنطاوي جوهرى إنتاج علمي شبيه بدائرة المعارف ، ولا ينطوي على اقل اهتمام بتجديد منهج ، أما تفسير الشيخ رشيد رضا الذي اتبع فيه إمامه محمد عبده فلم يضع هو الآخر هذا المنهج ، فقد كان همه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد" (6) .

وقضية عقيدة تخر المفسر إليها جراً ظاهرياً كان المفسر، أو باطنياً أو من أصحاب التأويل . والمتصل بالدراسات القرآنية يدرك جيداً ما حشيت به كتب التفسير من تأويلات ، جاءت حصيلة الصراعات المذهبية والسياسية والتاريخية التي تعرض لها المجتمع الإسلامي ، "فتفاوت المفسرون تبعاً لتباين أذواقهم و اختلاف عقلياتهم وأوضاع مجتمعاتهم وأنماط شخصياتهم ، في ذلك العالم الواسع الذي امتد من

أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، وتقاسمته ألوان من عصبية مذهبية وسياسية وإقليمية ، فاقتضى هذا بطبيعة الحال أن يتوارد على القرآن مفسرون من أنماط شتى وعصبية مختلفة . " (7)

2- أهمية التفسير

أمام مشكلة التفسير كمنهج وموروث ، تبقى أهميته وضرورته ملححة حقا ، وهو بتعبير الأصهباني " أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان " (8) ، لأن موضوع هذه الصناعة كلام الله الذي هو منبع كل حكمة ، وخلاصة تعاليم السماء ، و المفسر اليوم مطالب في ضوء العلوم الحديثة أن ينهض بهذا العبء ، ليقدّم القرآن الكريم بصورة تليق بمقامه ، وتخلع عنه ما علق به من خرافات الذين تصدوا إلى قراءته وتفسيره ، ف"جمهور كبير من الدراويش وجيشا من الجهّال يصر على اعتقاده بأن الأرض ساكنة تحملها العناية الإلهية على قرن ثور، وهذه الفكرة الدارجة قد تؤثر في توجيه التاريخ أكثر من الفكرة العلمية ، لأنها تستند إلى خرافة مفسر غير موفق يرى الأرض على قرن ثور " (9).

كما أن أهمية التفسير تضاعفت أيضا بعد أن اختلط العرب بغيرهم ، وتقادم الزمن بهم ودخل فيهم من ليس منهم ، حتى فقدت ملكة البيان ، وضاعت مميزات العروبة وأصبحنا في حاجة إلى إعادة مناخ الفهم الفطري ، وإشاعة حياة اللغة ، لقد "تعربت الشعوب الداخلة في الإسلام، فانتسع المجال اللغوي للعربية في القرن الأول للهجرة ، من المشرق الآسيوي إلى خراسان وما وراء النهر إلى المغرب الإفريقي حتى ساحل المحيط الأطلسي...ومن حيث وقف التاريخ مبهورا يرصد حركة التحول اللغوي لهذه الشعوب، ويرقب نفوذ العربية إلى المناطق التي عصيت من قبل على الغزو اللغوي الفارسي واليونان والرومان، وقف حملة القرآن يشفقون على لغته من هذه المخالطة المباشرة ، ويروهقون سمعهم لالتقاط ما لم يكن منه بد من شوائب العجمة وعثرات اللحن " (10).

كان التفسير في بدايته الأولى يستهدف إلى فهم مدلول الله ، ذلك المفهوم وإن بدا واضحا ميسرا للكثير من الناس ، إلا أنه لم يبق على وضوحه بسبب تعقد اللفظ من حيث المعنى وازدياد الفاصل الزمني كما أسلفنا ، مما نتج عن ذلك تراكم هائل من القدرات والتجارب والأحداث والأوضاع والتي تحتاج تحديد موقف الإسلام منها ، وتأطيرها فيما يعرف بالنظرية ، خصوصا وأن الواقع الإسلامي القائم في حاجة إلى

تنظيم نفسه في مواقف و نظريات أمام نظريات العالم الغربي الحديث الذي يملك رصيда عظيما وثقافة متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية ، العالم الإسلامي اليوم مجبرا على استنطاق نصوص الإسلام قرآنا وسنة وتراثا ، والتوغل في أعماق هذه النصوص ، ليصل إلى مواقف الإسلام الحقيقية، ولكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج المواضيع التي عاجلتها التجارب البشرية في شتى مناحي الحياة .

فالمنهج إذن هو الذي يحسم تقرير مصير أثر القرآن ، بين أن يبقى محفوظا بين الدفتين يعيننا المفسر أحيانا على معرفة معاني مفرداته ، ويقصر أحيانا ، فنقصر معه، وبين أن ينتقل القرآن بمقاصده وأهدافه إلى الحياة كلها في كل ميادينها ، في بناء المجتمعات و إعمار الأرض .

هذه المسائل وغيرها أصبحت تمثل حدا فاصلا بين القديم والجديد في مناهج التجديد.

3- التفسير وفكرة التجديد

ظهر هذا الحد الفاصل منذ ظهر رجال الإصلاح في الفكر الديني ، وأولوا مناهج التفسير ما تستحقه من عناية واهتمام ، ويعد بحق السيد جمال الدين الأفغاني (1839-1897م) رائد التجديد في مناهج التفسير ، كما كان رائدا في منهجه الإصلاحية ككل.

لقد تفتن بوضوح إلى تلك المناهج التقليدية التي انصرفت عن الأخذ بروح القرآن ، والعمل بمضامينه ومعانيه إلى الاشتغال بألفاظه وإعراجه، لقد حاول أن يعكس رؤيته الجديدة من خلال ما يفسره من آيات الكتاب الكريم في صحيفته (العروة الوثقى) ، فركز اهتمامه في سبعة عشر آية فقط استطاع تفسيرها قبل إيقاف إصدار العروة الوثقى في عدها الثامن عشر بقهر من حكومة بريطانيا ركز اهتمامه على الآيات التي تتصل بأسرار نمو الأمم أو ضعفها وسقوطها.

وكان أهم ما يميز منهج الأفغاني في تفسيره العروة الوثقى :

- بيان سنن الله في الخلق ونظام الاجتماع البشري وأسباب رقي الأمم وتدينها .
- بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان وجمع بين سيادة الدنيا وسعادة الآخرة .

- وأن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم فهم إخوة لا يفرقهم نسب أو لغة ولا حكومة (11).
لقد قام منهج الأفغاني على أساس أن علماء الإسلام في كل عصر لا يجب عليهم إلا التقيد بنصوص القرآن والسنة ، أما التفسيرات المتنوعة و المختلفة فليست لها قداسة الكتاب والسنة يمكن الاستئناس بها أو تجاوزها ، و " النظر مباشرة في الكتاب و السنة واستنباط ما نريد منهما في ضوء استنباط الأصول وقواعد اللغة والبلاغة.." (12) ، لذلك ركز دعوته الإسلامية على قاعدة النص القرآني وحده ، وهي القاعدة الأساسية الكفيلة بقلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية ، والنصوص الشرعية على غير وجهتها في مسألة القضاء والقدر ، والتي ناقشها الأفغاني مناقشة مستفيضة ، رأى أن عقيدة القضاء والقدر لا علاقة لها بمذهب الجبر الذي جمده حركة المسلمين في التاريخ ، وأركانهم إلى ما هم عليه من تخلف كما كانت سائدة في اعتقاد كثير من المسلمين .

الحديث عن حركة الأفغاني قد لا يتسع له مثل هذا البحث ، ولكن يكفي الإشارة إلى أن حركة التجديد في التفسير أخذت نواتها الأولى في ما كان يكتبه ويؤسسه الأفغاني في جريدة العروة الوثقى ، والتي سرعان ما توقفت عن الصدور، ليتجه الأفغاني بعدها إلى كفاحه الاجتماعي والسياسي مستغرقا فيه حتى وفاته ، وانفصل عنه تلميذه الشيخ محمد عبده والذي سيعطي بعدا آخر في حركة التجديد في التفسير تجسد في مدرستين ذات اتجاهين مختلفين:

الاتجاه الأول: مدرسة التفسير الاجتماعي (محمد عبده)

في الوقت الذي اتجه فيه السيد جمال الدين الأفغاني إلى العمل السياسي، وأفنى حياته كلها لأجل العمل على تغيير اتجاهات السياسة العربية والإسلامية في ظل هجمة الاستعمار بكل أنواعه اتجه تلميذه محمد عبده إلى الجانب الفكري والاجتماعي في عملية الإصلاح ، وقد رأى بحدسه القوي أن الموروث الفكري والثقافي للأمة الإسلامية لم يعد قادرا أمام حالة التردّي وغلبة الاستعمار أن يجيب على كثير من هموم وانشغالات الأمة ، فضلا عن أن يحركها في اتجاهها الذي رسمه الإسلام المحمدي الأصيل ، فجاءت دعوته تستهدف تغيير اتجاه السلوك والأخلاق العامة باعتبارها العوامل الأساسية الموجهة للنشاط الإنساني من خلال إعادة قراءة هذا الموروث ، وتوجيهه فيما يخدم الواقع الإسلامي ، فبدأ بدراسة التفسير لاعتقاده

أن القرآن الكريم هو مصدر كل شيء يعود إليه المسلمون ، والأحرى دراسة ما حفلت به كتب التفسير التقليدية لتخليصها من كل ما حشرت فيه من القصص الإسرائيلي ، والأحاديث الضعيفة والموضوعة ، والنزعات المذهبية والآراء الكلامية الجافة ، وتوجيه التفسير إلى اللون الأدبي والاجتماعي . والحق أن مدرسة محمد عبده لها الفضل في هذا اللون التفسيري ، "هذه المدرسة التي قام زعيمها ورجلها من بعده بمجهود كبير في تفسير كتاب الله تعالى وهداية الناس إلى ما فيه خير الدنيا والآخرة .." (13)

وغاية المنهج الذي دعا إليه ، وسار عليه تلامذته من بعده ، أنه جعل من التفسير مقاصديا يلامس مقاصد القرآن العليا ويتحرك معها، بدلا من أن يبقى متعثرا بين الألفاظ والأحكام المجزوءة فقال : "التفسير الذي نطلبه هو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا والآخرة ، فان هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث فتابع له ووسيلة لتحصيله .." (14) . فالواجب في التفسير بحسب الإمام عبده .. ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول وحكمة التشريع في العقائد و الأحكام ، فالقصد الحقيقي هو الاهتداء بالأحكام " (15) . ومن أسس منهجه أيضا في التفسير والجديد الذي أضافه ، هو اعتبار القرآن الكريم جميعه وحدة متماسكة، فهم بعضه متوقف على فهم جميعه .. و اعتبار السورة كلها أساسا في فهم آياتها، واعتبار الموضوع فيها أساسا في فهم جميع النصوص التي وردت فيه .." (16) .

إن دعوة محمد عبده إلى التجديد لم تكن تستهدف تغيير مقررات إسلامية أو تعديلها، وإنما اتجهت إلى السلوك الأخلاقي عبر دراسة القرآن بمنهجية جديدة ، ارتكزت في الأساس على المنهج التمثيلي، وهو تأويل الآيات القرآنية التي يبدو ظاهر معناها غريبا يستبعده العقل، كما في الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (17) . إن المسخ لم يقع على أجسامهم ، بل على قلوبهم فبقوا أناسا لهم نفوس القردة وإنما يكون المراد مجرد تمثيل . وكان المنهج التمثيلي من أهم دعائم مدرسة الاعتزال من قبل، وخاصة عند الزمخشري والذي استرشد به محمد عبده ، فرأى " أن ليس بضروري أن يكون هذا التمثيل واقع يستند إليه ولا سيما إذا كان تمثيلا لا يحكي قصة كاملة .. ولعل ماعزا الشيخ عبده إلى استعمال المنهج التمثيلي في فهم النص ، اعتقاده أن القرآن هو مصدر تشريع

ومن ميزة هذا المنهج انه بسط أسباب الاحتكام في الحياة الإنسانية وتوجيهها.. " (18)، كما وظف المنهج التاريخي في تفسير النص، ذلك الذي يصل حاضر الحياة بماضيها، ويبحث عن أسباب التطور الاجتماعي في حياة الأمة، وغاية اختيار محمد عبده لهذا المنهج، محاولته التجديدية الرامية إلى ربط القديم ودراسته بالمستجدات في الواقع، لتجعل النص القرآني يتحرك من الماضي إلى الحاضر مجيباً وحاكماً .

كما أن مدرسة محمد عبده نمت بالتفسير منهجاً أدبياً أيضاً، كشفت عن بلاغة القرآن وإعجازه، وأوضحت معانيه وحثت على دراسة اللغة ألقاظاً وما تعرضت له عبر التاريخ من تطور دلالتها، وقد استفاد الشيخ محمد عبده من مفردات الراغب ودرسه للغة" (19)، وترسم خطاه في منهجه التفسيري الشيخ رشيد رضا و محمد مصطفى المراغي و شيخ الأزهر محمد شلتوت.

الاتجاه الثاني : مدرسة التفسير الأدبي (أمين الخولي)

"القدماء فيما يقولون عن حياة العلوم الإسلامية قد قسموها ثلاثة أقسام: علم نضج واحترق وهو النحو والأصول، وعلم نضج وما احترق وهو الفقه والحديث، وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير... وشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته... وقد تقدمت إلى هذه المحاولة تحت الشعار الذي اتخذته لنفسه وهو: " أول التجديد قتل القديم فهما" (20).

بهذه العبارة يبدأ الأستاذ أمين الخولي عرض منهجه في التفسير، فقدّم لمادة التفسير في دائرة المعارف، وهي حصيلة محاضراته في كلية الآداب بمصر، وكانت محاولة جيدة في تأصيل فيما عرف بـ"مدرسة التفسير الأدبي"، و أمين الخولي" شخصيته جمعت بين الاتصال بالحضارة الغربية ومناهجها في الدراسة العربية والدينية فقد تخرج من مدرسة القضاء الشرعي وارتحل إلى أوروبا فأتقن الإيطالية والألمانية... وألم بالحركة الإستشراقية ومناهج أصحابها في الدراسة، وما كاد يستقر به الأمر أستاذاً في الجامعة المصرية حتى تولى دراسة البلاغة العربية والتفسير ثم الأدب المصري وكان شديد الإعجاب بمحمد عبده فتأثر به وسلك سبيله في الدعوة إلى تجديد حياة التفسير القرآني" (21)

وبتأسيس الجامعة المصرية اتجهت الدراسة إلى علم التفسير، في وقت كان الأزهر وحده ينفرد بالدراسات الدينية، ودخلت مناهج اللغة والأدب وعلم النفس في فهم النص القرآني وتفسيره على غير ما

كان مألوفاً في الأزهر ، وباستقرار أمين الخولي أستاذاً في الجامعة ومن خلال محاضراته ، وإشرافه على نخبة من الطلبة آنذاك قد تم توجيههم إلى التفسير واللغة ، يكون قد أرسى معالم المدرسة الأدبية وتأسيسها حتى إذا استوى منهجه الجديد ونضح واستقام عوده ، توجت رؤيته في التجديد بكتابه القيم " مناهج وتحديد" (22)، شمل خلاصة مدرسته الأدبية في التفسير .

إن مدرسة التفسير الأدبي انطلقت على أساس النظر في المركبات التي تخلق العلاقة بين الألفاظ ، اعتماداً على موروث اللغة من نحو وصرف وبلاغة لكن - وهذا ما أثارته هذه المدرسة - أن لا يكون الاعتماد على علوم اللغة مقصود بذاته، ولا لون يلون التفسير كما هو شأن التفاسير التقليدية ، بل على أساس أنها أداة بيان المعنى وتحديد لا غير . فالنظرة البلاغية مثلاً لا يراد بها تطبيق اصطلاح بلاغي معين ، ثم ترجيح صورة بيانية معينة أو إلحاق الآية من النص القرآني في قسم من أقسام البلاغة دون قسم ، بل أن النظرة البلاغية المطلوب هي الصورة الأدبية الفنيّة التي تتمثل الجمال في الأسلوب القرآني، وتستبين معالم هذا الجمال وأسرار التعبير من الحرف إلى الكلمة ، ودلالات الألفاظ إلى الأسلوب، فالقرآن الكريم بتعبير الخولي " كتاب العربية الأول" وعلوم العربية أسست بين النصوص العربية فكان الأولى أن تتأسس من النص القرآني لغويا وبيانياً .

