مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية

مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية دورية محكمة تعنى بالقضايا التاريخية والاجتماعية يصدرها فريق بحث المعارف للدراسات التاريخية والاجتماعية ونشر التراث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط – موريتانيا

الرئيس الشرفي: د. حمودي ولد حمادي عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

مدير المجلة: د. محمد الراضي ولد صدفن **رئيس التحرير: د. محمد الأمين ولد أن**

أعضاء هيئة التحرير:

د. الشيخ سعد بوه كمرا، موريتانيا

د. محمدن ولد التليميدي، موريتانيا

د. أحمد مولود ولد أيده، موريتانيا

د. أمهادي ولد جقدان، موريتانيا

أ. عبد الوهاب ولد محفوظ، موريتانيا

د. محمد الأمين ولد محمد موسى، موريتانيا

د. واغي عثمان، موريتانيا

د. الحسين ولد بديدي، موريتانيا

د. عبد الرحمن بعثمان، الجزائر

الهيئة الاستشارية:

أ.د إسماعيل نوري الربيعي، البحرين

أ.د عبد القادر بوباية، الجزائر

أ.د محمد بن معمر، سلطنة عمان

أ.د بلهواري فاطمة، الجزائر

د. محمد المختار ولد سيد محمد، موريتانيا

أ. د الحمدي أحمد، الجزائر

د. أحمد ولد حبيب الله، موريتانيا

د. عيسى محمود العزام، الأردن

د. عمر راجح شلبي، فلسطين

شروط النشر

1- يجب أن يكون المقال المقترح للنشر أصيلا لم يسبق تقديمه لمجلة أو أي جهة ناشرة أو أكاديمية، وأن لا يكون جزءا من رسالة عليمة.

2- لا يتجاوز المقال الواحد 15 صفحة حتى تتاح فرصة النشر لأكبر عدد من الباحثين.

3- ترسل المقالات إلى المجلة مطبوعة على الحاسوب باستعمال Word باللغة العربية:

- **الخط المستخدم في المتن Simplified Arabic الحجم 14 أما الحواشي فتكون بنفس الخط بحجم 12**

4- بالنسبة للمقالات المحررة باللغة الفرنسية:

- **الخط المستخدم في المتن Timed New Roman الحجم 12، أما الحواشي فتكون بنفس الخط بحجم 10**

5- أن يكون توثيق الكتب بذكر شهرة المؤلف متبوعا باسمه الأول والثاني واسم الكتاب، واسم المحقق أو المترجم، والطبعة والناشر ومكان النشر وسنته، ورقم المجلد.

6- أن يكون توثيق الدورية بذكر اسم كاتب المقال، عنوان المقال موضوعا بين علامتي تنصيص " " ، واسم الدورية، ورقم المجلد والعدد والسنة، ورقم الصفحة.

7- يلتزم الباحث القيام بالتصويبات والتعديلات التي اقترحها المحكمون خلال شهر من تاريخ تسلمها.

8- الأبحاث المنشورة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها

9- يخضع ترتيب الأبحاث في المجلة لمعايير فنية

10- يكتب الباحث في الصفحة الأولى من البحث إسمه وعنوانه الكامل بالهاتف والإيميل والمؤسسة التي ينتمي إليها، وكذلك الدولة.

11- يكتب ملخصا باللغة العربية وآخر باللغة الفرنسية بما لا يزيد عن 100 كلمة لكل منهما، على أن يكونا في ورقتين منفصلتين.

12- مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية محكمة، وهي ترحب بجميع المقالات المستوفية للشروط السالفة الذكر، ولا ترد المقالات لأصحابها في حال عدم نشرها.

وعليه نرجو من كل الراغبين في نشر أعمالهم بالمجلة أن يبعثوا بها على البريد الإلكتروني التالي: mohamed_lemin@yahoo.fr

كلمة العدد:

يسعدني ونحن نستعد لنشر العدد السابع من مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية أن أسجل بارتياح النجاح الكبير والسمعة الطيبة التي تحظى بها هذه المجلة لدى جمهور عريض من القراء والباحثين داخل موريتانيا وخارجها. ولا شك أن هذه المناسبة السعيدة تزيد من عزمنا على مواصلة الجهود في إطار سعينا الدؤوب لإعطاء حركية جديدة للبحث العلمي على مستوى جامعة نواكشوط من خلال إعادة الاعتبار لتاريخ هذه البلاد وتراثها الثقافي وإثارة مختلف الإشكاليات الاجتماعية ذات الصلة بتنميتها.

ولا يفوتني هنا أن أشيد بالجهود الكبيرة التي يقوم بها رئيس وأعضاء هيئة تحرير المجلة والهيئة الاستشارية من أجل المحافظة على طابعها العلمي وتميز المقالات التي تنشرها، فلهم منا جميعا كل الشكر والتقدير.

ويحتوي هذا العدد على مقالات متنوعة تتناول مجالات مهمة من التاريخ الثقافي والاقتصادي والاجتماعي. هذا بالإضافة لمواضيع تتعلق بالفقر والمياه وحقوق الإنسان..إلخ.

وأملنا أن يتواصل هذا الجهد لتحقيق مزيد من النجاح والتطور.

مدير المجلة

د. محمد الراضي ولد صدفن

فهرس المحتويات:

– من القرطاجيين إلى المرابطين: محاولات استكشاف الساحل الصحراوي الأطلسي خلال العصرين القديم والوسيط، د. عبد السلام ولد يحي، ص5

– إسهامات قبائل كنته والفلّان في التواصل الثقافي بين إقليمي توات والسودان الغربي خلال القرن 13هـ/19م، أ. إبراهيم حامد لمين، ص17

– المذاهب الفقهية في المغرب الإسلامي قبل دخول المذهب الأشعري، أ.حروز عبد الغني، ص31

– العلاقات التجارية بين الدولة الرستمية والسودان الغربي(160. 296 هـ/ 777. 909م)

د. صفي الدين محي الدين، ص 47

– الطريقة العيسوية وعولمة الثقافة المحلية من خلال السياحة في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر، أ.سليمة بودخانة، ص 60

– تنظيم العقار وأثره في استقرار المجتمع– عهد الموحدين نموذجا، أ. وانس صلاح الدين، ص 73

– الفقر في موريتانيا: أسباب الانتشار واستراتيجيات المواجهة، د.الحسين ولد بديدي، ص 88

– موريتانيا ومخاطر الكوارث (الجفاف كنموذج)، لاله منت سيد الأمين، ص 107

– المعوقات البيئية لاستغلال الموارد المائية في الجنوب الموريتاني، د. اباب ولد بنيوك، ص 117

– المنهج التاريخي والاجتماعي في الدراسة الأدبية، (دراسة العقاد لابن الرومي)أنموذجا، د.جمال ولد الخليل، ص 127

– هوية حقوق الإنسان من خلال مواثيقها الدولية، رؤية نقدية من منظور إسلامي، د. محمد بلعتروس، ص 140

من القرطاجيين إلى المرابطين:

محاولات استكشاف الساحل الصحراوي الأطلسي خلال العصرين القديم والوسيط.

د. عبد السلام ولد يحي، موريتانيا

يعتقد موني Mauny أن الملاحة القديمة عبر الأطلسي لم تتجاوز رأس جوبي[1] أو رأس بوجدور[2]، وأن الوضع قد بقي على ما هو عليه حتى قدوم البرتغاليين منتصف القرن XVم[3]، وهو رأي نتحفظ عليه كثيرا لوجود عدة قرائن، تاريخية وأثرية، على تجاوز الملاحة القديمة هذين الحدين المذكورين، ففضلا عن اللُّقَى الأثرية التي وُجدت في منطقة الرأس الأبيض (Cap Blanc) بانواذيبو (شمال موريتانيا)، والتي شملت منحوتات من حجر الصِّوان وبعض الآلات الفخارية والأواني الحجرية والفؤوس الخشبية[4]، عُثر أيضا في موريتانيا على أربع قطع نقدية رومانية، تعود إحداها إلى القرن الأول قبل الميلاد، والثانية إلى القرن الأول الميلادي، واثنتان إلى القرن الثالث الميلادي[5]، لكننا لا نستطيع أن نجزم أن هذه القطع النقدية واللُّقى الأثرية قد دخلت عن طريق البحر، لأنه من المحتمل كذلك تسرُّبها مع التجارة البرية، لكن وجودها في المناطق المحاذية للبحر يجعلنا نفترض وجود ملاحة عبر السواحل الأطلسية الموريتانية على[6] الأقل منذ القرن الأول قبل الميلاد.

وتبقى رحلة حانون القرطاجي، رغم ما رافقها من الجدل، إحدى أبكر عمليات الملاحة مع الصحراء والسودان الغربي، نظرا لوصفها للجغرافيا التاريخية والبشرية والاقتصادية للسكان، وبعض عاداتهم وأنماطهم المعيشية والغذائية.

1 – رحلة حانون القرطاجي:

تمت هذه الرحلة في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد[7]، وقد صلت إلينا مترجمة من الفينيقية إلى الإغريقية، ثم تُرْجِمت إلى اللغتين الفرنسية[8] والعربية بعد ذلك[9]، وفي 18 فقرة تذكر الوثيقة غرض الرحلة ومسارها، والعُدَّة والعتاد، ويبدو واضحا أن الغرض الاستيطاني كان قويا من خلال اصطحاب جمهور كبير من الرجال والنساء بلغ تعداده 30 ألف نفر[10]. وبعد أن تجاوز حانون أعمدة هرقل (مضيق جبل طارق)، انطلق –على الأرجح – من رأس اسبارتل قرب طنجة[11] إلى الجنوب، وقام بتأسيس مجموعة من المدن على الساحل الأطلسي، قبل أن يصل إلى نهر ليكوس[12]، ويبدأ الكلام عن الشعوب الواقعة جنوبه، ويسميهم الإثيوبيين[13].

ثم استغرق به السير جنوبا إلى أن وصل إلى خليج به جزيرة صغيرة أسماها سرنى Cerne، وقد ذُكر فيها رأيان متباينان، أحدهما يفترض أنها جزيرة قريبة من حوض آركين شمال موريتانيا، قد تكون اندثرت بحكم تغير الساحل منذ رحلة حانون إلى اليوم[14]، والثاني أنها قريبة من منطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب[15]، والراجح هو الرأي الأخير لأن حانون يذكر عند وصوله لسيرنى أنه قطع تقريبا نفس المسافة بين قرطاج وأعمدة هرقل[16]، وهو ما يساوى 1400 كلم، وإذا افترضنا أنه قطع نفس المسافة مع الساحل

الأطلسي فإنه بالكاد وصل إلى مدينة بوجدور على مشارف الساقية الحمراء، ولم نعثر في المصادر على ما يفيد وجود جزيرة هناك، إلا أن تكون من الجزر المندثرة.

ثم يواصل حانون رحلته جنوبا حتى يصل إلى نهر كريتيس Chrétès[17]، الذي يصفه بالكبير، ليتجاوزه إلى عمق بحيرة تحدها جبال كبيرة، وهناك وجد حانون نفسه أمام أقوام متوحشين، يكرهون الأغراب ويرفضون التعامل معهم، حسب وصف نص الرحلة، ثم سيعود أدراجه إلى سيرنى[18]، للتزود من جديد، واستئناف المرحلة الثالثة من رحلته البحرية نحو إفريقيا[19].

وخلال رحلته الثالثة هذه سيمر بالسواحل الأطلسية ما بين سيرنى وكريتيس، ولم يلاحظ سوى كثرة "الإثيوبيين" المحاذين للساحل، ورفضهم التعامل معهم، ورغم أن عائق اللغة قد يكون مبررا لذلك، بعد عجز المترجمين عن التواصل مع هؤلاء الأقوام، إلا أن التجارة الصامتة كانت معروفة خلال هذه الفترة[20].

واستغرقت رحلته جنوبا قرابة الشهر أو أكثر[21]، إلى أن وصل إلى الكاميرون ثم كر راجعا، وسيعتمد العديد من الجغرافيين لاحقا على ملاحظات حانون بالنقد أو التعليق أو الزيادة أو الإشادة، كما فعل بلين الأكبر (ت 79م) Pline l'Ancien و الملك يوبا الثاني Juba II.

إذن يمكن اعتبار رحلة حانون هذه أول احتكاك بحري مع منطقة الصحراء والسودان الغربي، لكنها لن تكون الأخيرة قبل قيام دولة المرابطين، خصوصا بعد الفتح الإسلامي، إذ تتحدث المصادر والدراسات عن حركية ملاحية معتبرة على الساحل الأطلسي جنوب السوس الأقصى، ففضلا عن التقاليد البحرية لمنطقة موريتانيا الرومانية الطنجية، قام ازدهار إمارة بني صالح في نكور على الملاحة منذ القرن الثامن الميلادي[22]، وفي عهد الأدارسة ازدهرت مواني منطقة طنجة والمدن النهرية المجاورة لها، وتم تكوين مجال بحري ممتد على طول 2000 كلم بين نهر تاج في البرتغال ومدينة نول أول الصحراء[23]، وتحدثت المصادر الكارولنجية عن قراصنة المغرب الأقصى الذين تسميهم Mauri [24]، كل هذه الإشارات تدل على وجود حياة بحرية قامت على أكتاف القبائل القاطنة على أطراف الأطلسي قبل قيام دولة المرابطين، وتبقى أهم الجهود تلك التي بذلها الملك الموريتاني يوبا الثاني.

2 – الملك يوبا الثاني واستكشاف "النيل":

الملك يوبا الثاني (Juba II) أول من حكم الموريتانيتين معا (القيصرية والطنجية)[25]، وامتد حكمه قرابة خمسين سنة[26]، وقيل إن شهرته العلمية كانت تفوق شهرته كملك، وقد طالت اهتماماته الفلسفة والمسرح والشعر والرسم والتاريخ، بل اعتبره البعض أكبر مؤرخ يوناني (كانت اللغة اليونانية هي لغة الثقافة في ذلك العصر)[27]، وقد أولى اهتماما بالغا بإفريقيا أرضا وشعبا، واطلع على عدة وثائق عادت إليه بعد سقوط مملكة قرطاج، لذلك وصلت إليه رحلة حانون وعلق عليها، وله كتاب عن "الليبيين" Libyca أعطى فيه معلومات عن الشعوب والقبائل والأعراق المعروفة حتى عصره، كما قام بإعداد لائحة بأسماء المدن[28].

وإلى جانب الجغرافية البشرية والطبيعية كان جوبا الثاني مستكشفا ومغامرا، تملكه هاجس معرفة منابع "النيل" (لابد أن يكون نهر السينغال باعتبار أنه استكشف المحيط الأطلسي من أجل معرفة منابع النيل)، فقام –أو أمر بالقيام– برحلات بحرية عبر الساحل الأطلسي لموريتانيا الطنجية، ويبدو أنه وصل إلى منابع نهر السينغال، وأكد فرضيته التي تقول بأن النيل ينبع من موريتانيا، وكدليل على ذلك أتى معه بتمساح من تلك المنطقة[29].

أما بلين الأكبر Pline l'Ancien، الذي عاش في القرن الأول الميلادي، فقد تطرق إلى رحلة حانون السالفة، وانتقد طغيان الأسطورة على الواقع، وذكر اندثار المدن الساحلية التي قيل إنها أسِّست طيلة الرحلة[30]، ثم ذكر جهود يوبا الثاني Juba II في تتبع منابع النيل واستكشافاته لجُزُرِ المحيط الأطلسي، وأنه ربما وصل إلى جزر الكناري وأسس هناك مصنعا للنسيج الأرجواني[31].

3 – المستكشفون الأوائل:

بعد هذه الفترات المبكرة تغيب المرويات عن ذكر أي محاولات استكشافية نحو الساحل الصحراوي الأطلسي، ليتجدد الحديث مع بداية الغزوات الإسلامية للشمال الإفريقي عن وصول طلائع الجيوش العربية إلى الصحراء وبلاد السودان[32]، وهنا تبرز رواية ابن الفقيه الهمداني (ق IVهـ/Xم) عن قائد يدعى المشتري ابن الأسود حيث ينقل عنه قوله: (غزوت بلاد أنبية عشرين غزاة من السوس الأقصى فرأيت النيل (نهر السينغال؟) بينه وبين البحر الأجاج كثيب من رمل يخرج النيل من تحته)[33]، ويعتقد البعض أن هذه الغزاة قد تمت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري[34] (الثامن ميلادي)، وإذا صح وصول هذا القائد إلى نهر السينغال انطلاقا من السوس الأقصى فهل يجوز لنا افتراض أنه غزاها بحرا؟

لا تعطينا رواية ابن الفقيه تفصيلا أكثر من وصفه لاحقا بلاد أنبية من أنها على مسيرة سبعين ليلة من السوس الأقصى[35]، فهي بذلك تكاد تكون ملاصقة لبلاد السودان حسب مقاييس البكري[36]، ويضيف ابن الفقيه عن بلاد أنبية أن (أهلها أهل لمطة أصحاب الدرق)[37]، وهذا يجعلها أقرب لبلاد المغرب منها للسودان، بحكم أن مرابع لمطة في أقصى شمال الصحراء أين مدينة نول التي تبعد عن "نيل السودان" قرابة الشهرين[38]، فهل تكون بلاد أنبية لدى ابن الفقيه هي ما بين نول لمطة و"نيل السودان"؟

حسب اليعقوبي (ت 284هـ/ 897م) فإن بلاد أنبية تخترق الطريق الصحراوي بين سجلماسة وبلاد السودان[39]، ولدى ابن عبد الحكم (ت 257هـ/871م) فهم بطن من بطون البربر يسكنون في السوس الأقصى[40]، وقد نقل البكري عن الفزاري؟ أن عمل أنبية ألف وخمسمائة فرسخ في ستمائة فرسخ[41]، ثم يتلوه بعمل غانة، لكن لماذا لم ترد أنبية عند البكري في غير هذا الموقف الخاطف؟

لا يهمنا الآن الجواب على هذا السؤال بقدر ما يهمنا أن نعرف هل كانت حملة المشتري إلى "بلاد أنبية" برا أم بحرا؟ وبالرغم من أن الفاتحين المسلمين قد دخلوا الأندلس للتو واستولوا على موانئ ودور صناعة مهمة في الشمال الإفريقي كطنجة وسبتة، إلا أنه يستبعد أن يغامروا بسفنهم جنوب السوس الأقصى، خصوصا بعد جهود عبد الرحمن بن حبيب –لاحقا– في تسهيل الطريق بين السوس الأقصى

والصحراء عبر حفره سلسلة آبار بين المنطقتين[42]، إضافة إلى تأكيد البكري على اختلاف القوافل بين نول لمطة وجزيرة أيوني عبر طريق ساحلي ممتد طيلة شهرين، مياهه قريبه ومسالكه معهودة[43]، لكن ماذا عن نقل القلقشندي عن "العزيزي" أن السفن كانت تصل إلى مدينة أودغست عبر البحر المحيط من كل بلد[44].

هنا لا بد لنا من مناقشة إشارات غامضة لأبي حامد الغرناطي (ت 565هـ/1169م) حول بعثة إدريسية تمت في عهد إدريس الثاني (177هـ-213م/ 793م-829م) إلى إحدى جزر "بحر الظلمات"، وملخصها أن الأمير المذكور قد أرسل قائدا له يدعى غوث في رحلة في البحر، وبعد أن سارت لمدة شهر مالت نحو الجنوب، وهناك (انتهوا إلى جزيرة حدودها في السعة مسيرة عشرة أيام في مثلها ... أهلها مشركون يعبدون الأصنام، فسبوا من أهلها 500 شخص، ورؤوا من نسائها في الأجسام والجمال عجبا، وذكروا أنهم قاتلوهم بالحجارة وقرون الغنم ..)[45]

وإذا أخذنا كل إشارة من هذه الإشارات على حدة وجدنا الآتي:

– أن الرحلة نحو الجنوب قد تمت في عهد إدريس بن إدريس العلوي، وهو الذي أسس في مدينة أصيلة ورشة لضرب النقود[46]، فربما احتاج إلى ذهب غانة لتشغيل ورشته، خصوصا وأن صيت دولته كان قد وصل إلى الصحراء في عهد والده، بل وربما أُرْسل وفدٌ من أهلها لمبايعته وإسلام البلاد إليه[47].

– أنه بعد السير لمدة شهر، والانعطاف جنوبا وصولوا إلى "الجزيرة"، فإذا أخذت منهم الرحلة مدة شهرين فربما وصلوا إلى جزيرة آوليل التي ذكر البكري أنها تبعد عن نول لمطة مسيرة شهرين[48]، وقد ترجح لدينا أن جزيرة آوليل ربما تكون إحدى جزر أرخبيل حوض آركين الحالي، في مقاطعة انواذيبو، شمال العاصمة الموريتانية، على الحدود الأطلسية الجنوبية مع المغرب.

– أما عدم إسلام سكان هذه الجزيرة أثناء فترة هذه "الرحلة الإدريسية"، وخصوصا عبادتهم للأصنام، فتقوم عليه أكثر من إشارة تاريخية، مثل قول البكري إن سائر بلاد السودان كانوا يعبدون الدكاكير (أي الأصنام)[49].

– وعن جمال نساء هذه الجزيرة بصورة عامة، والخصائص الجسمانية بصورة خاصة، يبرز كلام البكري أيضا عن جواري أودغست، حسان الوجوه وبيض الألوان، إضافة إلى خصائص "جمالية" أخرى عديدة اشتهرت بين تجار المنطقة[50].

– أما وفرة الغنم في هذه الجزيرة فتذكرنا بقول البكري كذلك عن سكان أودغست بأن (الغنم والبقر أكثر شيء عندهم) حتى لـ(يشترى بالمثقال الواحد عشرة أكبش وأكثر)[51]، لذلك لا يستبعد أن يتخذوا من قرون الغنم، والبقر أيضا، أدوات بدائية للقتال.

مما سبق يتضح أننا ربما نكون أمام رحلة بحرية مجهولة التفاصيل، قام بها القائد "غوث الإدريسي"، منطلقا في الغالب من إحدى القواعد الأطلسية الإدريسية، بغية استكشاف منطقة ما وراء السوس الأقصى، وصولا إلى بلاد الذهب، ويبدو أن نجاح هذه المهمة، وعودتها بالغنائم، وخصوصا بالمعلومات القيمة عن شعوب المنطقة، قد شجع بعض المغامرين على المجازفة علَّهم يحمدون السُّرى.

وإن كان من النادر أن يتجاوز المغامرون القدامى منطقة نول لمطة جنوبا، إلا أن بعض الكتب الجغرافية قد ذكرت محاولات جريئة قام بها من أصبحوا لاحقا مصدر مهما للمعلومات حول منطقة ما وراء السوس الأقصى، وأبرز مثالين على ذلك هما: مؤمن بن يُومَرْ الهوَّاري (معتمد البكري) وابن فاطمة (معتمد ابن سعيد المغربي).

– **مؤمن بن يُومَرْ الهوَّاري** : أستعان به البكري في "**المسالك والممالك**" مرتين: الأولى عند ذكر الطريق من جزيرة آوى إلى نول[52]، واستتبعها كلامَه عن مراسي الساحل الشمالي حيث مدينة وجدة، والثانية عند ذكره الطريق بين مدينتي أغمات والسوس[53].

ومن الصعب معرفة أين تنتهي اقتباسات البكري من نقول الهواري، وإذا تتبعنا سياق النقل نجد الهواري يذكر أحداثا تعود إلى سنتي 420هـ/1029م و 440هـ/1048–1049م[54]، وباعتبار البكري قد صرَّح في أكثر من موقف أنه قد كتب كتابه في حدود سنة 460هـ/1067–1068م، فهذا قد يعني معاصرة الهواري للبكري، أو أن يكون قد سبقه بفترة وجيزة، ويفترض البعض أن يكون البكري قد التقى الهواري وأخذ عنه مشافهة[55]، لكن هذا القدر من الحرص على الدقة في وصف الأماكن والمقاسات يستبعد أن يصدر مشافهة من الهواري، والاحتمال الوارد لدينا أن يكون له تقييد في ذكر مراسي المتوسط والأطلسي، مع نُكَتٍ من الأخبار والجغرافيا الطبيعية والبشرية والاقتصادية للسكان، قد يكون هو نفسه كتاب "**المجموع المفترق**" الذي ذكره ابن عذارى، في مقدمة "**البيان**"، ضمن المصادر التي استقى منها معلوماته[56]، ونقل منه نُتَفاً من أحداث ما بعد 440هـ/1048–1049م، ولم يذكر مؤلفه على غير عادته، فهو يصرح بالنقل عن الوراق في "**المقباس**"، وابن القطان في "**نظم الجمان**"، ويقول "قال ابن بسام" و "قال ابن حيان"، قبل أن يصرح بالنقل عن أبي عبيد البكري[57]، الذي قال عن المرابطين سنة 460هـ/1067–1068م إن أمرَهم غيرُ ملتئم، وأنهم لم يغادروا الصحراء بعد[58]، في حين أن التتبع الكرونولوجي لقيام المرابطين يظهر أنهم كانوا قد قطعوا أشواطا كبيرة في تأسيس دولتهم قبل هذا العام[59].

ومن الملاحظ أن البكري لم يذكر أي مصدر غير الهواري في كل الأخبار والمواضع، منذ الحديث عن الطريق بين أغمات والسوس[60]، مرورا بالطريق من وادي درعة إلى الصحراء إلى بلاد السودان[61]، وذِكْرِ أوَّليَّةِ المرابطين[62]، وحروبهم في الصحراء وجنوب المغرب الأقصى إلى سنة 460هـ/1067–1068م[63]، مع ما ذَكَر عن الصحراء وحيواناتها وأشجارها ومعادنها وعوائد أهلها[64]، إلى أن يأتي الاستشهاد بالفقيه أبي محمد عبد الملك بن نخاس الغرفة (الذي يبدو أنه تاجر ابن تاجر غرضه الرقيق والذهب أساسا)، في عِظَمِ سلاحف مدينة تيرقي على "نيل غانة"[65]، ولا شيء يثبت –أو ينفي– أن يكون المخبَر بذلك هو البكري نفسه، فلا شيء لدينا عن هذا الشخص، ويحتمل أن يكون كلام الهواري لا زال مسترسلا.

ثم إن البكري لم يذكر أي حدث "مرابطي" بين سنتي 451هـ/1059–1060م و 460هـ/1067–1068م، وتابعه في ذلك كل من نقل عنه من المؤرخين اللاحقين ("**البيان المغرب**" لابن عذارى، و"**الحلل الموشية**" وكتاب **بيوتات فاس الكبرى**، كلها تقفز من سنة 451هـ/1059–1060م إلى سنة

460هـ/1067-1068م مباشرة)، وبين هاتين السنتين من الوقائع الكبيرة ما لا يمكن تجاهله من مؤرخ معاصر لقيام الدولة المرابطية، ومنها استكمال غزو برغواطة سنة 460هـ/1067-1068م[66]، وفتح –أو حصار- عدة معاقل أخرى مثل لواتة وأغمات وقلعة فازاز ومكناسة وبلاد زناتة، وفتح فاس للمرة الأولى سنة 455هـ/ 1063م[67]، إضافة إلى وقوع الخلاف بين قبائل الصحراء، وعودة أبي بكر بن عمر إليها، وتجافيه لاحقا عن السلطة لابن عمه يوسف بن تاشفين[68]، ثم اشتهار أمر ابن تاشفين واتخاذه العدة سنة 454هـ/1062م، حيث اشترى السلاح والجنود من السودان والروم والأغزاز حتى عظم سلطانه[69]، إضافة إلى ابتداء اختطاط مدينة مراكش العاصمة المستقبلية للدولة[70].

فمن الممكن أن يكون البكري قد نقل كل معلوماته حول صحراء الملثمين وأولية المرابطين عن مؤمن بن يُومَرْ الهواري، المؤرخ أو الجغرافي أو التاجر أو حتى جواب الآفاق ومدوِّن الأسفار، وسواء كان للهواري تقييد قائم بذاته أو مجرد راوية فإنه زوَّد البكري بمعلومات لا تتجاوز سنة 451هـ/1059-1060م، ولحظة تقييد البكري لكتابه لم يجد "حوليات" العقد السادس المرابطي فاكتفى بتعميم الرأي السائد عنهم قبل اتساع دولتهم نحو الشمال، والحقيقة أنهم كانوا قد تجاوزوا ذلك بمراحل[71].

ثم إن قبيلة هوارة التي ينتمي إليها مؤمن بن يُومَرْ تُعَدُّ إحدى كبريات التجمعات البربرية التي كانت تقطن شمال إفريقيا قبل قدوم العرب الفاتحين، وقد خالط بعضهم قبائل لمتونة اللثام في الصحراء[72]، وكانت لهم معرفة كبيرة بمسالك إفريقيا الغربية[73]، بحكم انزياحهم البطيء إلى هذه المنطقة الاستيراتيجية المهمة قبل وأثناء وبعد الغزو العربي لشمال إفريقيا[74]، فلا يستبعد أن يكون منهم من دوَّنَ الأسفار ووصف المناطق لتسهيل اختلاف بني جلدته عليها، ووصل البكري منها ما وصل، مشافهة أو تدوينا.

ومع افتراض بيكار، في شيء من الحذر، وجود أدلاء يعملون على مرافقة أو توجيه القوافل والسفن نحو بلاد الصحراء منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[75]، فلا يستبعد أن يكون الهواري أحد هؤلاء الأدلاَّء، بعكس نظيره ابن فاطمة الذي كان بحارا جواب آفاق.

- أما **ابن فاطمة** فلم ينقل عنه غير ابن سعيد المغربي (ت حوالي 685هـ/1286م)، فليس من مصادر البكري ولا الإدريسي ولا من قبلهما أو بعدهما من الجغرافيين، فلماذا انفرد به ابن سعيد دون غيره؟

يحتمل أن يكون ابن فاطمة قد عاش في الفترة ما بين النصف الثاني من القرن السادس والنصف الأول من القرن السابع، ولا يمكن أن يتجاوز تاريخ تأليف ابن سعيد لـ"كتاب الجغرافية" (والذي قدَّره المُحقِّق ضمنيا بين سنتي 670هـ و 685هـ/ 1271م و 1286م)، فمن هو ابن فاطمة هذا؟

لا توجد له ترجمة في دائرة المعارف الإسلامية ولا في كتب التراجم ولا المعاجم الحديثة كـ"أعلام" الزركلي و"معجم" كحالة، ولم يذكره كراتشكوفسكي في "تاريخ الأدب الجغرافي" منفردا، ولا سبيل إلى محاولة التعريف به إلا عبر استنطاق اقتباسات ابن سعيد عنه.

وقد استشهد ابنُ سعيد بابن فاطمة في تسعة عشر موضعا من كتاب "الجغرافية"، ومن اللافت للنظر أنه لا يوجد بينها موضع واحد من شمال إفريقيا، ومنها إشارتان صريحتان إلى أن ابن فاطمة ملَّاح جوَّاب آفاق، حيث دخل مدينة ليرانة عاصمة جزيرة القمر في المحيط الهادي[76]، وركب من نول لمطة إلى مواطن "برابرة جدالة" عبر المحيط الأطلسي[77].

وابن فاطمة كذلك جغرافي، ففضلا عن اطلاعه على أقوال من سبقه[78]، وتأكيد ابن سعيد على أن رأي ابن فاطمة هو "التحقيق"[79]، ينهي كلامه عن مدينة مالطية (إحدى مدن الثغور الشمالية) بالقول: (كذا ذكر في جغرافية ابن فاطمة وهو التحقيق)[80].

وابن فاطمة كذلك تاجر، فعندما قابل برابرة "جون التن" ابتاعوا منه مركبه وعاد برا إلى الشمال[81]، حيث يصف الطريق بين سجلماسة وغانة، فكانت تلك أبعد نقطة جنوبية يصلها، إذ تبدو معلوماته عن بلاد السودان شفوية وليست معاينة، حيث قال عن بحيرة كانم: (ولم أر من رأى جانبها وإنما وصفها الكانميون وجيرانهم ممن لقيناهم بالجانب الشمالي) [82].

ولابن فاطمة إلمام قليل بالتاريخ، على عادة الجغرافيين في ذكر نُبَذٍ عن الأقطار والأمصار بعد ذكر أماكنها وشعوبها، فقد تحدث عن إجلاء سكان جزائر المند (بالمحيط الهادي) عن أماكنهم[83]، وضمن الكلام عن الكانم والتاجو من أمم السودان يعطي تفسيرا موضوعيا لهجرتهم من "النيل"، حيث يذكر أن البعوض طردهم من هناك لشدة أذايته للآدميين وللخيل[84].

ومن الصعب أيضا معرفة أين ينتهي اقتباس ابن سعيد من كلام ابن فاطمة، وهل رسم الأخير خريطة للعالم الذي زاره، أم أن ابن سعيد هو الذي رسمها، فعند الحديث عن الجزء الأول من الإقليم الرابع يقول ابن سعيد: "وفيه تقع جزائر السعادات الأربع التي رسمت"[85]، ويعقب بعد كلامه عن أنهار فاس بالقول: "وكلها تنصب في البحر المحيط على ما رسم"[86]، وكان ابن سعيد قد افتتح الكلام حول هذا الإقليم بعبارة "قال ابن فاطمة"[87].

لكن يحسب لصاحب كتاب "**الجغرافيا**" أنه نقل نصوصا هامة من كتاب مفقود إلى حد الآن، ويفهم منها بصريح العبارة وجود نوع من الملاحة النهرية لدى سكان "جزيرة الملح" و "مدينة أوليل" الذين (يصعدون –بالملح– في المراكب إلى البلاد التي على شواطئ النيل)[88]، كما يستفاد من شراء كدالة لمركب ابن فاطمة الذي عبر به عباب المحيط نحو مضاربهم[89] درجةً من الجرأة لدى هذه القبيلة على ركوب بحر الظلمات.

ولا يستبعد أن تكون الوسائل البدائية للملاحة هي الغالبة على سكان هذه المنطقة بحكم عدم توفر الإمكانيات اللازمة لصناعة بحرية كبيرة، ورغم أن بعض أمم السودان قد عرفت الأساطيل ودور الصناعة كمملكة الكانم[90]، إلا أن هذه المنطقة بقيت وفية لبدائيتها "البحرية"، فحتى عصر الحسن الوزان (ت 961هـ/1554م) ما زالت شعوب المنطقة المحيطة بنهر النيجر تصنع زوارق صغيرة من جذوع الأشجار[91]، كما أشار البكري إلى استعمالهم ظهور السلاحف كقوارب للصيد[92]، أما الإدريسي

(557هـ/1161م) فقد أشاد بملاحة أهل غانة بين مدينَتَيْهم اللتين "على ضفتي البحر الحلو" قائلا: (ولهم زوارق وثيقة الإنشاء يتصيدون فيها ويتصرفون بين المدينتين بها)[93]، ولا يتعلق الأمر بصناعة بحرية متطورة بقدر ما قد يحيل على ما يعرف في المعاجم اللغوية بـ"الطَّوْف"، وكيفيته أن (تشد أخشاب أو قِرَبٌ فتصير كهيئة سطح ويركب عليه فوق الماء أو تحمل عليه الأثقال)[94]، وهذه الطرق الثلاث (ظهور السلاحف – جذوع الأشجار – القوارب بسيطة الصنع) كانت هي أولى أنواع المراكب في الوجود[95].