ومدرسة التفسير الأدبي وإن كان مقصدها الأساسي أدبي محض ، ولا يخضع لاعتبارات التأويل الرمزية والفلسفية وغيرها مما تلون به التفسير قديماً ، فهي لا تقدّم ذلك بعيداً عن المقصد الأسمى للقرآن وهو هداية الناس وتحقيق مبدأ الإيمان بالله ، ملّمةً ببيئته المادّيّة والمعنوية التي كونت النفسية العربية والمجتمع العربي، وكيف واجه المسائل الكبرى التي شغلت الإنسانية لتحقيق تلك الهداية وذلك الإيمان" النهج الذي نافح من أجله الشيخ أمين الخولي يجعل من دراسة القرآن دراسة أدبية منهجية في ضوء الظروف الحيوية المحيطة به ، فنظم القرآن المعجز لم يكن غرضاً مقصوداً لذاته ، بل كان وسيلة لإصلاح الحياة البشرية فهو (فن الحياة)" (23).

إن هدف مدرسة التفسير الأدبي هو التوجه لدراسة القرآن أدبياً وفنياً ، واعتبار الغرض الأول من التفسير والذي أقرته مدرسة محمد عبده، وآثرت بناء منهجها عليه الاهتداء بالقرآن "ليس أول ما يعنى به

ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك كله هناك مقصد أسبق وغرض أبعد تشعب عنه الأغراض المختلفة سواء أكان المقصد الآخر علميا أو عمليا ، دينيا أو دنيويا ، ذلك الغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم " (24) .

ومعنى دراسة القرآن أدبيًا وفنيًا لا يخلع عنه كونه كتاب هداية للناس، ولا تفصل هذه الدراسة القرآن عن الحياة ، بل إن هذا الاختلاف في المقصد بين الشيخ محمد عبده والأستاذ الخولي، مرده إلى المرجعية الفكرية بين الأزهر والجامعة المصرية - حسب رأينا - وهذا الفاصل هو الذي قسم التجديد في التفسير إلى اتجاهين .

فإذا المقصد هو من يحدد توجيه التفسير في القرآن ، فمن منطلقه تأسست مناهج تفسيرية عديدة و غاية هذه المدرسة إنما أقرت من البداية أن القرآن الكريم كان هدفه ومقصده الأول بيانيا وأدبيا، وليست هناك أية دراسة تستطيع أن توفي حق القرآن الكريم غير الدرس الأدبي ، كما هو درس نصوص الأدب عامة ، بل إذا كان أدب الشعوب هو التراث الفكري الذي تفتخر به عبر تاريخها وحاضرها، فأولى للأمة الإسلامية والعربية أن تفتخر بتراتها العربي و " كتابها الأكبر" من خلال تفسيره تفسيراً أدبيا، و إذا " كان الأدب في عامة أمره عملا خالقا ، فإن التفسير في جملة أمره كشف عن خصائص هذا الخلق وملامحه المميزة له ، وتحديد لجملة من الطاقات التي ينفرد بها أديب عن آخر في لغته وبيانه وإحساسه بالحياة ودقة إدراكه لنواميسها .. وبين الأديب والمفسر أو بين صاحب النص والمفسر له قرابات وصلات ، فصاحب النص ينقل الحياة بألوانها المختلفة في لوحات فنية أدواته في نقلها الكلمة، والمفسر ينقل مرة أخرى : الحياة والفكر" (25).

تتميز مدرسة التفسير الأدبي بقسمات ومعارف خاصة ، ارتسمت ملامحها بوضوح في المنهج البياني عند عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطئ - إحدى ثمرات هذه المدرسة العريقة، فهي لا تخرج فيما كتبت في التفسير أو في الدراسات القرآنية عن منهج أمين الخولي ، بل صرّحت بذلك بوضوح في مقدمة كتابها "التفسير البياني للقرآن الكريم" كان المنهج المتبع في درس التفسير - إلى نحو ربع قرن - تقليديا أثريا ، لا يتجاوز فهم النص القرآني على نحو ما كان يفعل المفسرون من قديم . حتى جاء شيخنا الإمام الأستاذ

أمين الخولي فخرج به عن ذلك التّمط التقليدي وتناوله نصا لغويا بيانيا على منهج أصّله وتلقاه عنه تلامذته وأنا منهم . " (26)

غير أن عائشة عبد الرحمن توسعت في المنهج على المستوى التطبيقي عكفت عليه طيلة حياتها فأخضعت النص القرآني إلى ضوابط المنهج البياني الذي أسسه الخولي وسارت عليه، وكان أبرز هذه الضوابط: التناول الموضوعي للنص القرآني، البحث الدلالي للكلمة القرآنية، وتتبع الفهم من خلال السياق، تجريد التفسير من بعض الآراء الإسرائيلية، والتعامل مع أسباب النزول بما يحفظ للنص خصوصياته وتقريب الفهم، لا من خلال إسقاطه على المناسبة .

ومن خلال هذه المحاولة الجديدة في الطرح والتناول تكون عائشة عبد الرحمن قد فتحت المجال لما يعرف بـ"النظرية القرآنية" وهو الموقف الذي يتبناه القرآن تجاه القضايا الفكرية والإنسانية في مقابل النظريات الغربية الحديثة، ففتحت بذلك آفاق النص القرآني بأسلوب أدبي رائع متجاوزة في ذلك تعقيدات الطرح الأيديولوجي المذهبي، والطرح الخرافي الذي نما مع كثير من التفاسير النقلية التقليدية، وبأسلوب حوارى عقلي لم تلغ القدم بل ناقشته وعارضته من النص القرآني نفسه بآلية السياق وما يتطلبه العقل الذي جاء القرآن ليخاطبه .

وفي الختام، نود أن نشير إلى نقطة هامة هي أن مشروع التفسير الأدبي يبدو أنه لا يزال يحتاج إلى تضافر جهود الباحثين والدارسين لاستكمالها، على الرغم من ظهور بعض المحاولات في التفسير الموضوعي إلا أن الجانب الأدبي في تفسير النص القرآني لا يزال تقليديا ويفتقد إلى الأعمال الجادة التي تأخذ بالنظريات الحديثة، ليكون المفسر لغويا، وبلاغيا، ونفسانيا، وفيلسوف أفكار في آن واحد والنص القرآني الذي يحياه المفسر هو جزء من هذا الوجود وهو يتكلم بطرق مختلفة، ومهمة المفسر أن يكتشف هذه الطرق وأن يكشف عنها، أليس في تعبيرنا أن صورة لوحة فنية رائعة نقول عنها تنطق بالحياة، أليس القرآن أعظم لوحة في الوجود، فكيف نفهم نطقه، وكيف نؤوله .

الهوامش:

- 1- الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية الجواز ، نصر حامد أبو زيد ، ص ، ط5 ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب 2003
- 2- دراسات في القرآن ، أحمد خليل ، ص14 ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان 1969 م
- 3- دائرة المعارف - مادة تفسير- أمين الخولي ، ص462 ، المجلد التاسع ، دار الشعب ، القاهرة ، مصر
- 4- القرآن وقضايا الإنسان ، عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطي - ص319 ، ط05 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان 1982
- 5- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، عاصي حسن ، ص15-16 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ، لبنان
- 6- الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي ، ص58 ، ط04 ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا 1984 م
- 7- القرآن وقضايا الإنسان ، بنت الشاطي ، ص301
- 8- الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، ج4 ، ص172 ، دار المعرفة مصر
- 9- الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي ، ص59-60
- 10- القرآن وقضايا الإنسان ، بنت الشاطي ، ص303-304
- 11- تفسير المنار ، الشيخ محمد رشيد رضا ، ج1 ، ط1 ، ص11 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان 1999 م
- 12- جمال الدين الأفغاني المفترى عليه ، محسن عبد الحميد ، ص33 ، ط01 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان 1985 م
- 13- التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، ص523 ، ط04 ، أم القرى للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر 1988 م
- 14- تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، ج1 ، ص11 ، ط01
- 15- تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، ج01 ، ص25
- 16- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، محمد البهي ، ص175 ، دار الكتاب العربي ، القاهرة مصر
- 17- سورة البقرة الآية 65
- 18- دراسات في القرآن ، أحمد خليل ، ص142
- 19- المصدر نفسه ، ص144

- 20- دائرة المعارف " مادة تفسير " ، أمين الخولي ، ص429 ، المجلد التاسع ، دار الشعب ، القاهرة ، مصر بدون سنة
- 21- دراسات في القرآن ، احمد خليل ، ص 147
- 22- مناهج وتجديد في النحو والبلاغة والتفسير والآداب ، مطابع الطناني ، القاهرة مصر 1961م ، وهو مجموع ما كتبه في دائرة المعارف مادة تفسير والبلاغة
- 23- الرؤيا المقيدة ، شكري عياد ، ص173 ، ط1 ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر 1987م
- 24- دائرة المعارف " مادة تفسير " ، أمين الخولي ، ص429
- 25- دراسات في القرآن ، أحمد خليل ، ص 11
- 26- التفسير البياني للقرآن الكريم ، عائشة عبد الرحمن ، ج01 ، ط08 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر 2004 م

البنية الثقافية و تداعيات الاختلال الثقافي في المجتمع الجزائري

أ.مختاري عبد النور*

الملخص:

إن ما يطلق عليه أزمة الهوية في المجتمعات المعاصرة، لا تشكل مظهرا من مظاهر البؤس النفسي والاجتماعي و الضياع الثقافي والاقتصادي، ما يمثل إخفاقا في تحقيق مستويات في الانتماء الاجتماعي الجنسي أو الأثني أو العرقي أو الطبقي ، وترجمة لمظاهر من عدم التكافل و التماثل الاجتماعيين بين الأفراد والجماعات، فهي إذن غارقة في تاريخ المجتمع ككل، حيث تمثل مظاهر الاغتراب النفسي والسلوكي، منطلقات لتموضع مقاييس العزلة أو الانعزال لدي الفرد، والتهميش والاستبعاد الانغلاق والسيطرة بين الجماعات المتصارعة والمتنافسة ، فيصبح المجتمع ككل قائم علي التناذب والتنافر، متجه نحو الصراع لا التعاون والتفكك لا الانسجام، فما نسميه أزمة الهوية، يترجم حقيقة لهوية البؤس الاقتصادي في الامتداد الجغرافي و أجمالي للجماعات الثقافية، و آثره علي ماهية العلاقة بين الجماعات والأرض والإقليم والدولة، إن ضعف أو قوة كل قدرة في الانتماء الاجتماعي لدي الفرد و الجماعات علي حد سواء، تجسد في ضعفها أو قوتها، طبيعة وحدة المعايير الثقافية والتقاليد و العقائد و المذاهب، بالمقابل يشكل تضعف للمعيار الاجتماعي الجامع للجماعة ككل، إعلان لميلاد أزمة بنيوية ثقافية، لقد جري في الجزائر توحيد المجال، الجغرافي الاندماج الاجتماعي في الواقع علي أساس التبادل والتداول الذي جري خلال فترة تاريخية ممتدة و متراكمة، وكان عصبه التأكيد علي الهوية الواحدة للجماعة، التي تظهر بشكل خاص في حضور طموح دائم لصيانة وحدة العقيدة، فحينما يسأل الناس و يسألون باستمرار عن معاني سلوكياتهم وعن مرجعيات أفعالهم واختياراتهم وأهدافهم، كانوا يجدوا الملجأ في(سواء شعروا أو لم يشعروا) عقيدتهم

* أستاذ مساعد جامعة حسينية بن علي "كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية و الإنسانية-الشلف

الإسلامية، و الآن ومع بروز مؤشرات عن الاختلال المعياري لدي الفرد والجماعة، أصبحت سمات التخبط والضلال في تحديد معاني السلوك، فتدحرجت قوانين السلوك الواقعي إلي مستوى تضاؤل أخلاقي، عبر عنها يوما هوبز: <<الإنسان ذئب لأخيه الإنسان>>، وحينها نكون أمام أزمة من هذا القبيل، نكون بصدد مجتمع يعيش هوية عامية تخفي انعدام الفاعلية الذاتية الفاعلة والتاريخية، ظاهرة اجتماعية تكشف عن اتجاه لإراحة الضمير مجتمع فقد نظم قيمه الفاعلة واستسلم لغريزة الحياة وضغط الحاجة ، وحينها يكون البحث في تنظيم أشكال العلاقة و التعاون بين منظومتي القيم والمعايير و الممارسة السياسية القائمتين، أي بناء إطار ثقافي جديد لعلاقة الدين بالدولة، هو الشكل الضروري في إعادة إنتاج السيرة التاريخية الفاعلة، وهي بحق مؤشر علي بداية الخروج من أزمة ثقافة أي أزمة المجتمع ككل.

الملخص باللغة الفرنسية:

Le soi-disant la crise identitaire dans les sociétés contemporaines, n'est pas une manifestation de la misère sociale et la perte de la capacité à atteindre un degré d'affiliation sociale, caractérisé par des taux de violence sexuelle, ethnique ou raciale ou de classe, elle est aussi constituer par un problème d'aliénation psychologique, de comportement, de sens, encore plus par le fait de marginalisation social de catégories est souches sociaux, est si aussi une capacité de marginalisations géographique est sociologique de races, de langues de d'appartenance ethnique est religieuse, d'une différenciation culturel, ou l'individu appartenant a certain groupes au sein d'une même communautés, que l'orsque ce voit son passé dépassé , et ne parviens a pas a vivre un quotidien normal, est pleinement, une incapacité d'impuissance pour satisfaire les besoin culturel quotidien, un avenir obscur par ces mensonges idéologiques, par une fragilités sociale qui ce creuse de jour on jour, c'est un present mal vécu, mal logé mal nourrit , mal a voire une famille, de risque de peut puisse satisfaire ces besoin qui grandisse de jour on jour, un present ou l'individu gagne l'isolation, et ou l'isolation de l'individu et des groupes formées par des négation culturel quotidienne, ce dure historiquement pour l'individu ou le group ou la communauté , trouve son sens unique est réal don le vécu culturel , gagné par une fragilité d'institut culturel, comme ce traduit par l'incapacité de

gires les bisons est les demande régulière formules par les groupes est les individué.

الملخص باللغة الانجليزية:

The so-called crisis of identity in contemporary societies, is not a manifestation of social misery and loss in the ability to achieve the social affiliation of sexual, ethnic or racial or class, and it is not also constitute a problem for alienation psychological, behavioral, and is not also a fact marginalization, geographical and poor ability to social affiliation of the individual or groups within their communities, as the case does not constitute a starting point for isolation or isolation of the individual and groups, which take place during a historical period of limited or cumulative, so let not be a crisis of such meanings, and those facts only when people ask and ask constantly for the meaning of their behavior and on the terms of reference for their actions and choices and goals, then we are in front of the path of the last version of the crisis, the largest and most comprehensive and generally is a crisis of institutions, if we want to say Neon careful crisis Cultural Foundation, which spawn every

Other cultural institutions.

المقدمة:

تعد محاولة فهم الباحثين لمجتمعاتهم في لحظاتها التاريخية المتأزمة و المتوترة اجتماعيا ، بمثابة محاولة منهجية للكشف و فهم وتفسير واقع تلك الأزمات الاجتماعية، التي تنتج داخل هذه المجتمعات، وهي دون شك محاولة لفهم تشويها الكثير من الصعوبة المعرفية والواقعية باتجاه إمكانية فهم الواقع اليومي المباشر، خصوصا إذ كان هذا الواقع <<كما الحال بالنسبة للجزائر واقع جد متغير>>، يقابله افتقار لأدوات التشريح المعرفي والمنهجي الخاصة بالمجتمع ذاته، إذ إن الواقع المتبدل والمتحرك والمتغير الذي توجد عليه جزائر اليوم، في ظل حراك اجتماعي تتضح مؤشراتته الاجتماعية، أو فيما يرتبط بمؤشرات القيم في صعودها ونزولها، أو في مؤشر المعايير التي تتحكم في مرجعيات الأفراد والجماعات، أو في مؤشرات طبيعة الأهداف الثقافية الفردية والجماعية، والوسائل الثقافية التي يتم عبرها تحقيق تلك الأهداف، سواء أيضا في مؤشرات قياس مدى توافق تلك الأهداف الخاصة مع الأهداف العامة، للمجتمع ككل.