وبهذه الوسائل البسيطة وغيرها تفاعلت شعوب وقبائل الصحراء مع السواحل لقرون طويلة قبل قيام الدولة المرابطية وأثناء هذا القيام وربما بعده، فكيف كانت طبيعة علاقة هذه القبائل بالمجالين الأطلسي والمتوسطي؟

الهوامش:

[1] – مدينة الطرفاية حاليا، بين مدينتي طانطان والعيون المغربيتين، على بعد 890 كلم جنوب غربي العاصمة الرباط.

[2] – يبعد 1457 كلم جنوب العاصمة الرباط.

[3] – Mauny, Raymond, « *Une route préhistorique à travers le Sahara Occidental* », **Bulletin de l'IFAN**, (Institut Français d'Afrique Noire), 1947, tome IX, pp : 341-357. p, 341.

[4] - Crova, Madame B. « *Notices sur les instruments néolithiques de la presqu'île du Cap Blanc (Mauritanie)* », **Bulletin de la Société Préhistorique de France**, 1909, volume 6, numéro 7, pp 369-375. p, 369.

[5] - Mauny, Raymon, « *Découverte à Nouckchott (Mauritanie) d'un denier d'Alexandre* », **Journal des africanistes**, Année 1983, volume 53, numéro 53 -1 -2, pp. 181-184. p, 181.

[6] - Euzennat, Maurice, « *Le périple d'Hannon* », **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 138e année, N 2, 1994, pp 559-580. p, 578.

[7] - Jacob, Christian, « *Aux confins de l'humanité : peuples et paysages africains dans le Périple d'Hannon* ».3 **Cahiers d'études africaines**, Vol 31, N° 121-122, 1991, pp 9-27. p 1

[8]– السليماني، أحمد، "***رحلة حنون كهمزة وصل بين قرطاجة واللوبيين***"، ضمن "**السودان وإفريقيا في مدونات رحالة الشرق والغرب: اكتشاف الذات والآخر**". أبحاث **ندوة الرحالة العرب والمسلمين**، دورة ابن حوقل –الخرطوم، فبراير 2006. دار السويدي، أبو ظبي 2006. صص 345–364. صص 360–364.

[9] – السليماني، ص 361. .Jacob, p10

[10] - Maurice, ibid, p562.

[11] – مصبه قرب مدينة العرائش الحالية، 144 كلم شمال العاصمة الرباط.

[12] – السليماني، صص 361–362. .Jacob, p10

[13] – السليماني، ص 348. ص 353، ص 362.

[14] – يروي Euzennat, Maurice عن Gsell قوله إن هذا النهر لا يمكن أن يكون إلا نهر السينغال، ص 563.

[15] – السليماني، ص 362. .Jacob, p10

[16] - Maurice, op, cit, p 563.

[17] – التازي، عبد الهادي، "**التاريخ الديبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم**"، مطبعة فضالة، المحمدية 1986. (1987؟)، المجلد الثالث: **المغرب القديم والفتح الإسلامي**، ص 10.

[18] – Desanges, Jehan, Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (VI[e] siècle avant J. –C – IV[e] siècle après J.-C**)**, Rome : Ecole Française de Rome, 1978, (Publications de l'Ecole Française de Rome, 38.) p 69.

[19]- Picard, Christophe, La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Age VIII[e] – XIII[e] siècle. Paris, Presse Universitaire de France, 1997. p 122.

[20] - Picard, Christophe, L'Océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade : Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal – Espagne - Maroc). Edition Maisonneuve et Larose / Edition UNESCO, Paris 1997. p 10.

[21] - Djelloul, Neji**,** La voile et l'épée : Les côtes du Maghreb à l'époque médiévale, (deux tomes), publication de la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités – Manouba. Tunis 2011. T2, p 494.

[22] – التازي، مج 3، ص 57.

[23] – حسب إحدى المقاربات فقد وصل إلى الحكم بين سنتي 25 و 24 ق م، وتوفي نهاية سنة 23 أو بداية 24 ب م.

Encyclopédie berbère, (28 tomes), Edisud, La Calade, 13090 Aix-en-Provence, France. (1984 à 2007). T 25, (2003) p 3925.

[24] - ibid, 3936.

[25] - ibidem.

[26] Ibidem.

[27] – التازي، م س، ج3، صص 51–52.

[28] – نفسه، صص 58–59.

[29] – البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحي بن جابر بن داوود البغدادي، **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الأمير مهنا، دار إقرأ، بيروت 1992، ص 333.

[30] – ابن الفقيه، أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، دار صادر، بيروت د ت، عن طبعة ابريل 1885 بعناية Michael Jan De Goeje. ص 64.

[31] – ولد السالم، حماه الله، **تاريخ موريتانيا: العناصر الأساسية**، منشورات الزمن، الدار البيضاء 2007. صص 35–36.

[32] – **مختصر كتاب البلدان**، م س، ص 81.

[33] – أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، بعناية دي سلان، الجزائر 1837، الناشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة. د ت. ص 171.

[34] – **مختصر كتاب البلدان**، م س، ص 81.

[35] – البكري، نفس المصدر والصفحة.

[36] – اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب، **كتاب البلدان**، نشر بعناية جويونبول (T.G.J. JUYNBOLL) مطبعة بريل 1861. ص 151.

[37] – ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، (جزآن) تحقيق: عبد المنعم عامر، سلسلة الذخائر (49)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1961؟، ج1، ص 267.

[38] – أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز، **كتاب المسالك والممالك**، (جزآن)، تونس، بيت الحكمة 1992، ج1، ص 495.

[39] – البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م س، ص 156.

[40]– نفسه، ص 172.

[41] – القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، "**صبح الأعشى في صناعة الإنشا**" 14 جزء، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1915، ج5، ص 172.

[42] – أبو حامد الغرناطي، محمد بن عبد الرحيم، **المغرب عن بعض عجائب المغرب**، (المصادر الأندلسية، عدد 9) تحقيق: Ingrid BEJARANO، مدريد، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، 1991. ص 163.

[43]- Siraj, Ahmed, L'Image de la Tingitane : L'Historiographie Arabe Médiévale et l'Antiquité Nord-Africaine, Collection de l'Ecole Française de Rome, 209. Rome, Ecole Française de Rome, 1995. p 550.

[44] – مجهول، **كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق: سهيل زكار و عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 1979. ص 27.

[45] – "**المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**"، س ذ، ص 171.

[46] – البكري، ص 172.

[47] – نفسه، صص 158–159.

[48] – نفسه، ص 158.

[49] – **المغرب**، م س، صص 86–87.

[50] – نفسه، ص 160.

[51] – نفسه، ص 87.

[52] – غنيم، عبد الله يوسف، **مصادر البكري ومنهجه الجغرافي**، ذات السلاسل، الكويت 1974، ص 135.

[53]– ابن عذارى المراكشي، أبو العباس أحمد بن محمد، "**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**". الجزء الأول. تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان و إ. ليفي بروفنسال. الطبعة الثالثة، دار الثقافة، بيروت، 1983. ص 2.

[54] – ابن عذارى المراكشي، أبو العباس أحمد بن محمد، "**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**"، الجزء الرابع، تحقيق ومراجعة: الدكتور إحسان عباس. الطبعة الثالثة، دار الثقافة، بيروت 1983، صص 10–11.

[55] – **المغرب**، م س، ص 170.

[56] – ينظر: ابن عذاري المراكشي، "**البيان المغرب**" ص 300. وكذلك الجزء الرابع (س ذ)، ص18. وفي "**الأنيس المطرب**" أن جيش ابن تاشفين سنة 454هـ/1062م كان يزيد على مائة ألف فارس. ابن أبي زرع الفاسي، علي، "**الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**"، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1972، ص 139.

[57] – **المغرب**، س ذ، ص160.

[58]– نفسه، ص 163.

[59]– نفسه، صص 164–165.

[60] – نفسه، صص 166–170.

[61] – نفسه، صص 170–172.

[62] – نفسه، ص 178.

[63] – ابن الخطيب، لسان الدين، ***"كتاب أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام"***، القسم الثالث، حقق تحت عنوان: "**تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط**" من طرف: أحمد مختار العبادي و محمد إبراهيم الكتاني، الدار البيضاء، دار الكتاب 1964. ص 179. وكذلك:

مجهول، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، الإسكندرية 1958. ص 200.

[64] – ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت 2003. مج6، ص 218.

[65]– سنة 452هـ/1060م عند ابن الخطيب (**كتاب أعمال الأعلام**، س ذ، ص232)، و 453هـ/1061م عند كل من ابن أبي زرع (**الأنيس**، ص139) و ابن خلدون، ("**العبر**"، مج6، ص217).

[66] – ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص139، ابن الخطيب، **كتاب أعمال الأعلام**، ص235.

[67] – ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص 138، ابن خلدون، **العبر**، مج6، ص 218.

[68] – يفترض عمر بن حمادي أن البكري قد نقل فعلا معلوماته عن المرابطين من مصدر ما، لم يذكر له عنوانا ولا مؤلفا، وقد توقف عند سنة 460هـ/1067–68، (Ben Hamadi, Amor, « **Le citadin andalou et les grands nomades sahariens** », in : Actes du 2eme colloque international sur « ***Tribu, Ville et Espace dans le Monde Arabo-islamique Médiéval*** », Tunis 10-12 avril 2003, pp27-37, p 32. ونحن لا نرى ضيرا من افتراض أن يكون المنقول عنه هو مؤمن بن يومر الهواري، وأن يكون الكتاب بعنوان "**المجموع المفترق**" كما صرح بذلك ابن عذارى (جزء المرابطين، ص 10)، ونقل عنه نفس الأحداث التي ذكرها البكري وبنفس الأسلوب تقريبا.

[69] - **E B,** op cit, tome 23 (2000), p3513.

[70] - op cit, p3515.

[71] - op cit, pp 3517-3518.

[72] - Picard, Ch, L'Océan Atlantique, op cit, p 11.

[73] – ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى، **كتاب الجغرافيا**، تحقيق، إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1970. ص 84.

[74] – نفسه، ص 111.

[75] – يقول ابن فاطمة عن الإقليم الرابع: فهو عندهم أعدل الأقاليم، أي عند الجغرافيين، ابن سعيد، **كتاب الجغرافيا**، ص 137.

[76]– نفسه، ص 106، ص 179، ص 190.

[77]– نفسه، ص171.

[78] – نفسه، ص 113.

[79] – نفسه، ص 94.

[80] – نفسه، ص 103.

[81] – نفسه، ص 97.

[82] – نفسه، ص 137.

[83] – نفسه، ص 141.

[84] – نفسه، ص 137.

[85] – نفسه، ص 90.

[86]– نفسه، ص 112.

[87] – نفسه، ص 94.

[88] – ليون الإفريقي، الحسن بن محمد الوزان الفاسي، **وصف إفريقيا**، جزءان، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي و محمد الأخضر، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983. ج 2، ص 164.

[89] – **المغرب**، م س، ص 171.

[90] – الشريف الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي الحسني، **كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، (جزآن) عالم الكتاب، بيروت 1989، ج 1، صص 23–24.

[91] – النخيلي، درويش، "**السفن الإسلامية على حروف المعجم**"، الطبعة الثانية، دار المعارف 1979. ص 92.

[92] – أغيوس، ديونيسوس أ. "**السفن الكلاسيكية في الإسلام: من بلاد ما بين النهرين إلى المحيط الهندي**". أبو ظبي، المركز الوطني للوثائق والبحوث، 2010. المترجم غير محدد. ص 115.

إسهامات قبائل كنته والفلّان في التواصل الثقافي بين إقليمي توات والسودان الغربي خلال م19 القرن 13هـ/

أ. إبراهيم حامد لمين، جامعة غرداية

شكلت التجارة إحدى الروافد الرئيسية لنشر الإسلام، واللغة العربية في إفريقيا جنوب الصحراء ؛ وذلك ببناء نسيج اجتماعي تسوده الروح الأخوية في ظل تعاليم الإسلام السمحة، وقد تَكَوّن هذا المجتمع من لبنات تمثلت في تلك الجاليات والجماعات العربية التي هاجرت إلى بلاد السودان الغربي في شكل أفراد وجماعات قليلة منذ السنين الأولى لبداية انتشار الإسلام، وتواصلت هذه الهجرات في ظل التزايد التجاري والاحتكاك بين شمال وجنوب الصحراء الإفريقية، خاصة في عهد قيام الممالك الإسلامية في بلاد السودان الغربي، والتي شهدت أكبر وأوسع الهجرات العربية من الشمال إلى الجنوب بدءا من القرن التاسع الهجري ، الخامس عشر ميلادي، وبحكم موقع إقليم توات في مركز الطرق التجارية الصحراوية فقد عرف توافد هذه القبائل ومن أبرزها قبيلة كنتة العربية التي ربطت بين إقليمي توات والسودان الغربي.كما كانت كذلك بعض الهجرات العكسية لبعض القبائل من إفريقيا جنوب الصحراء إلى حواضر شمال إفريقيا مثل قبيلة فلان التي برز إشعاعها العلمي في إقليم توات والسودان الغربي.شكلت هذه الهجرات مجموعات بشرية انصهرت في المجتمع السوداني بفعل التجانس والتزاوج لِتُثمر هذه المجتمعات علماء و أُسَر علمية ؛كان لهم الفضل في إثراء الساحة العلمية والثقافية وتكوين مراكز علمية في توات وبلاد السودان الغربي، مساهمين بذلك في التواصل الثقافي بين المنطقتين خاصة خلال القرنين 13هـ /19م فما هي إسهامات قبائل كنته والفلّان في التواصل الثقافي بين إقليم توات السودان الغربي خلال القرن 13هـ/19م؟

1- الموقع الجغرافي لإقليمي توات والسودان الغربي:

أ- إقليم توات: يقع إقليم توات في الجنوب الغربي من الجزائر، وهو جزء من الصحراء الكبرى الممتدة على عرض إفريقيا الشمالية يضم ثلاث مقاطعات كبرى وهي: تيجورارين، توات، تيديكلت، و يحد الإقليم من الشمال الغربي العرق الغربي الكبير و واد الساورة، و من الغرب عرق شاش و واد مسعود، و من الجنوب صحراء تنزروفت وهضبة مويدر، ومن الشرق والشمال العرق الشرقي وهضبة تادمايت، أما فلكيا فيقع الإقليم بين خطي طول 1^0 شرقا و 3^0 غربا، و بين دائرتي عرض 20^0 إلى 30^0 شمالا، و بالتالي فإن خط غرينتش و دائرة مدار السرطان يتقاطعان بإقليم توات[1].

وقد حدد المؤرخ محمد بن عبد الكريم[2] أبعاد الإقليم بالنسبة للأقاليم المحاذية له..."بينها و بين سجلماسة ثلاثة عشر يوما، وغربا عشرون يوما لأول السودان، ومن غدامس عشرون يوما، ومن بلاد الزاب عشرة أيام شرقا و من ناحية أولاد عيسى مقدار أسبوع إسراعا لبلد الأبيض سيد الشيخ..." ويتوزع الإقليم على ثلاثة مناطق من الشمال إلى الجنوب و هي: تيجورارين ، وتوات، وتديكلت.

ب- السودان الغربي: تقع أراضي السودان ما بين دائرتي عرض: 4^0 و 16^0 درجة شمال خط الاستواء في الجنوب وخطي طول: 13^0 و 17^0 درجة غرب خطي غرينتش، و يحدها من الشمال الصحراء الكبرى، و من الشرق الكامرون و بحيرة تشاد، و من الجنوب خليج غينيا بالمحيط الأطلسي، و من الغرب المحيط الأطلسي[3]. وينقسم إلى ثلاثة اقسام وهي:

- السودان الشرقي: و هو يشمل مناطق النيل و روافده جنوب بلاد النوبة.
- السودان الأوسط: و يشمل المناطق المحيطة ببحيرة تشاد.
- السودان الغربي: و هو يشمل حوض السنغال و غامبيا و بوركنافاسو (فلتا العليا) و النيجر الأوسط[4].

وموضع الدراسة هو القسم الأخير من بلاد السودان ويسمى أيضا إفريقيا الغربية و بلاد التكرور.

2-جذور قبيلة كنتة : قبيلة كنتة هي إحدى القبائل العربية الأكثر انتشارا في منطقة الصحراء ،قدموا من الشمال نحو توات وبلاد السودان الغربي ، على فترات متقطعة ينتهي نسبها إلى عقبة بن نافع الفهري، مؤسس القيروان[5]. استقرت القبيلة في الصحراء خلال القرنين السابع والثامن الهجري ، الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، بعد أن أصبحت الأوضاع غير ملائمة في الشمال، وفي هذه الفترة رحل أحد أحفاد عقبة إلى واحة عزي[6] من قرى توات، وهو عثمان بن يهس[7] الذي أقام بها مرشدا ومربيا تؤخذ عنه فنون العلم إلى أن مات وقبره مشهور بها، ثم خلفه ابنه يحي وكان علامة حافظا ورعا زاهدا مربيا، تخرج على يديه جماعة فرقهم في القرى والمدن للإرشاد والتربية عاش في توات وسط عدد كبير من التلاميذ ومات ودفن فيها، ثم خلفه ابنه علي الذي كان كثير التردد على الصحراء، أين تزوج بنت محمد بن آلم بن كنت بن زم ابن إبدو واسمها (أَهُو) ، التي أنجب منها ولده محمد الكنتي[8]، ورجع أبوه إلى توات، أين كان يقوم بمهمة التعليم بقرية عزي ، وتربى محمد الكنتي في الصحراء أين تعلم القرآن وحفظه ومهر في سائر العلوم وتلقى دروسه على يد جماعة من الشيوخ.

تزوج محمد الكنتي بامرأة جكانية، ورزق منها بولد هو أحمد الذي عاش من نهاية 15م إلى بداية القرن 16م ، كان رجلا صالحا عالما يقصده الناس ، استقر بولّاتة من أرض شنقيط و توفي بها[9]، يرجع له الفضل في جعل كنتة من دعاة الإسلام بين الأفارقة وكان له الفضل أيضا في نشر الطريقة القادرية في ربوع إفريقيا بعد الشيخ المغيلي ، تزوج هو كذلك من امرأة جكانية ورزق منها بثلاثة أولاد هم محمد الكنتي الصغير وأبو بكر الحاج وعمر الشيخ، وقد تفرعت قبيلة كنتة من هؤلاء الثلاثة[10]، وفي عهده بدأت هجرة الكنتيين إلى الصحراء الكبرى وكانت أسفارهم في سبيل الدعوة للإسلام والتجارة ، يقول بول مارتي عن الحس التجاري الذي يتمتع به الكنتيون " هم أذكياء نشطون ومن أرباب القوافل وهم تجار مهرة ، تجدهم على كل طرق السودان، كما نجدهم من ناحية أخرى في الشرق حتى الآير - شمال النيجر حاليا- وغربا حتى المحيط الأطلسي"[11]. ، وبذلك كانوا رواد هذا الارتباط بين الصحراء و بلاد السودان الغربي ، كما كان للكنتيين أثر عظيم في نشر الدعوة الإسلامية والتعليم من خلال التجارة ومساعدة القوافل التجارية،

والإصلاح بين الناس، وتوفير الأمن لعابري السبيل والغرباء ، حيث أسسوا حواضر وزوايا على طول خط القوافل التجارية الرابطة بين توات وبلاد السودان الغربي، وأشهر هذه الحواضر هي[12]:

– **ولّاتة:** في بلاد شنقيط وهي المحطة التي انتقل منها أحمد البكاي وأبناؤه الذين اتخذوا من بلاد التكرور منطلقا لدعوتهم ، ونشر الإسلام دون أن تنقطع صلاتهم بتوات، ومن ولّاتة انتشر الكنتيون في غرب إفريقيا عن طريق ولاتة تنبكتو وحوض نهر السنغال.

– **الجديد** : أسّسها المختار الشيخ بن محمد وقد توزع أبناؤه بين توت وبلاد التكرور .

– **زاوية كنتة** : وهي المحطة التي استقر بها أحمد بن محمد الرقاد العائد من أرض التكرور ، و أسس بها زاويته سنة 999هـ / 1591 م و خرج هذه الزاوية أحمد بن علي الرقاد إلى بلاد التكرور و أسهم في نشر الإسلام والعلوم الشرعية الإسلامية .

– **أقبلي** : أسس زاويتها محمد بن أبي نعامة بن عبد الرحمان (ت 1163هـ / 1750م) وذلك سنة 1130هـ /1718م، عند قدومه من الأزواد، وكانت منطلقا لركب الحجيج من توات وبلاد السودان الغربي.

إضافة إلى الزوايا التي أسّسها الكنتيون في توات ، كانت لهم زوايا مماثلة في بلاد السودان الغربي منها : زاوية أرقيبات بأقدز بالنيجر، وزاوية المخاتير بأزاواد مالي، وزاوية أهل علواته بمدينة تنبكتو ، وزاوية آل بابا أحمد بن عابدين بواقادوقو ببوركينافاسو[13]، وهذا ما ساعد الكنتين على الاحتكاك بالمجتمعات الإفريقية، وتسهيل عملية الارتباط بها؛ مما جعل لهم نفوذ ومكانة سياسية واجتماعية، ذات خصوصية علمية متميزة ، كونهم كانوا شيوخ ومقدمي الطريقة القادرية،وساهموا في نشرها بشكل كبير في غرب إفريقيا[14].

3– دور قبيلة كنتة في التواصل الثقافي بين إقليمي توات والسودان الغربي:

أنجبت هذه القبيلة علماء كانت لهم بصمات في إثراء هذا التواصل بين توات والسودان الغربي ،سواء كانوا بطريقة العلم أو بطريقة التصوف، حيث نجد بعض المشايخ الكنتين ممن جمع بين التصوف والتأليف والتعليم والفتوى، فاشتهروا بأمر الزهد في الحياة، وكثرة الأذكار، وخدمة العامة، والكرامات، والمواقف الخالدات، وضحّوا بأموالهم وأعمارهم في سبيل الإصلاح، وإعانة الفقراء والمحتاجين في الزوايا التي أسسوها، وساهموا في تسيرها، إضافة إلى ما كانت تزرعه هذه الزوايا من علوم إسلامية تحيا بها النفوس وتُزكّى بها القلوب، فكانت مأوى للضيوف وعابري السبيل ، وقد تميز الكنتيون بالفرح عند مجيء الضيوف إليهم، باعتبار الكرم من الميزات العربية الأصيلة فخلَّدوا المناسبات المشهورة التي نزل فيها الضيوف عليهم ، فقد نزل على الشيخ سيدي المختار الكبير جَمْعٌ مكون من مائة وثمانين راكبا من كلنتصر و البرابيش فمكثوا في ضيافته أربعين يوما ثم ارتحلوا، فقال الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكبير: أوحشنا رحيل هؤلاء فليتهم لم يرتحلوا[15].

فالكرم والترحيب من ميزة الكنتيين حيث يتسارعون لخدمة الضيوف ويتقاسمون فيما بينهم الولائم ، ومن يمكثون مدة طويلة فإنهم يستضافون من طرف كل السكان الكنتيين[16]. وذروة كرمهم ظهرت في

الزِّيارات العامة التي هي حفل ديني سنوي لإحياء ذكرى وفاة أحد الأسلاف الصلحاء الكنتيين ، أو لإحياء مناسبة دينية كالمولد النبوي الشريف؛ حيث يحرص الكنتيون على توفير الطعام لكل من يحضر إلى الزّيارة ، والزّيارات كثيرة في الوسط الكنتي وهي متشابهة إلى حد كبير بين توات والأزواد ، ففي الأزواد يشرعون في الاحتفال ابتداءً من شهر صفر إلى غاية ليلة المولد النبوي الشريف بقراءة القصائد بعد صلاة المغرب ، كالبغدادية ومديح البشير لابن مهيب، وقصائد سيدي أحمد البكاي وقصيدة البردة للبوصيري، وهي عبارة عن قصائد شعرية تمجد السيرة النبوية المطهرة. أما في إقليم توات فيحتفلون مع دخول شهر ربيع الأول لتستمر إلى غاية ليلة المولد النبوي الشريف، فيخرج الناس إلى المسجد المجاور فيحيون الليلة بالمدائح الدينية التي تبرز سيرة الرسول –صلى الله عليه وسلم– ويتصدق الكنتيون بالمأكولات والمشروبات ،وبعد صلاة الصبح يتفرق السكان[17] ، وهذا على غرار جميع سكان توات الذين يعطون أهمية كبيرة للمولد النبوي الشريف حيث يُحيون الليل بالمدائح والنهار بالفرح وبعض المظاهر الفلكلورية.

ساهم الكنتيون من الناحية الاجتماعية في ركب الحجيج، فبوصول قوافل حجاج مسلمي السودان الغربي إلى توات يجدون في استقبالهم الكنتيين بزاوية أقبلي في ساحة الحجاج ويلحق بهم حجاج توات وهم يحملون الراية الخضراء، والشيخ الكنتي سيدي أبي أحمد أبي نعامة هو شيخ الركب وقائد الرحلة الحجية ، فيقطع الركب إقليم تديكلت بقصر تيط وقصر عين صالح ويدخلون ليبيا مروراً بفزان ومرزق ويستمر سيرهم إلى أن ينتهي الركب بالبقاع المقدسة[18]، وقد وصف سيدي أمحمد ولد سيد الحاج بن أمحمد الكنتاوي[19] طريق ركب الحجيج من أقبلي إلى البقاع المقدسة[20]. وبعد وفاة أعلام كنته خُلِّدت قبورهم بأضرحة ومن هؤلاء الشيخ أحمد بن محمد الرقّادي في زاوية كنتة والشيخ المختار بن محمد بن اعمر بن الوافي بقرية الجديد و في أقبلي ضريح الشيخ أبو نعامة شيخ الركب[21].

كان لقبيلة كنته الفضل في تأسيس المدرسة الكنتية العلمية، والصوفية في إقليم توات والسودان الغربي، وكان لها أثراً واضحاً في الحركة العلمية والصوفية، بفضل العلماء الكنتيين الذين عُرفوا في الإقليمين، فبثوا العلم النافع، وبعثوا روح التسامح فكانوا بحق هداة مهديين، كما مثّلوا مرجعية دينية ، خاصة في السودان الغربي الذي تميزت فيه الحياة السياسية بالفوضى والحروب وانعدام السلطان السياسي الذي عُوِّض بالشخصيات الدينية الكنتية ؛ حيث كان للكنتيين ولاء روحي، وكانوا بمثابة صمّام الأمان في منطقة الأزواد، وكانوا يعتبرون الشيخ سيدي المختار الكبير الفاتح الثاني بعد عقبة بن نافع؛ فقد كان مشعلا وضَّاءً أنار بسراجه آفاق السودان والصحراء الكبرى، وكان مُجدِّدا للطريقة القادرية ، وبعث حقائقها ونفض الغبار عن أسرارها وقيّمها[22]، وسيدي الشيخ المختار الكبير الكنتي (1142 –1226هـ /1779– 1811م) صاحب المؤلفات الكثيرة والقدم العلمي الراسخ[23]، بالإضافة إلى ابنه محمد الخليفة الكنتي (1179– 1242هـ/1765م –1826م)[24] صاحب كتاب الطرائف والتلائد في ذكر كرامات الوالدة والوالد ، وكذلك كتابه الرسالة الغلاوية[25]، واشتهر الشيخ عمر بن محمد المصطفى بن أحمد الرقادي الكنتي (ت1157هـ/ 1744 م)[26]، أحد أعلام اللغة العربية في توات وبلاد السودان الغربي، وتتلمذ على يديه كل

من الشيخ عبد الرحمن بن عمر التنلاني، الذي ذكره في فهرس شيوخه وعدّه من أهم العلماء الذين تلقى على يدهم العلم منهم محمد بن أبَّ المزمري شيخ اللغويين في توات[27]، الذي أثرى التواصل العلمي بين توات وبلاد السودان الغربي، وبالضبط بين آولف و زاوية كنتة في توات وتاودني والمبروك وأروان في السودان الغربي[28].

- دور كنتة في نشر التصوف بإقليمي توات و السودان الغربي:

يعتبر موضوع التصوف من المواضيع الهامة التي أثارت جدلا كبيرا بين العلماء، والباحثين في علوم الدين والحياة الروحية، واختلفت آراؤهم من حيث حقيقته وتوجهاته وبيان أصوله وفروعه؛ ونحاول تقريب فهم حقيقة التصوف من خلال ضبط مفهومه لغة واصطلاحا ومحاولة تتبع انتشاره في توات والسودان الغربي.

- مفهوم التصوف:

- **لغة:** تعرف كلمة التصوف في لغتنا عدة اشتقاقات منها أنها مشتقة من صفاء القلوب[29]. ويرى آخرون في اشتقاقها نسبة إلى أولئك الذين يجلسون في الصف الأول في المسجد أثناء الصلاة[30]. ويقول الشيخ ابن تيمية رحمه الله :" هؤلاء- الصوفية- نسبوا إلى ظاهر اللّباس وهي لباس الصوف، فقد قيل في أحدهم صوفي وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به ولكن أضيفوا إليه لأنهم يروه ظاهر الحال[31]". وكلمة تصوف ورد ذكرها كثيرا في آداب الجاهلية، ويرجع معناها إلى مقصد الابتعاد عن زخرف الدنيا، ومن ذلك كان التصوف عنوان للزهد والقناعة.

- **اصطلاحا:** التصوف هو طريقة إسلامية شرعية لإصلاح القلوب و تزكية النفوس[32]. قال أبو العباس أحمد البرنسي :" إن الأصل في التصوف هو مقام الإحسان الذي فسره رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك فالتصوف هو أحد أجزاء الدين الذي علمه جبريل -عليه السلام- لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتوارثه الصحابة من بعده وبهذا يأخذ مصطلح التصوف معنى العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد[33]". وأغلب مصادر التصوف تتفق على أن التصوف هو التقرب إلى الله بعبادته والابتعاد على ملذات الدنيا، أو هو الانتهاء بالنفس والأخلاق الإنسانية إلى درجة الفناء في الحضور الإلهي، أو هو منهج سلوكي يعتمد على التقشف والتحلي بالفضائل لتزكية النفس والارتقاء بالروح.

والتصوف حسب ابن خلدون هو: " العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة[34]". ويقول الإمام الغزالي عن التصوف: " علمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى و تحليته بذكر الله "[35].

عرفت توات ظاهرة التصوف منذ العهود الأولى لدخوله لبلاد المغرب، حيث أصبحت الحياة الروحية فيه تقوم على نشاط الطرق الصوفية ، والتي قادها شيوخ وعلماء حملوا على عاتقهم نشر الإسلام وتعاليم مناهجهم الصوفية بتوات وبلاد السودان الغربي وجدت أرضاً خصبة لتنمو وتتفرع في ربوعها[36]، وذلك أن أتباع الطرق يدعون إلى الإسلام عن طريق التصوف الذي كان له أثر في انتشار الإسلام في بلاد السودان الغربي ، وأن هذه الطرق الصوفية كانت تقوم على الإرشاد الذي هدفه نشر تعاليم الدين الإسلامي وغرس ثقافة حب الجار والتسامح مع الوثنين و المسيحيين هناك .

أن ما شوق الناس بالانتساب إلى الطرق الصوفية المعتدلة ، إنما هو التلقين الذي يقوم به الشيخ ثم أخذ العهد ومنح النيابة لكل مريد أو منتسب ، وكان هدف مشايخ الصوفية إنقاذ قبائل الصحراء هناك من الضلالة والجهل، وتوجيههم إلى ما ينفع دنياهم وآخرتهم من طرق الاستقامة والتدين وبيان السبل التي تتبعها الدول الأوروبية سواء في الجزيرة العربية، أو إفريقيا؛ لاصطياد الغافل والبسيط من عامة الناس، لهذا قادت حركات إصلاحية وتصدرت لمقاومة الاستعمار الأوروبي[37]. عرفت هذه الطرق الوصول إلى بلاد السودان الغربي عن طريق مسالك التجارة، والتي كانت توات أحد المراكز التي عملت بشكل فعال في تمرير تلك الحركات إلى بلاد السودان. وأهم الطرق الصوفية المنتشرة في السودان الغربي عن طريق توات هي:

-**الطريقة القادرية** : تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني[38] مؤسسها الأول ، وتعد من أكثر الفرق الصوفية انتشاراً في إقليم توات و السودان الغربي. وقد تناول التواتيون الطريقة القادرية في عدد من مخطوطاتهم، ويعتبرون أنفسهم مرتبطين بعبد القادر الجيلاني من ناحية الذكر والأوراد، لهذا ظهر منهم مشايخ حازوا على المراتب فأوكلت لهم مهمة الإشراف على الطريقة لينسقوا ويحيوا المناسبات ويدخلوا الطريقة القادرية إلى العديد من الأقطار، فقد استطاعوا نشر هذه الطريقة[39].

دخلت الطريقة القادرية إلى بلاد السودان الغربي على أيدي مهاجرين من توات في القرن 9هـ/ 15م، واتخذت من ولاته[40] في شنقيط أول مركز لهم ثم مدنية تنبكتو بعد ذالك ولم يمضِ زمناً طويلاً حتى كثُر عدد الدعاة التواتيين من القادرية بالسودان الغربي، ومنهم الفقهاء والعلماء ، بدءاً بالشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، والشيخ سيدي عمر الكنتي الذي سار في نهج الطريقة القادرية، وبهذا أصبح اسم قبيلة كنتة مرتبطة بالطريقة القادرية أبا عن جد ، فساهموا في تجديد الطريقة القادرية الشيخ سيدي المختار الكنتي الكبير ت1226 هـ / 1821م وابنه الشيخ أحمد البكاي[41].

كانت ولّاته معقل الكثيرين من دعاة ومعلمين ومرشدين ومن هؤلاء العلماء يحي كامل المحجوب – جد قبيلة المحاجيب التواتية– والذي بوصوله انتعشت الحركة العلمية في هاته المدينة كما نشر الكنتيون الطريقة القادرية في كل من السنغال، والنيجر، وساحل العاج، وغنيا ، ومن أهم فروع الطريقة القادرية : هي الطريقة البكائية: نسبة إلى أحمد البكاي المتقدم الذكر ، حيث تزّعم هذه الطريقة بعد وفاة أحمد البكاي ابنه عمر الشيخ ثم بابا أحمد ابن الشيخ المختار، الذي اعتبر رئيس لهذه الطريقة أي من فرع

البكائية المختارية بمنطقة تينكتو والمناطق المجاورة لها[42]، ثم استقل شيخ من السنغال سمي الشيخ السنغالي عن القادرية البكائية وأسس القادرية المريدية[43].