الواضح أن الجهد العلمي يحاول البحث حقيقة البنية الثقافية للمجتمع الجزائري، مطلقين لأدراك طبيعة إشكالية الاختلال الاجتماعي الذي تحويه معادلة طبيعة البنية الثقافية⁽¹⁾ في الجزائر، من خلال البحث في الثقافة كوظائف اجتماعية ، فالحديث ينصب حول أثر الثقافة في سلوك الفرد والجماعة، وما هي بنية المعوقات الاجتماعية التي تقف دون تحقق تلك الوظائف والأدوار؟، أيضا يتم البحث في أهمية تعظيم دور الثقافة في حياة المجتمع؟، فالثقافة بعدها مفهومة باعتبارها مظهرا للوعي، الذي يستوعب الإنسان من خلاله ، فردا وجماعة العالم ويفهمه ويجعله قابلا للتمثل في الذهن⁽²⁾، وعليه تكون إمكانية معاينة مدى انفصال الثقافة عن الطبيعة، مؤشرا للبحث في النظام المجتمعي القائم علي تجربة وخبرة مجتمع بكامله، ينتج ويعيد إنتاج حلوله عن الحاجات الثقافية اليومية للفرد والجماعة، و يعبر حقيقتا عن مدى واقعية الاستجابة لتلك الحاجات باستمرار، وهو يشكل مدخل لمعاينة الواقع اليومي الذي رتبته ظواهر ثقافية، عبر ممارسات و صور ونماذج خاصة بخبرة الجماعة وبما تصنعه. وبما أن الثقافة والظواهر تفهم إلا باعتبارها قاعدة أساسية لضبط المجتمع لبيئته و تاريخه وسيطرته عليهما، كانت ضرورات التحول والتبدل

والتغير الاجتماعي ، لحظات مستمرة عن ديناميكية تاريخية منبهة لحقيقة الواقع الثقافي الجزائري و موضحة لصعوبات بناء الفرد والجماعة في المجتمع الجزائري.

أولا- بنية النموذج الفردي والجماعي في مرجعية الجماعة <<الثقافة>>

إن الثقافة لا تفهم إلا باعتبارها مظهرا للوعي الذي يستوعب من خلاله الفرد أو الجماعة ذاتهما والعالم من حولهما، ويجعلنه قابل للتمثل في الذهن، فتتم الممارسات والتوجهات وتحدد المواقف الفردية تبعا للأهداف الثقافية العامة للمجتمع، وتضبط الوسائل الخاصة مع مرجعيات الجماعة أو الجماعات الاجتماعية السائدة، لنكون أمام ما يسميه علماء الاجتماع بالأنماط الثقافية، وهي تترجم تأليف مبدع عن ما يرغب فيه الفرد ويريده وما تقرره الجماعة تقهر عليه⁽³⁾. وعليه فالثقافة تفهم دائما كعلاقة مستمرة من التوتر المبدع بين الواقع الاجتماعي للجماعة وطبيعة الوعي الموضوعي لديها، لذا تقاس كل الثقافة كوعي جماعي موضوعي ومنظم، بقدرتها في إبداع الحلول الجماعية والفردية لمشاكل اليومية التي تصادف كل مجتمع، وبقدر هذا النجاح تصنف الثقافات علي اعتبارها، مبدعة أو كتلة جامدة وعقلية متحجرة. لأن توليد بنية كل ثقافة بهذا القدر ليس وليد رغبة فردية أو حاجة تقررها الجماعة، بقدر ما يعكس شروط وظروف وعوامل متغيرة ومتبدلة تاريخيا واجتماعيا و اقتصاديا وسياسيا و عسكريا أيضا. فما يتم ترجمته عبر الفرد يوميا في سلوكيات وممارسات واتجاهات وحاجات ثقافية معينة، وما تحدده الجماعات من استجابات، لا يخرج عن كونه مسألة تاريخية و عوامل متعددة ومتبدلة تاريخا واجتماعيا، فالثقافة هي المجتمع ذاته ضمن ديناميكية اجتماعية مستمرة ومتراكمة، تشكل بكل تفاصيلها مرجعية الوعي والسلوك الجماعي والفردي تاريخيا لكل مجتمع، ولأن المجتمعات متدرجة في حظوظها التاريخية، بين الثبات والتحول والديناميكية والاستاتيكية الاجتماعية، وما تمثله اللحظة التاريخية والاجتماعية لكليهما، عند كل مجتمع سواء في الثابت أو التغير، من إمكانيات حقيقية وموضوعية لتوفر <<من عدمه>> ومن تراكم <<من عدمه>> لشروط ميلاد ثقافات وإبداع لنمط ثقافي جديد يتوفر لمجتمع ولا يتوفر لمجتمع آخر، فماذا تكشف الديناميكية الاجتماعية من بصمات ثقافية في المجتمع الجزائري، حين نتساءل عن المجتمع الجزائري، نتساءل

عن تجربته التاريخية والاجتماعية وخبرته، وكيف استخدم إمكانياته المادية والاجتماعية والروحية وتوظيفهم جميعا، وحين نلاحظ في الصيرورة التاريخية والاجتماعية لمجتمع الجزائري وما أتاحتها ثقافته من إبداع لمنط ثقافي جديد يتمتع بالقدرة في إيجاد الحلول المبدعة للحاجات الثقافية والاستجابة إليها باستمرار، دون عنف أو تخريب أو صراع، أو تنافر أو تقاثل أو جرائم، ندرك طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع الجزائري، وندرك طبيعة الوسائل المعنية بتحقيق الأهداف الخاصة ولدي الجماعات، أيضا نفهم ما مدي حضور تلك الأهداف الجماعية في وعي المجتمع أي في صلب مفهوم الثقافة ومرجعيتها وماهيتها، فمعاناة المجتمع الجزائري في مساره التاريخي والاجتماعي، سياسيا، اقتصاديا، عسكريا، تحصي اللحظات التاريخية للممارسات الغير منسجمة والغير متوافقة والغير متزنة، نتيجة تعدد المرجعيات الاجتماعية العرقية و الجنسية والجغرافية، أم في ميدان التوازن التنموي الاقتصادي بين المناطق وتعدد المرجعيات في القرار السياسي نتيجة تعدد العصبية السياسية، فقد شكل أنموذج لتنافر وتشتت في مستويات التنمية المتوازنة، كان مستواها العالي يحقق مستويات من الرفاهية الاجتماعية، ومستواها الداني يعيش بمستويات من الفقر والعوز الاجتماعي العام. إن الحضور التاريخي والاجتماعي لتراكمات وتبادلات ثقافية وحضارية وتجارية هامة، تبعته حضور هوية عامية غير قادر ولا راغبة ولا مقرر ثقافيا، لتحدد مكانة القيم السياسية والاجتماعية والفنية و الأخلاقية في النظام العام. نتيجة البيئة والظروف العامة لتشكل أنماط الوعي والسلوك لدى المجتمع ككل، متأثرين بسيرورات تاريخية مختلفة ومتفاوتة بل و متناقضة و متعارضة أيضا لواقع الثقافة الجزائرية ونتيجة لحضور تاريخي خارجي ضاغط باتجاه تغييرات في بنيته التقليدية، وفرض إحلال اجتماعي لها، هي نزعة استبدادية⁽⁴⁾ شكلت منطق ومفهوم رئيسي عن طبيعة التشويش والخلط و في تحديد صورة ومحتوي الأنا والهوية والمرجعية الجماعية للفرد وللجماعات الجزائرية، ومنعت بالأساس تبلور إطار تجمعي وتوحيدي >> بالمفهوم السوسولوجي لا الشعبي>>، فمنعت إمكانيات الاستفادة من الحظوظ التاريخية والاجتماعية التي كانت تشكل نموذج ثقافي مبدع، نتيجة التغذية من مختلف الثقافات والحضارات المتعاقبة علي الجزائر، لكن دون الوصول بها إلى عملية تراكم معرفي ونقدي كي تتيح توليد ثقافة ومرجعية جماعية

مبدعة، تعبر عن معايير متميزة للوعي والسلوك ثانيا - الدينامكية التاريخية للضبط الثقافي في الجزائر: لما كان إلتون مايو ، <> أن الضبط الاجتماعي هو الطريقة التي يتطابق بها النظام الاجتماعي كله، ويحفظ بنائه، ويعتبر الضبط عاملا للتوازن في ظروف التغير الاجتماعي.>> (5).

كانت للطقوس الدينية بما تمثله من معايير وقيم اجتماعية عامة، حيث ارتباطات الديني بالحياة اليومية للفرد وللجماعة الجزائرية ظاهر يوميا وفي أدق تفاصيل السلوك والممارسة الحياتية، إن الهوية العامة والواقعية، التي وزانت بين الاعتقاد و الممارسة لدي الفرد والجماعة في الجزائر، شكلت عامل شديدي الحضور في حياة الاجتماعية بالجزائر، توازنهما، استقرارها، استمرارها علي مدي تاريخ التجربة الجزائرية، عبرت عنها خصوصا حضور مفهوم الهوية الواقعية⁽⁶⁾ للفرد وللجماعة. فمن خلال طبيعة القيم السائدة في الحياة الاجتماعية <>العلاقات الاجتماعية>>، ومن خلال آليات المشرع الجزائري، التي يستجيب فيها للروح المحافظة، كاستثمار جماعي وتاريخي في العلاقات والمعاملات، الشكل الذي دفع المجتمع ككل إلي التشبث بالدين كواقع ومنبع ذاتي للفضيلة وموجه للسلوك أمام تراجع الحسابات الدنيوية، فارتقي الدين إلي مصف الهوية العامة والواقعية لدي المجتمع الجزائري، يمد <>المقدس>> الممارسات الفردية والجماعية بمرجعية ، شكلت بحق بناءا مركزي لإراحة ضمير المجتمع وعقيدة خلاص فردي، ، فمن خلال هذه المرجعية الجماعية المحكمة في مؤسسات المجتمع والدولة <> الحضانة والمسجد والبيت والتشريع السياسي و الأحوال الشخصية و دور مؤسسات الزوايا وجمعية العلماء المسلمين>>، فكانت بهذا الشكل <>دينيا>> رافعة المعيار الاجتماعي الجماعية للجزائريين، وكانت بالشكل الاجتماعي <>السوسيولوجي>> وسيلة للتغطية علي اختفاء مشاعر التضامن الفعلي و الإنساني، ومصدر لتبرير الخرق اليومي و الدائم لقيم الشريعة باسم الشريعة، فتحول التشدد في الانتماء الجمعي إلي تعويض عن حقيقة التفكك و التشتت الواقعي للمجتمع وحقيقة عن جوهر و مستوى الصراع، فالدين كرافعة تاريخية واجتماعية لقيم ومعايير للمجتمع الجزائري، كان محور غلبة المقدس علي المصالح الدنيوية، و محور لتنمية الاستجابات الايجابية علي التحديات المستجدة باستمرار، وهو محور أيضا لترية صالحة للتوظيف الاجتماعي لتعظيم المراجعة الروحية والمادية معا،

وهو فوق هذا وذاك شكل مرحلة لاشتقاق أنماط التنظيم الاجتماعي. علي نقيض من ذلك شكل انخفاض الوعي الإسلامي القوي ، الذي أسس العلاقة الحيوية بين الوحي وبين العقيدة الاجتماعية، أصالة جزائرية بحتة، وفقدانها واستبدالها بمرجعيات بالوكالة ، متصارعة، ومتناقضة، >>وهابية-محاربة الأضرحة- سلفية أفغانية، شيعة-تعظيم أهل البيت- أو نمط مصري إخواني، قائم علي الدعوة السياسية >>الإسلام هو الحل<< إن ضبط المجتمع الجزائري عبر قيم، ومعايير العقيدة الإسلامية، شكل حلا واقعا لقرون من الزمن، عبر مؤسسات الزوايا القائمة في صلب التدين الجزائري، فعبّر منطق ووظيفة الزوايا الاجتماعية والدينية، تجسدت مفاهيم وممارسات هوية جزائرية حققت مصالح الدنيوية للفرد وللجماعة، وفككت التناقضات الاجتماعية القائمة علي عدم المساواة و الشعور بغياب العدالة الاجتماعية لدي الكثير من الجماعات، لم تكن هذه الثقافة ذاتها سوي الدين بروحانية القيم المنتشرة في العلاقات الاجتماعية اليومية، ثقافة تعين هوية الفرد والجماعات ومرجعيته بالانتماء الاجتماعي والروحي لجملة ما تمثله روابط الدين الأفقية أو العمودية. إن الضبط الاجتماعي في أبعاد تحققه في الحياة الاجتماعية اليومية للجزائري >>الفرد والجماعة<<، كرسه شروط العلاقة الدينامكية بين نمط الممارسات السائدة في كل حقبة تاريخية مختلفة أو متشابهة مع مؤشرات الالتزام والانضباط بالقيم والمعايير الاجتماعية، و تشكلت مقاييس التفاعل الاجتماعي ونموذج علاقات الفعل وردود الفعل ، واتجاهات و مواقف الفرد والجماعة، ووسائل تحقيق حاجاتهم والالتزام بألا أهداف الثقافية العامة كلها أو جزء منها، ضمن معادلة التساؤل عن طبيعة وحقيقة ومقاييس الانضباط والالتزام التاريخي⁽⁷⁾.

لقد كانت الثقافة الجزائرية تعبر عن آليات ووظائف اجتماعية، كما هي موضوعة لدي مجتمع، أيضا هي تعبير عن ماهية الدين كشكل وحيث لهوية الفرد والجماعة ومرجعياتهم، حيث كان الدين يقوم علي وظيفة جلب المصالح الدنيوية و تحقيق العدالة الاجتماعية، و إعطاء الحقوق لنفس الأشخاص والأفراد والجماعات، وكان هذا الالتزام اليومي في معادلة العلاقات الاجتماعية بين أفراد وجماعات، يمثل الرافعة المركزية لثقل الهوية الجزائرية و ثبوتها كتلة واحدة غير مجزأة ولا شاعرة بالانفصال والاعتراب و التهميش أو

الإقصاء ، وكانت عملية الصراع لتختزل لأقصى حالتها، نتيجة الفعالية اليومية لدور الدين >>روحيًا وواقعيًا>> أمام التحديات اليومية للفرد وللجماعات. و التي تحقق عبره مشاعر الايجابية والفعالية والاجتماعية، وتجسد حقيقة أيضا، وتضمن الانتماء والاندماج الاجتماعي بين سائر الثقافات والمرجعيات و المشاريع والعصبيات ضمن متغيرات وتغيرات اجتماعية سريعة، ومتبدلة باستمرار نتيجة ظروف التاريخ وحظوظ المجتمع الجزائري ، وهذا ما استدعي تلازما ما بين أشكال الحياة الاجتماعية المتبدلة و بين تبدل شروط وظروف الاجتماع السياسية والعسكرية والاقتصادية والسيكولوجية، لكن قوة الشرعية الروحية والواقعية التي أوجدتها المؤسسة الدينية، كمؤسسة مثلت الثقافة الجزائرية في حدودها الأربعة، وشكلت الغطاء ألقيمي والمعياري المسنود، بمشروعية الموقف التقديسي و التقديس عند الأوساط الشعبية الجزائرية (8) و المسنودة بشبكات التواصل الثقافي القوية بقوة وحدة التقاليد و العقائد و المذاهب، المدعومة في الأخير بتوحيد الواقع وهذا الأهم علي أساس لبناء التضامن و طريقة في التعامل الجماعي و استيعاب العالم، فتشكل نموذج مجتمعي وتنظيم حياتي فعال بالنسبة لموضوعات الاستقرار والتوازن الاجتماعي لدي المجتمع الجزائري تاريخ طويل، فضمن ضمان هذا الدور في الشروط والظروف المتغيرة تاريخيا واجتماعيا، توافقت الاستجابات بالقيم والسلوك الفردية ولدي الجماعات المختلفة أيضا مع أهداف الثقافة >>الدينية الإسلامية>>، وهو ما حقق نمط من الحياة الاجتماعية تجسدت في علاقات الاجتماعية متوازنة ومستقرة، شكلا اجتماعيا متناسبا مع طبيعة المجتمع ذاته، تركت هذه الدينامكية الاجتماعية لحياة المجتمع الجزائري، شكلا متميزا في إنتاج الاستجابات مع شدة التغيرات الاجتماعية، بفضل وظيفة الدين كضابط تاريخي لمستويين مستوي ضاغط في الانتماء الجمعي الشديد للدين وللقيم الجماعية وتأکید الهوية الواقعية للفرد وللجماعة الجزائرية، ومستوي ضاغط في تحقق فاعلة الوظيفة الاجتماعية لمؤسسة الدين، والتي تجسدت تقديم العناصر والقيم اللازمة للتصدي لزامات المجتمع، والمساهمة في إعادة بناء الجماعة عبر تعويضها عن النماذج والصيغ المستقلة(9)>>العصبيات>>، واستطاعته(الدين الإسلامي) في تجاوز المتاهة التاريخية للمجتمع وتكوين ذو فعالية.

ثالثا اهتزاز معايير الشرعية الدينية ومؤشرات الاختلال الاجتماعي: أسس منطق وضع الدين وظيفته الضبط الاجتماعي <<المعيار الديني>> كنظام اجتماعي فاعل علي المستوى الاجتماعي، وكعامل للتوازن الاجتماعي واستقرار واستمرار حياة الفرد والجماعة الاجتماعية ، ففي ظل ظروف التاريخ الاجتماعي الجزائري و شروط الاجتماع المتبدلة و المتغيرة فيه، أسست وحافظ المجتمع الجزائري علي قواعد الترابط الاجتماعي، القائم علي شروط الفعالية الدينية <<الروحية والمادية>> ، وكان قوام هذه الشرعية طرحها الواقعي، الذي لاقى مقاييس الضبط والقبول الاجتماعي تعبيرا عن استقرار النظام الاجتماعي لقرون من دون أن يثير مشكلة حقيقية للمجتمع، شرعية مبنية علي تجسيد نجاح النموذج الذي تمثله المنظومة الإسلامية، شرعية قائمة علي شبكات التواصل الاجتماعي الواقعي، وهو النموذج الذي رفع من قيمة الإنسان الجزائري بوصفه كذلك، عملت المنظومة الدينية تلك وما تبعها من بنيات رمزية ومادية <<تبادل المنافع>>، علي تحقيق نظام وتنظيم أتاح لوجود دينامية المحافظة علي توازنات واستقراره المجتمع ، ويحفظ عليه، صراعاته الداخلية و يجمد مداخل التنافر و التصادم عبر فعالية النمط ثقافي الذي ساد، بما له من قدرة علي ابتكار الحلول الحقيقية لمشاكل الفرد والجماعة اليومية وباستمرار، ويتيح التغلب علي التوتر الاجتماعي في فترات الوجود التاريخي والاجتماعي. فضمن ما أعلنه النظام الديني من معاني للممارسات والأفعال <<الخير والشر والحلال والحرام>> وما يؤكد القانون المدني وقانون العقوبات بمنطق الصواب والخطأ والواجب والمباح والحسن والقبیح بشرعية تلك القيم والمعايير وقبولها الاجتماعي العام ضبطت العلاقة بين الوسائل المنفذة و الأهداف الجماعية والثقافية، فتحقق الامتثال وتعززت النماذج الايجابية وعمت وانتشرت في الشارع وفي البيت والمسجد وفي المقاهي وفي المصنع و المزرعة... الخ، فتمت السيطرة الشرعية <<بتعبير ماكس فيبر>> السيطرة علي المجتمع. واتجاهاته ومواقفه.

فالنظام القيمي المعياري الديني حقق التطابق المبدع بين مقاييس الاجتماع القبلي وبين حقيقة الوعي الجماعي الذي أنتجه الإبداع العقلي الجزائري في فترة تاريخية معينة، إذن إن دينامية الجماعات في الجزائر التي نمت متغيرة الأوضاع والأحوال باستمرار ووفق ظروف وشروط ومقاييس متبدلة ومتعددة المتغيرات

الداخلية والخارجية أمكن لها في الظروف التاريخية السابقة، بأن تحقق حقيقة خاصة عن الاجتماع الجزائري و ذلك عبر السيطرة علي التوتر الاجتماعي وبناء تماهي متزايد بين الإسلام والجماعة، فرتب نظام مؤسساتي ديني يوافق أدوراه⁽⁹⁾ مثل القضاء والفقہ و التعليم و الفتوى والزكاة والصدقة مع وظائف المؤسسة الاجتماعية الاخرى <<العصبيات>>. فالتماهي بين الإسلام والجماعة تم بهذا النحو و إلى اللحظة التاريخية و الاجتماعية التي عبرت عنها ذاتها <<العشرية السوداء>>، وهي في الواقع تاريخ لانحصار الدين في شرعية <<بتعبير فيبر>> وتحدد مرجعيته بالنسبة للمجتمع ككل، نتيجة مؤشرات حقيقة تصف زمنية الحاضر، عبر مؤشر أولي لتزاوج بين الديني والسياسي، بشكله المقلق اجتماعيا ونتائجه العنيفة والمدمرة لشبكة العلاقات الاجتماعية، وهو نتيجة حقيقة لمؤشر فقدان مرجعية وشرعية الدين كهوية وقيم ومعايير و من خلال توليد إرباك لكل المسائل والموضوعات، التي بنتها المؤسسة الدينية في جلب المصالح الدنيوية وتحقيق قيم العدالة الاجتماعية والحرية وتدعيم موقف الإنسان نحيك عن عصبيته أو خلفيته أو نفوذه وقوته الاجتماعية، وبالمثال دال في التاريخ الإسلامي، والتاريخ الاجتماعي الجزائري، إن تأكيد الهوية الواحدة للجماعة ظهر بشكل خاص في مرجعية الدين كأساس لبنية قيمة ومعيارية مقبولة اجتماعيا <<تجري عملي وواقعي فقط>>، و بالقدر ذاته تراجع هذا القبول الاجتماعي و تجمدت فعاليته التاريخية، نتيجة ضعف إعادة إنتاج للتوترات القيم و النماذج التي يستند إليها الاجتماع التاريخي، فأصبح نتيجتا تحريم الحرام مختلف لان المرجعية مختلفة أو مجمدة أو مستبدلة عبر مرجعيات دالة وذات وزن مصلحي أو معرفي أو روحي أو رمزي أو دلالي، فقد كانت الرشوة صاحبها في النار لان الدين أفاد بذلك، وأن الزنا مخالف لحفظ النسل والفرج والدين أقر عن ذلك، وأن الخيانة الزوجية و الربا وسرقة المال شكل واحد <<العام والخاص>> حرام، وأسس لمقاييس احترام الوقت وإتقان العمل و الاحتراس من شهادة الزور و تحقيق الإخوة والعدالة و المساواة، وكلها قيم أقرها و حققتها الممارسات الدينية عبر نماذج عينها. فكان ذلك بمثابة عقد اجتماعي <<قيمي ومعيارى>> متفق عليه وإن كان غير مكتوب بين مختلف الجماعات وألا أفراد والفتات، لكن حالة التوتر والتفجير المعياري المفعول بالصراع و النزاع فيه وعليه <<الدين>> أنتج

تفكك المرجعية، الأصلية و انبعاث المرجعيات بالوكالة شرقية وغربية، فتعددت المشروعات و تفرعت المذاهب والنحل والملل والفرق والأحزاب، وتعددت الممارسات والقيم والمعايير والاتجاهات والقبل والتوجهات، فما يسميه علماء الاجتماع <<بالاختلال الاجتماعي>> أو فقدان المعايير الاجتماعية داخل المجتمع، والمجتمع الجزائري بوجه خاص لا يعدوا أن يمثل إذن إلا خلافا في ديناميكية التغير الاجتماعي في مستواها الجذري والمفاجيء، أفقد المجتمع معها قدرته التقليدية <<بمقاييس الضبط والمرجعية والشرعية الدينية>> في تفعيل القيم والمعايير و المقاييس الثقافية التي كانت تنتج المعنى والوعي والفهم و الإدراك والممارسة وتضبط العلاقة بين الوسيلة و الهدف، ففي شرط إنتاج المجتمع ذاته كصيرورة مستقلة ومتميزة، وفي ظروف الواقع الاجتماعي الداخلي التاريخي و السياسي والاقتصادي والعسكري الحاضر، وضغوطات الخارج <<العولمة>>، و ثقل تراكمات الماضي، وعدم القدرة علي استشراف المستقبل، كلها مؤشرات إضافية تجمعت واجتمعت في ظرف تاريخي، وفرت لمجتمع الجزائر حالة الانفكاك البنوي العميق، نتيجة خصوصية الاستهداف <<الدين>> ونتيجة عدم القدرة لدي المجتمع لتعويض عليه، و إعادة تشكيل الحقل الاجتماعي الجزائري، أزمات متتالية، ومتعاقبة ومتراكمة نذكر منها، لقد شوهدت مرحلة العشرية السوداء بكل جرأتها وثقلها وقوة تفكيكها الاجتماعي كله واقع النظام الاجتماعي في ترابطه وتواده وتراحمه وأفقدت المجتمع مقاييس توازنه واستقراره واستمراره بفعالية، لما اعتقدت الأصولية الإسلامية وممارست الإحياء الاجتماعي والسياسي الغابر علي مجتمع يعيش زمن ثقافي مختلف، لا يمكنه بحال من الأحوال العودة إلي تاريخ محرف، هذا التناقض الأساسي نمط الاستمرارية و شكل القطعية مع الاستمرارية لا بدخلها، و شكل مخرج لتمررد عام ضد مرجعية بقيم ومشروعية تقليدية مبدعة، كان بحق إعلان عن عودة مؤشرات التفكك والانحيار المعياري واحتلاله وإنتاج لمفاهيم ومعاني وممارسات والاعتزاز والتهميش والانعزال والعزلة والغلبة والقهر والاستبعاد، عبرت عن ذاتها في ظواهر ومظاهر عنيفة ومجرمة، تترجم بحق حجم خروج الفرد والجماعة عن القيم والمعايير وتخطيهم السلوكي، إعلانا عن انخيار الأخلاق والقيم العليا والضمير الجمعي.

الخاتمة:

توجه البحث إلى ضرورة معاينة نظرية الثقافة، كشكل ينم عن علاقة بين الحاجات الثقافية والاستجابات الثقافية⁽¹⁰⁾، وهي التي تطرح بشكل أكثر تفسيراً لمفهوم العلاقة بين الاستقرار والتوازن الاجتماعي في كل مجتمع، منطلقاً من تحديد دور ووظيفة الثقافة كمصدر أساسي وحيوي لإمكانية قياس هذه العلاقة <<التوازن والاستقرار الاجتماعيين>>، والاتجاه بالبحث إلى معاينة فرضية التفسير في الموضوع عبر تأكيد أهمية العلاقات السببية بين الاستقرار والانضباط الاجتماعي لجهة أن ذلك يمثل إمكانية حقيقة عن قدرة الثقافة <<كقيم ومعايير وتجسيدا>> لفرض مجموعة من القواعد التي تعتبرها شرط لوجودها واستمرارها وتوازنها الاجتماعي، كما ينتج ذلك أيضاً أن الثقافة هي القدرة المبدعة للإتيان بالحلول الإيجابية لكل توتر اجتماعي ممكن.

إن مفهوم اللامعيارية الاجتماعية أو ما يسمى بالاختلال الاجتماعي هو نموذج لعمليات الاجتماعية المؤدية إلى سيطرة الأعمال و النشاطات والممارسات الخارجة عن القواعد والمعايير الاجتماعية السائدة، وطبيعة الاختلال في الأنظمة أو الأنساق الاجتماعية السائدة في الجماعات والتي تتحكم بسلوكيات الفرد والجماعة فقط وفقط لان القيم كما يقول ميرتون <<القيم هي الأفعال ذاتها>>. ففي الجزائر حيث قل الولاء للقيم التقليدية و تغيرت الاتجاهات وتبدلت المواقف و تناقضات المصالح، وغابت أو ضعف دور المرجعيات السائدة واستبدلت بمرجعيات أخرى، تعاضم الضعف في الضبط الاجتماعي في مستويات الفرد والجماعات وتخلل التنظيم الاجتماعي التقليدي، وفقدت الشرعية الدينية، قبولها واعترافها الجماعي، ضمن هذا السياق الذي سعياً إلى تفسيره بمستواه الأساسي، المتمثل في وجود اختلال في المعايير والقيم الاجتماعية السائدة، واستبدالها التام أو النسبي بقيم متناقضة ومتصارعة معها، وهو ما شكل سياق لتوضيح التناقض الأساسي والبنوي⁽¹¹⁾ في النماذج والمرجعيات الجماعية المنتشرة والسائدة في بيئتنا الحاضرة و المختلة.

المراجع:

باللغة العربية:

- 1- إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، سلسلة الأنييس، الجزائر، 1991، ص 46
- 2- برهان غليون، اغتيال العقل، سلسلة صاد، بدون بلد، 1990، ص 176
- 3- محمد ألتطبي: العرب: الأصول والهوية، دار الغرب النشر و التوزيع، الجزائر 2004، ص 123
- 4- مايكل كريذريس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، علم المعرفة، الكويت، 1998، ص 125
- 5- مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، عالم المعرفة، روسيا، 1990، ص 98
- 6- فيليب لوكا و جان كلود فاتان، جزائر الانثروبولوجيين، ترجمة محمد يحيامين (وآخرون)، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال الجزائر، 2002، ص 284

باللغة الفرنسية:

- 1-Bourdieu Pierre, Esquisse algériennes, ED le Seuil, PARIS, 2008, p173
- 2-Elton mayo, the problem of an industrial civilization, SS EDIT, USA, 1953, p168
الكتب المترجمة عن الانجليزية:
- 3-Malinowski Bronislaw: THE dynamique of evolution knowledge, traduit de l'anglais par Georgette Risler , ED PAYOT, PARIS, 1970.
الكتب المترجمة عن الألمانية
- 4-CIRCE , - Simmel George, Le conflit , traduit de l'allemand par, sibylle Muller, ED1 1999,p186

LE NÉOLITHIQUE DANS LE SUD-OUEST D'ALGÉRIE.
« Le Sahara aura sa part dans ce que l'on peut à bon droit considérer
comme une explosion technique ». J.H.Hugot .

S.SEDDIKI*

Le mot sahara a souvent un sens vague .Sa véritable définition est d'ordre météorologique ,il est caractérisé par l'absence des pluies régulières . De violents orages frappent parfois le Sahara .Le sud-ouest algérien a connu de fortes pluies en novembre 2008 , février 2009 et mai 2011.Tous les oueds de la région connaissent des crues très importantes , des milliards de m³ d'eau s'en vont dans le désert et dans l'air (évaporation). Le sud –ouest algérien se caractérise par son niveau élevé de la mer , par le grand nombre de vallées , de montagnes et plateaux , de plaines et de dunes de sable . Les outils lithiques abondent le Sahara . Certes les conditions climatiques sahariennes ont détruit les outils d'os et les restes des aliments, on peut même remarquer l'effet de ce climat sur l'industrie lithique , sur la poterie ,sur la peinture rupestre et sur les gravures rupestres. Le Néolithique , l'âge de la pierre nouvelle, âge de la pierre polie ,« la révolution néolithique » (G.HILDE).

De son coté H.J.Hugot décrit le Néolithique du Sahara et voit comme G.Aumassip que : « Le Néolithique Saharien est très ancien , le plus ancien que nos Néolithique européens : il semble débiter vers le VII millénaire avant J-C. Les dates produites par la méthode du C14 montrent bien que si le Néolithique se répand partout, il n'est pas arrivé en même temps aux quatre coins du Sahara. »⁽¹⁾

* Maitre assistant « A » UNIVERSITÉ DE BÉCHAR (ALGÉRIE)

Pour la définition et les caractéristiques H.J.Hugot ajoute que : « Le Néolithique est un terme très général recouvrant une grande diversité de phénomènes. Il peut exister des Néolithiques sans pierre polie ? ou sans céramique ou sans armatures en pierre .etc... Le Néolithique frappe immédiatement par la multitude de ses faciès .La céramique, l'outillage de pierre ou d'os , les ornements (pendeloques , perles), l'armement , tout est différent sans se compléter , d'un endroit à l'autre. Le particularisme des civilisations est parfaitement souligné par ces contrastes ». ⁽²⁾

Jacques Bourcart parle de la localisation des ateliers : « Sur le gisement Néolithique du Sahara algérien, toute une série de gisements d'instruments en silex taillé et les conditions stratigraphiques dans lesquelles ils se présentent. De la Tunisie au Tidikelt , les outils de silex se trouvent à la surface du reg , en ateliers spécialisés dans un seul type . Géographiquement , ils sont localisés dans les dhayas , près des puits et le long des pistes près des rejjm . Dans l'ancien reg de l'Oued Namous a été trouvé un outillage en silex, des fragments de poteries et d'œufs d'autruche, au dessous se trouvent des argiles très dures et au dessus les dunes du grand Erg ». ⁽³⁾

Le sud ouest d'Algérie fait partie du Sahara algérien (fig.1). Dans ce grand désert , le Préhistorien n'y trouve aucune difficulté pour affirmer la présence du Néolithique, plein de stations de surface. D'ailleurs L.Balout le confirme :« la clé de notre Préhistoire nord africaine finale est au Sahara , dans l'étude et surtout dans la datation de son immense industrie néolithique ». ⁽⁴⁾ Une grande variété de documents de sites de surface qui se répandent dans tout le Sahara témoignent d'une vie végétale , animale , marine et humaines.Ce désert d'aujourd'hui conserve tous les paysages d'une terre vivable .Seule,l'eau manque pour ces lits de rivière ,ces lacs asséchés ,pour que la vie revienne comme dans la période préhistorique .