وقد كانت المراكز الرئيسية التي أسسها التواتيون تقوم بتنظيم دعاة للفرق القادرية في تمبكتو، وبلاد المندجو وموطنهم على نهر الجيمي في غينيا وفي السنغال حيث كان المد الإسلامي يمتد داخل شعب وثني رحّب بالقادرية باعتبار مقدميها فقهاء ومعملين ولم يمض زمن طويل حتى انتشر المريدون القادريون داخل السودان الغربي ، من السنغال إلى مصب نهر النيجر ، وكان بعض هؤلاء ممن دخلوا في الإسلام عن طريق دعاة القادرية، و وفدوا لإتمام تعليمهم بمدارس الإقليم التواتي أو مدارس الشمال الإفريقي حتى إذا ما أتمّوا دراستهم الدينية عادوا إلى أوطانهم ، وكان المعلمون الذين تربوا على أيدي علماء توات أسّسوا المدارس في بلادهم وقاموا بالإنفاق عليها[44]، وكان عملهم يعتمد على الإرشاد ومدى تأثير المعلم على تلاميذه لاشك أن الهدف هو نشر العلم[45]، وأكّد القادريون على أنهم أوفياء لأهم المبادئ التي كانوا يعملون بها في حياتهم؛ ممّا زاد في تثبيت هذه الطريقة في نفوس مريديها انتساب بعض السلاطين والأمراء إليها[46]، وظهور حكام ومصلحين تشبعوا بأفكارها ، فقاموا بإصلاح سياسي وديني مثل الشيخ عثمان دان فودي والشيخ أحمدو والشيخ أحمد[47]، وعبد الله ابن فودي أخ عثمان دان فودي يشهد بأنه تأثر في أفكاره السياسية بالشيخ المغيلي وكذا بالمختار الكنتي الذي امتدحه قائلا:

بلّغ شريف أصل كاسمه أعني لشيخ كاسمه المختار
أزكى سلام شيب مبسكا تمسه ريح التبسم تهب في الأسحار[48]

4 – جذور قبيلة الفلّان: يوجد اختلاف في لفظ كلمة (فلّان) عند قبائل إفريقيا الغربية، وعند العرب، وهناك من غير لفظها تماما إلى لفظ آخر مثل التكارير، والتكارن ،كما جاء في موسوعة – قبائل العرب – لعبد الحكيم الواتلي، إلا أن المتتبع هذا الاختلاف يتضح له بأنه ما هو إلا اختلاف لفظي و شكلي؛ ذلك لأن اختلاف التسمية وارد نتيجة اختلاف اللهجات ففي مالي مثلا تأخذ عدة تسميات مثل: فولبي (Fulbe)، بوللو (Pollo)، تكرور (Tkrur)، فلاني (Fulani)، فلاليت (Falalit)، فولا (Fula)، فلاتنقا (Falatanga)، فلاتة (Falata).

أما عن أصل تسميتهم فيذكر عبد الله فودي أن مصطلح (الفلّاتة) الذي يطلق على الفلّان والفلّانيون هو مصطلح عربي مشتق من الجذر العربي (فلت) فهم قوم يفلتون فينجون بأنفسهم عندما يرون ما يسوؤهم[49]، وذهبت المؤرخة الهام محمد علي ذهني في حديثها عن خصائص الفلّان إذ تذكر: " بأنهم يتشكلون من عدة قبائل متناثرة تحيى حياة رعوية اشتهروا بعدم الخضوع لأي ملك من ملوك البلاد التي يقيمون بها رغم أنهم يعيشون في أراضي أولئك الملوك، و ذلك إذا أسيء إليهم هدموا منازلهم وارتحلوا إلى منطقة أخرى[50]. كما أن الضابط الفرنسي (جادن) الذي كان ضابطا بالجيش الفرنسي بإفريقيا في أواخر القرن الماضي، كان يربط ما بين (فولا) و (التشتت)[51] ذلك أنه لاحظ بأن من خصائص الفلّان

العناية بماشيتهم وحبهم الشديد إلى حد الهوس بها، لذا ربط بين لفظ (الفلّان) الذي يدل على الصحراء والتنقل ومهنة الرعي التي اشتهر بها شعب الفلّان عبر تاريخه[52].

اختلف الباحثون في أصل الفلّان، فمنهم من ربطهم بالنوبة، ومنهم من يرى بأنهم عنصر من الأمازيغ استقروا في منطقة أدرار في أعالي السنغال[53]، و هناك من يقول أنهم عرب من حمير، و هناك من روايات تقول أنهم نتيجة احتكاك الزنوج و الحاميين بالعرب و الأمازيغ (البربر) والطوارق أدت إلى تميز (الفولّاني) كجنس له خصائص مجتمعة من كل جنس داخل في تكوينه[54]. و بين عامي 1776م و 1786م استطاع الفولّان أن يؤسسوا ثلاث دويلات دينية و هي: فوتاتورو، فوتاجالون، خاسيو، وتتسم هذه الدويلات بالتمسك الصارم بتعاليم الدين الاسلامي[55]. و تقطن قبائل الفولاني في المنطقة الواقعة في أعالي النيجر، و السنغال و في سنة 1810م، دعم الفولّانيون في سائر ولايات الهاوسا، و في أواخر القرن 19م اتسع نفوذهم في التسرب شرقا حتى وصلوا إلى منطقة برنو و الكامرون[56].

يشكل الفولاني أكبر تجمع مسلم في السودان الغربي، و قد عُرفوا عبر تاريخهم بأنهم الشعب الداعي للإسلام، فقد حملوا الإسلام في موطنهم فوتاجالون وفوتاتورو على سواحل المحيط الأطلسي، و اتجهوا به شرقا حتى بحيرة تشاد[57]، وقد استطاع الشيخ عثمان دان فودي أن يجمعهم وينشر الإسلام الصحيح بينهم، وأن يكوّن مملكة إسلامية شاسعة حتى قضى عليها الاستعمار الفرنسي[58].

5-دور قبيلة فلّان في التواصل الثقافي بين إقليمي توات والسودان الغربي:

صحب الحركة التجارية المزدهرة بين إقليم توات والسودان الغربي هجرة الأفراد والقبائل ، ومن القبائل التي هاجر بعض فروعها من السودان الغربي إلى منطقة توات قبيلة الفلّان، وهم يمثلون أكبر تجمع سكاني في غرب إفريقيا، ويتواجدون في بلاد شنقيط وانتقلت بعض فروعها جنوبا إلى بلاد مالي والتكرور والسنغال، عُرف الفلّان بأنهم شعب داعٍ للإسلام؛ ساهموا في نشر الإسلام في وتوطيده السودان الغربي[59]، وأقاموا دولة الفلّاني بفضل زعيمهم عثمان دان فودي[60]، الذي دعا إلى فكرة الجهاد وإنشاء دولة إسلامية ، وهكذا انتشرت دعوته وكثر أتباعه من العلماء والدعاة، وامتد نفوذ دولته على طول الشمال النيجيري[61]. فتشبع بالأفكار الصوفية والروح الإسلامية، تأثر الشيخ عثمان دان فودي بأفكار الداعية المصلح محمد بن عبد الكريم المغيلي؛ حيث أسس دولته على المبادئ الإسلامية، واعتمد على اللغة العربية كلغة رسمية. ثم جاء من بعده ابنه محمد بلو صاحب كتاب إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، الذي أرّخ فيه لشخصية والده عثمان، كما أرّخ للمنطقة التي سكن فيها الفلّانيون في غرب إفريقيا[62].

قدِم الفلّانيون إلى منطقة توات وسكنوا قرية ساهل بقصر أقبلي[63]، وهي موطن الفلّانيين من أولاد بن مالك وأولاد بلعالم، وذكر الشيخ محمد باي بلعالم[64] -رحمه الله- أن نسبهم يرجع إلى الشيخ محمد بن مالك بن أبي بكر بن أيوب بن حماد بن جلّول بن طلحة بن يود بن أيوب . والشيخ محمد بن مالك هو

المؤسس لقرية ساهل، بمعية الشيخ السيد محمد الأمين الكنتي المدفون معه في جوار المسجد القديم بقرية ساهل[65].

أسس الفلانيون زاوية ومدرسة علمية بساهل، كانت لها مكانة ثقافية واجتماعية بإقليم توات، وهي تعد مركز إشعاع علمي وثقافي خصوصا مابين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجري، الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، وذلك نتيجة نبوغ علمائها في مختلف العلوم الإسلامية، وكانت الوجهة العلمية لكل طالب علم يريد التضلّع في شتى العلوم الشرعية واللغوية ، و انتشر الفلّانيون في إقليم توات ،ففي قصر تِيمادانين إحدى قصور رقّان بتوات فيه أولاد بلعالم، وأولاد الحاج اعلي، وأولاد بابا عبد القادر، ولهذه البطون مصاهرة مع بعض القبائل المتواجدة في هذه القرية، فالفلّانيون يحظون بمكانة عالية في قصر تِيمادنين، لكونهم أصحاب علم حيث كانت لهم زاوية علمية تمارس دورها في نشر العلم، وكان للنساء الفلّانيات وقف في تيمادانين ولا يعرف واقفه، ويسمى زرع الفلّانيات ، ويوجد الفلّانيون كذلك في قصر إينغر وعين صالح[66].

كانت زاوية الفلّانيين بقصر أقبلي حاضرة للعلم اشتهرت بعلمائها الذين نبغوا في علوم شتّى كالفقه والنحو والبلاغة والمنطق[67]، مثل الشيخ حمزة بن الحاج أحمد الفلاني القبلاوي الساهلي التواتي[68]، و الشيخ محمد الحسن بن محمد بن الحاج بن مالك الفلاني القبلاوي[69]. وتنقل من بلاد التكرور إلى إقليم توات العديد من الفلّانيين منهم الشيخ عبد الله بن أحمد الفلّاني ولد عام 1113ه/1701م ، وقد نزل بزاجلو ودرس على يد الشيخ عبد الرحمن بن العالم الزجلاوي ثم توجه بعدها إلى تينيلان ودرس على يد الشيخ عبدالرحمان بن عمر، ثم انتقل إلى تديكلت التي توفي بها سنة 1194 ه /1780م[70]، بالإضافة إلى محمد بن مالك القبلاوي[71] الذي رحل هو كذلك تينيلان للتّعلم على يد الشيخ محمد بن عبد الرحمن التنيلاني الذي أجازه في بعض العلوم [72].

انصهر الفلّانيون في المجتمع التواتي حتى لا تكاد أن ترى فَرقاً بينهم وبين غيرهم في العادات والتقاليد ، حيث اشتهروا بالعلم ونشره ، وإكرام الضيوف[73]. كان للزاوية الفلّانية بساهل أدوار اجتماعية كبيرة، إضافة إلى دورها العلمي حيث كانت مأوى لعابري السبيل، خاصة وأن منطقة اقبلي نقطة لعبور القوافل، إضافة إلى إصلاح ذات البين، حيث كان علماء فلّان يحظون بمكانه كبيرة و يلجأ إليهم سكان توات وتديكلت للفصل في نزاعاتهم حيث كان القاضي حمزة الفلّاني يتولى شؤون القضاء[74].

خصص الفلّانيون عدة أوقاف خدمة للصّالح العام فمنها ما هو موقوف على المساجد، مثل النخيل ، مياه الفقاقير ، والبساتين ، وتعود فائدتها على المساجد وإفطار الصائمين في شهر رمضان بالزاوية[75]. ومن الأوقاف أيضا، وقف خزانة الفلّانيين بساهل اقبلي، وهي تحمل مخطوطات نادرة وثمينة لعلماء فلّاننيين وغيرهم في إقليم توات، تحتفظ بالإرث التواتي المخطوط وساهمت بشكل كبير في كتابة تاريخ منطقة توات من طرف الباحثين والمؤرخين ، يوجد بالخزانة ما يقارب ثلاثمائة مخطوط، منها ما هو بخط الجد الأعلى للفلّانيين محمد بن مالك بن أبي بكر، وأيضا بخط الشيخ محمد بن محمد العالم،و بعض

المخطوطات بخط الشيخ القاضي حمزة بن الحاج حمزة، وجلب لها الشيخ محمد الحسن عدة مخطوطات ، ويوجد فالخزانة شروح للحديث وتفاسير القرءان ومؤلفات في الفقه والنحو، إضافة إلى بعض التقاييد في البيع، والقضاء ، والرسائل، وبعض التراجم لأعلام فُلّان وغيرهم من علماء توات ، وتحتفظ الخزانة بالعديد من الإجازات العلمية وبعض الفتاوى والنوازل والرّحلات[76].

وفي الأخير أقول بأن التواصل بين إقليم توات وإفريقيا جنوب الصحراء ة مجال كبير وواسع جدا اجتماعيا، وثقافيا، واقتصاديا ، وأثره واضح وجَلي على الإقليمين، وتزعّم هذا التواصل وأثراه تجار وعلماء وقبائل من توات وإفريقيا جنوب الصحراء ، ولم تتوقف صلات إفريقيا جنوب الصحراء مع توات فقط، وإنما تعدت إلى حواضر الصحراء الأخرى الجزائرية ، وهي دعوة للباحثين المتخصصين أن يُعنوا بهذا الموضوع؛ لأنه خصب والكتابة فيه قليلة و يحمل الكثير من الأسرار والحقائق التاريخية.

– الهوامش:

[1] - مبارك جعفري: العلاقات الثقافية بين توات و السودان الغربي خلال ق 12هـ ، دار السبيل ، الجزائر، ط1، 2009م، ص 32.

[2] - محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق البكري: درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، مخطوط بخزانة أولاد القاضي البكرية، تمنطيط، أدرار، الجزائر،الورقة 101 و.

[3] - محمد فاضل علي باري و سعيد إبراهيم: المسلمون في غرب إفريقيا تاريخ و حضارة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007م، ص ص 19- 20.

[4] - عبد القادر زبادية: الحضارة العربية و التأثير الأوروبي في إفريقيا الغربية جنوب الصحراء دراسات نصوص، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989م، ص 11.

[5]- عقبة بن نافع ،بن عبد القيس الأموي الفهري فاتح عظيم مؤسس مدينة القيروان سنة 50 هـ/ 170 م ، ولد10ه/ 631م. يتصل نسبه بعمر بن العاص من ناحية أمه أحد قادة فتح المغرب استشهد في تهودة بعد أن تقدمته العساكر إلى القيروان و بقي في عدد قليل ودفن بالزاب سنة 63هـ/682م. ينظر الزركلي خير الدين : الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ،ج 4، ط 15، 2002 م ، ص 241.

[6] - تابعة لدائرة فنوغيل جنوب ولاية أدرار الجزائرية ، وتبعد عنها بـ 25 كم.

[7]- وهو عثمان بن يهس بن دومان بن ورد بن العاقب بن عقبة بن نافع فاتح إقليم إفريقية ، ينظر : محمد الخليفة الكنتي : الرسالة الغلاوية ، تح.حماه الله ولد السالم، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، ط 2007،1 م ، ص 134.

[8]- وهي قبيلة صنهاجية تنتمي إلى صنهاجة الصحراء من لمتونة والتي أسست إمارة لها تسمى إمارة إبدوكل لمتونة . ينظر حماه الله ولد السالم: تاريخ موريتانيا مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007م ، ص 79.

[9]- محمد بن أبي بكر البرتلي الولاتي: فتح الشكور في معرفة أعيان التكرور، تح. محمد إبراهيم الكتاني و محمد حجي، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 1، 1981م، ص 30.

[10]- أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط 1، ج 3 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،د.ت ، ص 212.

[11] -بول مارتي :كنته الشرقيون، تع.محمد محمود ودّادي، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، سوريا، 1985. ،ص 43.

[12] - عزيز عقباوي بن بوبكر الهاملي الكنتي: النفحات البهية في أفنان الشجرة الكنتية، مطبعة عزي، د.م.ن، د.ت، ص29. ينظر: عبدالله مقلاتي: علاقات إقليم توات بحواضر السودان الغربي العلاقات الثقافية و أبعادها الحضارية ، الملتقى الوطني الأول المشترك بين جامعتي أدرار وتيارت ، العلاقات الحضارية بين إقليم توات وحواضر المغرب الإسلامي ، أدرار ، 14-15 أفريل 2009م، ص215.

[13]- مبارك جعفري : المرجع السابق ، ص ص 272- 273.

[14]- مصطفى أبو ضيف أحمد: أثر القبائل العربية في الحياة المغربية (العهد الموحدي) ، مطبعة دار النشر المغربية ، ط 2 ،1982م ، ص 269.

[15]- محمد الصالح حوتية: حوتية محمد الصالح: توات و الأزواد خلال القرنين 12و 13 هـ دراسة تاريخية من خلال الوثائق المحلية، دار الكتاب العربي، الجزائر، ج 1 ،2007م، ص143.

[16]- Voinot (Louis) : Le Tidikelt , étude sur la géographie, l'histoire et les Mœurs du pays, Ed Jacques Gandini,1995, p431.

[17]- محمد الصالح حوتية: آل كنته، المرجع السابق، آل كنته دراسة تاريخية من خلال الوثائق المحلية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة ق18-19م، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط1، 2008 م، ص ص145-146.
[18]- المرجع نفسه: ص151.
[19]- ولد سيد الحاج الكنتي: هو سيدي محمد بن احمد بن محمد الحاج بن سيدي محمد أبي نعامة بن عبد الرحمان الهاملي الكنتي، المعروف بولد سيد الحاج ولد عام 1170ه/1824م بأقبلي، نشأ في الزاوية الكنتية بأقبلي، وتعلم العقيدة والفقه وعلوم الدين والتصوف ، وكان مجيدا للشعر وفنونه؛ فكثيرا ما مدح الرسول -صلى الله عليه وسلم- في شعره ، اشتهر بقصيدة من الشعر الشعبي ؛ والتي هي عبارة عن رحلة شوقية إلى البقاع المقدسة؛ حيث ذكر فيها جميع المحطّات التي يعبرها الحجيج في قافلة الحج، وذكر كيفية أداء المناسك ثم رجع بالرحلة من نقطة انطلاقها بأقبلي ، وكل هذا دون أن يحج بل فقط من اجل استماعه للحجاج وشوقه للحج وزيارة البقاع المقدسة. توفي -رحمه الله- عام 1253 هـ/1837م.ينظر:عقباوي عزيز: المرجع السابق،ص147-148. عبد الله كروم: المرجع السابق، ص65.
[20]- أمحَمد ولد سيد الحاج: قصيدة ركب الحجيج، مخطوط بخزانة أبي نعامة الكنتية، أقبلي، أدرار، الجزائر.
[21]- يحيى ولد سيد أحمد: ديوان الصحراء الكبرى، المدرسة الكنتية والقصائد النيرات، دار المعرفة، الجزائر،2009م، ص 69.
[22]- المرجع نفسه ،ص72.
[23] - أحمد الحمدي : المختار الكبير ، المرجع سابق ، ص ص 115، 153 ، 233. ينظر: الحمدي أحمد ، الوظائف الدينية بإوالاتن في عهد الإمارات القيسية، مجلة عصور تصدر عن مخبر البحث التاريخي جامعة وهران، العدد 12، 2009م، ص11.
[24]- محمد سعيد القشاط : أعلام من الصحراء ، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997م ، ص 167.
[25] - محمد الخليفة الكنتي : الرسالة الغلاوية ، تح.حماه الله ولد السالم، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، ط2007،1 م ، ص ص 156 ، 158 ، 162.
[26]- عبد الرحمن باعثمان: تحقيق فهرسة عبد الرحمن بن عمر التنلاني، أطروحة ماجستير في التاريخ العام، معهد الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة بشار 2008- 2009م ، ص 52.
[27] - أحمد أبا الصافي جعفري: الحركة الأدبية في منطقة توات خلال القرنين 12 و13 هـ ، أطروحة دكتوراه ،كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية ، قسم الأدب، جامعة تلمسان، 2007م، ص 322 ينظر : عبد الرحمن باعثمان: تحقيق فهرسة عبد الرحمن بن عمر التنلاني، أطروحة ماجستير في التاريخ العام، معهد الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة بشار 2008- 2009م، ص 18.
[28]- مبارك جعفري : المرجع سابق ، ص 274. ينظر أيضا: عبد الله مقلاتي: علاقات إقليم توات بحواضر السودان الغربي العلاقات الثقافية و أبعادها الحضارية ، الملتقى الوطني الأول المشترك بين جامعتي أدرار وتيارت ، العلاقات الحضارية بين إقليم توات وحواضر المغرب الإسلامي ، أدرار ، 14-15 أفريل 2009م، ص215-216.
[29]- ابراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1969م، ص09.
[30] - ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، 2002م، ص22.
[31]- ابن تيمية: موسوعة فقه السنة (فقه التصوف)، تهذيب و تعليق الشيخ زهير شقيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان،د.ت ، ج3 ، ص24.
[32] - ابراهيم بسيوني: المرجع السابق، ص19.
[33] - يوسف بن يحي بن عيسى: التشوف إلى رجال التصوف، مخطوط بالخزانة البكرية زاوية سيدي أحمد ديدي، تمنطيط، الجزائر، الورقة 01و.
[34] - عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ، دار صادر، بيروت، ط2 ،2005م، ص 357.
[35] - عبد الله عباس: الدور الحضاري لإقليم توات، الملتقى الوطني الأول المشترك بين جامعتي أدرار وتيارت ، العلاقات الحضارية بين إقليم توات وحواضر المغرب الإسلامي ، أدرار : 14-15 أفريل 2009م ، ص 113.
[36]- المرجع نفسه، ص113.
[37]- صالح بوسليم وميلود قاسم: الحركة السنوسية وامتدادها عبر الصحراء الكبرى(دراسة تاريخية)، مقال بمجلة الواحات للبحوث والدراسات، تصدر عن المركز الجامعي غرداية- الجزائر، العدد15، المطبعة العربية ، غرداية، 2006م، ص21.
[38]- عبد القادر الجيلاني ، محي الدين أبو محمد عبد القادر الجيلاني بن أبي صالح موسى الحسني الجيلاني نسبة إلى بلدة جيلان ولد سنة 417 – 561 هـ/ 1079 – 1166م ، نشأ وترعرع في عائلة متواضعة ومنذ صغره أيدى من الاستقامة في أخلاقه وتربيته جاء إلى بغداد عام 488هـ/ 1095 م ودرس مذهب الإمام أحمد بن حنبل لكنه ترك الانضمام إلى المدرسة النظامية التي كان يشرف عليها الشيخ أحمد الغزالي بعد وفاة أخيه أبو حامد الغزالي، بقي عشرين سنة يتجول في بغداد اشتهر بورعه وعلمه، بنى مدرسة في بغداد عام 528 هـ /1135م والتي بدأ الناس يسيرون على نهجه بعد وفاته . ينظر : المناوي عبد الرؤوف: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تح. عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ج 1، 1994م، ص 676. .ينظر أيضا: عمار هلال: الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب أفريقيا السمراء، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، 1988م، 109.

[39] - سبنة عامر: الأدب السينغالي العربي، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ، ج1، 1978 م، ص33.
[40]- أرنولد توماس : الدعوة إلى الإسلام، تر.حسن إبراهيم حسن ،د.م.ن، القاهرة، 1957م ، ص 394- 395.
[41] - قداح نعيم : حضارة الإسلام وحضارة أوربا في إفريقيا الغربية، مطبعة الجزائر، د. ت، ص ص 94- 95.
[42]- المرجع نفسه، ص ص 84 – 85 .
[43]- سبنة عامر : المرجع السابق، ج 1، ص 33.
[44]- هلال عمار: الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب أفريقيا السمراء، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، 1988م. ، ص 113.
[45]- أرنولد توماس : الدعوة إلى الإسلام، تر.حسن إبراهيم حسن ،د.م.ن، القاهرة، 1957م، ص ص365 – 366 .
[46]- نعيم قداح : حضارة الإسلام وحضارة أوربا في إفريقيا الغربية ، المرجع السابق، ص 85 .
[47]- هلال عمار: المرجع السابق، ص 111 .
[48]- مقلاتي عبد الله: علاقات إقليم توات بحواضر السودان الغربي، المرجع السابق ، ص217.
[49] - عبد الحكيم الوائلي: موسوعة قبائل العرب، دار أسامة للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2002م، ج4، ط1، ص 1709.
[50] - الخليل النحوي: إفريقيا المسلمة الهوية الضائعة، دار العرب الإسلامي، بيروت ، ط1، 1993م، ص 38.
[51] - الهام محمد ذهني: المرجع السابق، ص 27.
[52] - كافلام مادهوبا نيكار: الوثنية والإسلام، تاريخ الإمبراطورية الزنجية في داعز بإفريقيا، تر. وتح. أحمد فؤاد بليغ، المجلس الأعلى للنقابة، 1998م، ج1، ط2، ص 67.
[53] - محمد فاضل باري و سعيد ابراهيم: المرجع السابق، ص 25.
[54] - حسن عيسى عبد الظاهر : الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا وقيام دولة الفلاني ، مطبعة دار الهلال، الرياض، 1981م ،ص65.
[55] - كولين مفدي، أطلس التاريخ الإفريقي، تر. مختار السويفي، الهيئة المغربية العامة للكتاب، مصر، 1987 م، ص 151.
[56] - فيج. جي. دي: تاريخ غرب إفريقيا، تر. السيد يوسف نصرو، و بهجت رياض صليب، دار المعارف، القاهرة، ط2،1982م، ص 30.
[57] - أحمد ابراهيم دياب: لمحات من التاريخ الإفريقي الحديث ، دار المريخ، الرياض، ط1، 1981م ، ص ص 201- 202.
[58] - شوقي عطاالله الجمل و عبد الرزاق ابراهيم: تاريخ المسلمين في إفريقيا ومشكلاتهم، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1996م، ص 101.
[59]- عبد الله آدم الآلوري :موجز تاريخ نيجيريا ، دار مكتبة، بيروت ، لبنان ، 1965 م، ص92.
[60]- عثمان دان فودي: هو عثمان بن محمد فودي بن عثمان بن صالح بن هارون بن محمد غورطو بن جيو بن محمد ثنيو بن أيوب بن ماسران بن أيوب بن بابا بن موسى جكولو، الذي هاجر بجماعته من بلاد فوتاتور على قصد الهجرة إلى الحجاز وتأخر مع طائفة في بلاد الهوسا ،أخذ العلم عن والده محمد فودي وعن والدته حواء وعن جدته رقية ، ثم عن الشيخ عثمان يندور الكبري وأخذ الإعراب عن الشيخ عبد الرحمن بن حمد وسمع الفقه من محمد تنبو بن عبد الله والتفسير من الشيخ أحمد بن محمد بن هاشم الزنفري، أخذ الصحاح الست عن الحاج محمد واجي وعن الشيخ جبريل بن عمر ولازمه مدة في بلاد آهير واستفاد منه ، اجتمعت في شخصية ابن فودي صفات لم تتوفر في كثير من العلماء وذلك باعتباره أول داعية يقوم بتغير المنكر وإصلاح ذات البين . ينظر : محمد باي بلعالم ، قبيلة فلان ، المرجع السابق، ص ص 58- 59. و محمد بللو ، إنفاق الميسور ، المصدر السابق، ص ص 81 - 82. محمد سعيد القشاط: أعلام من الصحراء ، المرجع السابق، ص 115. زبايدية عبد القادر : دراسة عن إفريقيا جنوب الصحراء في مآثر ومؤلفات العرب والمسلمين ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 2010م ،ص 78.
[61]- حسن عيسى عبد الظاهر : المرجع السابق الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا وقيام دولة الفلاني ، مطبعة دار الهلال، الرياض، 1981م ، ص ص 131 - 148.
[62]- يحي بوعزيز: تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية من مطلع القرن السادس عشر إلى مطلع القرن العشرين، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009م، ص ص118-120.
[63]- هي قرية تابعة لبلدية أقبلي ، دائرة آولف تديكلت تبعد عن مقر ولاية أدرار الجزائرية بحوالي 310 كم تقع في الجنوب الشرقي من الولاية.
[64]- الشيخ محمد باي بلعالم: هو سيدي الحاج محمد بن محمد عبد القادر بن محمد المختار بن أحمد العالم ، الملقب بالشيخ باي ولد سنة 1348ه/1930م بقرية ساهل بأقبلي ولاية أدرار بالجنوب الجزائري، حفظ القرآن الكريم وتعلم مبادئ الفقه والعربية على يد والده، والشيخ عبد الرحمان بن مكي ، ثم انتقل إلى المدرسة الطاهرية بسالي ومكث فيها سبع سنوات ، أسّس الشيخ بمدينة آولف في بداية الخمسينات من القرن الماضي، مدرسة سمّاها مصعب ابن عمير ، يدرس بها الطلاب والطالبات ، واستطاع أن يقضي على الجهل، والأمية، والبدع، والخرافات؛ التي كانت منتشرة في المنطقة، توفي- رحمة الله- سنة 1435ه/2014م. تخرج من المدرسة مئات الطلبة، وأبرز الطلبة ممن يُدَرِّسون في مدرسة الشيخ باي بلعالم، الشيخ

الحاج أحمد بن مالك وهو خليفة الشيخ و الشيخ حفصي الحاج عبد الرحمان ، والشيخ حامد لمين عبد القادر بن محمد، والشيخ محمد بن عبد الصادق لكصاسي والشيخ حامد لمين عبد الله بن عبد الرحمان، والشيخ لعروسي عبد القادر بن لحبيب، ومن الطلبة الأوائل الذين درسهم الشيخ على سبيل المثال لا الحصر بداية من1956سنة الشيخ حامد لمين عبد الرحمان بن عبد الرحمان، والشيخ عبد الرحمن التابت ألّف الشيخ باي اثنين وأربين مؤلفاً في علوم القرآن والفقه والميراث، والنحو ، والتاريخ، ومصطلح الحديث، والسيرة النبوية، منها ما يشتمل على جزأين ومنها ما يشتمل على ثلاث أجزاء و أربعة أجزاء، ومنها ما على يشتمل عشرة أجزاء؛ وهي موسوعة في الفقه المالكي بعنوان: مرجع الفروع إلى التأصيل من الكتاب والسنة والإجماع الكفيل. توفي- رحمة الله- عليه يوم 24 ربيع الثاني 1430ه/ 19 أفريل 2009م.ينظر: محمد باي بلعالم: الرحلة العلية، الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام و الآثار و المخطوطات والعادات و ما يربط توات من الجهات، دار هومه، الجزائر،ج2 ، 2005 م ، ص ص377-387.

[65]- محمد باي بلعالم : قبيلة فلان بين الماضي والحاضر ومالها من العلوم والمعرفة والمآثر ، دار هومة ،الجزائر، ط2004،1م ، ص13.

[66]- محمد باي بلعالم : إرشاد الحيران لمعرفة قبائل الفلّان بالجزائر ، د.د.ن، الجزائر، 2009م، ص30.

[67]- محمد باي بلعالم : قبيلة فلان، المرجع السابق، ص13.

[68]- حمزة بن أحمد الفلاني القبلاوي: ولد رحمه الله سنة 1259هـ/1843م، بقصر ساهل بأقبلي حفظ القرآن وتعلم العلوم الشرعية على يد مشايخه بساهل، والده الحاج احمد و العالم المختار بن سيد احمد العالم،تنقل إلى توات ودرس في المدرسة التنلانية، وأصبح أحد الأعلام في توات فقيها نحويا ، محدثا لغويا ،وعروضيا ، كان يوجه رسائل على سبيل النصح للأمراء، والقضاة والأعيان ، وكان يرفض الاستعمار الفرنسي ودائما يحث على الجهاد والمقاومة في منطقة تدكلت، بعث بقصيدة إلى أهالي إنغر يشيد ببطولاتهم أمام المستعمر الفرنسي يقول في مطلعها:

يأهل إنغر يا أنصار الهدى حزتم جميعا أعز الفخر والسُؤددا

نصرتم ملّة الإسلام بشرى لكم أنصار دين رسول الله المصطفى أحمد

وعدد أبياتها11بيتاً. فقد كان العلامة حمزة مفتيا وقاضيا بمنطقة تدكلت، وكانت كل المسائل والمشاكل المقفلة ترد عليه من توات والأزواد، فيجيب عليها،خلف العشرات من الطلبة والكثير من الفتاوى والقصائد ، توفي في رجب 1335ه/1917م بساهل اقبلي رحمة الله عليه. ينظر : محمد باي بلعالم : قبيلة فلان، المرجع السابق، ص13.

[69]- هو محمد الحسن بن محمد بن الحاج أحمد بم مَحمد بن مالك الفُلّاني ولد سنة1283ه/1866م بساهل بقصر أقبلي، حفظ القرآن والحديث والنحو على يد الشيخ حمزة بن الحاج والشيخ المختار بن سيدي أحمد العالم بلعالم، له عدة رحلات في طلب العلم إلى ليبيا والسودان الغربي وهو من العلماء الأعلام في تدكلت وتوات ، فقيها نحويا وعروضيا ، من مؤلفاته شرح على المقدمة الأجرومية سماه: تفريج الغموم على متن ابن آجروم ، تولى الفتوى والقضاء بقصر أقبلي وتوفي -رحمه الله- سنة 1352ه/1933م .ينظر: محمد باي بلعالم : قبيلة فلان، المرجع السابق ، ص ص 13 - 14.

[70] - مبارك جعفري : المرجع السابق ، ص 277.

[71] - محمد بن مالك الفلاني: هو عالم جليل أخذ العلم في مسقط رأسه على مشايخ زاوية الفلّانيين بقصر ساهل اقبلي، ثم من شيوخ تينيلان ، حافظا لكتاب الله متضلعا في الفقه والنحو، خط العديد من المخطوطات بقلمه وكذا عديد المصاحف، توفي - رحمه الله- سنة 1248ه/1832م.ينظر: محمد باي بلعالم: قبيلة فلان، المرجع السابق، ص ص 256-257.

[72] - محمد باي بلعالم : الغصن الداني في ترجمة عبد الرحمن بن عمر التنيلاني، دار هومه ، الجزائر ، 2004م ،ط1، ص ص 28 - 29.

[73] - محمد باي بلعالم : إرشاد الحيران لمعرفة قبائل الفلّان بالجزائر، المرجع السابق، ص46-47.

[74] - محمد باي بلعالم : الرحلة العلية،المرجع السابق ،ج1، ص223.