Parmi les chercheurs , de cette science encore jeune ,- la préhistoire- on trouve des amateurs .Des officiers de l'armée française à l'époque de la colonisation (1830-1962) . Ce sont ces amateurs qui ont ouvert la porte de la recherche préhistorique à H.J.Hugot , P.Pallary , L.Balout , M.Reygasse , J.et N.Chavaillou , G.Conrad ,M.H.Alimenet autres en découvrant ce trésor

de plein air . Les outils lithiques des sites de surface, les gravures rupestres , les tessons de poterie ,et autres documents qui montent le passage ou la stabilité de l'homme (Paléolithique et Néolithique).

1\ Industries humaines et sites :

H.J.Hugot raconte :« séjournant à Aoulef (Tidikelt-Sahara central) entre 1949 et 1953 il m'était donné de commencer une étude méthodique de la Préhistoire d'une région qui fut autrefois prospectée par le lieutenant Minette de Saint Martin puis par M.Reygasse .Du moins le sol était-il jonché de cailloux taillés , d'os brisés ou calcinés , de tessons de céramique ...Les foyers des occupants devaient être placés à proximité et ,si les terrasses observées non loin de là avaient une signification , ils devaient se situer sur une étroite bande de terre entre les rives d'un lac et le pied de la montagne. Outre une très belle céramique intacte, vraisemblablement protohistorique et un curieux brancard en bois, nous devions encore récolter une énorme quantité de tessons de poterie , etc...Un sondage superficiel du sol des abris et du reg adjacent à la montagne me révéla l'existence d'importants paléosols».⁽⁵⁾

J.Chavaillon nous présente un autre site Néolithique saharien , situé à plus de 600Km au N d'Aoulef: « Le cycle sédimentaire guirien est une période particulièrement importante de la préhistoire saharienne . Ce pays , actuellement l'un des plus grands désert , était alors sinon abondamment peuplé , tout au moins fréquemment traversé . Nous distinguerons tout d'abord une industrie post-atérienne nommé par N.Chavaillon :« industrie de faciès hémamien » et connue jusqu'à présent aux environs de Béni-Abbès (N.Chavaillon ,1963) ;puis les industries néolithiques . Au cours d'une petite fouille entreprise par N.Chavaillon , nous avons étudié avec elle un fond de cabane néolithique (fig.2) , enfoui sous 1,80 m de sédiments lacustres (J. et N.Chavaillon , 1957 b) . Nous avons également trouvé , in situ , des foyers et traces d'habitats de cette civilisation dans une grande dhaïa de la Hamada du Guir que les événements militaires nous ont empêché d'exploiter , puis dans des marnes près de Béni-Abbès , et enfin , dans le ravin de Bou Ali, au N de Reggane .

Toute fois le Néolithique Saharien est surtout connu par de très beaux gisements de surface et par de très nombreuses pièces dispersées un peu partout , indiquant ainsi de fréquents passages et séjours des tribus néolithiques . Les stations de surface fournissant de l'industrie néolithique sont extrêmement nombreuses , et se trouvent sur toutes les terrasses et sur tous les paliers d'érosion (à l'exception de la terrasse actuelle). Des silex néolithiques ont souvent été trouvés dans l'épaisseur de la terrasse guirienne ; au Kheneg et Tlaïa , en particulier , nous avons pu étudier un fond de cabane , enfoui sous plus de 1 m de sédiments guiriens , comportant un nombre de pièces suffisant pour permettre une étude typologique (J. et N.Chavaillon, 1957 b). L'industrie fournie par ce site comportait des pointes de flèches de types variés (fig.2) (« Tour Eiffel » , pointes bifaciales de forme rectangulaire , ovale ou triangulaire à coche basale) , de très fines lamelles à dos abattu , de nombreuses pièces à coches (lames , lamelles et surtout éclats à coches multiples)et des nucleus à lamelles comportant un ou plusieurs plans de frappe. Burins et microlithes sont rares ; par contre les microburins sont un peu plus fréquents . D'autres stations ont fourni une industrie néolithique plus complète , avec de nombreux grattoirs de petite taille , des types de pointes de flèches plus variées et grandes quantités de tessons de céramique assez grossière , ornée de décors divers (fig.9b). Partout , une industrie de quartzite , constituée de gros éclats sommairement retouchés , de racloirs , de rabots soigneusement travaillés , de meules et de molettes (fig.13) , accompagne éclats et pointes de flèches . Le matériel de parure se compose de fragments de test d'œuf d'autruche gravé ou transformés en perles , et de bâtons d'ocre rouge dont de nombreux fragments jonchaient le sol de la cabane néolithique fouillée au Kheneg et Tlaïa ».⁽⁶⁾

Au sud d'Aoulef ,dans le Tidikelt ,M.Reygasse parle « des grottes qui renferment des pointes de flèches néolithiques d'aspect Saharien contiennent aussi des porteries , de la pierre polie , des silex géométriques , des perles en œuf d'autruche etc.... En terminant, M.Reygasse insiste sur l'origine africaine de la culture aurignacienne ».⁽⁷⁾

J. Chavaillon. rappelle les correspondances entre géologie et archéologie au Sahara nord occidental algérien : ⁽⁸⁾

Cycles Climats – sédimentaires archéologie préhistorique

Pléistocène récent	Actuel	
	Guirien	Néolithique
	Saourien	Atérien
Pléistocène moyen	Ougartien	Acheuléen
	Taourirtien	Industrie de débitage abbevillien
Pléistocène ancien (villafranchien)	Mazzérien	Pebble – culture
	Aïdien	

J.Chavaillon et sa femme Nicole ont fouillé la région durant des années : « A un moment du cycle saourien , des population atériennes habitèrent nos régions sahariennes .Nicole Chavaillon et nous –même avons trouvé des industries lithiques atériennes in situ , tant dans les Monts d’Ougarta (1957) que dans la vallée de la Saoura (1962) . Le cycle sédimentaire guirien succède le saourien, ces deux cycles appartiennent à la 3^{ème} et dernière grande époque quaternaire. L’érosion guirienne fut importante et détruisît une grande partie des sédiments saouriens, cette érosion se fit peut-être en deux ou trois pulsations qu’attesteraient les paliers morphologiques enlamant les sables saouriens. A ces paliers d’érosion correspond une industrie décrite par Nicole Chavaillon sous le nom d’industrie de «faciès hémamien ». La période correspondant à la sédimentation guirienne fut signalée sous les termes de « Deuxième phase humide 02» (H.Alimen 1952 b) puis de « Dernier Humide Q2a ». (J.et N.Chavaillon, 1957a). A cette sédimentation sont liés différents gisements néolithiques .Notons enfin le développement considérable des massifs dunaires et la prépondérance des phénomènes éoliens à la fin du cycle guirien ». ⁽⁹⁾

G.Aumassip parle de complexité culturelle : « Une grande complexité culturelle apparait actuellement dans le Néolithique d’Algérie où , quoique des régions restent peu connues , divers faciès géographiques ont été identifiés. La néolithisation intervient au Sud , au 7^{ème} millénaire BC avec le Néolithique saharo-soudanais qui parait lié à un foyer saharien*(il s’agit du foyer Amekni ,

près de Tamanrasset) .Au Nord , elle n'apparaît qu'au 6^{ème} millénaire BC et est liée au développement périméditerranéen du Néolithique .La néolithisation n'est cependant complète qu'au 4^{ème} millénaire BC , le Constantinois , où évoluent les populations capsienes , étant la région où l'emploi de la poterie apparaît le plus tardivement . A cette époque , une tendance à l'uniformisation des industries devient sensible en régions sahariennes , où les têtes de flèches prennent une toute première importance . C'est alors que des traces de contact avec des pays qui peuvent être lointains apparaissent .L'organisation de l'espace reconnue dans divers gisements propose une société très structurée .Des populations nomades et sédentaires , qui véhiculent des traditions différentes , s'y côtoient .Aux 5^{ème}-4^{ème} millénaires BC , une augmentation de la population , nettement perceptible en certaines régions sahariennes , peut être liée à la légère rémission climatique que connaît alors le Nord du Sahara , mais aussi à la mise en place d'un système de production » .⁽¹⁰⁾

M.Boule expose les caractéristiques du Sahara de l'ouest : « Les pointes de flèches avec deux ailes écartées sans pédoncule centrale en forme de Tour-Eiffel , sont assez caractéristiques de Sahara accidentel et représente la forme dominante—la petitesse de certaines pierres taillées ... (fig.9b).

la majorité des pièces est néolithique , beaucoup sont d'un travail absolument remarquable , œufs d'autruche percés d'un trou central des débris de poteries cuites et ouvragées » .⁽¹¹⁾

« Quant à l'âge des gisements (M.Verneau) , il est bien difficile de le déterminer avec précision certes on recueille dans le Sahara , de nombreux instruments de type paléolithique , mais ils se rencontrent mélangés à des instruments de type franchement néolithique . Le capitaine Arnaud découvre dans le Tilemsi , un gisement sans mélange des deux industries » .⁽¹²⁾

D'après M.Joleaud : « il y a des outils sahariens du type de la Zousfana qui semblent plus anciens que d'autres : ils ont une patine légère , sont d'un type grossier , taillés sur une face : on les trouve dans un limon surmonté d'une croûte gypseuse d'origine intérieure. Grâce à M.Bourcart , on peut pour la première fois

,faire une distinction chronologique basée sur des considérations stratigraphiques
». ⁽¹³⁾

« Lors de son voyage au Sahara (1924) , J.Bourart nous présente quelques données sur la Préhistoire Saharienne , il signale un grand nombre de stations lithiques et de rochers gravés .Les fragments d'œufs d'autruche et d'instruments néolithiques (fig.9c) . Il y a de nombreux ateliers de pointes de flèches néolithiques du type d'Ouargla .On a récolté des milliers de beaux instruments et que l'attention des amateurs de préhistoire se soit détournée des simples éclats , déchets d'ateliers ou des nucléi , qui fournissent un élément important pour la solution des problèmes de la paléogéo -graphie quaternaire du Sahara ». ⁽¹⁴⁾

Sur les documents provenant du foyer Néolithique d'Aoulef (1955) , (H.J) Hugot montre que : « C'est la première fois que l'étude d'un site Saharien conduit à la découverte d'un ensemble aussi riche : à l'industrie lithique , à la céramique , à l'os travaillé , aux colorants , il faut ajouter une importante quantité de débris osseux .Il s'y ajoute des vertèbres de poissons , de l'écaille de tortue , des ossements de grenouille .Le Prof .Arambourg , après l'analyse des ossements , a affirmé « le caractère soudanais de cette faune» ». ⁽¹⁵⁾

2/ Peintures et Gravures rupestres :

Le sud-ouest algérien est riche en d'autres documents préhistoriques très importants : les peintures rupestres les gravures rupestres et les tumuli qui se répandent partout dans le Sahara occidental algérien .

L'homme a gravé , peint et enregistré sur des rochers les activités de sa vie quotidienne , son environnement un art qui demande une technique , une précision et une habilité . Les chercheurs essayent de lire , et d'évaluer le contenu de ces gravures qui expriment l'aspect d'un art très important de la Préhistoire .

Y.Iliou , présente l'historique de quelques découvertes des peintures rupestres dans le sud – ouest algérien : « 1847 - découverte à Tiout et Maghrrar Tahtani (Aïn Sefra) par le capitaine Koch et le commandant Jacquot , de « curieux dessins gravés », 1899 –Découverte à El Bayadh (ex.Geryville) par le capitaine Maumene , sur les rives de Oued Saf Saf et Sidi Brahim de deux stations de

peintures rupestres .1913-Découvertes par la mission Frobenius : à Taghit (Wilaya de Béchar) de gravures peintes , à Keragda (wilaya d'El Bayadh) de deux stations de peintures rupestres .1936- R.Vaufrey fait mention d'éventuelles traces d'ocre sur le bélier de Boualem (W.d'El Bayadh) et découvre à El Richa (Daira d'Aflou) une série d'autruches gravées dont le cou est peint à l'ocre. 1967 – Découverte à l'Oued Zegag , près de Hamma Guir (W.de Béchar) par le lieutenant colonel Lihoreau , d'une station de peintures rupestres . D'après Hugo Obermaier les gravures rupestres y sont nombreuses , les peintures font rares » .⁽¹⁶⁾

Nous rappelons que la grande région des peintures rupestres dans le Sahara algérien demeure celle du Tassili des Ajjer, du Tibesti et ces régions .

Pour le contenu des stations , Y.Iliou « voit qu'elles sont réalistes et d'une grande originalité . Les personnes portent des sortes de capes , un arc , un masque ...comprennent des équidés , des antilopinés , des ovidés , des bovidés des canidés et des autruches . On notera , jusqu'à présent l'absence des représentants de la grande faune africaine (girafe , éléphants , félins , rhino-céros ...) présents dans les stations de gravures » .⁽¹⁷⁾

D'après G.Aumassip « Le site rupestre de Taghit – Zousfana comporte huit stations le long de la vallée . Les plus importantes découvertes en 1901 par le capitaine Duvaux , et Tahtania , en 1913 par L.Frobenius , comportent des gravures subschématiques , presque exclusivement animalières , à bovidés dominant . Elles sont rapportées au bovidien. H.Alimen distingue trois phases : 1/ piquetée , à contour large , patine totale ; 2/ à trait incisé profond , patine totale , ce sont les plus fréquentes ; 3/ piquetées ou incisées , à patine claire .»⁽¹⁸⁾

Pour les gravures rupestres de la région de Taghit (fig.9-11) , M.H.Alimen confirme « qu'elles sont parmi les plus anciennement repérées au Sahara . (Cap.Duvaux ,1902 R.Barthélemy et L.Capitan , 1902, E.Gautier , 1904, G-B-M . Flamand , 1905) , mentionnées dans les travaux ultérieurs (G-B-M.Flamand , 1921 , H.Breuil , 1930, R.Vaufrey , 1939 , si l'on fait exception pour l'ouvrage de L.Frobenius et H.Obermaier (1925) » .⁽¹⁹⁾

« La station rupestre de Marhouma dans la vallée de la Saoura à 250 Km au sud de Béchar , découverte en 1951 par le capitaine Villalonga .Les gravures se placent sur des blocs éboulis (fig.14-15-16-17) , le long d'un oued fossile . Toutes animalières , elles utilisent amplement la perspective tordue , s'accompagnent de divers signes . M.H.Alimen les rapporte à 3 phases : 1/ naturalistes , à traits ponctués , présentant surtout des bovidés en profil absolu ; 2/ piquetées entièrement , à dominance d'autruches , avec orants , qui sont les plus fréquentes ; 3/ en trait léger figurant surtout des caballins. Elles seraient associées à des rites de chasse et de fécondité . Les deux phases anciennes seraient contemporaines d'une période humide liée à l'édification de la dernière terrasse de l'Oud Saoura». ⁽²⁰⁾

«La station de Marhouma ne comprend donc aucune gravure à trait fortement incisé .Elle est relativement riche en figures humaines . Parmi les figures piquetées , on compte 10 hommes et une portion d'un onzième sur un bloc cassé , 3 femmes et 6 figures énigmatiques évoquant autant une femme qu'une autruche , et que j'appellerai des « femme- autruches», au total 20 gravures » . ⁽²¹⁾

« Selon les conceptions anciennes , la première phase aux belles gravures , de grande taille et de style franchement naturaliste , serait seule préhistorique . La seconde phase , dite libyco berbère , comprenant les gravures stylisées petites , tendant vers des formes conventionnelles et géométriques et manifestant une décadence progressive de l'art , serait protohistorique en ses débuts et historique en ses dernières manifestations . Les figures anciennes , de grande taille , sont incisées et caractérisées par un trait continu , large et profond . Les figures de la seconde phase, petites sont en général obtenues par piquetage , quelques –une cependant sont encore incisées » . ⁽²²⁾

Alimen conclut que : « les deux premiers groupes de gravures rupestres de Marhouma sont contemporains de la seconde phase du dernier pluvial , épisode humide ultime du Quaternaire . C'est l'époque du dernier creusement , puis de l'édification , l'âge Néolithique de la dernière terrasse de la Saoura . Les groupes i et ii de Marhouma ne contiennent ni cheval ni chameau domestiques , les hommes y sont figurés nus , souvent stéatopyges , ithyphalliques et certains dans la posture des orants classiques (caractères des rupestres anciens)... La

station de Marhouma I et II , de caractère bien Saharien , s'apparente surtout avec les stations anciennes du Sahara occidental , avec les groupes anciens de l'Ahmet ». ⁽²³⁾

H.J.Hugot évoque le contenu des gravures plus profondément : « Encore ceci n'est-il vrai que dans la représentation des scènes familières de la vie des pasteurs bovidiens . Des scènes qui ont sans doute une signification .Il nous reste à l'expliquer . Cet art pariétal Saharien n'est pas une simple chronique en couleur . Des psychologues ont cru pouvoir affirmer que le choix même des sujets traduisait les préoccupations des auteurs . C'est fort possible . Toutefois , il est certain que , très tôt , des scènes apparaissent , où le mythique , le surnaturel et le magique ont une place très importanteC'est de fécondité qu'il s'agit . Le rite propitiatoire s'adresse aux sources de cette vie , elle – même .Il faudra bien en revenir à la réalité des scènes qui permettent de déchiffrer la relation existante entre la vie et la fécondité à travers le sexuel .

07

Nos Néolithiques constatent la disparition de l'eau et des animaux qui en vivent , donc cette vie est reproduction . En l'adorant à travers le sexuel , on s'adresse au Grand Maître .C'est toujours de cette manière qu'on le prie d'intercéder . Cette imagerie est la plus haute forme de communion imaginable par les hommes simples qui peuplaient le Sahara il y a 5 à 6000 ans ». ⁽²⁴⁾

G.Aumassip décrit l'art rupestre au Sahara et sa relation avec l'archéologie : «Au Sahara , l'art le plus ancien que l'on connaisse est un art gravé figuratif qui représente avec beaucoup de réalisme, des animaux sauvages , le plus souvent isolés . Les styles et les dimensions sont variables ; le trait est toujours profond , généralement poli et fortement patiné . Ces gravures répandues dans les zones rocheuses qui ont parfois le nom de foyers. L'art rupestre rejoint l'archéologie proprement dite qui n'accède qu'à des vestiges . Des ensembles d'âges différents se côtoient , s'oblitérent , évoquant la permanence de la structuration des territoires et celle du peuplement . Pour chaque ensemble , les distributions géographiques doivent être recherchées , voir les relations avec les vestiges matériels ». ⁽²⁵⁾

3/ Tombes anciennes ou tumulus :

Dans la région de Djorf-Torba et aux rives des oueds , on trouve des traces de la vie néolithique , un grand nombre de Tumulus , des monuments funéraires antérieurs à l’Islam , en forme pyramidale en tas de terre et de pierres . des alignements de dizaines de mètres de grandes pierres partant du Tumulus vers l’Est (le lever du soleil) , peut-être l’homme de cette époque avait sa religion , des mythes qui lui servaient à dramatiser la mort et la résurrection quotidiennes du soleil , peut-être le dieu solaire .

« En 1876 Tissot fait des observations sur les monuments mégalithiques du Maroc , les tumulus sont plus nombreux et s’étendent jusqu’au Sebou , les types les plus curieux sont les petits dolmens à fleur de terre avec cadavre accroupi et poterie . En avant de la chambre sépulcrale se trouvait un foyer avec des débris d’ossements de cheval et de boeuf , des fragments de poterie et sous une dalle de pierre , une grossière figurine en pierre et trois haches polies en silexJ’ai remarqué deux catégories de tumulus : les uns de grandes dimensions avec cercle concentrique de pierres , les autres plus petits , sont des amas de pierres circulaires ».⁽²⁶⁾

R.Chudeau : « Les rejjem ou tombes anciennes abondent le Sahara , un tas de pierres , un tumulus de forme circulaire et de diamètre variable (quelques mètres en général). Ils sont souvent entourés d’ornements tracés sur le sol par des pierres . L’âge des tumulus est mal fixé. Les pierres taillées y sont rares . Les objets de fer rongé par la rouille sont plus fréquents , des ornements de cuivre , des perles de cornalines , des rondelles en os ou en œufs d’autruche .Il ne semble pas que leur antiquité soit très reculée ».⁽²⁷⁾ Cinq ans plus tard , il ajoute : « Les monuments les plus fréquents sont les tombes (rejjm) , un tas de pierres . Le tumulus atteint jusqu’à 15 à 20 m de diamètre . Squelette accroupis mais ne prouve pas l’ancienneté, objets de cuivre , fer ... ».⁽²⁸⁾

« Nous avons eu l’occasion de faire la connaissance de M. Henri Lhote en 1964 à Colom-Béchar, où il passait de temps en temps . Il nous encouragea à nous intéresser à la Protohistoire et à la Préhistoire Saharienne , et notamment à tenter de retrouver les tumuli fouillés par villalonga*(1948 – 1949) (Officier

des affaires indigènes a servi plusieurs années à Kénadsa et à Colomb – Béchar.⁰⁸

Il s'est intéressé à la préhistoire comme beaucoup d'autres officiers français en Algérie), afin d'en faire la description et éventuellement d'en ouvrir d'autres à proximité ... La carte de région a été renseignée sur la position de 75 tumuli .C'est ainsi que nous avons pu repérer de part et d'autre du Guir (l' un des plus importants oueds de la région , provenant du Haut Atlas marocain connaît des crues très importantes , comparé au Nil par le général de Wempfen) un certain nombre de tumuli qui semblaient avoir été fouillés à une époque relativement récente . C'étaient des monuments assez importants qui présentaient des traces de structures à leur périphérie et se prolongeaient vers l'Est par une chapelle . Tous ces vestiges industriels montrent , que la région de Djorf Torba (fig.18) à été fréquentée par l'homme depuis une haute antiquité . Elle devait être recouverte de vastes forêts sur les plateaux , tandis que la dépression de la vallée du Guir , au nord , était peut-être occupée par le lac qu'elle redeviendra après la mise en eau du barrage du Guir ».⁽²⁹⁾

« Les perles en test d'œufs d'autruche ont certainement une origine locale . Les chercheurs en trouvent encore de temps en temps sur les nombreux sites Néolithique des environs de Colomb-Béchar et de Kénadsa . Quand ces perles accompagnaient un mobilier Néolithique , nous les avons trouvées par milliers , dans l'oued Zegag , près d'Hamaguir .Quant aux dalles calcaires peintes ou gravées , exposées dans les chapelles , elles sont semblables à celles qui ont servi à bâtir la plupart des tumuli ,et qui étaient arrachées à la surface du plateau ,à proximité immédiate des monuments. L'ocre rouge , qui a servi à faire les peintures et à imprégner certains cadavres , n'est pas rare dans les environs . Les dalles peintes (fig.12) et les dalles gravées provenant des fouilles Villalonga (Tumuli 6 et 1) et déposées au musée du Bardo à Alger (fig. 18), ont déjà fait l'objet de publications avec descriptions partielles et sommaires » .⁽³⁰⁾

R.Mauny insiste sur un autre plan : « Nous insistons particulièrement sur le plan côté et orienté. Il semble bien qu'avant l'Islam , mais dès avant la fin du Néolithique , un culte funéraire était rendu aux morts face à l'Ouest . La plupart des monuments en question (Tumulus du Sud Marocain et Algérien) ont leur

ouverture entre le Nord-Est et le Sud-Est . Et souvent ces monuments sont précédés, à l'Est également, de pierres dressées marquant une sorte de lieu de prière. Nous ne pensons pas que c'est par hasard qu'une telle orientation existe »
(31)

Conclusion

Le Néolithique du Sahara Nord-africain en général constitue un ensemble très varié et très impressionnant pour les chercheurs en Préhistoire : l'industrie évoluée , l'agriculture , l'élevage des animaux , la poterie , la construction , l'art rupestres , les moyens de transport et enfin la primauté de l'homme sur l'univers. Toutes les bases sur lesquelles repose la civilisation étaient réalisées , tout était prêt pour la naissance des civilisations , bien sûr restent l'usage des métaux , l'écriture et la constitution de l'Etat .

Ces exemples de sites et de documents du Sahara algérien montrent l'évolution de l'industrie lithique , l'évolution du mode de vie de l'Homme Néolithique qui occupait le sud-ouest algérien pendant la troisième phase du Quaternaire , dernière période de la Préhistoire . La diversité et le grand nombre de documents néolithiques montrent aussi le nombre important des populations qui vivaient aux rives des oueds et des lacs aujourd'hui asséchés .

Donc , le Sahara n'était pas ce grand désert , mais une terre accueillante où vécurent , tout au long des temps pléistocènes ,des générations d'hommes appartenant aux grandes civilisations de la Préhistoire, des hommes dont nous ignorons les origines raciales , vue l'absence de découvertes dans la région de vestiges humains néolithiques .

Je souhaite que je puisse dans une prochaine intervention présenter le Néolithique du Sud-ouest algérien avec d'amples informations et beaucoup plus de documents. J'ai voulu mettre en valeur la grande richesse d'une région du Sahara africain où le Préhistorien peut toujours aboutir à des nouvelles découvertes de stations préhistoriques pillées quotidiennement sans profit pour la science.

Bibliographie :

- 1 - Hugot (H.J) , Le Sahara avant le désert , Editions des Hespérides , p.80 .
- 2 - Ibid , pp. 87-90.
- 3 - Bourcart (J) , l'Anthropologie , T.38 , (1928) , pp. 540-541.
- 4 - Balout (L) , quelques problèmes nord-africains de chronologie préhistorique , Revue Africaine , n° 92 ,1948, O.P.U ,Alger ,198 ,s.d , p.255.
- 5 - Hugot (H.J) , Recherches Préhistoriques dans l'Ahaggar Nord-Occidental , 1950-1957 , Centre Nat.de la Rech.scient .Publications du Centre de Rech. Anthro , Préhist et Ethno .Alger 1963 , p.11.
- 6 - Chavaillon (J) ,Etude stratigraphique des formations Quaternaires du Sahara Nord – Occidental (Colomb – Béchar à Reggane) , Publications du centre de Rech . Sur les zones arides , cent .Nat. de la Rech .Scient .Série : géologie , n° 5 , Alger , 1964 pp.250-251.
- 7 - Reygasse (M) , Etudes de palethnologie maghrébine ,l'Anth.T.34 , (1924), p.325
- 8 -Chavaillon (J) , Préhistoire Saharienne et stratigraphie Pléistocène , "SCIENTIA " , septième série , 60^{ème} Année, juillet – août 1966 , p.4.
- 9 - Chavaillon (J) , Etude Stratigraphique des formations Quaternaires , op.cit , , p.189.
- 10 – Aumassip (G) , le Néolithique en Algérie : Etat de la Question , l'Anth , T.91 (1987), n° 2 , Paris , p.585.
- 11 – Boule (M) , l'Anth . T.31, (1921) , p.123.
- 12 – Verneau (M) , l'Anth .T.38 (1928) , p.541.
- 13 - Joleaud (M) , l'Anth .T.38 (1928) , p. 541.
- 14 - Bourcart (J) , Le Néolithique Saharien , l'Anth , T.34 , (1924) , p 186 .
- 15 - Hugot (H.J) , Recherches Préhistoriques ..., op.cit , pp.148-149 .
- 16 - Illiou (Y) , L'homme Magrebin et son environnement depuis 100.000 ans , Actes du Colloque de Maghnia (Algérie) , 27-30 novembre 1989 , CNRPAH , 2001 , P.361 .
- 17 - Illiou (Y) , op.cit. , pp.362-363.
- 18 – Leroi – Gourhan (A) , Dictionnaire de la Préhistoire , 2^{ème} édition , Quadrige , P.U.F.,Paris 2005,p.1060.
- 19 - Alimen (M.H) , Gravures rupestres de la Station de Tahtania près de Tahit (Sahara Nord – Occidental) , Congrès Panafricain de Préhistoire , Dakar , 1967 , p.409
- 20 - Leroi – Gourhan (A) , op.cit , p.690.
- 21 -Alimen (M.H) , La station rupestre de Marhouma (Sahara occidental) , Institut de Recherches Sahariennes , Mémoire n 1 , Alger , 1954 , pp.12-19.
- 22 - Alimen (M.H), op.cit , p.101.
- 23 - Ibid , pp.117-118.
- 24 - Hugot (H.J), le Sahara avant le désert , op.cit , pp.250-251.
- 25 - Aumassip (G), Préhistoire du Sahara et de ses abords , C.C.I.F Paris , 2004 , pp.269-279.
- 26 - Tissot , l'Anth , T.26, (1915) , pp.194-209.
- 27 - Chudeau (R) , Peuples du Sahara Central et Occidental , l'Anth . T.24 (1913) ,p188.
- 28 - Chudeau(R) , les monuments lithiques du Sahara , l'Anth .T.30, (1920), p. 111.
- 29 - Lihoreau (M) ,Djorf Torba nécropole Saharienne antéislamique ,présenté par Lhote(H) , éditions Karthala , 75013 , Paris , 1993 , pp.13-19.
- 30 - Lihoreau (M),op.cit , pp.39-40.

- 31 - Mauny (R) , A propos des monuments préislamiques sahariens , Belletin se Liaison Saharienne , n° 26 , juin 1957 , pp.82-83.

Termes locaux :

- *- dhaya : lac du Sahara formé par les eaux des Oueds.
- *- hamada : plateau avec dalles rocheuses dans le Sahara.
- *- rejjem : tas de pierres et de terre dans le désert utilisé comme repaire.
- *- oued : rivière.
- *- reg : grande surface désertique formée de cailloux avec absence d'arbustes.

L'ipséité comme stratégie d'intégration dans le roman autobiographique *Le Gone du Chaâba* d'Azouz Begag

Benamar Mohamed Abdelatif*

Résumé en français

Le présent article a pour objectif d'analyser un phénomène ancré dans l'écriture dite beur « l'intégration ». En nous appuyant sur *Le Gone du Chaâba* de l'écrivain beur Azouz Begag, nous souhaitons voir comment ce roman raconte ce phénomène de l'intégration. A travers l'analyse du roman nous remarquons que l'auteur use d'une stratégie bien particulière que nous avons nommée, pour reprendre le terme de Paul Ricoeur, l'« ipséité ». Dans le roman, cette quête de soi aidera le jeune enfant à accomplir son but, l'intégration.

Abstract

This article's objective is to analyse "integration", a typical phenomena of the so-called "Beur" writing. With the help of author Azouz Begag's novel, *Le Gone du Chaâba*, we wish to find out how this novel tells the story of the integration phenomenon. Through the analysis of this novel, we will demonstrate how the author utilises a strategy in particular, which we named, to quote the term used by Paul Ricoeur, the "selfhood." In this novel, the quest for the self will help the young child to accomplish his goal, integration.

* Maître assistant « A » à l'Université de Mostaganem.

Depuis que la littérature dite beure est née, les chercheurs de différents domaines tels que la sociologie, la linguistique ou même la littérature ne cessent de se poser des questions sur la notion d'intégration, le principal centre d'intérêt de cette littérature. Le Beur, ce fils d'immigré né sur le sol français, est assujéti au processus d'intégration mis en place par l'état et doit donc se plier aux normes de ce dispositif pour prétendre à l'intégration. Le rôle de l'écriture beure prend, dans ce cas, en charge ces témoignages brûlants de romanciers beurs qui se trouvent dans l'obligation de raconter leur vie, l'écriture étant la seule issue possible pour eux. Généralement, cette littérature emprunte la voie/voix de l'autobiographie, parfois celle de l'autofiction et se veut la porte-parole de tous ces jeunes en quête d'intégration. Les romanciers en question racontent leurs vies et font de leurs récits des modèles d'intégration possibles. Citons *Le Gone du Chaâba* de l'écrivain Azouz Begag, l'un des premiers romans beurs, sur lequel nous nous appuyons ce présent article.

Ce roman autobiographique raconte l'histoire du jeune Azouz, fils d'un ouvrier immigré venu en France pour travailler. Le protagoniste de ce roman se trouve contraint de s'intégrer dans la société d'accueil et pour cela, doit relever tous les défis mis en place par cette société, dont la réussite scolaire, unique solution s'offrant à lui. Dans cet article, nous démontrerons comment *Le Gone du Chaâba* raconte l'intégration. Que propose Azouz Begag comme piste de solution ? Comment, selon l'écrivain, le Beur doit-il s'intégrer ? La façon par laquelle le personnage Azouz s'intègre nous a poussés à étudier ce roman. Il est clair que dans *Le Gone du Chaâba*, le petit Azouz emprunte le chemin de l'école républicaine pour s'intégrer, mais ce n'est pas tout. Le jeune enfant ne cesse de revendiquer à travers le roman le changement de statut social, comme nous le verrons au cours de notre analyse. Ce désir de vouloir à tout prix introduire un changement dans la vie du protagoniste nous amène à penser *Le Gone du Chaâba* en termes de roman de l'ipséité, pour reprendre le terme du philosophe Paul Ricœur dans son ouvrage *soi-même comme un autre*. L'ipséité occupe donc une grande place dans ce récit d'intégration et constitue donc un moyen favorable à l'intégration du Beur.

A travers l'analyse des fragments de textes du roman *Le Gone du Chaâba*, nous tenterons de démontrer comment l'écrivain Azouz Begag use de cette ipséité pour réussir à s'intégrer dans la société française.