[75] - محمد باي بلعالم : إرشاد الحيران في معرفة قبائل الفلّان بالجزائر، المرجع السابق، ص67.

[76] - محمد باي بلعالم : قبيلة فلان، المرجع السابق، ص338- 340.

المذاهب الفقهية في المغرب الإسلامي قبل دخول المذهب الأشعري

حروز عبد الغني، أستاذ مساعد-أ-

قسم التاريخ جامعة محمد بوضياف- المسيلة- الجزائر

إذا كانت منطقة المغرب الإسلامي تشكل إحدى حواضر دولة الإسلام، فإنه من الطبيعي أن تدخلها مختلف المذاهب الفقهية التي انتشرت في كافة أرجاء هذه الدولة الواسعة، و ذلك تحت تأثير الرحلات التجارية و العلمية في إطار التواصل الحضاري و الثقافي، لذلك يصح لنا القول:إن المغرب الإسلامي قد دخلته المذاهب المختلفة مثل المالكية و الظاهرية و الشافعية و الحنفية و الحنبلية و الشيعية و غيرها كثير. إلا أننا نتساءل هل كان لهذه المذاهب نفس الحضور؟ أم أن مذهبا ساد و انتشر على بقية المذاهب في بلاد المغرب؟

1- المذهب الثوري:

ينسب إلى الإمام سفيان بن سعيد بين مسروق و يكنى أبا عبد الله و جده ثور بن عبد مناة (97-151هـ/715-768م)كان إماما في علم الحديث و أحد الأئمة المجتهدين(1) ، و يعتبر مذهبه من أسبق هذه المذاهب دخولا إلى المغرب، و ذلك في أعقاب سقوط الدولة الأموية و قيام الدولة العباسية، و قد ظهرت بعض أرائه و تعاليم مذهبه في افريقية على يد بعض الفقهاء(2) منهم البهلول بن راشد و أبو الحسن علي بن زياد (183هـ/799م) من أهل تونس و هما أول من أدخلا جامع سفيان الثوري إلى بلاد المغرب، كما نقله عنه آخرون(3) ،كما ظهر بالمغرب الأقصى قبل قيام دولة الأدارسة، و من أعلامه هناك القاضي عمر بن محمد بن سعيد القيسي، و يبدوا أن المذهب الثوري ظل منحصرا في الحواضر و لم تعرفه إلا الخاصة الشيء الذي جعله يزول بزوال نشاطها الثقافي في تلك الحواضر و هكذا لم يترك أثرا ببلاد المغرب.(4)

2- مذهب الأوزاعي:

ينسب إلى الإمام أبي عمرو عبد الرحمن بن محمد الأوزاعي (157-88هـ/706-773م)(5) الذي انتشر مذهبه في المغرب الإسلامي لا سيما الأندلس، و يجمع جمهور العلماء على أن أول مذهب عرفته الأندلس منذ فتحها، هو مذهب الإمام الاوزاعي ، و برز في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/724-743م) و واليه علي أبا الخطار حسام ابن ضرار الكلبي، يقول المقري:" .... و أعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي و أهل الشام منذ أول الفتح " (6)،كما يرجع الفضل في نشره إلى وجود جاليات من الشام و التي كانت على مذهب الأوزاعي الذي يعد من أنصار مدرسة الحديث . كما ساهم في نشر مذهب الأوزاعي الجند، و المهاجرون الشاميون الذي قام أبو الخطار بتوزيعهم على مناطق مختلفة من الأندلس، و كذا رجال الحكم، و من العلماء الذين مكنوا لمذهب الأوزاعي بالأندلس

أسد بن عبد الرحمن السبائي.(7) و يبدوا أن جهود المالكية في استقطاب أعلام الأوزاعية قد حققت قدرا من النجاح،بحيث ترك بعض علماء الأوزاعية مذهبهم و دخلوا في دائرة المالكية. على غرار ما فعل الفقيه عبد الملك بن الحسن المعروف بزُونَان(ت 232هـ/846م) ، إن قلة رجال المذهب من علماء و مجتهدين و هذا ما أدى إلى ضعفه،و لم يستطع تكوين مدرسة تصونه و تضمن استمراره(8) ، لذلك ما إن تبنى الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل (180-172هـ/ 789-796م) مذهب مالك و اعتقده الناس هناك حتى أخذ المذهب الأوزاعي في الاختفاء من الأندلس و المغرب في نهاية القرن الثاني مع بداية القرن الثالث الهجري/ الثامن و التاسع الميلادي. و رغم بقاء بعض أتباعه حتى القرن 4هـ/10م إلا إن المذهب الأوزاعي تضائل نفوذه بشكل كبير، إلى درجة أنه لا يعرف مصدر تطرق لطبقات الأوزاعية في الاندلس و المغرب مما يدل على انكماشه السريع نتيجة إزاحته من قبل المذهب المالكي (9) .

3- المذهب الحنفي(10):

ينسب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي الفارسي(150-80هـ/699-767م)(11) أحد أقطاب الفقه وأحد عباقرة التشريع الإسلامي، تأثرت أفكاره و آرائه التشريعية و الاجتهادية ببعض النظريات الفلسفية، و يظهر ذلك في آرائه الحرة الجريئة و إمعانه في الاعتماد على العقل (12)، أما عن الأصول التي بني عليها مذهبه هي على الترتيب:الكتاب، و السنة،و أقوال الصحابة رضي الله عنهم، و القياس، و الاستحسان، الإجماع، و العرف(13) ، و قد عرف أبو حنيفة وأتباعه بـ " أصحاب الرأي" .

انتشر المذهب الحنفي بالعراق، ثم سرعان ما تجاوزها إلى أقطار أخرى. و يعود انتشار المذهب الحنفي في بلاد المغرب إلى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وقد ظل قائما إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، و لقد ساهمت عدة عوامل في انتقاله و انتشاره منها :

- أن الخلافة العباسية قد تبنت المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة، لذا فقد انتشر في المناطق التي كان يشملها نفوذ الخلافة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بما في ذلك إفريقية، و ذلك عن طريق القضاة و الجند، و لا سيما رجال الدولة- الأمراء الأغالبة- منهم الذين ولوا الفقهاء الأحناف بعض خطط القضاء و مختلف التشريعات الفقهية.(14)

- انتشر عن طريق البعثات الرسمية في عهد بني الأغلب، حيث كان الأمراء يرسلون كل سنة بعثة لبغداد من أجل تجديد الولاء للخلافة العباسية ،و عند عودتها ترجع محملة بنفائس الكتب الفقهية طبعا وفق المذهب الحنفي المذهب الرسمي للخلافة، كما يصحب هذه البعثة نخبة من العلماء في مختلف العلوم، و هذا ما أسهم في نشر المعارف و العلوم عموما، و الفقه خصوصا، لا سيما الفقه الحنفي.(15)

- الهجرة:فقد كانت بلاد المغرب قبلة لعديد من أهل المشرق من أصحاب المذاهب و العلماء،و الرحالة، و الفنانين، و التجار، الذين كانوا يمارسون بعض الأنشطة، كالتجارة و التعليم و الفتيا، كل هذه الأعمال و النشاطات كانت عاملا مساعدا على انتشار المذهب الحنفي، و آراء أبي حنيفة، و أصحابه الفقهية، كما كان للرحلة دور نشر المذاهب الفقهية، حيث كانت مدن بلاد المشرق مثل: مكة،المدينة، الكوفة،

البصرة ، مقصدا لبعض المغاربة من أجل طلب العلم ، أو أداء فريضة الحج، و هذا ما لعب دورا فعالا في انتشار المذهب الحنفي بإفريقية.(16)

– كما كان لكل من ازدهار التجارة و مرور طرقها على بلاد المغرب، و تنقل الناس بين المذاهب المختلفة خلال القرون الثلاثة الأولى الهجرية،و العادات و التقاليد و انتشارها بين سكان بلاد المغرب دور كبير في نشر أفكار و آراء المذهب الحنفي و التمكين له(17) ، و من أوائل الأحناف و أبرزهم عبد الله بن المغيرة (عاش في النصف الأول من القرن الثاني الهجري)، الذي تتلمذ على أبي حنيفة مباشرة. و كانت آراؤه شبيهة بآرائه من قبل اتصاله به. بل إنه كان صاحب اجتهاد و تأليف قيم في الفقه (18)، و لعل أول من ركز قواعد المذهب الحنفي بإفريقية من بعده هو عبد الله ابن فروخ الفارسي (115–176هـ/733–792م)، و أسد بن الفرات، و ابن أبي الجواد (ت 236هـ/850م)، و سليمان بن عمران (ت 270هـ/884م)، و هيثم بن سليمان (ت 275هـ/888م) صاحب كتاب" أدب القاضي و القضاء"(19) ، كما انتشر المذهب الحنفي في المغرب الأوسط، منه منطقة الزاب و بقى هناك حتى القرن الخامس / الحادي عشر الميلادي و هذا ما يؤكده قول البكري:"... و أهل تهودة على مذهب أهل العراق..."، كما انتشر في الجهة الوسطى و الغربية من المغرب الأوسط و بالذات في مدينة تيهرت الرستمية، غير أنه كان بشكل محدودا، و محصورا في طبقة الخاصة فقط((20) ، أما عن انتشاره في المغرب الأقصى فما ورد في المصادر ما هو إلا إشارات توحي بوصوله إلى هذه المنطقة،من بينها قول ابن فرحون:" و دخل منه شيئا ما وراءها – إفريقية– من الغرب بجزيرة الأندلس، و مدينة فاس"؛ و هذا يعني أن المذهب الحنفي انتشر في المغرب الأقصى لأن فاس تعني الدولة العلوية بالمغرب الأقصى.(21)

و ما يمكن استخلاصه هو أن المذهب الحنفي لم يكن واسع الانتشار بالمغرب الإسلامي، و أنه بقى مقصورا على الحواضر الكبرى دون البوادي، و على الخاصة دون العامة، و بقي محصورا في المنطقة الشمالية من المغرب الإسلامي، دون المنطقة الجنوبية منه.

أما عن الأندلس فقد كان انتشاره بها قليلا و نادرا، بل يكاد لا يظهر له أثر خاصة بعد القرار الذي أصدره الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل بإخراج أصحاب أبي حنيفة من الأندلس و انفراد المالكية بها، حيث قال:" لا أحب أن يكون في عملي مذهبان(يعني المالكي و الحنفي)" ، كما تجاهل وجود أبي حنيفة بقوله:" من أبو حنيفة؟"، فقالوا له:" من الكوفة"، فقال:" و مالك"، قالوا:"من المدينة"، قال:" عالم دار الهجرة يكفينا"(22) ، و مع هذا فقد ورد ما يؤكد وجود نوعي و محدود للمذهب الحنفي بالأندلس، حيث يذكر بأن الذين كانوا يرحلون إلى المشرق يتصلون هناك برجال المذاهب، و يأخذون عنهم دون تمييز، و نقتطف هذه الأمثلة التي تقول:" أن قاسما بن أنعم (ت 340هـ/951م) الذي رحل إلى المشرق و هو من أهل قرطبة اتصل بالكوفيين و البصريين، و بقاضي القضاة في بغداد وأخذ عنهم جميعا".(23)

و في الأخير يمكن القول أن المذهب الحنفي في الأندلس لم يتمكن من التمركز في البلاد، و أن الأندلس ساد فيها المذهب المالكي بعد أن أزاح مذهب الأوزاعي.

4- المذهب المالكي((24):

ينسب إلى الإمام مالك بن أنس (197-93هـ/712-795م)(25) مؤسس المدرسة المالكية الحجازية و حجة الحديث، و يتلخص مذهبه في الاعتماد على النصوص – من الكتاب و السنة- و استخدام الرأي لاستنباط الأحكام الشرعية منها، و بعبارة أدق: يمتاز بالتزام القرآن و الحديث و الابتعاد عن التأويل و الاقتصاد في القياس ما أمكن(26) ، و قد انتقل مذهبه إلى بلاد المغرب و الأندلس في حياته مؤسسه بواسطة تلاميذه، بل أصبح المذهب الرسمي للدولة الإسلامية في الأندلس في سبعينيات القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، و هذا بفعل عدة عوامل منها القوة الذاتية التي اكتسبها من خلال اعتماده على النص أو الأثر، و إسهام جند الحجاز ذلك أن معظم جيوش الفتح كانت تتكون من الحجازيين أو الشاميين، و كان هؤلاء يعودون إلى الحجاز و الشام لزيارة ذويهم و تأدية فريضة الحج فساعد ذلك على انتقال مذهب إمام مالك ، و كذلك لتشدد المذهب المالكي الذي يتجلى في مناهضته للتأويل المعتمد على العقل و قد انسجم ذلك مع عقلية و طبيعة أهل المغرب(27) ،فالمذهب المالكي كان عملي أكثر منه نظري يتماشى مع فطرة المغاربة في بساطتها ووضوحها ،كذلك طبيعة أهل الحجاز التي تشبه طبيعتهم طبيعة أهل المغرب و تغلب عليها البساطة و البعد عن التعقيد يقول ابن خلدون:" ... و أما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب ... فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب و الأندلس، و لم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة،و لهذا لم يزل المذهب المالكي عندهم، و لم يأخذه تنقيح الحضارة و تهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب"(28) ، و هذا ما جعل عقليتهما – أهل الحجاز و أهل المغرب- تغلب عليها نزعة الحديث، كما كان لإقبال أهل المغرب و الأندلس على الأخذ من علوم المدينة و فقه إمام دار الهجرة مالك دور في انتشار المذهب المالكي و قد فسر ذلك ابن خلدون بقوله:" إن الحجاز كانت منتهى بلاد المغرب و أن العراق لم يكن طريقهم فاقتصروا عن الأخذ من علماء المدينة"(29) ،و منها أيضا النزعة الاستقلالية التي تميز بها سكان المغرب التي أخذت تتحقق بداية من النصف الأول من القرن الثاني الهجري، إذ تبنى السكان مذهب مالك ليقارعوا بها المذاهب الأخرى خصوصا الحنفي مذهب الدولة الرسمي، و ليضيفوا على نوعتهم الاستقلالية الشرعية الدينية، مستغلين في ذلك معارضة مالك للعباسيين في بعض القضايا، منها موقفه من ثورة العلويين في المدينة سنة 145هـ/762م بزعامة محمد النفس الزكية(ت 145هـ/762م) (30)، فقد أفتى أنه ليس على مكره يمين أو طلاق، و هذا يعني أنه من بايع العباسيين مكرها يمكنه الخروج عنهم .و دخل مذهب الإمام مالك المغرب و الأندلس في وقت واحد تقريبا- و إن كان يرجح السبق في الدخول إلى الأندلس كما أشرنا سالفا-(31) و كان ذلك بفضل جهود جيل من الفقهاء الأوائل(**32**)، الذين رجعوا إلى أوطانهم ببلاد المغرب الإسلامي، يحملون كتابه الموطأ، و فقه إمام دار الهجرة، حيث شرعوا في إرساء قواعد المالكية و تأسيس مدارس تابعة لها و من هؤلاء علي بن زياد التونسي (ت 183هـ/799م)، و هو أول من ادخل الموطأ إلى بلاد المغرب، و فسر لهم قول الإمام مالك، و كان أستاذا للإمام سحنون ، كما

كتب مسائل الفقه و الفتاوى، و قام بتصنيفها و تبويبها و إخراجها على موضوعات الأحكام الفقهية، و منه يتضح أن مذهب الإمام مالك قد عرف طريقة إلى بلاد المغرب في وقت مبكر، أي أنه لم يكن وليد عصر الأغالبة و إنما دخل البلاد قبل قيام دولتهم ،كما قدساهم في نشر و توطيد المذهب المالكي بإفريقية و المغرب كل من عبد الرحمن بن أشرس (ت 170هـ/787م) و البهلول بن راشد (ت 183هـ/799م)،و أبو علي شقران بن علي القيرواني (ت186هـ/ 802م)، و أبو عبد الله محمد بن عبد الله عمر بن غانم الرعيني (ت 196هـ/812م)، ثم حدثت النقلة النوعية للمذهب المالكي في بلاد المغرب الإسلامي حيث رحل أسد بن الفرات (ت 213هـ/828م) من افريقية ،و أخذ عن مذهب مالك و كتب فيه عن عبد الرحمن بن القاسم (ت 191هـ/806م) كتابه "الأسدية"،و أبو محمد عبد الله بن عمر بن غانم الرعيني (ت 190هـ/805م)،و صقلاب بن زياد الهمداني(ت191هـ/806م)، و أبو خارجة عنبسة بن خارجة العقاقي (ت 220هـ/824م)، و أبو محمد عبد الله بن أبي حسان اليحصبي(ت 229هـ/843م)(33) ، و منهم أيضا الإمام سحنون بن سعيد التنوخي (ت 240هـ/ 854م) الذي رحل إلى المشرق و حظي بشرف ملازمة تلاميذ الإمام مالك بن أنس الكبار من أمثال : عبد الرحمن بن القاسم و عبد الله بن وهب (ت 197هـ/813م) و أشهب بن عبد العزيز (ت 204هـ/819م)(34) ،و عاد سحنون بن سعيد إلى إفريقية سنة (ت191هـ/ 806م) بزاد علمي كبير فأظهر علم أهل المدينة ببلاد المغرب، و بذلك أصبح من أشهر الفقهاء ليس في افريقية فحسب بل في بلاد المغرب قاطبة حيث جلس للتدريس يسمع تلاميذه الموطأ بمختلف مروياته،كما اهتم بنشر مروياته و إسماع كتابه المدونة الكبرى(35) ،و ظهر المذهب المالكي في عهده ظهورا كبيرا بإفريقية و المغرب(36) ، حيث بفضل سحنون غلب المذهب المالكي في افريقية ، في حين السلطة السياسية بالقيروان كانت أحنفية بالكامل في عهد الأغالبة، واكب ذلك اعتناق السلطة السياسية بالمغرب الأوسط بين الإباضية بتيهرت و الزيدية التي كانت متمركزة خاصة في تلمسان و حمزة، و لعل التواجد الضعيف للنخب المالكية بتيهرت الرستمية جعل أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت 402هـ/1012م) يعمل على نشر المذهب المالكي بمدن المسيلة(37) و تنس و تلمسان، و هو الأمر الذي مكن بوضع أسس صلبة للمالكية بالمغرب الأوسط، خاصة فترة بناء قلعة بني حماد التي تمثل زمن الاستقرار النهائي للمذهب المالكي، حيث نما هذا المذهب بالمنطقة بمجهودات علماء من أبرزهم أبي حفص الصابوني(38) ، و قد تمكن سحنون من تصحيح مرجعية الفقه المالكي، يقول القاضي عياض:" ...و أما إفريقية و ما وراءها من المغرب فقد كان الغالب عليها في القديم مذهب الكوفيين إلى أن دخل علي بن زياد و ابن الأشرس، و البهلول بن راشد و بعدهم أسد بن الفرات و غيرهم بمذهب مالك، فأخذ به كثير من الناس و لم يزل يفشوا إلى أن جاء سحنون فغلب في أيامه، و فض حلق المخالفين، و استقر المذهب بعده في أصحابه، فشاع في تلك الأقطار إلى وقتنا" (39)، كما استطاع تشكيل نواة للنخبة المالكية الثانية – الجيل الثاني– في القيروان المشكلة أساسا من طلبته و أصحابه ،

هذا الأمر الذي مكن من ترسيخ المذهب المالكي الخالص الذي سيسهل عملية انتصاره فيما بعد،منهم محمد بن سحنون (256/202هـ)، و سعيد بن الحداد (302/219هـ)، و ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) (40)، و على العموم فقد تمكن أهل السنة و السلف في جيلهم الثاني أن يؤسسوا نسقا عقديا متناغما مع روح مبادئهم السنية، و فقههم المالكي، و لعل المقدمة التي بدا بها ابن أبي زيد القيرواني " رسالته" الشهيرة أوضح نقل يمكن أن يسلط على طبيعة التصور العقدي الذي اعتقده أهل التسليم و التفويض في الغرب الإسلامي، و دافعوا عنه في مجادلاتهم مع خصومهم.(41)

و قد اعتبر تولي سحنون القضاء بتكليف من السلطة الأغلبية عام (234هـ/ 849م)، بمثابة حد فاصل في تاريخ المذهب المالكي بإفريقية، لاستغلال سحنون هذا المنصب في نشر المذهب و ضرب الجماعات المناوئة " لأهل السنة و الجماعة"(42) ، و هذا ما يؤكده الونشريس إذ يعلل انتشار مذهب مالك في المغرب و تمسك أهل هذه البلاد به، بتولي سحنون القضاء، حيث يذكر أنه قام بتفريق حلقات جميع المخالفين و منع الفتوى بغير مذهب مالك، و اقتدى به القضاة و أهل الفتوى في معظم أنحاء المغرب، فصاروا يمنعون الإفتاء بغير المذهب المالكي و يؤدبون على ذلك.(43)

و في عهد الدويلات المستقلة عن الخلافة بدا المذهب المالكي أقل حضورا و فاعلية، و مع ذلك فإن فقهاء المالكية لم يتوقفوا في التمكين لمذهبهم من خلال الاستفادة من التسامح المذهبي الذي عرف به بنو رستم الإباضيون حكام تيهرت، و ما أبداه بنو مدرار الصفريون حكام سجلماسة من تحول تدريجي نحو اعتناق الاتجاه السني، و هذا ما سمح بوضع قواعد و أسس صلبة للمالكية بالمغرب الأوسط(44) ، في حين أن المذهب المالكي سجل حضورا مبكرا بالمغرب الأقصى الذي انتقل إليه من الأندلس أيام الأدارسة(45) ، العلويين الذين ليس ثمة ما يدل على أنهم تعاملوا مع التشيع أكثر من كونه شعار سياسيا. في حين أبدوا منذ قيام دولتهم رغبة واضحة في الاختصاص بالمذهب المالكي، فالاعتدال من الناحية المذهبية الذي عرف به الأدارسة مكن من نشر المذهب المالكي بالمغرب الأقصى، ضف إلى ذلك دور الأمويين بالأندلس في توسيع المذهب المالكي بشمال المغرب الأقصى ، و حدث هذا بفعل التقارب بينهم و بين الأدارسة الموجه ضد العباسيين(46) ، كما تعزز و امتد بفضل النخبة العلمية التي قدمت من المشرق على عهد أبي القاسم بن واسول الخارجي الصفري و على رأسهم أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الحراوي الفاسي (ت 357هـ/967م) و هو الذي أدخل مدونة سحنون بمدينة فاس و بهما انتشر مذهب مالك هناك، بعدما كان أهله على مذهب أبي حنيفة (47)، كما يبرز لنا ابن حوقل عن وجود جماعة من المالكية في المناطق الجنوبية لبلاد المغرب الأقصى فيقول:"... و أهل السوس فرقتان مختلفتان، مالكيون أهل سنة، و موسويون شيعة...."(48) ، كما انتشر المذهب المالكي بالمغرب الأقصى نتيجة جهود الإمام أبا العلاء إدريس بن عبد الله الأكبر، الذي أمر في جميع عمالته بضرورة

إتباع مذهب مالك و قراءة كتابه الموطأ، بعد أن حارب مختلف المذاهب التي كان البرابرة قد اعتنقوها.(49)

ولكن الأمر لم يستمر بهذه البساطة و التسامح فقد تعرض المذهب المالكي و رجالاته إلى ابتلاءات و محن، نتيجة تغيير الحكام و الدول، و صارع لقرون عديدة مذاهب الخوارج، و الشيعة ، و المبتدعة، و خرج منها أقوى من أي وقت مضى.

إذ حاول بنو عبيد محو المذهب المالكي بنشر دعوتهم(50) ، و إحلال المذهب الكوفي، و نال فقهاء المالكية من ذلك فتنا لا تعد و لا تحصى، و رغم الهزيمة العسكرية للثورة الإباضية في مواجهة أبي عبد الله الشيعي إلا أنها ساهمت في تحول الكثير من التجمعات القبلية نحو المذهب المالكي،حيث أصبحت بلاد المغرب بنهاية القرن الرابع الهجري/ العشر الميلادي في معظمها مالكية(51) ، حيث جاء الفرج بحدوث القطيعة- سياسية و مذهبية- الزيرية مع العبيديين فيما بعد على عهد المعز بن باديس الصنهاجي (ت 454هـ/1062م)(52) ، و ها ما يؤكده الشيخ محمد بن مخلوف عن السلطان المعز إذ يقول:" و كانت بإفريقية مذاهب الصفرية و الإباضية و النكارية و المعتزلة، و كانت بها مذاهب أهل السنة مذهب أبي حنيفة النعمان، و مذهب مالك ، فظهر له حمل الناس على التمسك بمذهب مالك، و قطع ما عداه لمادة الخلاف بالمذاهب...".(53)

و أما عن دخول المذهب إلى الأندلس فقد بدأ في الانتشار في وقت مبكر في عصر الدولة الأموية بالأندلس على عهد عبد الرحمن الداخل (172-138هـ/754-789م) الذي يقول عنه المقري:"...أنه قطع دعوة آل العباس من منابر الأندلس و سد المذاهب منهم دونها..."(54)، و يفهم من قوله أن الأمويين بالأندلس كانوا يرغبون في الاستقلال سياسيا و مذهبيا عن الخلافة العباسية بالمشرق، و عن عدم انتمائها للدولة العبيدية بالمغرب(55) ؛ أي بداية الابتعاد عما تتبناه الخلافة العباسية من المذاهب و العقائد خصوصا المذهب الحنفي، و الشيعي إلى تبني مذهب قوي يقارع المذهب الحنفي مذهب الخلافة الرسمي، و إن كان معتنقوه بالأندلس ظلوا قليلين، و ظهر المذهب المالكي بعد هذا ظهورا كبيرا لا سيما على عهد هشام الرضا(180-172هـ/ 789-822م)، الذي مدحه الأمام مالك بقوله:" وددت أن الله زين موسمنا به"(56) ، لكن السلاوي يقول أن هذا المدح كان لعبد الرحمن الداخل و ليس لهشام الذي قال:" لا أحب أن يكون في عملي مذهبان(يعني المالكي و الحنفي)، و عالم دار الهجرة يكفينا"(57) ، و الذي يهمنا من قوله، تركيزه على نفاذ رأي الخليفة، و اختياره في تحول الأندلسيين من المذهب الحنفي إلى مذهب الإمام مالك.

و لقد ساهم عدد كبير من العلماء في نشر المذهب المالكي و التمكين له ، و هؤلاء رحلوا للمشرق درسوا على يد الإمام مالك نفسه،أو على أحد تلامذته منهم : الغازي ابن قيس الأندلسي (ت 199هـ/814م) الذي دخل بالموطأ إلى الأندلس،إلا أن زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون (ت 199هـ/814م) كان

أول من أدخل مذهب مالك إلى الأندلس أما الذين نشروه و مكنوا له نذكر منهم: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن شراحيل (ت 197هـ/812م) و قرعوس بن العباس (ت 220هـ/835م)،و أبو محمد عيسى بن دينار القرطبي (ت 212هـ/827م) و يحي بن يحي الليثي(ت 234هـ/849م)، و عبد الملك بن حبيب (ت 238هـ/852م)صاحب كتاب الواضحة. (58)

و منذ نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أخذ المذهب المالكي يسود المغرب و الأندلس حتى أصبحت له السيادة الكاملة خلال القرنين الرابع و الخامس الهجريين لا سيما على عهد الزيريين و المرابطين (59). وهذا ما يؤكده ألفرد بقوله:"...أن الشمال الإفريقي عاد في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي) إلى مذهب مالك...". (60)

5- المذهب الشافعي:

ينسب إلى الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي(204-150هـ/767-819م) (61) الذي أقام مذهبه على الاستفادة من مدرستي الحجاز و العراق معتمدا على القرآن و السنة أما القياس فلا يأخذ به إلا عند الضرورة و منهاجه جلي في الرسالة(62). التي أبدى فيها الإمام الشافعي قدرة فائقة في مجال تنظيم أصول الفقه (63)، و قد استقر الإمام الشافعي في آخر أيام حياته بمصر الأمر الذي وفر كل الظروف الملائمة لانتشار مذهبه ببلاد المغرب كون مصر تقع على طريق الرحالة المغاربة، و منه ظهر مذهب الشافعي بالمغرب الإسلامي فنافس المذهبين المالكي و الحنفي، إلا أن انتشاره لم يكن على النحو الطبيعي المتوقع له، حيث أن سائر بلاد المغرب إلى مصر لا يعرفون مذهب الشافعي، بل أكثر من ذلك فالمالكية كانت تبغض(64) الإمام الشافعي ، حيث أنه – حسبهم- أخذ العلم من مالك ثم خالفه(65) ، و هذا ما أدى إلى قلة المتأثرين به أو الذين تبنونه كمذهب نذكر منهم: أبو عبد الله محمد بن علي البجلي(ت 314هـ/929م)، و أبو إبراهيم إسحاق بن النعمان (ت 315هـ/927م)، و أبو العباس السندي (ت 320هـ/؛932م)، على أن أبرزهم هو عبد الملك بن محمد الضبي المعروف بابن بردون الذي كان من المناظرين في الفقه و الجدل.

و الجدير بالذكر أن رجالات المذهب الشافعي ببلاد المغرب لم يعتلوا مناصب حساسة في الدولة تساعدهم على نشر مذهبهم و التمكين له، و بهذا لم يتمكنوا من تكوين قاعدة اجتماعية مرموقة(66) ، وعلى العكس من هذا وجدت الشافعية بالأندلس مجالا للنشاط الديني و العملي، و هذا من خلال الدخول المبكر لهذه المنطقة،و الذي يعزى إلى جهود بعض الرحالة العلماء نذكر منهم: قاسم بن محمد بن سيار مولى الوليد أبا محمد القرطبي (ت 276هـ/889م) الذي كان أول من أدخل المذهب الشافعي للأندلس و حظي بالرعاية الرسمية ، حيث وفر له الأمير محمد بن عبد الرحمن (273-238هـ/852-886م) الحماية الكافية، حتى أصبح يدرس بقرطبة جنبا إلى جنب مع المذهب المالكي دون حرج(67) ،و مهما يكن من أمر فإن التجربة الشافعية ساهمت في تنشيط الحركة الفكرية خالا النصف الثاني من القرن

الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، خاصة و أن الشافعية تميزوا بميلهم إلى النظر و بتمرسهم في الجدل و المناظرة.

6- المذهب الحنبلي: ينسب إلى الإمام أحمد بن حنبل (241-164هـ/780-829م)(68) تلميذ الشافعي الذي لقي محنة على أيام الخليفة العباسي المأمون (198-218هـ/813-833م) و الخليفة المعتصم (218- 221هـ/833-842م) لعدم اتفاقه مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن(69) ، و كان مقلدا في مذهبه الذي ظهر في المغرب الإسلامي ظهورا خفيفا هو الآخر على يد بعض المقلدين منهم: عبد الله بن عبد الرحمن المروزي، و لم يكن له أي دور لا على المستوى العلمي و بين الخاصة و العامة.(70)

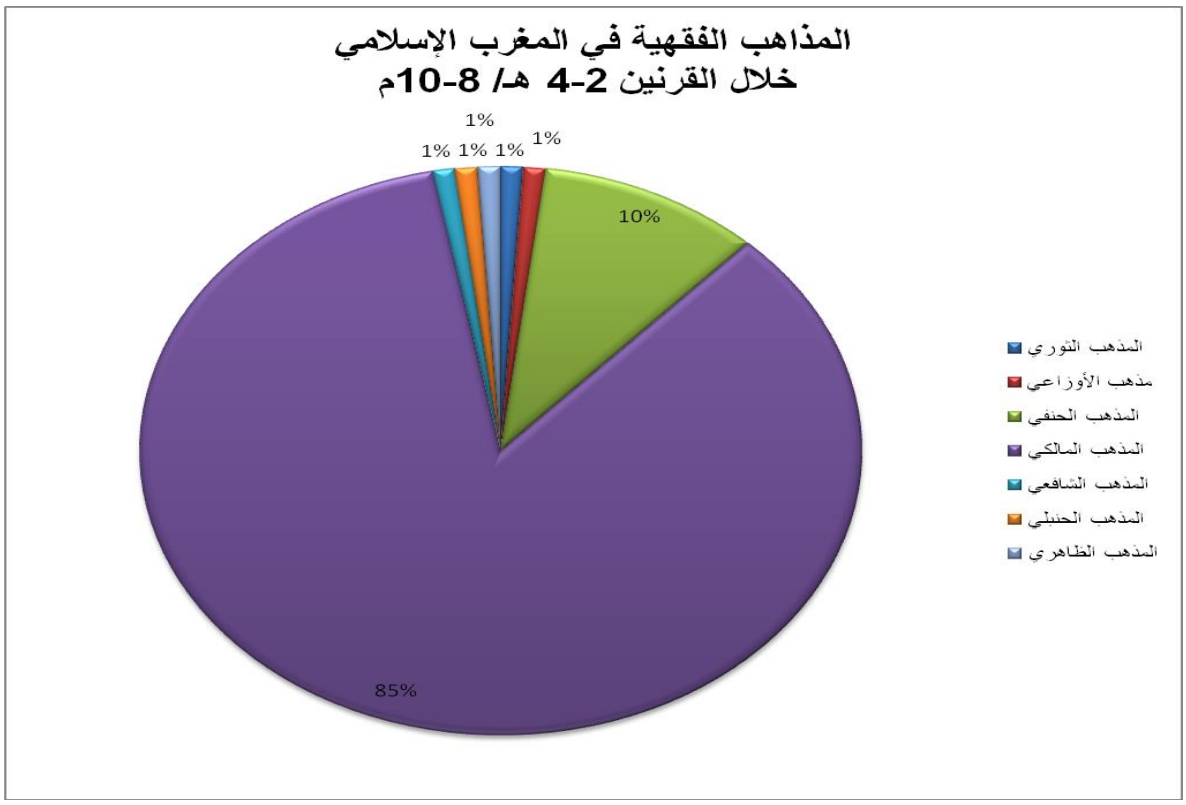
7- المذهب الظاهري:

ينسب إلى مؤسسه أبي سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني الملقب بالظاهري (201-270هـ/816-884م)(71) ، هو أول من نادى به و دعا إليه، و يقوم مذهبه على منافاة كل اجتهاد و مجانبة أي تأويل ،أي كانت له طريقة خاصة تتلخص في الأخذ بظاهر النصوص معتمدا على الكتاب و السنة و رافضا الرأي و القياس و التأويل(72) ، و يلخص ابن خلدون مذهبهم فيقول:" جعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص و الإجماع، و ردوا القياس الجلي، و العلة المنصوصة إلى النص،لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها"(73) ، و هذا ما جلب له نقمة الكثير من الفقهاء،حتى قال بعض العلماء:" إن مذهبه بدعة ظهرت بعد المائتين"(74) ، و يبدوا أن سطحية هذا المذهب جعلت فقهاء إفريقية يستصغرون شأن داود و يسخرون منه، و يعتبرونه عقيم المدارك و محدود المعارف.(75)

و لقد ظهر أولا بالمشرق ثم انتقل إلى المغرب و الأندلس، أما عن دخول المذهب الظاهري للمغرب فإن المصادر التي بين أيدينا أفادتنا بمعلومات عن دخوله، فقد وجد هذا المذهب مجالا للظهور بإفريقية على أيدي أفراد قلائل لم يكن لهم شأن في نظر الناس. منهم أبو القاسم بن مسرور المعروف بابن المشاط الذي مال إلى مذاهب كثيرة بل إلى كافة المذاهب تقريبا(76) ، وأبو جعفر بن خيرون الذي سعى به المروزي لدى عبيد الله، فقتله ،يقول الخشني عنه:"كان مالكيا ،أدخل بعض كتب أبي داود القيروان"(77) ، و منهم أيضا عبد الله بن محمد قاسم هلال (ت 272هـ/885م) الذي رحل إلى المشرق و التقى بداود بن علي و أدخل كتبه كلها إلى الأندلس، و من المتوقع أنه كان له دور في نشره بالمغرب أو على الأقل ترك أثرا للمغاربة المالكيين الحديث عن المذهب الظاهري و أصوله،و ذلك أثناء رحلته من المشرق إلى الأندلس و التي حتما كانت تمر على المغرب،و كان ذلك في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن ، و في عهد عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م) صار لهذا المذهب أتباعه بفضل جهود منذر بن سعيد البلوطي(ت 355هـ/965م) قاضي القضاة الذي كان يؤثره و يجمع كتبه و يحتج له و يأخذ نفسه و ذويه به، و يبدوا أن جهوده كانت مقدمة لازدهار المذهب(78) فيما بعد على يد محمد بن سليمان

الظاهري، و الفقيه أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت 466هـ/1063م)(79) الذي كان أبرزهم.

لقد انتشرت الظاهرية في فترة بلغ فيها الاجتهاد الفقهي ذروته، و برزت فيها تحديات جديدة ناتجة أساسا عن المستوى الذي بلغه العالم الإسلامي من التحضر و الانحلال الذي صاحبه، فأصبح التحايل على نصوص الشريعة شغل الكثير من الفقهاء، مثل هذه الحالة ساهمت في تنشيط حركة الظاهرية، غير أن الوضع المذهبي ببلاد المغرب قد أخذ شكله النهائي بسيطرة شبه كاملة للمذهب المالكي.(80)



لقد تم رسم هذه الدائرة النسبية – التي توضح نسب انتشار المذاهب الفقهية في المغرب الإسلامي خلال القرنين (4-2هـ/08-10م) عن طريق الاعتماد على المنهج الرياضي الإحصائي، حيث حاولنا تحديد نسبة مئوية لكل مذهب فقهي حسب نسبة انتشاره و تغلغله. و مع ذلك فإن هذه المحاولة، لم تكن عبثا، و إنما مبنية على أساس المعطيات التاريخية الواردة في المصادر و المراجع حول هذا الموضوع، و التي عملنا على استنطاقها قدر الإمكان علّنا نخرج منها بنسبة تعكس لنا مدى ما بلغه هذا المذهب من الانتشار. و لإعطاء صورة توضيحية أكثر.

الخاتمة:

كان من الطبيعي أن تنتقل المذاهب الفقهية من المشرق إلى المغرب الإسلامي، حيث أن المغرب الإسلامي قد دخلته المذاهب المختلفة مثل المالكية و الظاهرية و الشافعية و الحنفية و الحنبلية و الشيعية و غيرها كثير ، ذلك تحت تأثير الرحلات التجارية و العلمية في إطار التواصل الحضاري و الثقافي و الروحي بين المشرق و المغرب،و قد ساهم في انتشارها طلبة العلم المغاربة و المشارقة الذين وفدوا على هذه البلاد، غير أن الوضع المذهبي ببلاد المغرب قد أخذ شكله النهائي بسيطرة شبه كاملة للمذهب المالكي، و ذلك منذ نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، حيث أخذ المذهب المالكي يسود المغرب و الأندلس حتى أصبحت له السيادة الكاملة خلال القرنين الرابع و الخامس الهجريين لا سيما على عهد الزيريين و المرابطين.

و قد فرضت الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في القرنين الثاني و الثالث الهجريين تحديا عقديا على أهل السنة مشرقا و مغربا، حيث نشطت في الساحة الفكرية آراء و أفكار الفرق المبتدعة، التي تأثر بعضها بالفلسفة اليونانية و غيرها. و شكل ذلك خطرا كبيرا على العقيدة الإسلامية، مما حدا بعلماء المذاهب السنية إلى الدفاع بكتابات و مناظرات، و كان من بينهم الإمام أبو الحسن الأشعري(ت324هـ) الذي تمرس بمناهج المعتزلة العقلية، و كان أحد أئمتها، و كان ذا إلمام واسع بعناصر قوتها و ضعفها، فاقترح منهجا عقديا جمع فيه بين الاستدلال بالكتاب و السنة و بين الاستدلال العقلي، أي قواعد علم الكلام. و الذي سيكتب له الدخول إلى التربة المغاربية مع نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

الهوامش:

1- الذهبي:سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج7،ط2،مؤسسة الرسالة،1982م، ص:229-279.

2- أبو العرب: طبقات علماء افريقية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ب.ت ص 251؛ المالكي: رياض النفوس، تحقيق :بشير البكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي،ج1،ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983ص234.

3- أبو العرب:طبقات علماء افريقية،ص251؛ المالكي:رياض النفوس،ج1،ص 234؛القاضي عياض: ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة رجال مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، ج1،دار مكتبة الحياة، بيروت1967،ص326؛ إسماعيل سامعي:دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية و الثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من القرن الثاني إل الخامس الهجري(5-2هـ/8-11م)، دار الهدى ، عين مليلة، الجزائر،2006، ص28.

4- المرجع نفسه:ص29.

5- الذهبي: سير أعلام النبلاء،ج7،ص- ص:107-134.

6- أحمد بن محمد المقري:نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب،وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب،تحقيق:محمد محي الدين عبد الحميد، ج3 ،ط1،مطبعة السعادة:مصر، ،1949م، ص230؛ ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية في الأندلس و المغرب الكبير، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض مراكش، العدد:15، 2000،ص 72.

7- ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب ،تحقيق:ج.س.كولان و إ. ليفي بروفنسال،ج2،،ط3،دار الثقافة، بيروت، لبنان،1983،ص 33؛ عبد الله بن محمد بن يوسف ابن الفرضي: تاريخ علماء

الأندلس،تحقيق إبراهيم الأبياري،ج1،ط2،دار الكتاب المصري (مصر) و دار الكتاب اللبناني (بيروت)، 1989،ص 354–358

8– ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس،ج1،ص 312؛ إسماعيل سامعي:المرجع السابق، ص 23.

9– المقري: نفح الطيب،ج2،ص332؛ إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص 23.

10– للإطلاع أكثر عن بدايات دخول المذهب الحنفي لبلاد المغرب ينظر دراسة: يوسف بن أحمد حوالة: الحياة العلمية في إفريقية 90–450هـ،ط1، جامعة أم القرى، مكة المكرمة،1421هـ/2000،ص–ص:311–314.

11– أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق الوراق ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ب.ن،1971،ص255؛عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة ، دار العودة، بيروت، 1981م،ص446؛محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ب.ت ،ص 374؛إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص44.

12– عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية،ط1، دار سحنون للنشر و التوزيع،تونس،2008 ، ص70.

13– حفيظ كعوان: أثر فقهاء المالكية الاجتماعي و الثقافي بإفريقية من ق(5–2هـ/8–11م)، مذكرة ماجستير، جامعة العقيد الحاج لخضر ،باتنة،2009/2008،ص109.

14– ابن عذاري: البيان المغرب،ج1،ص 72؛ إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص 68.

15– ابن عذاري: البيان المغرب،ج1،ص 137؛ إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص 68، 69.

16– إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص 69، 70.

17– القاضي عياض: المدارك،ج2،ص 475؛إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص– ص:68–71 .

18– أبو العرب: طبقات علماء افريقية،ص 162، 107؛ المالكي: رياض النفوس،ج1،ص 177؛ القاضي عياض: المدارك،ج1،ص 339؛ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان،تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، و محمد ماضور، ج1،مكتبة الخانجي (مصر) و المكتبة العتيقة (تونس)،1972، ص 210، 120؛ عبد العزيز المجدوب:الصراع المذهبي بإفريقية،ص71؛ إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص 59.

19– محمد بن الحارث بن أسد الخشني: طبقات علماء افريقية،دار الكتاب اللبناني، بيروت،ب.ت،ص 236، 240، 295

20– البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية و المغرب(جزء من كتاب المسالك و الممالك)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ب.ت ، ص 73؛ إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص62.

21– أبو إسحاق إبراهيم بن علي ابن فرحون المالكي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب،تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان،دار الكتب العلمية،بيروت،1996،ص17؛إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص63، 64.

22– شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم،مطبعة بريل، ليدن،1977،ص237؛سامعي:ص 64، 65؛ ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية في الأندلس و المغرب الكبير، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض مراكش، العدد:15، 2000. ،ص73.

23– ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس،ج2،ص 611؛ إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص 65، 66.

24– للاطلاع أكثر على المذهب المالكي: ينظر: يوسف بن أحمد حوالة: الحياة العلمية في إفريقية،ص–ص: 275–304؛ الحاج محمد بن بلقاسم بن الحاج محمد همال: النصرة لمذهب إمام دار الهجرة،ط1، دار ابن حزم، بيروت،2010،ص–ص:59–71.

25–ابن النديم:الفهرست،ص251 ؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء،ج8،ص 48–135

26- عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية،ص44، 45.

27- القاضي عياض: المدارك،ح1،ص 80؛علاوة عمارة: المذهب المالكي في الغرب الإسلامي من خلال دراسة جديدة،(ضمن دراسات و بحوث مغربية)،ط1،دار بهاء الدين للنشر و التوزيع، قسنطينة،الجزائر،2008،ص:181؛ إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص24.

28- ابن خلدون: المقدمة،ص 805.

29- المصدر نفسه،ص 449.

30- ابن الأثير:الكامل في التاريخ، تحقيق محمد يوسف الدقاق ،ج5،ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1987 . ص 147 و ما بعدها؛ إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص 24.

31- إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص 25.

32- نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري – الحادي عشر الميلادي، تبر الزمان، تونس،2004 ،ص 37؛يوسف أحنانة:تطور المذهب الأشعري،ص 40.

33- مالك بن أنس الأصبحي: المدونة الكبرى،ج1،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،1994،ص104؛ القاضي عياض: تراجم أغلبية،ص22؛ يوسف أحنانة:تطور المذهب الأشعري،ص 40؛ إسماعيل سامعي:المرجع السابق،ص25؛ إبراهيم التهامي: جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، مؤسسة الرسالة، بيروت،2005،ص-ص:122-125؛ محمد همال: النصرة لمذهب إمام دار الهجرة،ص61.

34- مالك بن أنس: المدونة الكبرى،ج1،ص-ص:101-109؛ الخشني:طبقات علماء افريقية،ص-ص:129-132؛ القاضي عياض: ترتيب المدارك،ج4،ص74؛ سعدي أبو حبيب: سحنون مشكاة نور و علم و حق، ط1، دار الفكر،دمشق،1981،ص 25 و ما بعدها ؛ نسيم نوار: المرجع السابق، ص101

35- أبو العرب:طبقات علماء إفريقية،ص102؛ نسيم نوار: المرجع السابق، ص102.

36- أبو العرب: طبقات علماء إفريقية،ص 184.

37- هي من مدن المغرب الأوسط يرجع تأسيسها إلى أبو القاسم محمد القائم ولي عهد عبد الله المهدي في أوائل القرن العاشر ميلادي،و بالضبط 315هـ/927م حملت اسم المحمدية في بداية تأسيها ثم عرفت باسم المسيلة، ثم للمزيد ينظر : ؛ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج7، ص 36؛ المقريزي، إتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق، جمال الدين الشيال،ج1، ط2،لجنة إحياء التراث الإسلامي،القاهرة، 1996، ص72.أحمد أبو عبد الرزاق: الأدب في عصر دولة بني حماد ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ،1979م،ص66؛ الصالح مرمول"تشأة مدينة المسيلة وتطورها"، مجلة سيرتا، معهد العلوم الاجتماعية، قسنطينة، العدد04 ، 1980، ص29؛ عيسى بن الذيب و آخرون : الحواضر و المراكز الثقافية في الجزائر في العصر الوسيط، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث ، منشورات المركز الوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية و ثورة أول نوفمبر 1954م،الجزائر ،2007،ص،ص 74، 75.

38- علاوة عمارة: انتشار المذهب المالكي في المغرب الأوسط -دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر و الغرب الإسلامي- ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008،ص 132، 133.

39- القاضي عياض: ترتيب المدارك،ج4،ص26-25.

40- الدباغ: معالم الإيمان،ج2،ص98؛ يوسف أحنانة: تطور المذهب الأشعري، منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، مطبعة اليديني، الرباط، المملكة المغربية، 2003،ص 41؛ إبراهيم التهامي: جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة،ص-ص: 132-135؛ علاوة عمارة: المذهب المالكي في الغرب الإسلامي،ص183.

41- يوسف أحنانة: تطور المذهب الأشعري،ص41، 42.

42- علاوة عمارة: المذهب المالكي في الغرب الإسلامي،ص181.

43- أبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي: المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية و الأندلس و المغرب، إشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية للمملكة المغربية (الرباط) و دار الغرب الإسلامي (بيروت)، 1981،ج2،ص169؛ ج12،ص26.

44- لخضر بولطيف: الفقيه و السياسة في الغرب الإسلامي، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر،2005،ص31.

45- أحمد محمود صبحي:في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- الزيدية ،ج3، ط3،دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،1991،ص93.

46- الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص : 128- 130.

47- أحمد أمين: ظهر الإسلام،ج1،دار الكتاب العربي،بيروت، لبنان، ب.ت،ص299؛ إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص 28.

48- ابن حوقل: صورة الأرض ،ص90.

49- ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية في الأندلس و المغرب الكبير،ص73.

50- لم ينج أحد من أذى الإسماعيلية من أهل المذاهب الأخرى، و اعترى المذهب المالكي نوع من الركود نحو نصف قرن حتى كانت مناهضة الرافضية عندما اعتلى المعز بن باديس عرش المملكة 407هـ وكان يميل إلى أهل السنة، فهجم الناس على أهل الشيعة الروافض فقتلوهم و انتهبوا أموالهم و خربوا ديارهم، و ذلك كرد فعل لما قاسوه منهم.ينظر:محمد الطمار: المغرب الأوسط في ظل صنهاجة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010، ص 193.

51- علاوة عمارة: انتشار المذهب المالكي في المغرب الأوسط، ص133-135.

52- لسان الدين ابن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق، ليفي بروفنسال، ط2، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1956م، ص 78.

53- محمد بن محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية- التتمة-،المطبعة السلفية و مكتبتها،القاهرة،1350هـ،ص129.

54- المقري: نفح الطيب،ج1،ص327.

55- إبراهيم القادري بوتشيش: نشأة المدرسة المالكية بالمغرب و الأندلس و علاقة القاضي عبد الوهاب البغدادي، الملتقى الأول، القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، المؤتمر العلمي لدار البحوث، دبي،2004، ص286.

56- إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص26.

57- أحمد بن خالد الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري و محمد الناصري، ج1، دار الكتاب، الدار البيضاء،1955،ص61.

58- محمد همال: النصرة لمذهب إمام دار الهجرة،ص61؛ ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية في الأندلس و المغرب الكبير،ص 74؛ إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص27.

59- إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص28.

60- ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الغرب الإسلامي،بيروت، 1981،ص 114.

61- ينظر ترجمته في: ابن النديم: الفهرست،ص:263، 264؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء،ج10،ص5-99؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ،تحقيق: إحسان عباس،ج1 ، دار صادر،بيروت،1968،ص447.

62- إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص29.

63- حفيظ كعوان: المرجع السابق،ص115.

64- و نظرا لشدة امتعاضهم منه، فإنهم لم يتوانوا في وضع المؤلفات في الرد على الشافعي، منها" كتاب الرد على الشافعي و أهل العراق" لمحمد بن سحنون (ت 256هـ)، و "كتاب الرد على الشافعي " ليحي بن عمر(ت 289هـ) ينظر: القاضي عياض: تراجم أغلبية (مستخرجة من مدارك القاضي عياض)، تحقيق محمد الطالبي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1968،ص:173، 263؛ابن فرحون: الديباج المذهب،ص334؛ محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية و مكتبتها،القاهرة،1349هـ ص73.

65- نسيم نوار: النزاع السني الشيعي ببلاد المغرب و أثره في تجديد المذهب المالكي " من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية 269-443هـ/909-1051م"، مذكرة ماجستير ،جامعة الجزائر 2، بوزريعة،1432هـ/2011م،ص32.

66- حفيظ كعوان: المرجع السابق،ص115.

67- إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص30؛ نسيم نوار: المرجع السابق، ص 32.

68- ينظر ترجمته في: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي : مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط2، هجر للطباعة و النشر و التوزيع، الجيزة،1409هـ،ص 12 و ما بعدها؛محمد أبو زهرة : أحمد بن حنبل حياته وعصره- آرائه وفقهه ، دار الفكر العربي، بيروت (د.ت) .ص14 و ما بعدها.

69- للإطلاع أكثر ينظر دراسة: سمير بن لوصيف: موقف أهل السنّة والجماعة من قضية خلق القرآن في القرن الثالث هجري (مشرقا ومغربا)"، مذكرة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجزائر،2005-2006، ص25.

70- إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص30.

71- ابن النديم: الفهرست،ص271؛القاضي عياض: ترتيب المدارك،ج1،ص 54؛ أحمد بكير محمود: المدرسة الظاهرية بالمشرق و المغرب،ط1، دار قتيبة للطباعة و النشر و التوزيع،بيروت، 1990، ص5

72- عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية، ص103.

73- ابن خلدون: المقدمة،ص799.

74- الونشريسي: المعيار المعرب،ج2،ص491.

75- عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية،ص 104.

76- القاضي عياض:تراجم أغلبية،ص415، 416؛ عبد العزيز المجدوب:الصراع المذهبي بإفريقية،ص103.

77- الحشني: طبقات علماء افريقية،ص 175؛ عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية،ص104.

78- إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص30؛ عبد الباقي السيد عبد الهادي: المذهب الظاهري نشأته و تطوره بالمغرب و الأندلس حتى نهاية الموحدين،حولية سيمنار التاريخ الإسلامي و الوسيط،الجمعية المصرية للدراسات التاريخية،العدد الثاني، مصر،1433هـ/2012م،ص191، 192.

79- محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره- آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، 1978، ص 35 و ما قبلها.

80- إسماعيل سامعي: المرجع السابق،ص 31؛ نسيم نوار،المرجع السابق،ص 34.

العلاقات التجارية بين الدولة الرستمية والسودان الغربي

(160. 296 هـ/ 777. 909م)

د. صفي الدين محي الدين، جامعة معسكر

مقدمة:

تتفق المصادر التي أرّخت للرستميين، على أنهم لعبوا دورا محوريا في التجارة مع مختلف الدول الإسلامية التي عاصرتهم، مغربية كانت أم مشرقية، إضافة إلى السودان، فبعد تأسيس الدولة الرستمية سنة 144هـ/ 761م أو 161هـ/778م، على خلاف بين المصادر، سعى أئمتها إلى تحسين علاقاتهم بكل جيرانهم، حتى وإن تعلق الأمر بأولئك الذين ناصبوهم العداء قبل ذلك، مثل الأمويين، أعدائهم السابقين، الذين أقاموا دولة لهم في الأندلس، بعد أن طردوا من المشرق من طرف العباسيين، والدولة الأغلبية التي تأسست بمحاذاتهم من الجهة الشرقية، والتي كانت موالية لأعدائهم العباسيين. ولعل أبرز المناطق التي حرص الرستميون على تكثيف علاقاتهم بها، كانت ممالك السودان الغربي.

فما مدى حجم العلاقات بين الدولة الرستمية والسودان؟ وما هي أبرز العوامل التي ساهمت في توطيد العلاقات بينهما؟ وأخيرا، ما هي الدوافع التي دفعت الدولة الرستمية إلى محاولة إيجاد علاقات مع السودان؟

1) <u>تأسيس الدولة الرستمية:</u>

لما استفحل أمر الخوارج في المغرب، وبخاصة الإباضية منهم، أرسل إليهم الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، وَالِيهِ على مصر محمد بن الأشعث بن عقبة الخزاعي[1]، الذي استطاع أن يقضي على أبي الخطاب المعافري[2] زعيم الإباضية في إفريقية، سنة 144هـ/ 761م، وعلى ولاياته الإباضية بطرابلس[3].

فخرج عبد الرحمان بن رستم من القيروان، وتوجه نحو المغرب الأوسط، واستقر بمنطقة تاهرت، وقرر إقامة دولة هناك. وبعد استطلاع للمنطقة، اتفق مع أتباعه على إقامة مدينة لهم على أنقاض تاهرت القديمة، فشرعوا في البناء، إلا أنهم كانوا كلما أصبحوا، وجدوا ما بنوه في الليلة السالفة حطاما. فقرروا الإنتقال إلى مكان ثاني يقع إلى الغرب من الأول ويبعد عنه بحوالي خمسة أميال[4]، أي ما يزيد قليلا عن تسعة كيلومترات (9275 مترا) (باعتبار أن الميل الواحد يساوي 1855 مترا)[5]، وهناك اختطوا مدينتهم تاهرت الحديثة أو العليا والتي عُرفت عند البربر بتاقدمت، ومعناها الدف[6].

وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ بنائها، إذ يرى بعضهم أنها بنيت سنة 144هـ /761م[7]، بينما يرى البعض الآخر أن ذلك تم سنة 161هـ/777م[8]، والتاريخ الثاني، حسب رأينا، يبدو الأقرب إلى الحقيقة لاعتبارات أهمها:

1. أنه لم يكن بإمكان عبد الرحمان بن رستم وأتباعه التفكير في إقامة حاضرة لهم خلال سنة 144هـ/761م، نظرا للأحداث التي تعاقبت عليهم، والمتمثلة في خروج ابن رستم والإباضية فارين من

القيروان، بعد انهزام أبي الخطاب ومقتله على يد ابن الأشعث، الذي قام، في نفس السنة، بملاحقة ابن رستم وحصاره عند جبل سوف أجج الواقع إلى الجنوب من تاهرت، بين مدينتي قصر الشلالة شرقا والسوقر غربا[9]، إلا أن الحصار فشل، واضطر ابن الأشعث إلى الرجوع إلى إفريقية[10]، مما سمح لابن رستم بمواصلة طريقه نحو مضارب قبيلة لماية لحلف قديم بينه وبينهم[11]، وبعد وصوله نزل وأتباعَه بين القبائل البربرية الإباضية. كل هذه الأحداث توحي بأن عبد الرحمن بن رستم لم يتسن له بناء تاهرت الحديثة أو السفلى سنة 144هـ/761م.

2. كما أن مبايعة عبد الرحمان بن رستم بالإمامة، كان من بين دوافعها، التفكير في إنشاء تاهرت، مع العلم أن المصادر الإباضية تشير إلى أن المبايعة تمت سنة 160 أو 162هـ/776-777م[12].

3. بعد أن فشل ابن رستم وأتباعه في بناء حاضرة لهم على أنقاض تاهرت القديمة، بدأوا يبحثون عن مكان آخر أكثر ملاءمة لذلك، يوفر لهم الحماية من أية هجمات محتملة، ويحتوي على عوامل الإستقرار وسبل العيش[13]، ولم تكن عملية البحث هذه لتنتهي، ويبدأ الإباضيون في بناء حاضرتهم تَوًّا في سنة 144هـ/761م، نظرا للأحداث التي شهدتها هذه السنة والتي لم تكن تسمح بذلك.

اعتمادا على ما سبق، أصبح بإمكاننا القول بأن الشروع في بناء تاهرت الحديثة أو السفلى كان في نهاية سنة 144هـ أو بعدها، وأن مبايعة عبد الرحمن بن رستم تمت سنة 161هـ/777م أو 162هـ، أي بعد الفراغ من بناء تاهرت، وبالأخص بعد مقتل الإمام أبي حاتم الإباضي[14]، خليفة أبي الخطاب المعافري، في حصار طبنة الذي انتهى سنة 155هـ/ 771م بهزيمة الخوارج. وبذلك اجتمعت الكلمة على عبد الرحمن بن رستم، وبويع بالإمامة في بداية الستينات من القرن الثاني الهجري.

2) <u>المؤهلات التجارية للدولة الرستمية:</u>

تضافرت عدة عوامل وأهلت الدولة الرستمية لأن تلعب دورا تجاريا محوريا في الجهة الغربية من العالم الإسلامي، وتتمثل هذه المؤهلات في:

أ . المؤهلات الطبيعية:

- الإمتداد الجغرافي: إذ تربعت الدولة الرستمية على الأراضي التي اعتنق سكانها المذهب الإباضي، وتتمثل أساسا في الحاضرة تاهرت والمناطق القريبة منها، بحيث ضمت قسما كبيرا من المغرب الأوسط، فمن الغرب بلغ امتدادها حتى الحدود الشرقية لدولة بني مدرار في سجلماسة، وفي الشرق ضمت كلا من بلاد الجريد وجبل نفوسة وطرابلس إلى غاية الحدود الغربية لمصر، ومن الجنوب الأقاليم الشمالية من صحراء الجزائر حاليا. وبذلك أصبحت أراضيها منطقة وصل بين إفريقية وسواحل البحر المتوسط من جهة والسودان من جهة أخرى، وبرزت كل من غدامس[15] ووارجلان[16] كمركزين تجاريين هامين لعبا دور الوسيط بين السودان والمناطق الشمالية.

- مما سبق، يتضح أن موقع الدولة الرستمية يتوسط المناطق التلية والصحراوية[17]، أي أنه يشرف على المناطق السهبية الرعوية الواسعة، وهذا ما أدى إلى وفرة الثروة الحيوانية، وأصبحت بذلك معدنا للدواب والماشية وبخاصة الأغنام، إضافة إلى البغال والبراذين الفراهية[18]، ونتج عن ذلك توفر المنتجات الحيوانية المختلفة كالألبان والأصواف واللحوم والجلود. كما عرفت المدن الصحراوية بوفرة إنتاجها من التمور، وكل هذه المنتجات كان يُستهلك جزء منها محليا، بينما يصدر الجزء الزائد عن الحاجة.
- توفر موقع الدولة الرستمية على مصادر مياه هامة، إذ تقع تاهرت على نهرين هما نهر تاتش ونهر مينة أو ميناس[19]، بل يجعلهما ابن عذاري ثلاثة أنهار[20]، ولذلك ذكر المقدسي أن الأنهار تحدق بها، ووصفها بغزارة مياهها[21]، وشهرت واحات الدولة الرستمية، مثل وارجلان، بوفرة مياهها، كما توفرت المياه في جبل نفوسة[22]، ولا أحد ينكر أهمية الماء ودوره في الحياة الإقتصادية والإجتماعية للدول، ونتج عن ذلك اتساع المساحات الزراعية التي كانت تدر منتجات جيدة كثيرة ومتنوعة[23].
- ومما زاد من أهمية الدولة الرستمية، أنها تقع على طريقين تجاريين شُهِرا في القرن الثالث الهجري (9 م): هما طريق شرق- غرب، وطريق شمال- جنوب[24]، ولذا يذكر ابن الصغير أن السبل استعملت إلى بلد السودان وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة[25].
- تحيط بتاهرت منطقة غابية[26]، كما يصفها ابن عذاري بأنها غيضة (أي غابة) وسط ثلاثة أنهار[27]، مما أدى إلى وفرة الأخشاب التي تستعمل كمصدر لتوليد الطاقة، وتدخل كمادة أولية في عدد من الصناعات، كما كانت تستخدم في عمليات البناء[28]، وكان جزء هام منها يحمل إلى السودان[29].

ب) المؤهلات البشرية:

- تمرس القبائل البربرية المغربية، منذ الوجود القرطاجي ثم الروماني، على اختراق الصحراء الكبرى، ولعبِ دور الوسيط التجاري بين السودان والمحطات التجارية للساحل الجنوبي للمتوسط، وبعد إنشاء الدول الإسلامية الأولى في المغرب، حافظ البربر على هذا النشاط وطوروه[30]، وبخاصة بربر هوارة[31]، وبربر صنهاجة وزناتة الذين أنشأوا واحات سوف ووادي ريغ ووارجلان وتدكلت وتوات، في الفترة التي تلت الإحتلال الروماني لشمال إفريقيا[32]. ويرى المؤرخ البولوني تاديوز ليفتسكي Tadeusz Lewicky المتخصص في تاريخ الإباضية، أن التجار البربر الإباضيين عرفوا منذ زمن بعيد بحسهم التجاري، وإليهم يرجع الفضل في تنظيم الحركة التجارية مع السودان خلال القرن الثاني الهجري (8 م)[33].
- اعتناء الأئمة الرستميين بالتجارة، إذ كان عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم أحد كبار التجار في تاهرت[34]، وكانوا يسهرون على حماية القوافل التجارية، بحيث أن أبا حاتم كان، عند وفاة أبيه الإمام أبي اليقظان، قد خرج على رأس جيش في مهمة حماية القوافل التجارية القادمة من المشرق من اعتداء قبائل زناتة[35]، كما أن اهتمام الرستميين بالتجارة يتجلى منذ اختطاطهم لحاضرتهم، إذ كانت

الأسواق والفنادق من المنشآت الأولى التي أقاموها[36]، وسمحوا للمجموعات المختلفة التي استقرت بتاهرت ولبعض الخواص أيضا بإقامة أسواق خاصة بهم، من هؤلاء ابن وردة الفارسي[37]، كما عين الأئمة الرستميون من يسهر على نظافة هذه الأسواق وتنظيم العمل فيها.

- سعى الإباضيون، بعد تأسيسهم لحاضرتهم، إلى تحسين علاقاتهم مع الدول المجاورة لهم، رغم الإختلافات المذهبية، أو نزاعات مسلحة سابقة، مثل الدولة الأغلبية والدولة الأموية في الأندلس. فقد قام عبد الرحمن بن رستم بموادعة الوالي العباسي في القيروان روح بن حاتم بن قبيصة بن المهلب (171- 174هـ/ 787- 790م)[38]، ثم أنكح ابنته أروى من مدرار المنتصر بن اليسع بن أبي القاسم الذي تولى الحكم في سجلماسة سنة 208هـ/ 823 م[39]، ولولا هذه المصاهرة لكانت الحروب بين الدولتين متوالية والفتن متتابعة[40]، مع العلم أن سلجماسة تقع على الطريق المؤدي إلى أودغشت، ومنها إلى السودان.
- وحتى مع الدولة العباسية، التي كانت تعتبر ألد أعداء الخوارج، فلم يسجل للرستميين أي رد فعل بعد إلقاء الخليفة العباسي الواثق بالله (227- 232هـ/ 842- 847م) القبض على محمد بن الأفلح الملقب بأبي اليقظان في عهد إمامة أبيه أفلح بن عبد الوهاب (211- 240هـ/ 826- 854م)، ولم يطلق سراحه إلا بعد أن تولى المتوكل(232- 247هـ/ 847- 861م) أمر الخلافة العباسية، فعاد أبو اليقظان إلى تاهرت وتولى الإمامة (261- 281هـ/ 875- 894م)، واستمرت بين الحاكمين المتوكل وأبي اليقظان العلاقات الودية التي نمت بينهما في السجن.
- كما فتح الرستميون حاضرتهم أمام أتباع المذاهب المختلفة، وسمحوا لهم بالإستقرار في تاهرت، ومزاولة نشاطاتهم بكل حرية، فانتقل إليها أهل الأموال والتجار من العراق[41] ومن مصر وإفريقية والمغرب والأندلس[42]، ومنها سافر بعضهم إلى السودان للتجارة[43]، واستقرت بتاهرت جموع من السنة والشيعة[44] والمعتزلة والخوارج الصفرية[45]،

وعدد من النصارى واليهود.

هذه العوامل مجتمعة أدت إلى تنشيط التجارة الداخلية والخارجية، وجعلت منها النشاط الإقتصادي الأهم في الدولة الرستمية.

3) <u>العلاقات التجارية بين الدولة الرستمية والسودان:</u>

السودان هي الأراضي الواسعة التي يحدها من الشمال أراضي البربر، ومن الجنوب إقليم البراري، ومن الشرق الحبشة، ومن الغرب البحر المحيط (المحيط الأطلسي)[46].

يعود اتصال التجار الرستميين بالسودان إلى السنوات الأولى لتأسيس الدولة الرستمية، وتحديدا إلى سنة 162 أو 163هـ/ 780م[47]، وكان ذلك يتم عبر ثلاثة مسالك.

أ) <u>الطرق التجارية الرابطة بين الدولة الرستمية والسودان:</u>

يشير الجغرافيون إلى ثلاثة مسالك كانت تربط الدولة الرستمية بالسودان، وهي:

• طريق من تاهرت إلى غانة عبر سجلماسة: وهذا الطريق يمر بسلجماسة وأنبية وأودغشت وصولا إلى غانة، التي اختُلِف في كونها من بلاد السودان أو عدمه[48]، ويبدو أن التجار كانوا يعانون شديد العناء أثناء عبورهم لهذا الطريق[49].