***Le Gone du Chaâba* et l'ipséité**

D'entrée de jeu, nous constatons qu'au tout début de l'histoire de Begag, le père est celui qui aide son jeune fils à mettre en place une ipséité, en établissant une distance entre le

petit Azouz et les quelques comportements immoraux qui animent les autres enfants du Chaâba (bidonville). Ainsi, le père s'oppose-t-il farouchement à ce que son fils aille gagner sa vie comme le font les autres gones du Chaâba pour aider leurs parents à surmonter leurs difficultés financières : « D'ailleurs, mon père nous a déjà interdit d'aller travailler au marché. Il a dit : "Je préfère que vous travailliez à l'école. Moi je vais à l'usine pour vous, je me crèverai s'il le faut, mais je ne veux pas que vous soyez ce que je suis, un pauvre travailleur. Si vous manquez d'argent, je vous en donnerai, mais je ne veux pas entendre parler de marché" »ⁱ. Cette citation marque bien la volonté du père de vouloir à tout prix introduire un changement dans la vie de son fils. Nous remarquons aussi que la question de l'ipséité chez Azouz Begag est liée principalement à la situation sociale dans laquelle vivent le petit Azouz et sa famille. L'objectif du père Bouzid, en refusant que son fils aille au marché, est donc d'aider le petit Azouz à grimper socialement, en sachant pertinemment que ce n'est que par le biais de l'école que cela peut se réaliser. Autrement dit, le père souhaite un autre destin pour son fils. Il cherche à lui apprendre qu'il est seul maître de son destin et qu'il peut éviter ce que son père est, un pauvre ouvrier. De ce fait, il est à signaler que dès le début du roman, l'écriture de Begag montre qu'il peut exister une distance entre lui et les déterminismes, quels qu'ils soient. Ainsi l'auteur déclare : « A la maison, ma mère ne parle plus que de marchés. Elle veut faire de nous des commerçants à tout prix. "Vous n'avez pas honte, fainéants. Regardez Rabah, lui au moins il rapporte de l'argent et des légumes chez lui. Et vous, qu'est-ce que vous m'apportez lorsque vous restez collés à mon binouar toute la journée ? Que du moufissa (mauvais sang) ... Oh Allah ! Pourquoi m'as-tu. Donné des idiots pareils ? Gémit-elle à longueur de journée" ».ⁱⁱ La mère d'Azouz joue le parfait rôle de la mère soucieuse de nourrir ses enfants. Elle n'a pas assez d'expérience pour penser le changement de ses enfants. Pour cette mère, le fils doit se montrer et se comporter comme tous les gones du Chaâba. Elle ne pense nullement à son ascension, aveuglée par les conditions sociales. Ainsi, la mère d'Azouz ne pense qu'au travail et à l'argent. Elle cherche aussi à améliorer la condition sociale de sa famille. C'est d'ailleurs le motif même de son immigration en France.

« Avant que je m'enfouisse sous ma couverture, Moustaf est venu me voir.

- Demain matin, tu viendras avec moi, on ira au marché avec Rabah et ses frères. Elle a raison, la maman, y a pas de raison qu'on ne travaille pas, nous aussi.

- Moi j'ai pas envie d'y aller !

- T'as pas envie d'y aller... Tu te prends pour un bébé, peut-être ? Tu viendras avec moi et c'est tout ».ⁱⁱⁱ

Le petit Azouz refuse formellement de suivre les chaâbis dans leurs aventures qui le

tiennent loin de l'école. Il désobéit et dit non aux désirs démesurés de sa mère. Il opte pour la distance et l'autonomie par rapport à ces gamins du Chaâba. La désobéissance d'Azouz à sa mère marque un vouloir pressant de s'autonomiser (se détacher des ordres de sa mère). Il ne souhaite plus que sa mère le commande et voilà bien un grand signe vers l'autonomisation. Mais la mère d'Azouz ne change point de position : « Elle est fière de nous et nous encourage; - C'est comme ça qu'il faut faire, mes enfants. Montrez que les fils de Bouzid sont débrouillards, eux aussi ». ^{iv} Cette citation montre à quel point la mère est à l'opposé du père. Elle prône la mêmeté et refuse de croire à un éventuel changement pour ses fils. Sa seule volonté est que ses enfants marchent sur le chemin emprunté par leur père, ce qui nous amène à dire que la mère empêche l'acensions sociale de ses fils. En d'autres termes, si celle-ci oblige ses enfants à aller au marché, c'est qu'indirectement, elle s'oppose à ce que ses fils aillent à l'école, le seul endroit où ils peuvent grimper socialement et s'intégrer.

Cependant, le petit Azouz ne change guère de position à son tour et tente de démissionner du travail imposé par le dictat de ses aînés et de sa mère : « Rouge de honte, je retourne vers Moustaf pour lui signifier que je n'ai plus envie de demander de l'embauche. Il refuse ma démission et me désigne aussitôt un autre marchand qui décharge sa voiture ». ^v Le savoir et l'école sont les seules choses qui intéressent Azouz. En quelque sorte, il prend connaissance qu'il n'est pas du tout conforme à la bonne morale française. Ce sont bien les leçons de morales du maître dont Azouz manque le plus : « De 8 heures du matin jusqu'à 11h30, on accumule le savoir dans le plus grand des silences. Il se met à parler de morale comme tous les matins depuis que je fréquente la grande école. Et, comme tous les matins, je rougis à l'écoute de ses propos. Entre ce qu'il raconte et ce que je fais dans la rue ; il peut couler un oued tout entier ! » ^{vi} Azouz Begag montre l'écart qu'il y a entre son comportement et la bonne attitude à suivre. Il emploie le mot « oued », un terme qui revoie à la culture d'origine du petit, oued voulant dire fleuve en langue arabe. Cet emploi de la langue arabe n'est pas fortuit. Le mot est mis en place dans un souci de marquer son arabité et son appartenance. Ce qui nous amène à dire que le jeune Azouz ne voit guère l'ipséité en termes de distance par rapport à son origine culturelle, mais plutôt en termes de conditions sociales meilleures. Ce qui veut dire que l'ipséité pour lui signifie se défaire de sa condition de pauvre :

« Je sais bien que j'habite dans un bidonville de baraques en planches et en tôles ondulées; et que ce sont les pauvres qui vivent de cette manière. Je suis allé plusieurs fois chez Alain, dont les parents habitent au milieu de l'avenue Monin, dans une maison. J'ai compris que c'était beaucoup plus beau que dans nos huttes, Et l'espace ! Sa maison à lui, elle est aussi grande que notre Chaâba tout entier. Il a une chambre pour lui tout seul, un bureau avec des livres, une armoire pour son linge ». ^{vii}

Ce passage vient conforter nos dires ; c'est de la pauvreté dont il s'agit. Azouz compare le Chaâba aux demeures de ses camarades français. Cette comparaison est mise en scène afin de souligner la différence sociale qui existe entre Azouz et ses amis français. Azouz se plaint de sa vie au bidonville. Il doit ressembler à l'autre, posséder ce que le Français de sa classe possède. Nous avons déjà dit que le jeune Azouz ne cherche en aucun cas à se détacher de son arabité. Ce qui nous amène à dire que le protagoniste veut ressembler au Français de sa classe, avoir les mêmes conditions de vie que ses camarades français, une vie modeste et aisée.

L'ipséité dans *Le Gone du Chaâba*, une stratégie d'intégration

L'idée de l'ipséité ressurgit à travers le discours de Begag. Le narrateur utilise bien une expression qui le montre : « Depuis quelques mois, j'ai décidé de changer de peau. Je n'aime pas être avec les pauvres, les faibles de la classe. Je veux être dans les premières places du classement, comme les Français ». ^{viii} Notre protagoniste montre bien, dans son discours, sa volonté à vouloir changer de statut social. Le fait qu'il déclare qu'il n'aime pas être avec les pauvres qu'il qualifie de faibles nous amène à affirmer, encore une fois, que le jeune enfant souhaite de tout son cœur sortir du carcan de la pauvreté et intégrer une nouvelle classe sociale, celle des Français.

En effet, le changement de statut social qu'Azouz ne maîtrise pas encore, passe tout d'abord par la prise de conscience qu'il est différent des autres Français : « Mes idées sont claires à présent, depuis la leçon de ce matin. A partir d'aujourd'hui, terminé l'Arabe de la classe. Il faut que je traite d'égal à égal avec les Français ». ^{ix} Dans ce passage, nous constatons que le protagoniste Azouz tient un discours assimilationniste, puisqu'il parle d'« égalité », un des piliers fondamentaux de la République française. Mais en même temps, une phrase retient notre attention : « A partir d'aujourd'hui, terminé l'Arabe de la classe. » Cette expression ne vise en aucun cas la race ou la culture arabe. Au mot « Arabe » est ajouté « de la classe », ce qui veut dire qu'« Arabe » ici prend un sens bien particulier, celui de pauvre, un arabe qui n'a pas les moyens, qui vit dans des conditions indécentes, et que, s'il demeure ainsi, ne pourra jamais atteindre son but qui est l'intégration. A présent, Azouz fera tout pour changer de classe, pour ressembler au français de la classe :

« À 8 heures, ce vendredi, je me suis installé à nouveau au premier rang. Tout le monde a compris dans la classe que désormais je n'en bougerais point.
Le maître nous fait la morale sur la bonne éducation.

- Quand on est un enfant bien élevé, on dit bonjour, on dit bonsoir, on dit merci aux adultes parce que ce sont là les paroles des gens bien élevés ».^x

S'asseoir au premier rang est déjà un signe de changement positif. Dans le langage courant, le premier rang est synonyme de réussite. Etre au premier rang, c'est être près du Maître. Azouz essaie donc de se frayer un chemin vers la réussite en se rapprochant du maître détenteur de savoir et d'autorité républicaine. En d'autres termes, le gène choisit son clan, celui du maître pour la simple raison est qu'il lui apprend comment s'y prendre pour devenir un Arabe bien élevé au même titre que le Français. Ce sont donc les bonnes manières de l'autre qu'Azouz doit apprendre à maîtriser pour atteindre l'ipséité qui, à son tour, l'aidera à aller vers une autre identité sociale.

Azouz s'en sort bien jusque-là. Les bonnes manières s'acquièrent de jour en jour jusqu'au jour où le jeune protagoniste décide de passer à l'œuvre :

« À 8 heures moins cinq, lorsque le gardien de l'école ouvre les portes, je marche droit vers le préau. Là-bas, juste en face de moi, le directeur discute avec les maîtres et les maîtresses, dans la cour des garçons. La sonnerie est sur le point de nous rappeler au rang par deux. Cartable au dos, blouse boutonnée jusqu'en bas, je me présente en face du groupe. En disant bonjour d'une voix étranglée, je tends ma main. Personne ne prend garde à moi. On discute de choses très sérieuses, en haut ».^{xi}

Après avoir reçu les cours sur les bonnes manières, Azouz veut mettre en marche son ipséité en décidant de tendre sa main au directeur d'école. Il est à rappeler que dans la culture française, ce sont toujours ceux qui détiennent le titre le plus élevé qui tendent la main en premier. Dans le cas d'Azouz, il appartient au directeur de l'école de tendre la main en premier. Ainsi, Azouz en devançant son directeur ne fait que souligner son ignorance de la culture française ou du moins les pratiques qui s'y font :

« Ne pouvant plus faire machine arrière, je décide de hausser le ton pour attirer l'attention sur moi ».^{xii}

-B'jour, m'sieur ! B'jour, m'dame !^{xiii}

Cette fois, ils me regardent. Je tends à nouveau la main à tout le monde. Le directeur éclate de rire. Les autres suivent. Ils attendaient le signal du patron.

J'ai honte avec mon cartable dans le dos, ma blouse propre, mes cheveux rangés. Je rebrousse chemin vers le milieu de la cour. Là ou ailleurs, peu importe. Je ne réagis plus à rien. Je suis ridicule. Ça sonne. Je me dirige quand même vers les rangs. Alors que nous montons l'escalier, le maître pose sa main sur mon épaule »^{xiv}.

C'est un signe d'encouragement et d'assurance que de poser la main sur l'épaule du petit Azouz. En faisant ça, le maître salue bien l'initiative du jeune débutant en matière de bonnes manières : « - C'est bien, ce que vous avez fait ... Mais il faut seulement dire:

"Bonjour !" Pas tendre la main. Ce sont les grandes personnes qui font ça ... Mais c'est bien. Il faut toujours être poli comme aujourd'hui ». ^{xv}Le jeune Azouz n'a pas encore acquis le code de la politesse française. Dans la société française, il faut attendre que les grands ou les personnes supérieures hiérarchiquement tendent la main en premier. Cependant, Azouz ne s'est pas encore remis de cette situation. Il déclare : « J'ose à peine le regarder. J'ai été le seul de la classe à faire œuvre de bonne morale. Je ne le serai plus jamais. D'ailleurs, je vais éviter de passer devant tous ces gens à l'avenir ». ^{xvi}Ces paroles montrent bien que le jeune enfant a bien assimilé la leçon. Il sait maintenant qu'il doit retenir sa main et attendre que la personne hiérarchique la lui tende.

Ce qui arrive à Azouz (le refus de l'autre, le rejet du directeur) le pousse à mettre en suspens la distance qu'il avait instaurée entre les Arabes du bidonville et lui. Le maître le surprend en train de vendre des fleurs au marché :

« Comment vais-je faire, lundi, en retrouvant mon maître à l'école ? Que faut-il lui dire ? Va-t-il parler de ce qu'il a vu devant tous les élèves de la classe ? La honte ! Je crois que le hasard m'a joué un très mauvais tour. Est-ce que c'est bien, pour la morale d'aller vendre sur le marché des fleurs qu'on a seulement cueillies dans la forêt ? Non. Quand on est bien élevé, on ne fait pas des choses comme celle-là. D'ailleurs, au marché, il n'y a pas de petits Français qui vendent des lilas, seulement nous, les Arabes du Chaâba ». ^{xvii}

Le jeune héros revient sur la question du même et de l'autre en se posant une multitude de questions sur sa condition d'Arabe pauvre. En utilisant le pronom personnel « nous » et l'expression « nous les Arabes », Azouz réintègre le clan des chaâbis en même temps qu'il prend conscience que ce qu'il fait n'est pas bien conforme à la morale. Nous pouvons dire aussi qu'à travers l'expression « nous les Arabes du Chaâba », Azouz Begag revendique son appartenance à la race arabe. Observons ce passage :

« J'ai passé l'après-midi à me tourmenter l'esprit. Je n'ai pas vu le dimanche s'enfuir.

Le lundi matin, après une nuit terrible, j'ai retrouvé M. Grand, non sans avoir pris garde de contourner le directeur et son équipe. Avant d'entrer dans la salle, il m'a glissé quelques mots gentils à l'oreille pour me mettre à l'aise. Je sais maintenant que je lui ai fait pitié. Il a dû se dire : "Ce petit étranger est obligé d'aller travailler sur les marchés pour aider ses parents à s'en sortir ! Quelle misère et quel courage !" J'ai été très heureux, conscient d'avoir marqué des points alors que je craignais d'avoir tout perdu. J'ai eu envie de rassurer mon maître, de lui dire : "Arrêtez de pleurer, monsieur Grand, ce n'est pas pour gagner ma vie que je vais vendre mes bouquets au marché ; mais surtout pour fiche la paix à ma mère. Et puis je me marre bien quand je vois les Français dépenser leur argent pour acheter des fleurs que la nature leur offre à volonté." Mais je me garde bien de changer l'image que le maître a désormais de moi, un garçon courageux, plein de bonne volonté. En somme, un enfant bien conforme à la morale ». ^{xviii}

Ce passage se lit de deux manières. Dans le sens du stéréotype, le Beur est obligé de travailler pour aider sa famille dans le besoin. La deuxième lecture que nous pouvons faire

veut que le petit Azouz ne soit pas content de son niveau social et de sa condition de pauvre étranger qui travaille pour aider ses parents à surmonter la pente de la pauvreté. Encore une fois, Azouz est mis à l'épreuve de l'ipséité. Le bras de fer entre la mêmété et l'ipséité finit par donner raison à l'ipséité, car le maître voit en ce jeune enfant du Chaâba, un enfant bien élevé.