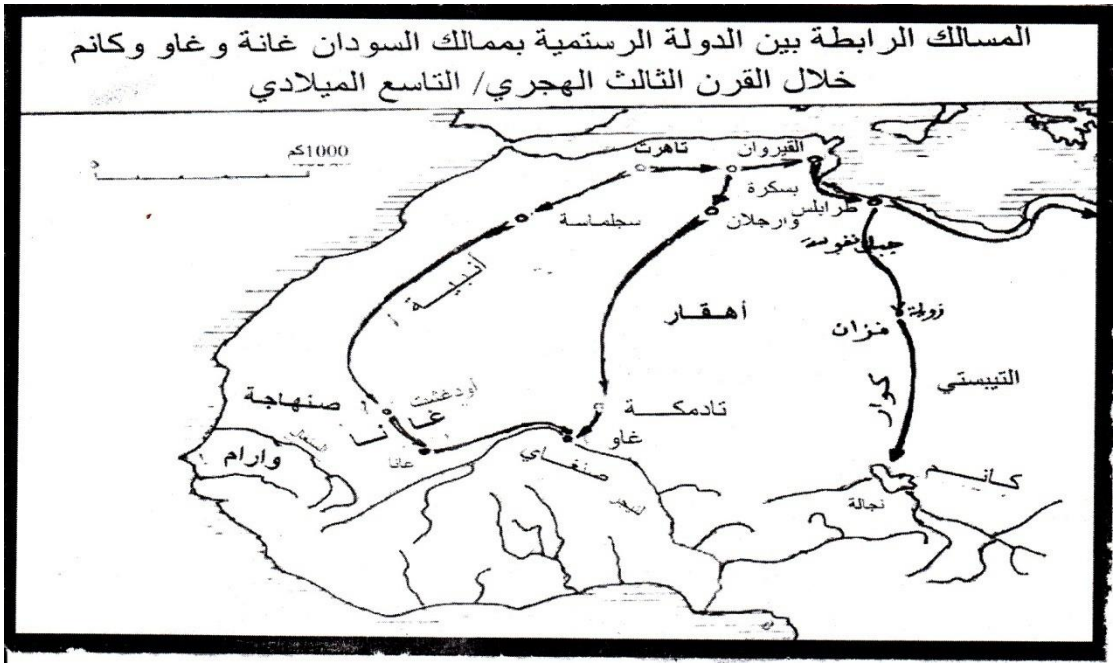
ولم يقتصر ورود هذا الطريق على التجار الرستميين والمدراريين والأدارسة، بل كان يرتاده إلى جانبهم تجار من القيروان والبصرة والكوفة[50]، والذين كان بعضهم مستقرا في تاهرت، والبعض الآخر كان يفد عليها بهدف التجارة.

ويبدو أن هذا الطريق كان طويلا، إذ أن المسافة بين تاهرت وسجلماسة تقدر بحوالي خمسين مرحلة[51]، ومنها إلى غانة أربعة عشر يوما[52]، أي أن القوافل كانت تسير مدة شهرين أو أكثر من ذلك لقطع المسافة بين تاهرت وغانة، ومنها يتم التوغل في بلاد السودان، كما تميز هذا الطريق بصعوبته، فبالإضافة إلى شدة الحرارة، تنعدم المياه في بعض مراحله، وتهب فيه رياح حارة جدا تنشف السوائل[53].

• طريق من تاهرت إلى غاو عبر وارجلان: وهذا طريق ثاني ينطلق من تاهرت مرورا بالمسيلة ثم طبنة فبسكرة الواقعتين في منطقة الزاب، ومن هذه الأخيرة إلى وارجلان، وهذه المناطق كلها كانت تحت سيطرة الخوارج، ويدين أغلبهم بالولاء لسلطة الرستميين[54]، ومن وارجلان إلى تادمكة الواقعة بمرتفعات أدرار أفوقاس[55]، أي أن هذا الطريق يمر عبر مرتفعات الأهقار (أو الهقار حاليا)، ومن تامكة إلى غاو أو كوكو[56] أو جوجو[57] الواقعة على نهر النيجر، والمنتمية إلى مملكة صنغاي.

ومن مميزات هذا الطريق أن جزءا هاما منه يمر في أراضي الدولة الرستمية، وأن سكان أغلب المناطق التي يعبرها إباضيون، وأنه يأخذ شكل خط مستقيم تقريبا انطلاقا من وارجلان إلى تادمكة ثم إلى غاو.

• طريق من جبل نفوسة إلى كانم[58]: يمر هذا الطريق بودان[59]، ثم بزويلة[60] التي لا تقل أهميتها، كمركز تجاري، عن سجلماسة ووارجلان، ومن زويلة يصل المسافرون إلى كوار[61]، ثم يتابعون سيرهم إلى كانم، الواقعة شمال بحيرة تشاد، وكان بعضهم يواصل سفره إلى غاو أو كوكو.



المصدر: LEWICKY: op. cit, p 519

كانت هذه إذا أهم الطرق الرابطة بين الدولة الرستمية وبلاد السودان، ويتضح أن البربر لعبوا الدور الرئيس في التبادل التجاري بين هاتين المنطقتين، إذ أنهم كانوا على دراية تامة بجغرافية المناطق الواصلة بين السودان والدول الإسلامية في المغرب، بحكم استقرار قبائل منهم في هذه المناطق، فأحصوا بذلك المفاوز والمسالك وأماكن تواجد المياه الصالحة للشرب، وتحكموا في تقنية استخراجها من باطن الصحراء[62].

مما سبق يمكننا الوصول إلى الإستنتاجات التالية:

. إن استعمال التجار الرستميين للمسالك الثلاثة المذكورة، دليل على كثافة العلاقات التجارية مع السودان، كما يدل على تعاملهم مع كل الممالك السودانية التي وُجدت في عهدهم.

. كثافة التعامل التجاري الرستمي مع السودان واستمراره منذ قيام دولتهم حتى سقوطها، دليل على أنه كان مثمرا، ساهم في إثراء التجار والدولة معا، وبذلك يكون قد ساهم في تحسين الأحوال الإقتصادية والإجتماعية للدولة الرستمية.

. امتداد الدولة الرستمية وإشرافها على الطريقين، طريق تاهرت . وارجلان . غاو، وطريق جبل نفوسة . زويلة . كانم، جعل منها وسيطا تجاريا بين السودان ومناطق أخرى مثل المشرق الإسلامي والأندلس والدولة الأغلبية، وأكسبها ذلك أهمية اقتصادية وسياسية، كما سمح لها بجني ثروات طائلة.

ب) <u>السلع المتبادلة بين الدولة الرستمية والسودان:</u>

يمكن تقسيم السلع التي كانت تحملها القوافل الرستمية إلى السودان إلى مجموعتين كبيرتين هما، المواد المصنعة والمواد الأولية والمنتجات الزراعية.

- المواد المصنعة:

حمل التجار الرستميون إلى السودان عدة منتجات مصنعة أبرزها خرز الزجاج الأزرق، وأسورة نحاس أحمر، وحلق، وخواتم نحاس[63]، والنحاس الأحمر والملون، والأكسية، وثياب الصوف كالقداوير والكرازي التي توضع على الرأس[64]، والعمائم، والمآزر، وصنوف النظم من الزجاج والأصداف والأحجار، وضروب من الأفاويه والعطر، وآلات الحديد المصنوع[65]، والنحاس المسبوك، والتاكوت[66] الذي كان يستعمل في عمليات الصباغة والدبغ[67].

- المواد الأولية والمنتجات الزراعية:

لعل أبرز المواد الأولية التي كان يحملها التجار الرستميون إلى السودان الملح الذي لم يكن بإمكان السودان الإستغناء عنه، ولذلك كان ثمنه مرتفعا جدا[68]، بحيث كان يستبدل بالذهب[69]، إضافة إلى التمر والحنطة من وارجلان[70]، وكذا نوع من الحجارة ذات ألوان متعددة، تشبه العقيق، تمتاز بصلابتها، يقبل عليها أهل السودان إقبالا كبيرا[71]، كما كان الرستميون خاصة، وأهل المغرب عامة، يحملون إلى السودان الصوف والقطن الذي كان أهل السودان يصنعون منه الثياب ويتبركون بشجره[72].

أما ما كان يجلبه التجار الرستميون من السودان فيتمثل أساسا في التبر، وهو الذي كان يدفع غالبية التجار المسلمين إلى قطع المسافات الطويلة والفيافي وتحمل المشاق، لِما كان يدره عليهم من أرباح طائلة، إضافة إلى الدرق اللمطية، التي يزداد عليها الطلب لتزويد الجيوش بها، لِما تمتاز به من خفة وشدة مقاومة لضربات السيوف[73]، كما كان التجار الرستميون يشترون، من ملوك السودان، الرقيق الأسود، فالإماء السودانيات الطباخات المحسنات، اللواتي تفوقن في صنع عدد من الأطعمة الفاخرة وأصناف الحلويات، كن يُبَعن بأسعار مرتفعة[74]، وكان هذا الرقيق يمر عبر وارجلان[75]، قبل أن يصدر إلى مختلف مناطق العالم الإسلامي، كالمشرق والأندلس[76]. ومن المحتمل جدا أن التجار كانوا يجلبون معهم جلود النمور التي كانت تكثر عند أهل السودان[77].

ج) مستوى العلاقات الرستمية السودانية، ونتائجها:

كانت الدولة الرستمية، الوحيدة من دول الغرب الإسلامي، التي حاولت رفع مستوى علاقاتها بالسودان، بدعم العلاقات الإقتصادية التي كانت بينهما، بعلاقات سياسية، إذ أن الإمام أفلح كان قد عزم، خلال إمامة أبيه عبد الوهاب (190–171هـ/787– 806م)، على السفر إلى مملكة جوجو أو غاو، وتجهز لذلك، إلا أن أباه منعه من ذلك بعد أن امتحنه في مسائل فقهية[78].

إن رغبة الإمام أفلح في زيارة السودان، إنما هي تعبير عن رغبة الرستميين حكاما ومحكومين على القيام بذلك، نظرا للمنافع المادية التي كان يجنيها التجار المترددين على السودان، والقصص الغريبة والمشوقة والمثيرة للفضول التي كانوا يحملونها معهم، كما تدل أيضا على أن الطرق الواصلة بين الدولة الرستمية والسودان عامة، ومملكة جوجو خاصة، كانت آمنة.

ويمكننا القول بأن الإمام أفلح كانت تحدوه رغبة في تدشين علاقة سياسية مسالمة مع ممالك السودان، والدليل على ذلك أن هذا الإمام، ورغم أن أباه لم يسمح له بزيارة السودان، إلا أن الفكرة ظلت

تراوده. فبعد مبايعته بالإمامة سنة 190هـ/ 806م، اختار محمد بن عرفة لكي يكون رسولا من قبله إلى ملك من ممالك السودان، وحمَّله بهدية[79]، إلا أن ابن الصغير لم يشر بالتحديد إلى المملكة السودانية، ولكن القرائن السابقة تدفعنا إلى القول بأن المملكة المقصودة إنما هي مملكة جوجو أو كوكو أو غاو (Gao).

ويبدو أن اختيار الإمام أفلح لمحمد بن عرفة لم يكن اعتباطيا، ذلك أن ابن عرفة كان عربيا، جميل الوجه، حسن الهيئة، فارسا مهيبا، حتى أن الملك السوداني أعجب به أيما إعجاب، وقال له: « أنت حسن الوجه حسن الهيبة والأفعال »[80]، أي أن الإمام أفلح أولى هذه الزيارة عناية فائقة، وربما كان ينتظر أن يرد عليها الملك السوداني بالمثل، وبذلك تنشأ علاقات سياسية سلمية بين الطرفين.

كان لهذه السفارة وقع حسن عند ملك السودان، الذي عبر عن ذلك بالعبارة الواردة في الفقرة السابقة، مما يدفعنا إلى الإعتقاد بأنه يكون قد قلد محمد بن عرفة في لباسه وتصرفاته وربما في دينه ومذهبه الإباضي، على اعتبار أن عددا كبيرا من سكان المناطق المحاذية للممالك السودانية، مثل منطقة كوار، كانوا مسلمين على المذهب الإباضي[81].

ويمكننا القول أن من بين أهداف الرستميين من هذه السفارة، تنظيم العلاقات التجارية بين دولتهم ومملكة غاو، خاصة وأن ملكها كان يشرف، خلال منتصف القرن 3هـ/ النصف الثاني من القرن 9م، على أهم المسالك الصحراوية التي كانت تربط السودان الغربي بالمغرب وبمصر[82].

كما يجب أن نعلم بأن السودان كان مصدرا للذهب والعبيد والإماء، وهذه السلع كانت تدر على التجار أموالا طائلة، ولضمان تدفقها باستمرار على الدولة الرستمية، التي كانت تصدرها بدورها إلى مناطق أخرى مثل الأندلس والمشرق، أرسل الإمام أفلح هذه السفارة إلى ملك السودان.

وكان لبعض المسئولين في الدولة الرستمية، مثل أبي عبيدة عبد الحميد الجناوني[83]، حاكم جبل نفوسة من قبل الإمام الرستمي عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، علاقات وطيدة ببلاد السودان، إذ أنه كان يحسن التحدث باللغة الكانمية زيادة عن اللغتين البربرية والعربية[84]، ولم يكن يتأتى له ذلك إلا بمخالطة أهل كانم والعيش معهم مدة طويلة، ولأنه كان عالما عاملا وورعا تقيا[85]، فإنه يكون قد أثر في أهل كانم بسيرته، وساهم بذلك في نشر الإسلام بينهم، ولِمَ لا العمل على نشر المذهب الإباضي.

وقد شارك عدد من العلماء الإباضيين في الرحلات إلى بلاد السودان، مثل أبي نوح سعيد بن يخلف المزاتي الذي سافر إلى تادمكة[86]، كما سافر أبو يحيى بن أبي القاسم الفرسطائي إلى السودان، وقد أسلم على يده ملك السودان[87].

مما سبق، يتضح أن العلماء الإباضيين الذين كانوا يسافرون إلى السودان قصد التجارة، كانوا يضطلعون بمهمة أخرى تتمثل في دعوة أهل السودان إلى الإسلام، مع احتمال قيامهم بالتعريف بمذهبهم، أي أنهم ساهموا، ومنذ القرنين الهجريين الثاني والثالث/ (8 و9م)، في إيصال الإسلام إلى السودان، وإيجاد علاقات ثقافية، وربما مذهبية أيضا، بين الدولة الرستمية والسودان.

الخاتمة:

من هذا العرض البسيط، يمكننا أن نسجل بأن الدولة الرستمية، التي تأسست في بداية العقد السادس من القرن الثاني الهجري، والتي بسطت نفوذها السياسي والمذهبي على مناطق واسعة من المغرب الإسلامي، استطاعت استثمار العلاقات التجارية التي ربطت السودان بالمناطق الواقعة شمال الصحراء الكبرى بواسطة البربر، استثمارا جيدا وذكيا، بحيث كانت الدولة الإسلامية الوحيدة في المغرب الإسلامي التي حاولت إيجاد علاقات سياسية مع السودان، زيادة على العلاقات التجارية.

كما ساهم بعض العلماء الإباضيين في هذه الحركة التجارية بين المنطقتين المذكورتين، ونقلوا معهم إلى بلاد السودان الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية، ويكونون بذلك قد شاركوا في أسلمة السودان.

الهوامش:

[1] . الزركلي خير الدين، الأعلام، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ج 6 ص 39.

[2] . الشماخي، كتاب السير، تحقيق محمد حسن، شركة أوربيس للطباعة والنشر، نوفمبر 1995، ص 23 إلى 35.

[3] . الزركلي ، المرجع السابق، ج 3 ص269.

[4] . عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/2000م، ج6 ص 147

[5] . جمعة محمد علي، المكاييل والأوزان الشرعية، القدس للإعلان والنشر والتسويق، القاهرة، ط2، 1421هـ/ 2001م، ص 97

[6] . أبو عبيد الله البكري، المسالك والممالك، تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م، ج2، ص250.

[7] . ابن خلدون المصدر السابق، ج 6 ص 147

[8] . ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج س كولان وإ.ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983، ج1 ص 196 = محمود إسماعيل ، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف ق4هـ، دار الثقافة، الدار البيضاء– المغرب، ط2، 1985، ص 148

[9] . دبوز محمد.علي، تاريخ المغرب الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1383هـ/1963، ج3 ص 256

[10] . أبو زكرياء يحيى، سير الأئمة وأخبارهم،، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1402هـ/ 1982، ص 72.

[11] . ابن خلدون، المصدر السابق، ج 6 ص 159

[12]. ابن الصغير، المصدر السابق، ص 29 = أبو زكريا، المصدر السابق، ص 81

[13]. الباروني، الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، ج 2، ص6

[14] . أبو حاتم الاباضي: من كبار الثوار في إفريقية' انظر الزركلي، الأعلام، ج8، ص 197.

[15] . وهي مدينة لطيفة قديمة أزلية توجد في الصحراء على سبعة أيام من جبل نفوسة. انظر الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط 2، 1980، ص 427.

[16] . وارجلان أو ورجلان أو واركلان كورة بين إفريقية وبلاد الجريد ضاربة في البر كثيرة النخل والخيرات يسكنها قوم من البربر ومجانة. انظر الحموي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، المجلد 4 ص 453.

[17] . دبوز، المرجع السابق، ج 3 ص 225.

[18] . أبو القاسم بن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، 1996، ص 86.

[19]. ياقوت الحموي، المصدر السابق، م2 ص 426 = ابن خلدون، المصدر السابق، ج 6 ص 159

[20]. ابن عذاري، المصدر السابق، ج1 ص 196

[21]. المقدسي، المصدر السابق، ص185

[22]. البكري، المصدر السابق، ج2 ص 182.

[23]. ياقوت الحموي، المصدر السابق، م4، ص 453.

[24]. الجنحاني الحبيب ، المغرب الإسلامي، الحياة الاقتصادية والإجتماعية، (3– 4 هـ/ 9– 10م)، الدار التونسية للنشر – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1398هـ/ 1978م ،ص 130

[25]. ابن الصغير، المصدر السابق، ص36

[26]. المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص 185.

[27]. ابن عذاري، المصدر السابق، ج1 ص 196

[28]. البكري، المصدر السابق، ج2، ص 250.

[29]. الحموي، معجم البلدان، م1، 430.

[30]. الشريف الإدريسي، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس مقتبس من كتاب نزهة المشتاق، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 108.

[31]. الإدريسي، المصدر نفسه، ص 135

[32]- LEWICKY Tadeusz, Le rôle du Sahara et des sahariens dans les relations entre le nord et le sud, in Histoire générale de l'Afrique, UNESCO, 1990, pp 303 -339, p 304.

[33]. LEWICKY Tadeusz: Traits d'histoire du commerce transsaharien. Marchands et missionnaires ibadites en Soudan occidental au cours des VIII^{ème} - XII^{ème} siècle, Wroclaw-Warszawa-Krakow, Etnografia Polska, 1964, pp 291 – 311, p 296

[34]. الباروني، المصدر السابق، ج2 ص137

[35]. ابن الصغير، المصدر السابق، ص104

[36] . الباروني،المصدر السابق، ح2 ص 8

[37] . ابن الصغير، المصدر السابق، ص62

[38]. ابن خلدون، المصدر السابق، ج6 ص 148

[39]. المصدر نفسه، ج6 ص 172

[40]. الباروني، المرجع السابق، ج2 ص94

[41]. ابن الصغير، المصدر السابق، ص36

[42]. ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ،1989 ص 77

[43]. الحموي، معجم البلدان، م1 ص 426.

[44]. ابن الصغير، المصدر السابق، ص105

[45] . الباروني، المصدر السابق، ج2 ص94.

[46]. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، دت، ص 24.

[47]- LEWICKY Tadeusz, l'état nord africain de Tahert et ses relations avec le soudan occidental a la fin du VIII et au IX siècle, in Cahiers d'études africaines, vol.2 N^{o} 8, 1962, pp 513 – 535, p 531.

[48]. الحموي، معجم البلدان، م1/ 222، وم3/ 374.

[49]. المصدر نفسه، م1 ص 430.

[50]. ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص 36.

[51]. الأصطخري، مسالك الممالك، مطبعة بريل، ليدن، هولندا، 1937، ص 43.

[52]. الإدريسي، المصدر السابق، ص 32.

[53]. الحموي، المصدر السابق، م1 ص 430

[54]. اليعقوبي، البلدان، ص 191.

[55]- LEWICKY Tadeusz: op. cit, p 533.

[56]. الحموي، المصدر السابق م4، ص 163.

[57]- LEWICKY Tadeusz: op. cit, p 531.

[58]. الحموي، المصدر السابق، م4، ص 116.

[59]. اليعقوبي، البلدان، ص 183.

[66]. المصدر نفسه، ص 183.

[61]. الحموي، المصدر السابق، ص 116.

[62]. الإدريسي، المصدر السابق، ص 43 . 44.

[63]. الحموي، م1، ص 430.

[64]. الإدريسي، المصدر السابق، ص33.

[65]. نفسه، ص 135.

[66]. التاكوت هو ثمر شجر الأثل، لونه أحمر. انظر ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، د. ت، ج11، ص9، مادة أثل.

[67]. مجهول، كتاب الإستبصار في عجائب الأمصار، نشره سعد زغلول عبد الحميد، دار الشؤون العربية العامة، آفاق عربية، بغداد، د.ت، ص 222.

[68]. ابن حوقل، صورة الأرض، ص 94.

[69]. الحميري، الروض المعطار، ص 438.

[70]. الإدريسي، المصدر السابق، ص 34 . 93.

[71]. الحميري، المصدر السابق، ص 600.

[72]. مجهول، الإستبصار، ص 218.

[73]. الإدريسي، المصدر السابق، ص 127 = مجهول، الإستبصار، ص 214.

[74]. المصدر نفسه، ص 216.

[75]. ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 126.

[76]. ابن حوقل، المصدر السابق، ص 95.

[77]. الهمذاني، ابن الفقيه أبو بكر، مختصر كتاب البلدان، مطبعة بريل، ليدن، 1302هـ/ 1885م، ص 87.

[78]. أبو العباس الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، د. ت، ج 2 ص 319– 320.

[79]. ابن الصغير، المصدر السابق، ص 71.

[80]. نفس المصدر، نفس الصفحة.

[81] . LEWICKY: Le rôle du sahara, op. cit, p 318.

[82] . LEWICKY: l'etat nord africain de Tahert, op. cit, p 525.

[83]. الشماخي، كتاب السير، ص 90 إلى 102 = الدرجيني، طبقات المشائخ، ج2، ص 291.

[84] . LEWICKY: Le rôle du sahara, op.cit, p 318.

[85]. الشماخي، المصدر السابق، ص 91.

[86]. نفسه، ص 346.

[87]. نفسه، ص 263.

المصادر والمراجع المعتمد عليها:

المصادر :

* الإدريسي الشريف أبو عبد الله، **القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس مقتبس من كتاب نزهة المشتاق**، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.

* الأصطخري أبو إسحاق إبراهيم الكرخي، **مسالك الممالك**، مطبعة بريل، ليدن، 1937.

* البكري أبو عبيد الله، **المسالك والممالك**، تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

* الحموي ياقوت، **معجم البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

* الحميري محمد بن عبد المنعم، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط2، 1980.

* ابن حوقل أبو القاسم، **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة، 1996.

* ابن خلدون عبد الرحمان، **كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الفكر، بيروت ، 1421هـ/2001م.

* أبو زكريا يحيى، **كتاب سير الأئمة وأخبارهم**، تحقيق إسماعيل العربي ، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1402هـ/ 1982م.

* ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1955م.

* الشماخي أبو العباس أحمد، **كتاب السير**، تحقيق محمد حسن ، شركة أوربيس للطباعة والنشر، نوفمبر 1995.

* أبو العباس الدرجيني، **طبقات المشائخ بالمغرب**، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، د. ت.

* ابن الصغير، **أخبار الأئمة الرستميين**، تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1406هـ/ 1984م.

*ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة ج س كولان وإ.ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983.

*القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد**، دار صادر، بيروت، د. ت.

* ابن القوطية أبو بكر، **تاريخ افتتاح الأندلس**، تحقيق إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م.

* مجهول، **الإستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد ، مطبعة الجامعة، الإسكندرية، 1958.

*المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ / 2003م.

*ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، د. ت.

*الهمذاني، أبو بكر ابن الفقيه ، **مختصر كتاب البلدان**، مطبعة بريل، ليدن، 1302هـ/ 1885م.
*اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب، **البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م.

المراجع:

* الباروني، **الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية**، ج2، د. ت.
* جمعة محمد علي، **المكاييل والأوزان الشرعية**، القدس للإعلان والنشر والتسويق، القاهرة، ط2، 1421هـ/ 2001م.
* الجنحاني الحبيب ، **المغرب الإسلامي، الحياة الاقتصادية والإجتماعية، (3– 4 هـ/ 9– 10م)**، الدار التونسية للنشر – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1398هـ/ 1978م.
* دبوز محمد علي، **تاريخ المغرب الكبير**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1383هـ/1963.
* الزركلي خير الدين، **الأعلام**، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980.
* محمود إسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف ق4هـ**، دار الثقافة، الدار البيضاء– المغرب، ط2، 1985.

* LEWICKY Tadeusz, l'etat nord africain de Tahert et ses relations avec le soudan occidental a la fin du VIII et au IX siecle, in Cahiers d'etudes africaines, vol.2 N° 8, 1962, pp 513 – 535.
* ----------: Le rôle du sahara et des sahariens dans les relations entre le nord et le sud, in Histoire générale de l'Afrique, UNESCO, 1990, pp 303 -339.
* ----------: Traits d'histoire du commerce transsaharien. Marchands et missionnaires ibadites en Soudan occidental au cours des VIII^{ème} - XII^{ème} siècle, in Wroclaw-Warszawa-Krakow, Etnografia Polska, 1964, pp 291 – 311.

الطريقة العيسوية وعولمة الثقافة المحلية من خلال السياحة في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر

أ.سليمة بودخانة، قسم التاريخ، جامعة باجي مختار، عنابة

المقدمة:

تعتبر الطرق الصوفية من المؤسسات التي رافقت المجتمع الجزائري في جل فتراته التاريخية وكان لها دورا فعالا برز في مختلف مجالات الحياة اليومية شمل الجانب الديني والثقافي والاقتصادي وكذلك السياسي.
وكان لهذه الطرق الدينية في الفترة الإستعمارية صدى واسع، فمثلت محط جذب للرحالة والزائرين للبلاد الذين توافدوا جموعا للمستوطنة الجديدة التي إعتبرت مكسبا للإستعمار الفرنسي في القرن التاسع عشر،وجسدت الشرق بسحره وأسراره للمثقفين الفرنسيين من أدباء ورسامين زاروها تباعا وكتبوا عنها رحلات رصدت واقع المجتمع المحلي وكان للطرق الصوفية جانبا كبيرا من هذا الاهتمام، ومن هنا ترتكز إشكالية مقالنا حول دور الطريقة العيسوية في الجذب السياحي ومساهمتها بالتعريف بالطرق الصوفية في الجزائر من خلال كتابات الرحلة، إذ كان كل الزوار يحضرون "حضْرات" للعيساوة التي مثلت محطة أساسية في برامج الزيارات إلى البلاد.
وسنحاول من خلال هذه الدراسة رصد نماذج لبعض الرحلات وما كتبته حول الطريقة العيسوية وإبراز دورها الإقتصادي في الجذب السياحي.
لدراسة وتحليل هذا الموضوع سوف نعتمد على مجموعة من الرحلات المهمة التي كانت معلمية في التأريخ للمجتمع المحلي بمختلف مكوناته وعناصره ،وهي مصادر كتابية تمثلت في كتابات الرحلة وتحدثت عن الطريقة العيسوية بإسهاب وأبرزت دورها الديني الثقافي.
مثل الرحالة الفرنسية "لويس ريجيس" وهي إمرأة مثقفة ومن عائلة ثرية زارت مدينة قسنطينة عام 1880 ،وتتميز هذه الرحلة بالوصف الدقيق للمناطق التي زارتها منذ قدومها إلى البلاد حتى رحيلها،وتفردت الكاتبة بمعايشة السكان والتعرف على كل الفئات الإجتماعية مقدمةً عرضاً دقيقا مفصلاً وممتعاً عن الحياة الحضرية بالمدينة، ومن بينها وصفا مميزا للطريقة العيسوية ولروادها وطقوسها أثناء الإحتفال والحضرات.

أولا : صورة وواقع الطريقة العيسوية في كتابات الرحالة الفرنسيين.

أ-الصورة النمطية للطرق الصوفية في منظور الفرنسيين:كان للمرابطين أثر كبير في المجتمع ويتمتعون بسلطة روحية خاصة ذوي الأصول الشريفة إذ مثلوا النبل الديني، وتمتع بعضهم بالقدسية ويطلق عليهم بـ "الغوت" أو"القطب" وبالمقابل ظهرت الطرق الصوفية والإخوان التي كان لها تأثير كبير في أوساط المجتمع إذ إزداد عددها وتوجد منها المحلية المحضة ويزداد تأثيرهم يوميا ويتضاعف عدد مريديهم وأتباعهم.[1]

وتُبرز الكتابات الفرنسية إنتشار الطرقية وتوسعها وإحتواءاها للمريدين ومدى تأثيرها على الأهالي وتصف المريدين بالمطيعين، إذ يقول **الكاتب** " **نويلا**" " **Noëllat** " :" ...تتمتع الطرق الصوفية بسلطة كبيرة ...فالأهلي يتبع الطريقة ويطيع المقدمين ويشاورهم في أمور حياته وينصاع لأوامرهم بصورة كاملة ..."[2].

وإنتشرت الطرق الصوفية بالبلاد وكان في فترة الإحتلال الفرنسي على مستوى الجزائر 23 طريقة بفروعها و355 زاوية و22 شيخ أو مرابط و1955 كمقدم و849 شاوش و186.974 من الأتباع والمريدين، وتأتي مداخيل الزوايا من الأتباع والرواد والحبوس والعطايا والصدقات وعطايا الزيارات[3].

وبذلك تعتمد الزوايا على مريديها في تأمين المداخيل التي تُؤمن التمويل المالي لنشاطها خلال السنة، فعقب الحصاد تبدأ الزاوية في جمع الزيارة والمحاصيل المتنوعة كالحبوب والزيت والزبدة والصوف والملابس والأغطية والحيوانات والأموال من مريديها وأتباعها[4].

يترأس الشيخ الطريقة وهو القائد الروحي والزمني ويعتبر مقرب من الله ويتمتع بالبركة وبالمعرفة للشريعة والدين ولطريق الله، وهو على علم ودراية بأسرار الطريقة والكرامات التي كرّم بها الله كبار الطريقة (الأولياء، المتصوفة ، القطب ، الغوث..)، فهو شخصية روحانية يمثل إستمرارية الطريقة زاهد وعالم، يتزعم الطريقة والمريدين، ويليه الخليفة الذي يتمتع بقدرات روحية خلفا للخليفة وهذا المنصب لا نجده إلا لدى بعض الطرق كالطريقة التجانية والطريقة القادرية وفروعها ذات البعد الروحي كالعمارية والعيساوة والرفاعية والسعدية والجباوية والأكبرية،... وغيرها، ويلي الخليفة المقدم وهذا الأخير يساعده ويتكفل بإيصال توصيات شيخ الطريقة للإخوان عن طريق الرقاب أو الشاوش[5] أما المدرسين فهم تحت إمرة الشيخ أو المرابط ، وهذا التدرج في السلطة من الشيخ إلى الوكيل مرورا بالخليفة والمقدم يعبر عن السلطة التراتبية التي تضمن التسيير والإستمرارية للطرق الدينية[6].

وبالتالي للطرق الصوفية هيكلة خاصة يمثل شيخ الطريقة هرم السلطة ويتمتع بالسلطة المطلقة إذ يعتبر خليفة ووريث مؤسس الطريقة،ويليه–كما ذكرنا–المقدم الذي ينحصر دوره في الإهتمام بالأوراد والحضْرات ويليه الإخوان أو الأتباع وعددهم كبير ويلتزمون بإتباع تعاليم الطريقة بقواعدها وأذكارها ودفع الزيارة وطاعة المقدم والشيخ.

ويتمتع شيوخ الطرق بالذكاء والحنكة والورع وحسن المعاملة وهذا يظهر في تسيير الإخوان والتأثير عليهم، كما يبرز من خلال فرض النظام المتبع للطريقة وخدمة المجتمع،كما أنّ لعِلمهم وخوارقهم تأثير كبير على المريدين[7].

ولطالما كان لهم تأثير سياسي كبير وسلطة روحية وزمنية وشكلوا هاجسا لسلطات الإحتلال الفرنسي إذ شاركوا في العديد من الثورات كالطريقة الرحمانية والسنوسية التي حاربت الإحتلال الفرنسي بقوة في كل المناطق من الشمال حتى الصحراء الوسطى، في حين القادرية والتيجانية كانوا مسالمين لسلطات الإحتلال[8].

وكان للطرق الصوفية تأثير كبير على الحياة السياسية فهم في نظر بعض المنظرين الفرنسيين كـ "**كلاماجرون**" "**Jean-Jules Clamageran** " السبب الرئيسي لإندلاع عدة ثورات كثورة 1871 الكبرى ، إذ يقول:"...في السنوات الأخيرة إنتشرت الطرق الصوفية بشكل واسع وللأسف حاربتنا وكان لها دور كبير في ثورة 1871 ...، ويلتف حولها المريدين من مختلف الأطياف الإجتماعية ...فهي سيطرت على الزوايا والجماعة في القرى، فهم سيطروا على العقول وإرادة الناس..." [9].

وبذلك يربط المنظرين والمؤرخين الفرنسيين الزعماء الروحيين بالثورات والتمرد ويبحثون عن سبل للتحكم فيهم لبسط سيطرة سلطات الإحتلال الفرنسي على المستوطنة الجديدة الإستراتيجية.

وحضيت الطريقة بإهتمام الكتاب والباحثين الفرنسيين،فالكاتب المهتم بشؤون الطرق الدينية "**لويس بوتي**" " **Louis Petit**" في كتابه " الطرق الإسلامية" وصف العيساوة بأنهم أكثر المتصوفين تطرفا ومغالاة في آداء طقوسهم الدينية الخطرة التي جاوزت طقوس أتباع الطريقتين الرفاعية والسعدية ، وترجع في جذورها إلى مؤسس الطريقة "سيدي محمد بن عيسى " شريف مغربي يعتبر من أكبر صانعي المعجزات في تاريخ الطرق الدينية[10].

أما **الرحالة الفرنسي** "**إيدموند دوتي**" "**Edmond Doutté** " فقدم العيساوة على أنهم معروفين لدى السياح الفرنسيين بفضل ممارساتهم وطقوسهم التي تجذب الزوار، ويواصل التعريف بالطريقة بالحديث عن التأسيس وشيخها "سيدي محمد بن عيسى" الذي مات ودفن في "مكناس" بالمغرب في القرن السادس عشر، وشكلت الطريقة مصدر قلق لسلطان المغرب في حين عند إنتقالها للجزائر كانت مسالمة ،فالطقوس التي يمارسونها تعتمد على أكل الزجاج وإدخال آلات حادة في أجسادهم وإحراق أنفسهم بالنيران وعض أنفسهم بالحيوانات السامة، ويرى أن هذه الطقوس مزيج من الدجل والشعوذة والتنويم المغناطيسي، ولا يوافق "إيدموند دوتي" كل ما يقال عن العيساوة ففي عرضه لرأي "**روبار هودان**" " **Robert Houdin**" الذي زار البلاد وكتب عن العيساوة،وهو أشهر حاو فرنسي في القرن التاسع عشر وعرف بمجدد السحر الحديث وهو مخترع كل الخدع الحديثة ففي إحدى مهامه الرسمية للجزائر أين جاء لمعاينة العيساوة أقر "روبار هودان" أن عروض العيساوة تندرج في فنون الشعوذة والخفة وإعتبرهم في مجملهم صادقين .

والعيساوة منتشرين في كل الجزائر عدد مريديهم يزيد هن 3500 من الإخوان،وينتمي المريدين إلى الطبقات الدنيا من المجتمع وجزء كبير منهم من العمال والحرفيين كما هو الحال في تلمسان[11].

فهي أعداد كبيرة للمريدين والأتباع والرواد تجمع الطبقات الدنيا في المجتمع في فضاء الطريقة.

ويمثل العيساوة ثالث أكبر طريقة في البلاد من حيث كثرة الإخوان والمريدين[12]، وهي بذلك من أهم الطرق الصوفية بالبلاد وينضم لها أعدادا كبيرة من المريدين من كل فئات المجتمع خاصة الطبقات الكادحة الدنيا من عمال الجلود والخماسة.

ب–الصورة الميثولوجية للطريقة العيسوية لدى الرحالة الفرنسيين: كانت صورة الطريقة العيسوية بحضراتها وطقوسها صورة مركبة ممزوجة بالفضول والخيال بل كانت جزءا أسطوريا في مخيلة الآخر الذي إرتحل زائرا للبلاد للتعرف على مجتمعها وإنجذب بهذه الطريقة دون غيرها، وأورد هذا الجانب مجموعة كبيرة من الكتاب الفرنسيين أبرزوا الجانب الأسطوري للطريقة العيسوية من زاوية تاريخية بالحديث عن الشيخ المؤسس والطقوس ، وسنورد نماذج لهذا الطرح.

الكاتب " شارل كارثورون" "Charles Carteron" : إنبهر برؤية العيساوة في إحدى جولاته، إذ يقول : "... وفي تجوالي في الحي العربي لمحت تجمعا للأهالي في الظلمة فتقدمت منهم ورأيت رجالا في حالة روحية محضة ،وعلمت أنهم "العيساوة" يجتمعون كل جمعة في حلقات روحية في المسجد فإنضممت إليهم ودخلت معهم ونقلت المنظر ،وكانوا يقومون برقصات روحية على وقع الموسيقى، ثم إندمج بعضهم وكانوا يقومون بحركات تفوق الطبيعة، فبعضهم يضع قضبان الحديد الساخنة في أنوفهم وبعضهم يبتلع الزجاج وبعضهم يبتلع الأفاعي بعد أن قاموا بِعّضهم في مختلف مناطق الجسم وبعضهم يبتلع الجمر وبعضهم يرمون أنسفهم برصاص المسدسات،وكلما إزداد الألم إزدادت النشوة الروحية ونادرا ما يموت أحد أعضاء "العيساوة" من جراء هذه الممارسات، ولا تفسير لهذه الحالة المرتبطة بالقوى الخارقة للعيساوة،..."[13].

الكاتب "شارل جوردون" "Charles Jourdan ":أورد جانب تاريخي أسطوري عن مؤسس الطريقة الذي تمتع بالكرامات وقضى وقته في العبادة في المسجد ويقال أنه كان فقيرا ومتعبدا يكثر حمد الله والتكبير فرزقه الله الأبقار والمحاصيل ومختلف الرزق الذي كان يجده أمام بيته حتى أنه يخرج دلو الماء مملوءا بالذهب، وحضي بالكرامات والمعجزات،وإلتف حوله المريدين والأتباع وشكل قلقا لسلطان المغرب "مولاي إسماعيل " الذي تصادم معه وأمره بمغادرة المدينة[14].

وهنا نقل لنا الآخر صورة أسطورية عن شيخ ومؤسس الطريقة وهذا ما يفسر البعد الأسطوري في تفسير طقوس العيساوة من طرف الكتاب الفرنسيين.

الكاتب الرحالة " آلفريد بارودون" " Alfred Baraudon ":ينظر بعض الزوار الفرنسيين السياح "للطريقة العيسوية"على أنها طريقة غامضة، إذ يقول الكاتب الرحالة " آلفريد بارودون" :" ...الكل سمع عن "العيساوة" وعن ممارساتهم وطقوسهم الغريبة، فالبعض يراهم كالقديسين تحركهم أنفاس إلهية تحميهم من الآلام والبعض يعتبرهم قبس إلهي، وهي صورة سامية من النسك والتصوف والزهد تجعل من المريد في حالة روحية خارقة للطبيعة الإنسانية،..."[15].

ويواصل عرض لمحة تاريخية عن الطريقة بالحديث عن المؤسس ويرفق التوطئة بجانب أسطوري عن أصل التأسيس والحضرات، إذ يواصل قائلا :".... وأسس الطريقة "سيدي محمد بن عيسى" الذي سكن مكناس بالمغرب الأقصى وعُرف بالكرامات، ومن كراماته أنه كان فقيرا وكثيرا ما يجد في بيته الأبقار، ولما يجلب المياه من البئر يجد الدلو مملوءا بالذهب، وكان له قصص غريبة تحدث معه...، ويحكى أنه في "البيرم" أي "عيد الفطر" كان يحيط ببيته مجموعة من المريدين فخرج من بيته وأخبرهم أن الله يطلب

تضحية بشرية فدخل أحد الإخوان المخلصين وسمع صراخه وسال الدم في الحي، ثم ظهر "سيدي عيسى" وطلب من مريديه تضحية أخرى فتقدم مريد آخر، وتواصل تقدمهم حتى وصل عددهم إلى أربعين مريدا ضحوا بأنفسهم للشيخ ولكن لم يمت أي منهم، وبعودتهم أمر كل واحد منهم بذبح كبش وإحتفالا بهذا الحدث تقام "الحضرة" وهي أساس هذه الفرقة والتي تتكون من أربعين عضو..."[16].

ويرى " **آلفريد بارودون**" أنه من وجهة نظر دينية فهذه الطريقة لا تختلف عن بقية الطرق الدينية إلا بكونها تتميز بطقوس صوفية أين تندمج الروح الإنسانية وتسمو روحانيا في صور سامية ، والمريد ملزم بالذكر إذ يؤدي ما يزيد عن ثمانية عشر مرة من الأذكار في اليوم،وبعض الأذكار تكرر ما بين ثمانية عشر مرة ومائة مرة.

ويصف الحضرة والمسجد الذي يجتمعون به، فهو بسيط جدا ويتوسطه الموسيقيين وفي جهة المحراب يوجد كبار الطريقة يجلسون على زربية حمراء ومن بينهم شاب يرتدي لباس مميز، ويقابل الموسيقيين من الجهة المقابلة حوالي ثلاثين شخصا من مختلف الأعمار مجتمعين على طول خط واحد واقفين وأيديهم وراء ظهورهم متراصين يحركون أجسادهم ويضربون بأرجلهم وهم يرددون الأذكار، وبالتدريج تسارعت الحركات وبدءوا في تحريك رؤوسهم إلى الخلف والأمام وتسارع النسق وإزداد التهليل والتكبير والذكر، ثم إنفصل أحدهم عن الحضور وكان يكبر ودخل حالة النشوة وتبعه مجموعة من المريدين وكانت ترافقهم موسيقى القرقب والطبل وبدأ بعضهم في المشي بأقدام حافية على أوراق التين الهندي دون أن يشعروا بألمه وبعضهم في حالة روحية أكثر عمقا وبعضهم يأكل الزجاج وبعضهم يغرس مسامير في أيديهم وأكتافهم، كما أنهم يلدغون أنفسهم بالأفاعي .....، ثم يؤشر لهم المقدم بالتوقف فيتوقفوا بعد أن يقبلوا برنسه، ثم يأخذ برؤوسهم بين يديه ويحدثهم، ثم إنتهت الحضرة وخرجنا،..."[17].

إن الطقوس الدينية التي يؤديها العيساوة لطالما كانت لغزا محيرا للرحالة والكتاب الذين لم يستوعبوا تفاعل الجسد والروح وعدم الإحساس بالألم في الحضرات، فبعضهم عرض فكرة دراسة الألم لدى العيساوة في أبحاث علمية كما يقترح "**بول أودال**" ، إذ يقول في رحلته بالجزائر :"...كنت أحادث "الدكتور رينو" " Le Docteur Raynaud" حول مقترحي،أعتقد أن دراسة طبية عن عدم إحساس العيساوة بالألم مهمة جدا..."[18]، أما الكاتب "**لويس بوتي**" "**Louis Petit** " ففسر الظاهرة بتفاعل الجسد مع أصوات الموسيقى وأصوات التكبير والتهليل مما يؤثر على النظام العصبي فيصبح في حالة تلاشي وعدم تركيز ووصفه " بالسكر" أي فقدان الوعي مما يؤثر في الجهاز العصبي ويفقد العقل السيطرة على الذات والإحساس بالألم [19].

الكاتبة "لويس ريجيس" "Louis Régis ": في حين الكاتبة الفرنسية المثقفة التي زارت البلاد "لويس ريجيس" "Louis Régis " أعطت صورة مغايرة للعيساوة فهي لم تنظر لهم بقدسية أو تصوف وسمو ديني، إذ زارتهم وحضرت لفترة وجيزة إحدى حضراتهم في ليلة أول جوان 1880 بقسنطينة،وتسرد الزيارة مع لمحة تاريخية عن العيساوة،إذ تقول :"...في الحادية عشر ليلا في حي عربي زرنا مسجدا صغيرا أين

تقام مراسيم الإحتفال بالمولد النبوي الشريف .....،المسجد الأول الذي نزلنا فيه تقام فيه "الطقوس المريعة" للعيساوة وهو غرفة كبيرة وبسيطة مضاءة بالشموع وبها أعلام معلقة في السقف ويجلس المقدم وهو شيخ كبير في السن على زربية في الأرض ووضعت شموع أمامه، وفي وسط الغرفة مجموعة من العيساوة يعزفون على آلات موسيقية في حين بقية المريدين يسبحون ويذكرون الله،...وفي آخر الغرفة مجموعة من المريدين الشباب في صف واحد نزعوا أحديتهم وبرانيسهم وكانوا متراصين ويقرءون الأذكار بصوت مرتفع...[20]، وتواصل الوصف الذي يتخلله جوانب تاريخية،إذ تقول أن معظم العيساوة من أصول مغربية وعمال الجلود، وتورد إستهلاكهم للحشيش وهذا ما إنفردت بذكره عن غيرها وتبدأ بوصف الحضرة بقولها :"... أنهم يحضرون لحضراتهم بتدخين "الحشيش" مما يحدث لهم تخديرا في عقولهم أثناء آداء طقوسهم،... ويمكن إعتبارهم أقل تدينا بين المسلمين،... أما الأكثر ورعا من بينهم فينتقلون في الغرفة وينزعون الشيشان من رؤوسهم وتتدلى شعورهم على أكتافهم ويبدءون في الرقص الروحاني وعندما يتهيجون يرمون بأنفسهم أمام أقدام المقدم الذي يهدئهم بالمسح على أكتافهم والبعض الآخر يبتلع المسامير...،في حين يضرب على الطبل ويبخر المكان بروائح العطور ويأكل بعضهم الزجاج والحيوانات السامة في حين البعض الآخر يقطع جسده إلى نصفين بالسيف...، ثم إنسحبنا من تجمع المجانين هذا وكنا سعداء بالخروج إلى الهدوء..." ،ثم تحاول إعطاء لمحة تاريخية عن الطريقة ومؤسسها الذي ترجع كما تقول إلى ثلاثة قرون مؤسسها من أصل مغربي من مكناس[21].

والواقع أن "لويس ريجيس" ربطت هذه الطريقة بالخرافة والبدعة والخروج عن الدين وإتهمت مريديها بالجهل والضلالة وهي تفردت بهذا التصور بالمقارنة بغيرها من الكتاب الفرنسيين الذين كتبوا عن هذه الطريقة.

ثانيا : الطريقة العيسوية ودورها في التعريف بالثقافة المحلية من خلال السياحة الكولونيالية.

في إعتقادي أن للطريقة العيسوية دور كبير في التعريف بالموروث الثقافي والفكري للبلاد من خلال طقوسها التي مثلت عامل جذب للزوار الفرنسيين من سياح وكتاب شدهم التواصل الروحي للمريدين والقوى الخارقة التي ميزتهم في حضراتهم عن غيرهم من الطرق الأخرى، فكان الزائر يدرج حضور حضرة للعيساوة كبرنامج قار في رحلته للبلاد ورافق الذهول والإعجاب الحضرات على الدوام.

وكان إندماج الطريقة العيسوية في الحركية الإقتصادية للبلاد إذ مثلت ركنا هاما في الإقتصاد المحلي والترويج السياحي بإستقبالها للسياح والسماح لهم بحضور الحضرات الدينية إلى درجة تكيفهم مع الوضع الثقافي للبلاد إذ تميزت بتقديم عروض للحضرات في المسرح ، كما ينقل لنا العديد من الكتاب والرحالة الفرنسيين وسنعرض بعض النماذج التي رصدت عروض العيساوة وكتبت عنها ونقلت تصورها حول الطريقة.

الكاتب " بول أودال" " Paul Eudel ": وهو من أشهر الكتاب الفرنسيين الذين كتبوا عن الجزائر في الفترة الإستعمارية وألف عدة مؤلفات تنوعت ما بين الرحلة في بوسعادة وما بين القاموس للحلي الجزائري

وما بين التعريف بالبلاد في الفصل الشتوي، وفي كتابه "منتجع شتوي في الجزائر" " Hivernage en Algérie" يتحدث عن الطريقة العيسوية وكتب عن إحدى عروضها التي حضرها،إذ يقول:"...في المسرح البلدي برمجت عروض يوم13 فيفري بالعاصمة، منها مسرحيات وعروض رقص...، وعرض للعيساوة الذين كانوا ينتظرون دورهم في العرض وأحضروا معهم العقارب لإستخدامها في العرض، وكان يرافقهم مسؤول أخبره أن شيخ الطريقة منحهم الفضل بعدم الإحساس بالألم ،...وأثناء العرض أدخل أحد المريدين سكينا في وجهه ولم يتدمى والآخر قضم الزجاج في فمه ولم يتأذى وآخر أكل أوراق التين الهندي ولم تؤديه الأشواك وآخر إبتلع قطعة حديدية حادة ولم يحدث له أي شيئ وفي الأخير تقدم شيخ في عرض مميز إذ خلع الشاشية وملابسه وأمسك بشعلة وقام بها بحركات ومررها حول جسمه دون أن يتأذى..." [22].

وهنا "**بول أودال**" رصد الصورة الخارجية للعيساوة دون ما يبدي تصوره الخاص حول الممارسات بل كان معجبا ومبهورا دون ما يقدم تفسير كما فعل غيره.

الكاتب الرحالة "**دو فونتراس**" "**Armand Trumet De Fontarce**": يقدم العيساوة عروض على الطلب للسياح والزوار القادمين في أوقات خارج العروض الدورية،وهذا ما ينقله الرحالة الفرنسي "**دو فونتراس**" "Armand Trumet De Fontarce" وهو عضو في الجمعية الأنتروبولوجية، قام برحلة مع إبنه موريس عام 1889 إلى البلاد في مهمة وزارية موكلة له في 16 ديسمبر 1890 من قبل وزير التربية العمومية والجمعية الأنتروبولوجية لدراسة الآثار البونيقية والرومانية واليهودية والمسيحية، ثم قام مرة أخرى برحلة شخصية عام 1895 قادته إلى عدة مدن كـ سكيكدة وقسنطينة وباتنة وبسكرة والخروب[23]، ويروي "**دوفونتراس**" طلبهم لفرقة العيساوة لآداء عروض إستثنائية لهم عقب قدومهم، إذ يقول :"...لنستمتع بعروض العيساوة خاصة عند أكلهم للعقارب مثل الجمبري كان علينا التوجه للعيساوة قبل عرضهم الذي سيقام بعد ستة أيام ، ولقد تعودوا على تقديم عروض خاصة ...، ورغم أنهم يمثلون طريقة دينية تضحي بالنفس من أجل الدين والنبي فإنها لا تتردد في ربح الأموال بتقديم عروض طقوسهم مقابل الأموال للسياح ..."، وهذا تأكيد من الكاتب على الفكرة التي طرحناها حول الدور الإقتصادي للعيساوة وعلى الإنذماج في الحياة الإقتصادية والثقافية للبلاد ونشاط الطريقة.

ويواصل سرد الحدث بقوله : ".... وفي المساء كان كل السكان قد سمعوا أن أوروبيين قد طلبوا العيساوة في عرض خاص،...وتنقلنا مساءا للزاوية التي سيقام بها العرض ووصلنا مكان العرض ورغم أن العيساوة كانوا حاضرين في معرض باريس العالمي لسنة 1889 إلا أنهم كانوا أكثر تشويقا في عروضهم بالجزائر...، وكان في آخر القاعة الشيخ والمقدم،...وكان المريدين بسراويل فضفاضة ومعاطف رمادية أو زرقاء وكانوا ينتظرون إشارة البدأ، وبدأ العرض بضرب الطبول والتهليل والتكبير،وبدأت الطقوس الغريبة بأكل الزجاج والجمر وإبتلاع آلات حادة دون التعرض للأذى..."[24].

الكاتب "**إيميل ماسكوري**" " **Émile Masqueray** ": وتكرارا لعروض الحضرات العيساوية بالطلب يرصد لنا كاتب آخر عرض العيساوة المتنقل،ونعرض رحلة الكاتب الفرنسي "**إيميل ماسكوري**" " Émile Masqueray " التي تعتبر من أهم الرحلات التي رصدت الحياة الإجتماعية في البلاد، ومثلت كتاباته عن الجزائر المستعمرة مصدر هام من كتابات الرحلة، وأنهى كتابه عام 1892،وفي رحلته للصحراء إستضافه "الحاج محمد" ورافقه "لمسعد" بعد ما تلقى خبر بعبور مجموعة من العيساوة يفوق عددهم العشرين مريدا يمرون عبر "عمورة" بإتجاه "مسعد" في نواحي "المسيلة"، فرافق "**ماسكوري**" "الحاج محمد" لمدينة "مسعد" أين تقام حضرة العيساوة وإنضم إليهم،وكانوا مرفوقين بآلاتهم الموسيقية وآلات العرض والحيوانات السامة التي تستخدم في العرض وعند وصولهم كان الناس ينتظرونهم عند أطراف القرية في حي قديم وكانوا متجمعين رجالا ونساءا وأطفالا، وجُهز المكان لإقامة العرض إذ أشعلت النيران وأحضرت الآلات الحادة والفؤوس والسيوف وأكياس الأفاعي والعقارب والطبول[25].

وبدأ العرض بالذكر والتهليل والتكبير يصاحبه الضرب على الطبول في حين قام أحدهم بتسخين الآلات الحديدية وبدأ بعض المريدين يندمجون في الحضرة ويهللون مع الذكر ويدخلون مرحلة اللاوعي والروحانيات، كما بدأ في إستخدام الآلات الحديدية المسخنة على النار وغرسها في صدورهم وأكتافهم وأيديهم ويغرسونها حتى الرقبة ويطئون بأقدامهم على الجمر ويحملونه في أيديهم ويأكلونه ثم إنضم البقية تباعا ثم رميت لهم السكاكين والآلات الحادة وأوراق التين الهندي المملوءة بالأشواك وفتحت كذلك أكياس الحيوانات السامة وكان العيساوة يأكلونها ويغرسون الآلات الحديدية الحادة الساخنة في أجسامهم دون التأذي إلى درجة أن مريد آخر يغرس السيف في بطنه ولم يحصل له أي شيئ بل وقف مهللا ومكبرا بنصر الله، وآخر إستل عينه اليمنى وتنقل بين الحضور حاملا إياها بيده ثم أعادها مكانها وآخر غرس سكينا في جسده وآخر غرس آلات حديدية في جسده ولعق سيفا ساخنا...، وينقل "**إيميل ماسكوري**" صورة المتفرجين على العرض من الناس إذ كانوا هادئين حتى الأطفال منهم رغم قربهم من الحيوانات السامة إلا أنهم لم يتوجسوا منها بل كانت ثقتهم كبيرة بالعيساوة الذين إقترب أحدهم وأكل العقرب الذي كان قريبا من المتفرجين، وكان الشيخ يحتضن المريدين ثم ينهضون أصحاء دون أذى وتواصلت الحضرة بدخول المريدين وإستخدامهم للآلات الحادة والسيوف وتواصل التكبير، وإنتهى المنظر بالنسبة "**لماسكوري**" بالرعب والخوف وإضطر للخروج من الحضرة بعد رؤية الطقوس الغريبة التي تفوق الطبيعة[26].

الكاتب "**هنري دروي**" " **Drouet Henri**": من خلال وصف الكاتب الرحالة الفرنسي "**هنري دروي**" " Drouet Henri" تتضح المساهمة الإقتصادية النشطة للطريقة العيسوية في الحركة السياحية بالبلاد خاصة مع إزدهار الوضع الثقافي،إذ كانت تقام الإحتفالات والعروض الترفيهية بكثرة في الجزائر، وكان إنذماج العيساوة لافتا للأنظار إذ كانوا في شراكة مع كل الجمعيات الثقافية والسياحية الناشطة في البلاد،وهذا ما برز عند تنظيم "فرع الجمعية الجزائرية لنادي التسلق" إحتفال بقدوم أعضاء فرنسيين،حيث

إستأجروا العيساوة لتقديم عرض ورافقتها وصلات رقص،ويقول "**هنري دروي**" :"... وبكوننا سياح لنا الإمتياز بحضور الحفل الذي أُقيم في بيت عربي كبير،فأمتلئ المكان بالمتفرجين إذ تجمع الرجال متراصين في الساحة أما النساء فجلسن بقرب الراقصات في باحة الطابق الأول، في حين بعض المتفرجات الأخريات من الزنجيات والحضريات كن متراصات في الغرف التي تطل على ساحة البيت،وتجمع الموسيقيين فوق زرابي وكونوا نصف دائرة وبدءوا العزف بست طبول وقيطارين وربابين وكانوا ينشدون أثناء ذلك، وبدأ العرض برقص رجلين بتحريك رؤوسهم يمينا وشمالا وبعد بضع دقائق فقط بدءا في الغوص في الروحانيات..."[27].

ثم بدأ الرحالة في سرد حضرة العيساوة في محاولة لفهم ما يحدث وتفسيره، وأضاف:"... وقدم لهم أحد الأتباع أوراق التين الهندي لأكل أشواكه والعقارب...،ثم تقدم آخر وثقب خذه وأذنه بإبرة ولم يتدمى...، وبعضهم يلعب بالنار ويأكلون الجمر ويشعلون النيران في أجسادهم دون ما يتأذون ثم تقدم آخر وبتر بطنه بالسيف دون ما يتأذى لقد إعتقدنا أنه قطع نصفين لكن لم يحدث له شيء حتى أثر الجرح لم يترك على جسده،وكان ذهول المشاهدين كبيرا إلى درجة الغثيان وفقدان الوعي من شدة عنف المناظر،..." [28]، وهو يعتقد أنهم لاعبي خفة لهم مهارات في الخداع البصري.

الكاتب "**إيدوارد دالاس**" " **Idouard Dallès** ": يقدم "إيدوارد دالاس" الطريقة على أنها غير مهتمة بالحياة السياسية ويعتبر عروضهم جماهيرية ينظر لها العرب على أنها عروض للتسلية أكثر منها عروض دينية، والملاحظ أن ألعابهم البهلوانية لا تتغير لكنها تجذب الأهالي دوما.

وينقل لنا "**إيدوارد دالاس**" عرضا خاصا للعيساوة أقيم خصيصا للكاتب والرسام الفرنسي المشهور "**ثيوفيل قوتيي**" "**Théophile Gautier**" الذي زار البلاد ويقول "**دالاس**" يجب أن ننقل لوحة سامية عن طقوس العيساوة التي أقيمت "**لثيوفيل قوتيي**" وكان العرض في مزرعة "جيروواو" " Gerouaou" قرب البليدة سنة 1845 في بيت قايد إحدى قبائل المتيجة،وكان العرض بحضور "القائد بورباكي" " Le commandant Bourbaki " و"**ثيوفيل قوتيي**" "**Théophile Gautier**" هذا الرسام والكاتب المميز،وبُدأ العرض بوصلة موسيقية أدتها الفرقة تحية للحضور وكان العزف مميزا، وكانت ساحة العرض واسعة ومضاءة بالشموع وبعض المصابيح...، وكانت نسوة القبيلة مصطفات على الأسطح لمتابعة العرض من بيوتهن..." [29] .

يواصل "**دالاس**" وصف العرض برصده للعيساوة، إذ يقول :" ...العيساوة كانوا متجمعين بعدد ثلاثين من الإخوان يحيطون بالمقدم الذي بدأ المديح بصوت متوازن ويذكر الأذكار الخاصة بالطريقة ويعيد معه الإخوان وترافقهم ضربات الدربوكة بالتدريج، وبدأت النسوة في الزغردة مما زاد من حماس العيساوة الذين بدءوا في رفع أصوات الذكر والمديح وتسارع تواتر الطبل وبدأ العيساوة في تحريك رؤوسهم بتسارع وتغيرت تعابير وجوههم وبدأو في الإنذماج وفقدان الوعي والسمو الروحي يرددون التكبير والتهليل بالمناداة على الله بقولهم: "الله الله" ، وتزايدت تسارع ضربات الطبل ومعها إشتد إندماج العيساوة ،...ثم بدأ العرض

أحد أفراد العيساوة له مكانة رفيعة في الطريقة وكان في حالة روحانية سامية أين ينفصل الجسد عن الروح وتسمو الروح في حالة نشوة روحية ...،ووصل العيساوة حالة النشوة الروحية لآداء طقوسهم ...."[30].

وفي وصفه للطقوس نلمس إعادة بناء تاريخهم الميثولوجي عند طلبهم من المقدم الأكل فيأمرهم بأكلهم السموم من الأفاعي والعقارب ،وهذا ما ترويه أسطورتهم عن شيخ الطريقة " سيدي محمد بن عيسى " الذي أمر أتباعه ومريديه بأكل السموم ولم يتأذوا فطقوسهم في تصوري مرتبطة بإرثهم التاريخي والمحافظة عليه بإعادة إحياءه فهو كالتأريخ الحي الدائم في صورة متتابعة لحفظ موروثهم الثقافي والحضاري وحفظ تاريخ طريقتهم.

وهذا ما تؤكده شهادة الكاتب الفرنسي "**دالاس**" الذي ينقل الطقوس بهذه الجزئية، إذ يقول مواصلا:" ...بعد إنذماج الإخوان يتقدمون من المقدم ويطلبون منه الأكل فيأمرهم بأكل الحيوانات السامة من أفاعي وعقارب ويقدمها لهم فيأكلونها دونما تردد بل بلذة كبيرة ،..وأنا أنقل الطقوس بموضوعية وواقعية ...، ثم يقومون بلعق الفؤوس ساخنة أخرجت من أكوام النيران ويأكلون الجمر وبعضهم يبتلع الزجاج المهروس في الكسكس كما يأكلون أوراق التين الهندي بأشواكها وكانوا مندمجين في طقوسهم مع التهليل والتكبير كما كانوا يصوبون الرصاص لأجسادهم العارية دون التأذي، وكانت تشجيعات النسوة وزغاريدهن تعم المكان...، ثم تم التضحية بكبش في الساحة وإلتهمه العيساوة نيئا...، وإستمرت الحضرة قرابة ساعتين...،بعد هذا الجهد فرش العيساوة الأرض وناموا جميعا من شدة التعب..."[31].

وهذه صورة تفوق الطبيعة عن العيساوة الذين يتميزون بهذه الممارسات والطقوس في حضراتهم وكانت محل جذب وإهتمام من الآخر.

ثالثا :نتائج الدراسة.

-الدور السياحي والإقتصادي للطريقة العيسوية أثناء فترة الإحتلال الفرنسي.

-دور الطريقة العيسوية في التعريف بالثقافة المحلية في الجزائر المستعمرة.

-الدور الفكري والثقافي للطريقة العيسوية،وإحتواءها لمختلف فئات المجتمع خاصة الطبقات الدنيا.

-الصورة الأسطورية للطريقة العيسوية ودورها في حفظ الموروث والحضاري للبلاد .

-الإندماج الإقتصادي للطريقة العيسوية ومساهمتها في الجدب السياحي للبلاد.

-قابلية الطريقة العيسوية للتكيف مع الوضع السياسي والإقتصادي للبلاد في الفترة الإستعمارية.

-المكانة الإقتصادية الثقافية التي حضيت بها الطريقة العيسوية بفضل إندماجها.

-الأثر الذي تركته الطريقة العيسوية بين السياح إذ مثلت معلما من معالم البلاد.

-طقوس الطريقة العيسوية مثلت لغزا للسياح والمثقفين .

-التميز لدى الطريقة العيسوية التي جمعت بين الدين والروحانيات والإقتصاد.

-تفرد الطريقة العيسوية بطقوسها وممارساتها مما جعلها محط أنظار الآخر.

-النظرة الإقتصادية للطريقة العيسوية التي كانت في شراكات مع الفاعلين في مجال السياحة.

– نظرة الرحالة الفرنسيين لطقوس الطريقة العيسوية ما بين الإعجاب والذهول للحضرة.

–تعدد كتابات الرحلة التاريخية التي أرخت للطريقة العيسوية.

–تميز الطريقة العيسوية بكتابات الآخر عنها بالمقارنة بغيرها من الطرق الدينية مما أثرى تأريخها بأقلام محلية وأجنبية خاصة الفرنسية.

الهوامش:

[1]Alfred Baraudon, Algérie Et Tunisie Récit De Voyage Et Etudes, Librairie Plon, Paris 1893, P.155.

[2] Noëllat, (colonel)., L'Algérie en 1882 ,Librairie Militaire De J.Dumaine, Paris, 1882,P.71.

[3] Ch.De Galland , Excursion à Bou-Saada et M'sila, éditée par Paul Ollendorff, Paris, ,1899,P. 67.

[4] Noëllat, (colonel)., L'Algérie en 1882 ,Op-cit, P.73.

[5] Depont, Octave (1862-19..),Coppolani, Xavier (1866-1905). Les confréries religieuses musulmanes,Alger, 1897.Typographie et Lithographie Adolphe Jourdan imprimeur-Libraire - éditeur, 1897, P.P.193 -194 .

[6] Ch.De Galland , Excursion à Bou-Saada et M'sila, Op-cit, P.P.68,69.

[7] Alfred Baraudon, Algérie Et Tunisie Récit De Voyage Et Etudes, Op-cit, P.P.156-157.

[8] Alfred Baraudon, Algérie Et Tunisie Récit De Voyage Et Etudes, Op-cit, P.158.

[9] Jean-Jules Clamageran, L'Algérie : Impressions de Voyages (17 mars-4 juin 1873) ; suivies d'une Etude sur les institutions kabyles et la colonisation, Librairie Germer Baillière, Paris,1874,P.220.

[10] Louis Petit,.R.P., Les Confréries Musulmanes, Paris, Librairie Bloud et Barral, 1899,P.19.

[11] Edmond Doutté, (1867-1926).Algérie, L'Islam algérien en l'an 1900, Giralt, Imprimeur-Photograveur, Alger-Mustapha, 1900, P.P.73-74.

[12] Charles Brosselard, Les "Khouan" : de la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie,Imprimerie De A.Bourget, Alger, 1859,P.8.

[13] Carteron, Charles., Voulez-Vous Connaître l'Algérie, Tous les Usages des Arabes, Leur Vie Intime et Extérieure, Ainsi Que Celle des Européens Dans Cette Colonie ? Macon, imprimerie de Romand, Paris, 1866 , P.P263-264.

[14] Charles Jourdan , Croquis algériens, A. Quantin , Imprimeur- éditeur ,Paris, 1880,P.P.280-285.

[15] Alfred Baraudon, Algérie Et Tunisie Récit De Voyage Et Etudes, Op-cit, P.306.

[16] Ibid, P.P.307.-308.

[17] Alfred Baraudon, Algérie Et Tunisie Récit De Voyage Et Etudes, Op-cit, P. 309.

[18] Paul Eudel, Hivernage en Algérie, Bibliothèque Nationale, Paris, 1909, P. 180.

[19] Louis Petit,.R.P., Les Confréries Musulmanes…, Op-cit, ,P.20.

[20] Louis Régis, Constantine voyages et séjours, Calmann Lévy éditeur, Paris, 1880,P.P.12-13.

[21] Ibid, P.P. 14-15.

[22] Paul Eudel, Hivernage en Algérie, Op-cit, P.P.167-170.

[23] Rumet de Fontarce, Armand,Souvenirs d'Afrique, Algérie, Tunisie. Mission officielle, journal de voyage, Bar-Sur-Seine, imprimerie V° C. Saillard ,éditeur , 1896, P.6.

[24] Ibid, P.P. 112-113,116-117,120.

[25] Émile Masqueray, Souvenirs et visions d'Afrique, E.Dentu éditeur, Paris, 1894,P. 143.

[26] Émile Masqueray, Souvenirs et visions d'Afrique,Op-cit, P.P.154, 156-159,161-162,165.

[27] Drouet Henri , Alger et le Sahel, Librairie Hachette et C[ie],Paris, 1887,P.P.127-128.

[28] Ibid , P.P.129-130.
[29] Dallès, Édouard, Alger, Bou-Farik', Blidah et leurs environs : guide géographique, historique et pittoresque (2e édition) ; accompagné d'un plan d'Alger et d'une carte de ses environs, par O. Mac-Carthy. ,Librairie Adolphe Jourdan ,Alger ,1888,P.P.99-101.
[30] Dallès, Édouard, Alger, Bou-Farik', Blidah et leurs environs : guide géographique, historique et pittoresque (2e édition) ; accompagné d'un plan d'Alger et d'une carte de ses environs, par O. Mac-Carthy, Op-cit, P.P.102-106.
[31] Ibid, P.P.107-109,111.

قائمة المصادر.