Azouz et le soi

Nous revenons sur la signification du mot « Arabe » dans le récit de Begag. Le mot prend une signification bien spéciale à savoir l'Arabe de banlieue, l'Arabe pauvre ou l'Arabe défavorisé. Nous avons affaire à une question non pas raciale, mais sociale de l'Arabe. Dans *le Gone du Chaâba*, le protagoniste ne renie aucunement son arabité, bien au contraire, il la revendique comme c'est le cas dans cette citation de l'auteur :

« - Alors ? dit Moussaoui en me fixant d'un œil malicieux et plein de reproches.
- Alors quoi ? fais-je, sans me douter le moins du monde de ce qu'il peut bien me vouloir.
Ses yeux se font lance-roquettes et, méprisant, il lâche:
- T'es pas un Arabe, toi !
Aussitôt, sans même comprendre la signification de ces mots, je réagis.
- Si je suis un Arabe !
- Non, t'es pas un Arabe, j'te dis !
- Si, je suis un Arabe !
- J'te dis que t'es pas comme nous !
Alors là, plus aucun mot ne parvient à sortir de ma bouche. Le dernier est resté coincé entre mes dents. C'est vrai que je ne suis pas comme eux ».^{xix}

Il est clair, à présent, que le petit Azouz ne veut pas se débarrasser de son arabité. Dans ce dialogue qui suit entre les chaâbis et lui, nous soulignons l'attachement du jeune Azouz à son arabité, dont il fait l'éloge, différente de celle des chaâbis qu'il considère comme pauvres. Il désire être un Arabe moyen, un Arabe aisé, décent, cultivé, un Arabe indépendant de tous préjugés. Par ailleurs, le jeune Azouz montre qu'il ne souhaite en aucun cas revenir à l'Arabe qu'il était, un Arabe pauvre et inculte. Encore une fois, le jeune Azouz réussit à mettre en valeur son ipséité. Il s'aperçoit alors qu'il a vraiment changé au sens positif du terme.

Par contre, l'ipséité du jeune Azouz provoque la colère des autres Arabes du Chaâba :

« - Eh ben, t'es un con. C'est ce qu'on voulait te dire.

Une terrible impression de vide s'empare de moi. Mon cœur cogne lourdement dans mon ventre. Je reste là, planté devant eux, et, sur mon visage, mille expressions se heurtent, car j'ai envie de pleurer, puis de sourire, résister, craquer, supplier, insulter.

Nasser intervient :

- Et en plus, tu veux même pas qu'on copie sur toi !

Un autre renchérit :

- Et en plus, t'es un fayot. T'en as pas marre d'apporter au maître des feuilles mortes et des conneries comme ça ?

Il ajoute :

- Et à la récré, pourquoi tu restes toujours avec les Français ?

Chaque phrase résonne dans ma tête comme une porte que l'on défonce à coups de pied. J'ai honte. J'ai peur. Je ne peux pas crâner car je crois qu'ils ont raison ».^{xx}

L'ipséité, dans laquelle se fond Azouz, fait de lui un Arabe qui se rapprocherait du modèle français ; un Arabe poli, éduqué, cultivé, conscient, soucieux de sa promotion sociale comme le Français de sa classe l'est autant. Plus loin encore, Azouz schématise le mode de vie hygiénique au Chaâba. Il souligne clairement que les gens au bidonville vivent dans la pauvreté au point de ne savoir même pas quelles sont les règles d'une bonne hygiène de vie. Il aimerait bien suivre le modèle hygiénique français. Cependant, il ne manque pas de faire allusion à sa culture d'origine en engageant un dialogue interculturel entre sa classe et lui :

« Une idée jaillit dans ma tête. Instinctivement, je lève le doigt au ciel, ignorant les reproches que m'ont adressés les cousins il y a quelques minutes. Azouz ! Autorise M. Grand.

- M'sieur, on a aussi besoin d'un chritte et d'une kaissa.

- De quoi ???! Fait-il, les yeux grands ouverts de stupéfaction.

- Un chritte et une kaissa ! Dis-je trois fois moins fort que précédemment, persuadé que quelque chose d'anormal est en train de se passer ».^{xxi}

Et il rajoute en expliquant au maître :

« - C'est quelque chose qu'on se met sur la main pour se laver.

- Un gant de toilette ?

- Je sais pas, m'sieur.

- Comment c'est fait ?

Je lui explique.

- C'est bien ça, dit-il. C'est-un gant de toilette. Et vous, vous dites une kaissa à la maison ?

.... Oui, m'sieur. Mais on l'utilise seulement quand on va aux douches avec ma mère.

- Et un chritte, alors, qu'est-ce que c'est ?

- Eh ben, m'sieur, c'est comme beaucoup de bouts de ficelle qui sont entortillés ensemble et ça gratte beaucoup. Ma mère, elle me frotte avec ça et je deviens même tout rouge ».^{xxii}

« - Ça s'appelle un gant de crin, conclut-il en souriant.

Je rougis un peu mais il m'encourage :

- C'est bien de nous avoir appris ça, en tout cas ! Un bref silence s'ensuivit. Puis il se mit à nouveau à nous exposer la théorie de l'hygiène. Je me rendis compte qu'au Chaâba nous étions de très mauvais praticiens, mais je ne le dis pas ».^{xxiii}

L'échange interculturel se voit surtout quand le jeune Azouz lance en pleine classe des mots en langue arabe, « le Chritte et la keissa », deux mots qui font partie du registre culturel arabe. Le maître apprécie bien cet échange et ne le conteste point.

Grâce à cet échange réussi entre le maître et lui, Azouz arrive enfin à instaurer un dialogue

interculturel et un dialogue de deux civilisations, arabe et française.

La question identitaire poursuit son cours dans le récit de Begag et le petit Azouz continue sa quête de soi et sa quête identitaire. Les chaâbis de la classe le méprisent toujours et ne savent toujours pas, pourquoi Azouz un Arabe comme eux, choisit le clan des Français : « - Ouais, ouais, pourquoi que t'es pas dernier avec nous ? Il t'a mis deuxième, toi, avec les Français, c'est bien parce que t'es pas un Arabe mais un Gaouri comme eux ». Azouz essaie de lever l'ambiguïté du mot Arabe. Le mot « Arabe », dans cette citation, ne signifie pas pauvre, mais un quelqu'un qui cherche la promotion sociale : « - Non, je suis un Arabe. Je travaille bien, c'est pour ça que j'ai un bon classement. Tout le monde peut être comme moi ». Azouz, en déclarant que tout le monde pouvait réussir comme lui, invite les autres chaâbis à s'occuper de leur promotion sociale, au lieu de s'attarder à des futilités. Tout le monde peut changer et aller vers l'ipséité. Pour Azouz, l'individu, arabe ou pas, ne peut demeurer le même toute sa vie. L'être humain évolue et fait évoluer son identité et les chaâbis doivent emprunter cette voie si toutefois ils désirent réussir un jour.

« Un troisième larron intervient avec une question rituelle:

- Eh ben dis pourquoi t'es toujours avec les Français pendant la récré ? C'est pas vrai que tu marches jamais avec nous?

Les autres inclinent la tête en signe d'approbation.

Que dire ?

- Tu vois bien que t'as rien à dire ! C'est qu'on a raison. C'est bien ça, t'es un Français. Ou plutôt, t'as une tête d'Arabe comme nous, mais tu voudrais bien être un Français ». ^{xxiv}

Il faut dire que les Arabes du Chaâba sont bien conscients de ce qu'Azouz entreprend. Nous sommes toujours dans le même cheminement de pensée, ressembler aux français moyens de la classe et se distancier des arabes pauvres du Chaâba, mais tout cela tout en restant fidèle à l'arabité. L'expression « C'est bien ça, t'es un Français. Ou plutôt, t'as une tête d'Arabe comme nous, mais tu voudrais bien être un Français » résume toute notre problématique du soi-même comme un autre. Avoir une tête d'Arabe et vouloir ressembler aux Français n'est possible qu'à travers, répétons-le encore, la quête d'une identité nouvelle. D'ailleurs Azouz le déclare bien : « J'ai terriblement honte des accusations que m'ont portées mes compatriotes parce qu'elles étaient vraies. Je joue toujours avec les Français pendant la récré.

J'ai envie de leur ressembler. J'obéis au doigt et à l'œil à M. Grand ». ^{xxv} Voilà où Azouz affirme et confirme ce que nous pensions. Il veut à tout prix un changement dans sa vie, un changement identitaire et social. Vouloir ressembler aux Français voudrait dire, tout

simplement, avoir une vie décente et potable.

Une autre scène marquante dans le roman, le passage où le narrateur raconte son déménagement du Chaâba. Ce déménagement va enfin aider le jeune Azouz à atteindre son but, il aura à présent un appartement décent et il ressemblera aux Français. Azouz s'adresse à sa mère l'unique personne qui l'aidera à convaincre son père à déménager : « Ah ! Emma, si tu n'étais pas là, à qui pourrais-je me plaindre ? À qui devrais-je chanter la complainte de la maison hantée ? Le père n'est pas amateur de musique moderne, et toi, Emma, tu es devenue mon ultime espoir de quitter ce cauchemar ». ^{xxvi} Ce qui est frappant dans ce passage, c'est la façon dont Azouz appelle sa mère « Emma ». En faisant un jeu de mots sur le prénom et appellation « Emma », Azouz désire, consciemment ou pas, que sa mère porte un prénom de Française, prénom non seulement français, mais qui a aussi marqué la grande littérature française du vingtième siècle, notamment *Madame Bovary* de Gustave Flaubert. Ceci nous amène à penser que le jeune Azouz désire à la fois être soi-même comme un autre et souhaite aussi, en jouant sur les mots, que sa mère soit elle-même comme une autre. L'ipséité est bien présente dans ce passage. Ce jeu de mots montre clairement qu'Azouz maîtrise à la fois la langue française et les figures canoniques de la littérature romantique française. C'est une stratégie d'écriture propre au roman beur, mais en même temps, il s'agit d'une façon bien propre à Azouz Begag que de jouer sur les mots.

La partie du roman où le petit Azouz va en Cm2 ne fait que confirmer les mérites du jeune enfant en matière d'étude. Sa nouvelle maîtresse ironise sur le fait que M. Grand lui ait mis une bonne appréciation sur son parcours scolaire ce qui étonne un peu Mme Valard. Par ailleurs, cette citation n'est guère ressentie comme compromettante pour le jeune Azouz, bien au contraire, l'ironie dont use sa nouvelle maîtresse confirme la performance du jeune élève et son aptitude à l'école. Cela dit, Azouz comprend bien que sa nouvelle maîtresse n'allait pas l'aider dans sa quête comme le faisait M. Grand. C'est monsieur Loubon, nouveau professeur rencontré alors qu'Azouz entre en sixième, qui aidera le protagoniste à appréhender son ipséité : « Mon nom est Émile Loubon. (Il l'écrit au tableau.) Je suis votre professeur principal et votre professeur de français. Tous les lundis matin, nous serons dans cette salle ». ^{xxvii} Azouz retrouve enfin l'espoir en voyant son nouveau professeur de français. M. Loubon va-t-il encadrer Azouz dans sa quête de soi ? Azouz déclare : « Il y a des profs que l'on sent tout de suite, avec qui on est sûr que tout va marcher. M. Loubon est de ceux-là ». ^{xxviii} Le jeune enfant espère bien que son nouveau professeur l'aide à atteindre son but. D'ailleurs, depuis qu'ils se sont rencontrés, tout va pour le mieux pour le jeune protagoniste en quête de changement. Un dialogue interculturel s'installe entre son professeur et lui au nom d'une origine commune qui

est l'Algérie. Azouz à propos de M. Loubon :

« Puis il reprend son cours pendant quelques minutes avant de s'adresser de nouveau à moi :

- Vous savez ce que cela veut dire ? Me relance-t-il en dessinant des hiéroglyphes.

J'ai dit non. Que je ne savais pas lire ni écrire l'arabe.

- Ça c'est alif, un *a*. Ça, c'est un *l* et ça c'est un autre *a*, explique-t-il. Alors, qu'est-ce que ça veut dire ?

J'hésite un instant avant de réagir : !-Ala ! Dis-je mais sans saisir la signification de ce mot.

- Pas Ala, dit M.Loubon. Allah ! Vous savez qui c'est Allah ? ...

Je souris légèrement de son accent berbère :

- Oui, m'sieur. Bien sûr. Allah, c'est le Dieu des musulmans !

- Eh bien voilà comment on écrit son nom.

Vous voyez, je parle arabe presque aussi bien que vous ».^{xxix}

Monsieur Loubon, un Pied-noir d'Algérie, décide d'apprendre à Azouz sa langue d'origine qui est l'arabe : « Modeste, le prof. Il est en train de m'expliquer mes origines, de me prouver ma nullité sur la culture arabe et il ose dire qu'il parle arabe presque aussi bien que moi ! »^{xxx} Cette citation souligne l'ignorance du petit Azouz de ses origines et montre le lien faible qu'il entretient avec la culture de son pays d'origine. Cependant, quand le Pied-noir lui enseigne sa langue d'origine en y ajoutant des brins de la culture arabo-musulmane, il ne fait qu'aider le jeune enfant dans sa quête identitaire. Ainsi, Azouz opère-t-il, par le biais du Pied-noir, des changements sur son identité d'origine, son identité d'Arabe. En d'autres termes, en inculquant à Azouz la langue arabe, Monsieur Loubon, tout d'abord, renforcera les liens avec lui, et redonnera aussi de l'équilibre à Azouz dans sa double appartenance. Si M. Loubon déclare qu'il parle aussi bien l'arabe qu'Azouz et qu'il connaît la culture d'origine d'Azouz autant que lui alors qu'il est français, c'est en quelque sorte dire à Azouz que lui aussi peut arriver un jour à connaître la langue et la culture françaises. M. Loubon sait comment se montrer lui-même comme un autre puisqu'il arrive à jongler aisément entre les deux cultures et les deux langues. Pourquoi pas Azouz un jour ?

Azouz atteint son but, celui d'être le meilleur de la classe et ceci grâce à M. Loubon, comme si les valeurs que lui a inculquées le Pied-noir avaient permis à Azouz d'exceller dans sa rédaction sur le racisme. Les cours de M. Loubon sur la culture d'origine d'Azouz ont permis à ce dernier de mieux connaître les enjeux des deux cultures afin de pouvoir discuter aisément sur le sujet du racisme. Azouz finit bien par atteindre son but, la réussite scolaire : « Par Allah ! Allah Akbar ! Je me sentais fier de mes doigts. J'étais enfin intelligent. La meilleure note de toute la classe, à moi, Azouz Begag, le seul Arabe de la classe. Devant tous les Français ! J'étais ivre de fierté. J'allais dire à mon père que j'étais plus fort que tous les Français de la classe. Il allait jubiler ».^{xxxi} A travers cette dernière citation, nous constatons que l'identité d'origine d'Azouz est mise en évidence. Le narrateur utilise l'expression « Allah

Akbar ! », une expression qui veut dire en arabe « Dieu est grand ». Cette expression souligne l'appartenance d'Azouz à la culture arabo-musulmane. Par la même occasion, Azouz revendique bien ses origines, puisqu'à la fin c'est l'Arabe de la classe qui réussit.

Nous en déduisons que, durant tout le récit du *Gone du Chaâba*, la quête de l'ipséité a permis non seulement au protagoniste de mieux appréhender la question de l'autre, mais aussi de réussir à l'école. Azouz est parvenu à passer de l'identité du « même » à l'identité de l'« autre », le Français de sa classe.

En d'autres termes, si Azouz termine son récit en étant fier de son arabité, c'est qu'il a réussi à devenir l'Arabe, identité qu'il a, tout au long de son roman, postulé ; un Arabe aisé, décent, promu socialement, un Arabe bien intégré.

Références bibliographiques

Begag, Azouz. 1986. *Le Gone du Chaâba*. Paris. Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Editions du Seuil.

Schnapper, Dominique. 2007. *Qu'est-ce que l'intégration ?*. Éditions Gallimard.

Notes:

ⁱ Azouz Begag, *Le Gone du Chaâba*, Paris, le Seuil, 1986, p. 21.

ⁱⁱ *Ibid.*, p. 21.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*, p. 22.

^{iv} *Ibid.*, p. 23.

^v *Ibid.*, p. 25. 26.

^{vi} *Ibid.*, p. 56.

^{vii} *Ibid.*, p. 57.

^{viii} *Ibid.*, p. 58.

^{ix} *Ibid.*, p. 59.

^x *Ibid.*, p. 63.

^{xi} *Ibid.*, p. 68.

^{xii} *Ibid.*, p. 69.

^{xiii} *Ibid.*, p. 69.

-
- xiv *Ibid.*, p. 69.
xv *Ibid.*, p. 69.
xvi *Ibid.*, p. 69.
xvii *Ibid.*, p. 72.
xviii *Ibid.*, p. 72-73.
xix *Ibid.*, p. 91.
xx *Ibid.*, p. 91-92.
xxi *Ibid.*, p. 95.
xxii *Ibid.*, p. 95.
xxiii *Ibid.*, p. 96.
xxiv *Ibid.*, p. 102.
xxv *Ibid.*, p. 103.
xxvi *Ibid.*, page 144.
xxvii *Ibid.*, page 199.
xxviii *Ibid.*, page 199.
xxix *Ibid.*, p. 206
xxx *Ibid.*, p. 206
xxxi *Ibid.*, p. 216.