1-Baraudon, Alfred., Algérie Et Tunisie Récit De Voyage Et Etudes, Librairie Plon, Paris, 1893.
2- Brosselard, Charles., Les "Khouan" : de la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie,Imprimerie De A.Bourget, Alger, 1859.
3-Carteron, Charles., Voulez-vous connaître l'Algérie, Tous les Usages des Arabes, leur vie intime et extérieure, ainsi que celle des Européens dans cette colonie ?, imprimerie de romand, Macon , 1866.
4- Clamageran, Jean-Jules, L'Algérie : Impressions de Voyages (17 mars-4 juin 1873) ; suivies d'une Etude sur les institutions kabyles et la colonisation, Librairie Germer Baillière, Paris,1874.
5- Dallès, Édouard, Alger, Bou-Farik', Blidah et leurs environs : guide géographique, historique et pittoresque (2e édition) ; accompagné d'un plan d'Alger et d'une carte de ses environs, par O. Mac-Carthy. ,Librairie Adolphe Jourdan ,Alger ,1888.
6- Depont, Octave (1862-19..),Coppolani, Xavier (1866-1905). Les confréries religieuses musulmanes,Alger, 1897.Typographie et Lithographie Adolphe Jourdan imprimeur- Libraire – éditeur,1897 .
7- Doutté, Edmond., (1867-1926).Algérie, L'Islam algérien en l'an 1900, Giralt, Imprimeur-Photograveur, Alger-Mustapha, 1900.
8- Drouet Henri , Alger et le Sahel, Librairie Hachette et C^{ie},Paris, 1887.
9- Eudel, Paul., Hivernage en Algérie, Bibliothèque Nationale, Paris, 1909.
10- Fontarce, (de) Armand Trumet , Souvenirs d'Afrique, Algérie, Tunisie, Mission officielle, journal de voyage, (10 septembre 1896.)., imprimerie V^{e} C. Saillard, éditeur, Bar-sur-Seine, 1896.
11- Galland ,(De), Ch., Excursion à Bou-Saada et M'sila, éditée par Paul Ollendorff, Paris, ,1899.
12- Jourdan, Charles., Croquis algériens, A. Quantin , Imprimeur- éditeur ,Paris, 1880.
13- Masqueray, Émile., Souvenirs et visions d'Afrique, E.Dentu éditeur, Paris, 1894.
14- Noëllat, colonel. L'Algérie en 1882 ,Librairie Militaire De J.Dumaine, Paris, 1882.
15- Régis, Louis., Constantine voyages et séjours, Paris, Calmann Lévy éditeur, 1880.
16- Louis Petit,.R.P., Les Confréries Musulmanes, Paris, Librairie Bloud et Barral, 1899.

تنظيم العقار وأثره في استقرار المجتمع- عهد الموحدين نموذجا

أ. **وانس صلاح الدين**

المشرف: أ.د. الحمدي أحمد

جامعة وهران1، أحمد بن بلة

المقدمة:

شكل العقار قديما وحديثا عاملا مهما في قيام الدول واستقرارها ووسيلة لإثبات كيانها وأثرا دالا عليها بعد انقضائها واندثارها، بل كان في كثير من الأحيان عاملا أساسيا في النزاعات الداخلية وسببا من أسباب الأخطار والحروب الخارجية.

لذلك كان الاهتمام به من الناحية التنظيمية من أولى الأولويات من خلال توثيقه وضبطه في سجلات بعقود وحيازات ملكية موثقة، الشغل الشاغل للدول الجديدة التي قامت في أي مكان على أنقاض الدول البائدة.

ذلك أنه لا يمكن لأي دولة أن تقوم إلا في رقعة جغرافية لها كل الخصائص الملائمة والمناسبة لظروف الإنسان وحياته من زراعة وسكن وماء، وهي عناصر الحضارة الأساسية لقيام أي دولة تنشد الاستقرار والخلود.

وسأحاول في هذا البحث أن أسلط الضوء على هذه النقطة الحساسة في دولة أثارت الكثير من الجدل في ظروف قيامها وإلى أي مدى نجاح هذه الدولة أو فشلها في ضبط هذه النقطة الحساسة مركزا على أثر هذا التنظيم في استقرار المجتمع الأندلسي.

وحاولت في هذا البحث أن أكون منهجيا في تتبع هذه الظاهرة وتشخيصها والظروف الداعية الى لجوء دولة الموحدين إلى فكرة التنظيم، منوها بنظرة الدولة إلى سياسة العقار ومركزا على الأثر الذي أحدثه هذا التنظيم على استقرار المجتمع ومتوجا هذا البحث بنتائج مهمة وتوصيات كثمرة من ثمار الدراسة.

أولا: ماهية العقار

لا يمكن أن نتناول موضوع تنظيم العقار في الأندلس خلال عهد الموحدين إلا إذا وقفنا عند هذا المفهوم –العقار– وعرفنا مدلولاته اللغوية وكيف تعاطى الفقه معه وكيف تعرضت له المصنفات وكتب الأقدمين والمحدثين.

تعريف العقار لغة واصطلاحا:

لغة: العقار بفتح العين: كل ملك له أصل وقرار ثابت كالأرض والدور والشجر والنخل، وهو مأخوذ من عُقر الدار. أصله، وجمعه عقارات ويقابله المنقول، والعقار من كل شيء خياره.[1]

والعقار كل ماله أصل وقرار ثابت كالأرض والدار والضياع والنخل. وقال بعضهم: ربما أطلق على متاع البيت، يقال: في البيت عقار حسن، أي متاع وأداة.[2]

و العقار: الضيعة[3] والنخل والأرض ونحو ذلك، يقال: ماله دار ولا عقار.[4]

قال في المصباح المنير: "العقار كل ملك ثابت له أصل كالدار والنخل".[5]

ومن أهل اللغة من يخص العقار بالنخل، فيقال للنخل خاصة من بين المال عقارا [6]. وفي الحديث: "من باع داراً أو عقاراً ".[7]

وأطلق بعضهم العقار بمعنى اليبس[8]، فكل ما ليس بماء فهو عقار على هذا الإطلاق.

وقد ورد لفظ العقار في السنة المطهرة في أحاديث منها :

الحديث الأول: ما ورد عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: (لما قدم المهاجرون المدينة من مكة، و ليس بأيديهم يعني شيئاً، وكانت الأنصار أهل الأرض والعقار فقاسمهم الأنصار ...)[9]، المقصود بالعقار في الحديث: النخل لما اشتهر عن المدينة من أنها عامرة بالنخل .[10]

الحديث الثاني: ما جاء عن النبي (صلى) أنه قال: (اشترى رجل من رجل عقاراً له، فوجد الرجل الذي اشترى العقار في عقاره جرة فيها ذهب، فقال الذي اشترى العقار: خذ ذهبك مني إنما اشتريت منك الأرض ولم أبتع منك الذهب، و قال الذي له الأرض: إنما بعتك الأرض وما فيها، فتحاكما إلى رجل فقال الذي تحاكما إليه: ألكما ولد؟ قال أحدهما: لي غلام وقال الآخر: لي جارية قال: أنكحوا الغلام الجارية، وأنفقوا على أنفسهما منه و تصدقا)[11] ، المقصود بالعقار في هذا الحديث ما ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله في شرح الحديث حيث قال" والمراد به هنا الدار" .[12]

الحديث الثالث: ما روي أن رسول الله (صلى) كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات، وجاء فيه : (أما بعد : فقد رجع رسولكم وأعطيتم من الغنائم خمس الله، وما كتب الله على المؤمنين من العشر في العقار، وما سقمت السماء أو كان سيحا أو بعلا ففيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق)[13] ، والظاهر من لفظ الحديث أن المقصود من العقار هنا الثمار كما في رواية أخرى جاء فيها: (على المؤمنين في صدقة الثمار أو قال العقار ...).

اصطلاحا :

انتهج الفقهاء في تعريف العقار منهجين، يتفقان في جزء ويختلفان في آخر.

فقد اتفق عامة الفقها من أصحاب المذاهب الأربعة على دخول الأرض في مسمى العقار[14]،وحصل الاختلاف فيما عدا الأرض من دور وغراس وغيرها هل تدخل في مسمى العقار ؟ على اتجاهين:

الاتجاه الأول: أن العقار لا يشمل سوى الأرض فقط، وأن الغراس والبناء لا يدخلان في مسمى العقار، وهو مذهب الحنفية[15] والحنابلة.[16]

وأصحاب هذا الاتجاه يطلقون على الغراس والبناء عقاراً بالتبع للأرض، فإذا انفصلا عن الأرض فليسا بعقار.

قال في درر الحكام في شرح مجلة الأحكام:" فإذا اعتبرت الأبنية والأشجار مع الأرض الواقعة عليها تعد حينئذ عقاراً، أما إذا اعتبرت لوحدها بدون الأراضي الواقعة عليها فتعد منقولا ".[17]

وقال في كشاف القناع:"ولا شفعة أيضا فيما ليس بعقار كشجر مفرد وحيوان وبناء مفرد عن أرض".[18]

الاتجاه الثاني: أن العقار يطلق على البناء والشجر، كما يطلق على الأراضي، وهو مذهب المالكية[19]والشافعية[20] ؛ لأنهم يجعلون العقار ما لا يمكن نقله وتحويله مع بقاء هيئته وصورته، وهذا يشمل البناء والأشجار إذ بنقلهما تتغير حالتهما وهيئتهما.

وعند النظر المجرد قد يقال: إنه لا خلاف بين الاتجاهين السابقين، باعتبار أن أصحاب الاتجاه الأول يطلقون على الأبنية والأشجار عقاراً إذا اتصلت بالأرض، وهم بذلك يوافقون أصحاب الاتجاه الثاني، لكن عند التحقيق يظهر أن الخلاف له ثمرة فقهية، ومن ذلك أن أصحاب الاتجاه الأول لا يقولون بالشفعة في الأشجار والأبنية إذا بيعت منفصلة عن الأرض[21]، بينما يجريها أصحاب الاتجاه الثاني باعتبار أنها من العقار .[22]

ومما سبق فلعل الاتجاه المختار هو ما يوافق المالكية والشافعية لعدة أمور:

الأمر الأول: أنه موافق لما جاء في السنة النبوية من توسيع معنى العقار ليشمل النخل والغراس عموما، كما مر معناه.

الأمر الثاني: أنه موافق للمعنى اللغوي الذي يوسع معنى العقار كما سبق بيانه في التعريف اللغوي، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله عند بيان معنى العقار هل هو الضيعة أو الدار أو الأرض: " والمعروف في اللغة أنه مقول بالاشتراك على الجميع"[23]

الأمر الثالث: باعتبار أن الأندلس كانت تعتمد منذ الفتح الإسلامي مذهب أهل السنة والجماعة، والمذهب المالكي منذ ظهور المذاهب الإسلامية، ولم تتحول عنه إلا في عهد ابن تومرت، وربما عاد إليه–المذهب المالكي– الخلفاء الموحدون في الفروع.

الأمر الرابع: الموحدون لم يتوقفوا عند هذه المسائل طويلا خاصة بعد الثورة وتغلبهم على المرابطين، فكان اهتمامهم وتركيزهم منصبا حول السياسة والحكم والغلبة، وكان التغيير على المستوى النظري العقدي بدافع المغالبة والانتقام، أما من الناحية العملية فالتعامل بالمذهب المالكي ظل قائما وإن لم يصرح به الموحدون.

وعليه يمكن أن نصيغ تعريفا للعقار بأنه: المال الثابت الذي لا يمكن نقله وتحويله إلى مكان آخر دون أن تتغير هيئته كالأرض والبناء والأشجار.[24]

أو هو: هو كل ما يملكه الإنسان من الأراضي ، وما أنشئ عليها من المساكن الفردية ، أو قصور للسكنى أو قصور للولائم ، أو الفنادق ، أو العمائر ذات المساكن الكثيرة ، أو الاستراحات ، أو المجمعات

التي في الطرقات ، أو بالقرب من مداخل المدن ، وكذا الحدائق التجارية التي جعلت للنزهة وما زرع فيها يسمى الكل عقارا تبعا لأصله وتغليبا له[25] .

وإلا إنني في هذا البحث سأركز على مفهوم واحد ألا وهو الأرض، لعدة اعتبارات منها:

لا يمكن لهذه الوريقات أن تفي بالغرض وتعالج كل المفاهيم الأخرى خاصة البناء وما يحتويه من دور وعمارة متعددة في العهد الموحدي ومتنوعة دينية وعسكرية واقتصادية وذات منفعة خاصة وعامة وغيرها.

ثانيا: تنظيم العقار في الأندلس خلال عهد الموحدين

إن ملامح تنظيم العقار في الأندلس يمكن أن نستخلصها من:

– نظم الدولة الإدارية والعسكرية والسياسية فقد كانت عند الموحدين رغبة جامحة في تأسيس دولة قوية ذات طابع حضاري متميز مطبوع بطابعهم الثلاثي: العظمة، الدين، التجديد.[26]

وكانوا يريدون أن تكون هذه الحضارة لا شرقية ولا أندلسية، ولكنها حضارة قائمة بنفسها آخذت من هذه وتلك، وإن طغت عليها الحضارة الأندلسية فيما بعد. [27]

–وكذلك الحس التنظيمي الناشئ من نظرية التوحيد التي انتقلت من الجانب الديني إلى الجانب السياسي، وهذا ما ذهب إليه الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي: فلما قضى عبد المؤمن على الثورتين، بدل مفهوم التوحيد من ديني إلى سياسي –وهنا حدث التغيير، من مفهوم الدعوة إلى الدولة– يشمل كل من أظلته الدولة بظلها.

ولعل ما يجلي هذه النظرية أن الفترة الموحدية تنطق بتجربتين هامتين:[28]

أ- محاولة الموحدين صبغ المجتمع بفكرة واحدة وذلك عن طريق سيطرة الطلائع التي تؤمن بهذه الفكرة.

ب- – الفكرة القائمة على إحياء الإسلام في نفوس تلك الطلائع وتشييد مجتمع الإسلام ودولته بطريقة تحتذي خطى فترة الرسالة حذو القدة بالقدة.

نظام الملكية العقارية للأراضي عند الموحدين:

كانت الأندلس إقليما زراعيا، وكان سكانه يعتمدون اعتمادا كبيرا على الزراعة، لذلك سوف أشير في هذه النقطة، إلى نظام الملكية العقارية للأرض الزراعية، وكيف تعاطت الدولة معها.

وسنشير إلى نوعين من الأراضي: أراضي الدولة ذات الملكية العامة، والأراضي ذات الملكية الخاصة، وكيف تعاملت الدولة معها.

أراضي الدولة: الملكية العامة

ورث الموحدون عن المرابطين ملكيات عامة متناقضة وهي تنم عن فوضى في التقسيم والتسيير، متأثرة بسقوط الخلافة الأموية في الأندلس، وقيام الفتنة البربرية وانقسام الفردوس المفقود إلى دويلات الطوائف، فعمل هؤلاء الملوك "على اقتسام الأراضي الزراعية فيما بينهم، حتى لم يبق منها إلا القليل".[29] فكيف عالج الموحدون الأمر؟

لم تكن سياسة ابن تومرت في طور الثورة كسياسة خلفائه بعد استقرار الأحوال واستتباب الأمر لهم فقد كانت سياستين مختلفتين:

1- دور الثورة: حيث وجهت أفكار ابن تومرت الموحدين لامتلاك أراضي المخالفين، وكفر ابن تومرت كل من لم يؤمن بأفكاره، فأحل دمه وماله واسترقاق نسائه وأطفاله،[30] خاصة أمراء المرابطين والفقهاء المالكيين المتعاونين معهم،[31] يقول المراكشي:"ولما كانت سنة517هـ جهز(يقصد المهدي بن تومرت) جيشا عظيما من المصامدة جلهم من أهل تينمل، مع من انضاف إليهم من أهل السوس، وقال لهم: اقصدوا هؤلاء المارقين المبدلين الذين تسمو بالمرابطين، فادعوهم إلى إماتة المنكر، وإحياء المعروف، وإزالة البدع، والإقرار بالإمام المهدي المعصوم، فإن أجابوكم فهم إخوانكم لهم ما لكم وعليهم ما عليكم، وإن لم يفعلوا فقاتلوهم فقد أباحت السنة قتالهم"[32] وقسم ابن تومرت أموال المخالفين أو المنكرين بعد تخميسها على الموحدين،[33] يقول ابن اليقظان في معرض حديثه عن حروب الموحدين ضد مخالفيهم:"فقتل منهم في ذلك اليوم نحو خمسة عشر ألفا، وقتل من ذلك القبيل كل من حضر في ذلك اليوم بتينمل وسبى حريمهم وغنمت أموالهم فقم أرضهم وكرومهم بين الموحدين من أصحابه وأصفى ديارها جوائز، جوائز لكل قبيلة"[34]، واتبع عبد المؤمن نفس السياسة لما فتح البلاد المغربية[35]، هذا في طور الثورة والحرب.

2- دور الدولة: لم ينتهج خلفاء ابن تومرت نفس السياسة التي انتهجها قائدهم الروحي حين استتب لهم الأمر واستقرت الأوضاع، بل كان لزاما عليهم أن يفكروا في نظم ووسائل تضمن لهم الاستقرار وتهيئ لهم الظروف لدوام حكمهم وللقضاء على أسباب أي ثورة يمكن أن تقوم فعدلوا نظرتهم إلى ملكية الأرض سواء كانت أراضي الدولة أو أراض ذات ملكية خاصة، ونلمس هذا التغيير في عهود الخلفاء الأربعة الأوائل لدولة الموحدين وهم: الخليفة عبد المؤمن بن علي(558-524هـ/1129-1162م)، وابنه ابو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن(558-580هـ/1162-1184م)، والخليفة يعقوب المنصور(580-595هـ/1184-1198م)، والخليفة محمد الناصر(595-610هـ/1198-1213م) وذلك أن عهود هؤلاء الخلفاء كانت تمثل بداية نشوء التنظيمات الاقتصادية وتطورها، إضافة إلى أن فترات حكمهم شهدت نوعا من الاستقرار السياسي، وتحسن في الأوضاع العامة للرعية وما رافقها من انتعاش اقتصادي وتقدم حضاري في ربوع الغرب الإسلامي، وقد مثلت فترات حكم هؤلاء الخلفاء العصر الذهبي للدولة الموحدية، حيث اكتملت في عهودهم معظم التشريعات والقوانين لاسيما الاقتصادية منها على عكس فترات حكم الخلفاء الذين جاءوا بعدهم والتي حملت في طياتها بوادر الضعف والانحلال[36].

الملكية الخاصة:

تعددت الملكية الخاصة في عصر الموحدين وتعددت أشكالها، فمنها ما يأتي عن طريق الهبة من الدولة أو إقطاعا[37] منها، أو عن طريق الإرث أو الشراء، لكن كيف كانت نظرة الموحدين للملكية الخاصة؟ وهل تغيرت أم بقيت ثابتة عند الخلفاء.

احترام الموحدين للملكية الخاصة:

رأينا فيما سبق أن عبد المؤمن بن علي اتبع نفس سياسة سالفه ابن تومرت لما فتح البلاد المغربية، ولكن بعد الثورة[38] واستتباب الأمن تغير موقفه من الملكية، وليس هذا فحسب، بل أكد على احترام الملكية الخاصة وعدم التسلط على أموال الناس لأنه نقض للشرع[39]، وشدد على الموحدين أن يسمحوا للقبائل الثائرة بالرجوع إلى أوطانها وأعمارها[40]، وبقيت هذه القبائل في أراضيها[41]، وسار خلفاء عبد المؤمن على نفس المنهج في احترام الملكية الخاصة[42]، فيذكر البيذق: "أن السيد أبا حفص الموحدي خرج لملاقاة الثائر بن ملجان بوادي آش وبسطة من أعمال غرناطة فوحد له"[43]، واحتفظت هذه القبائل بأراضيها واعتبرت هذه الأرض أرضا خراجية يؤدى عنها الخراج للدولة.[44]

وظل احترام الموحدين للملكية الخاصة قائما رغم عدم ثبوت ملكيتها لأصحابها، خاصة وأن أرض الأندلس أسالت أقلام كثير من الباحثين وأثارت جدلا واختلافا فقهيا واسعا في طريقة فتحها صلحا أو عنوة، وهو ما يقودنا إلى طرح التساؤل: هل كانوا هم المالكين الأصليين لها قبل الفتح؟ بغض النظر عن نوعه؟ يجيب عز الدين موسى: "يبدوا أن ما فتح صلحا كانت ملكيته لأصحابه الأصليين، وكانت هذه السياسة من أسباب فتح الموحدين لكثير من المناطق أو إعادتها عندما تخرج من طاعتهم مع ثائر".[45]

فهاهو المنصور الموحدي يحترم الملكية الخاصة، لما أراد تغريب بني حمود وبني القائد عن بجاية جزاء تعاونهم مع الميورقيين حيث أنه لم يصادر ممتلكاتهم بل أجبرهم على بيعها[46]، هذا بالنسبة لأرض الصلح.

أما أرض العنوة فقد تعاملت معها الدولة الموحدية بصفة مختلفة وقد جرت على حالتين[47] :

أ- ففي الأول فقد أبقت الدولة الأرض في يد أصحابها وفرضت عليهم نسبة من غلاتها، وقد حدد في البلاد الأندلسية بالربع.

ب-أما في الحالة الثانية فقد تملكت الدولة الأرض.

ثالثا: البعد التنظيمي في تسيير العقار

بعد استيلاء دولة الموحدين على الكثير من الأراضي التي كانت خاضعة للمرابطين في افريقيا والأندلس إضافة إلى ما حصلوا عليه من أراضي جديدة انتزعوها من أيدي أعدائهم في فتوحاتهم العسكرية المستمرة كل هذا أدى إلى اتساع رقعة الدولة الموحدية، مما فرض عليها اتباع سياسة تنظيمية تتلاءم ومستوى المساحات الشاسعة.

لذلك اتبع الموحدون في هذه الأراضي أسلوبا تنظيميا يعكس صورة الدولة الحضارية التي لطالما سعوا إلى قيامها، مطبوعة بطابعهم الثلاثي: العظمة، الدين، التجديد. فقد كانت الدولة الموحدية تبسط سيطرتها على

الغرب الإسلامي–المغرب والأندلس– دون منازع، وقضت على كل ثورة من شأنها أن تهدد وحدة ترابها، وتقف عائقا أمام مشروعها التوحيدي، وجددت في كثير من النظم السياسية والاقتصادية منها خاصة ما يتعلق بالملكية العقارية للأرض واستغلالها وطرق الانتفاع بها.

فعمدت إلى جملة من الإجراءات من شأنها أن تجسد هذه السياسة وتحفظ استقرار الأمور وتعود بالنفع على الدولة سياسيا وحضاريا واجتماعيا واقتصاديا وهي كالآتي:

1– تمليك وتوثيق الأراضي والاقتطاعات الممنوحة إلى القبائل التي ساعدتهم في حروبهم وفتوحاتهم العسكرية والتي كان أفرادها يشكلون الجزء الأكبر من الجيش الموحدي مكافئة لهم على تقديم العون، أو لتسكين من يخشون ثورته كما فعل الموحدون مع ابن همشك[48] ، حيث يذكر ابن الخطيب أن الموحدين أقطعوه"سأما بها خطر"[49]

وكانت طريقة الموحدين في إقطاع الأراضي تعتمد على حصول المقطع له على ظهير[50] من قبل الخليفة الموحدي يحدد فيه اسم الشخص المقطع له ومساحة الإقطاع مع ذكر اسم البلد الذي يكون فيه الإقطاع، ثم يرسل ذلك الظهير إلى المخزن ليسجل فيه[51]، فهذا التوثيق كان يبعث في النفس اطمئنانا.

2– مراجعة سياسة الاقتطاعات بما يتماشى وحاجيات الدولة ومتطلباتها:

- ✓ العسكرية كتجهيز الجيش باعتباره القوة الضاربة التي تحمي الدولة من الأعداء.
- ✓ والاقتصادية كتغطية نفقات المشاريع العمرانية التي بدأ الخلفاء الموحدون **ببنائها خاصة** المؤسسات التي أصبحت ضرورة في إدارة أمور العامة والإشراف عليها، وفرض الضرائب على الاقتطاعات، لذلك فقد قام الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي بمراجعة الاقتطاعات التي أقطعها وعمل على فرض الضرائب على بعض الأراضي وذلك من أجل توفير المال اللازم لتغطية نفقات الدولة فبدأ أول إجراءاته بمسح شامل لأراضي البلاد وألزم كل قبيلة دفع قسطها من الزرع والمال[52]، لا يعني هذا الاجراء أن الموحدين تخلوا عن سياسة الاقتطاعات، وإنما هم أعادوا النظر في سياستها وضبطوا تسييرها بما يحقق لهم الحسنيين تسكين الثائرين، ودر المال الوفير.
- ✓ والاجتماعية من خلال تحسين الوضع المعاشي للرعية وتقديم خدمات أفضل لهم.

3– استحداث ديوان خاص بالإقطاع أطلقوا عليه اسم المستخلص أو ديوان الضياع: كان الخليفة الموحدي هو المسؤول على جميع أراضي الدولة بصفته سلطانا لها فهو الوحيد الذي يملك حق التصرف بها وإقطاعها لمن يشاء من الأفراد بحسب ما يراه مناسبا لأحوالها وما يستحقه المقطع لها[53].

ولما ازدادت أعداد الاقتطاعات قام الموحدون باستحداث ديوان خاص بها أطلقوا عليه اسم المستخلص أو "ديوان الضياع" حيث دونت فيه أسماء جميع مالكي الاقتطاعات ومساحات الأراضي التي أقطعت لهم مع بلدان تواجدها، وقد كان لصاحب المستخلص أو أمين الضياع مهمة استحصال أموال الدولة وحصتها من الناتج الزراعي التي تنتجه تلك الاقتطاعات، كما

كانت له حق انتزاع أي إقطاع من صاحبه إذا ظهرت عليه أي تهمة يمكن أن تسيء للخليفة أو الدولة[54] ، وقد تولى الكاتب يوسف بن عمر(عاشفي القرن6 هـ/12م) ديوان المستخلص في الأندلس سنة(593هـ/1196م) وذلك بتكليف من الخليفة يعقوب المنصور[55]، إن هذه العملية أشبه بالوكالة العقارية في عصرنا الحالي فهي تقوم بنفس الدور فيما يتعلق بجرد الأراضي وتوثيقها، وبهذه العملية التنظيمية الحضارية تمنع كل أسباب الخلاف والشقاق، وقد يلجأ إليها حتما في النزاعات والمشاكل المستعصية.

4- المساواة في توزيع الإقطاع والانتفاع به: انتفع بالإقطاع في العهد الموحدي أغلب الفئات التي كانت تعيش ضمن إطار الدولة الموحدية أو من وفد عليها من البلدان الأخرى بالمساواة ودون تمييز، حيث كان الموحدون لا يفرقون في منح الإقطاع بين الموحدين وغيرهم من الغرباء الوافدين عليهم، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر ثلاثة نماذج للتدليل على كلامنا، واخترت ثلاث فئات من المجتمع على سبيل المثال لا الحصر وهم: الخاصة من الموحدين كالأعيان والأشياخ والكبراء ووجهاء الدولة والعلماء وفقراء العامة من المجتمع، وسنرى هل كانت الدولة عادلة معهم في منح الاقتطاعات أم لا؟

أ- الخاصة من الموحدين: كان في مقدمة المنتفعين بالإقطاع الخاصة من الموحدين من الأعيان الأشياخ والكبراء ووجهاء الدولة، فقد أقطعهم الخليفة عبد المؤمن بن علي أقطاعات واسعة من الأراضي المزروعة بشتى أنواع المحاصيل الزراعية من الأشجار المثمرة والفاكهة في مدينة الفتح التي أنشأها في جبل طارق سنة(556هـ/1160م).

كما خصص خلفاء الموحدين أراض واسعة لأشياخ الموحدين الكبار، فكان لكل فرد منهم عشرون فدانا لزراعتها والاستفادة منها، كما خصصوا لكل فدان أسان من البقر للمساعدة في حراسة الأرض وسقي المزروعات ونقل المحصول بعد نضجه[56].

ب-العلماء: انتفع العلماء كغيرهم من فئات المجتمع الموحدي من الاقتطاعات، حيث أقطعهم خلفاء الموحدين عدد من الأراضي الواسعة ذات الدخل الجيد لتحسين حياتهم وظروفهم المعيشة وتشجيعهم على طلب العلم والتفرغ له والاستزادة منه للمساهمة في بناء الدولة وتطويرها من خلال النهوض بواقعها الفكري عند تعليمهم أبنائها شتى أنواع العلوم والمعارف، يأتي في مقدمة هؤلاء العلماء أبو الحسن الاشبيلي(ت.567هـ/1171م)[57] ، كان من علماء البلاط الموحدي البارزين، من خلال دوره المهم في تدريس طلبة الحضرة مبادئ وتعاليم الدعوة الموحدية وأهدافها فنال احترام وتقدير الخليفة عبد المؤمن الذي خصه بعدد من الاقطاعات التي كانت سببا في ثرائه ورفعة جاهه.

كما حظي بتكريم الخليفة يوسف بن عبد المؤمن له لمهارته في التعليم فزاده في الاعطيات والاقطاعات[58].

ج- فقراء العامة: لم يستثنوا من القاعدة ونالوا حظهم من الاقطاعات، فقد اقطع فقراء العامة عددا من الأراضي لزراعتها والاستفادة من خيراتها، كغيرهم من فئات المجتمع الموحدي، تنفيذا للسياسة الموحدية الرامية إلى شمول كل فئات المجتمع والمساواة في الحقوق والواجبات دون تمييز، ولقد جسد ذلك الخليفة عبد المؤمن ذلك عندما مر بقرية من قرى المغرب[59] ،ونفس السياسة كانت في الأندلس.

رابعا: أثر العقار على استقرار المجتمع.

إن سياسة تنظيم العقار في الأندلس في عهد الموحدين ألقى بظلاله على المجتمع الأندلسي وأثر إيجابيا على كل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

1- على الحياة السياسية: نجحت هذه السياسة في استقرار المجتمع وجنبته الصراعات القبلية والنزاع على الحكم وعصمته من الخلافات السياسية والمؤامرات، بل ساعدت على تحسين العلاقة بين الراعي والرعية.

2- على الحياة الاقتصادية: ساهمت هذه السياسة في ازدهار الحياة الاقتصادية من خلال:

- فرض ضرائب على الشخص المقطع له كاستحقاق للدولة المانحة، وقد حدد الخلفاء الموحدين العشر من الناتج الزراعي الذي تنتجه أراضيهم في جين يذهب الباقي إلى خزانة الدولة الموحدية[60].
- أما في الأرض المفتوحة فالأمر مختلف لاسيما تلك التي هي بحوزة ملاكها الأصليين إذ أن الدولة دخلت شريكا إقطاعيا مع الملاك الأصليين لها حصة من دخل الأرض[61]، وهي فيها إشارة إلى إقحام الأفراد ومساهمتهم في بناء البلاد وازدهارها.

3- من الناحية الاجتماعية: حافظت هذه السياسة على النسيج الاجتماعي متماسكا، وعززت فيه أواصر التقارب والتراحم والتآخي، وقضت على الطبقية فيه، وشاعت روح المحبة والتسامح بين أفراد المجتمع.

الخاتمة:

رأينا من خلال ما سبق أن تنظيم العقار يعدّ من أهم العوامل الرئيسية في استقرار المجتمع، ويدفع عنه الكثير من الأخطار ويعصمه من الفتن والقلاقل، ولقد عكس هذا النظام صورة الدولة الحضارية التي لطالما سعوا إلى قيامها، مطبوعة بطابعهم الثلاثي: العظمة، الدين، التجديد. فقد كانت الدولة الموحدية تبسط سيطرتها على الغرب الإسلامي-المغرب والأندلس- دون منازع، وقضت على كل ثورة تهدد وحدة ترابها، وتقف عائقا أمام مشروعها التوحيدي، الذي تطور عند الخلفاء الموحدين من ديني في عهد ابن تومرت إلى سياسي في عهد خلفائه عبد المؤمن بن علي وأولاده وأحفاده، وجددت في كثير من النظم السياسية والاقتصادية، هذا ويمكن أن نشير إلى أهم العوامل التي ساهمت في استقرار المجتمع من خلال ما سبق ذكره منها:

- التوزيع العادل في الاقتطاعات لكل فئات المجتمع أشياخا كانوا أو علماء أو جندا أو عامة الناس.
- التشجيع على استقرار الأفراد بمنحهم وثائق واثباتات وحيازات ملكية موثقة ومكتوبة على ظهير.
- تعزيز مبدأ التوطين وخدمة البلاد من خلال دخول الفرد شريكا مع الدولة في استثمار عقاره ومساهمته المالية في خدمة البلاد وازدهارها.

الهوامش:

(1)- ابن منظور: لسان العرب، مادة عقر، ج 4، الطبعة الثانية، دار صادر،بيروت، لبنان، (1414هـ/1994م). ص 597 ، الرافعي :المصباح المنيرفي غريب الشرح الكبير ج2، المكتبة العلمية-بيروت، ص 576 .

(2)- لسان العرب ج4- ص597، مادة عقر ، المصباح المنير ج2- ص576

(3)- الضياع : جمع الضيعة ، وهي العقار و الدور سميت ضياعا ؛ لأنها تضيع إذا ترك تعدها و عمارتها ، ينظر :الزبيدي: تاج العروس ج21- ص432 تحقيق : مجموعة من المحققين – دار الهداية، الفيروزآبادي:القاموس المحيط ج1- ص960 ،مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب، و قال الأزهري : الضيعة و الضياع عند الحاضرة : مال الرجل من النخل و الكرم و الأرض ، ينظر : أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة ج3- ص47، تحقيق : محمد عوض مرعب- دار إحياء التراث العربي –بيروت- الطبعة الأولى-2001. .

(4)-ينظر : تاج العروس ج13-ص110 ، ولسان العرب ج4- ص597، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح ص187-مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرزي: المغرب في ترتيب المعرب ج2- ص47 تحقيق:محمود فاخوري و عبد الحميد مختار-مكتبة أسامة بن زيد-حلب- الطبعة الأولى- 1979م.

(5)- المصباح المنير ج2- ص421 .

(6)- ينظر : لسان العرب ج4- ص597 .

(7)- أخرجه أحمد في المسند برقم (18739) في مسند الكوفيين ، و ابن ماجه في سننه – كتاب : الرهون – باب : من باع عقاراً و لم يجعل ثمنه في مثله – رقم الحديث (2491)، و البيهقي في السنن الكبرى كتاب : البيوع – باب : ما جاء في بيع العقار – رقم الحديث (11506) ، و ضعف إسناده البوصيري :أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ،ج3- ص185 ،تحقيق : محمد المنتقى الكشناوي-دار العربية-بيروت-1403 ، و حسن الحديث الألباني ، ينظر :محمد ناصر الدين الألباني : صحيح سنن ابن ماجه ج2- ص67 – مكتب التربية العربية.

(8)- ينظر : لسان العرب ج4- ص597 .

(9)- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب : الهبة و فضلها و التحريض عليها – باب : فضل المنيحة – رقم الحديث (2630) ، و مسلم في صحيحه كتاب : الجهاد و السير – باب : رد المهاجرين إلى الأنصار منائحهم – رقم الحديث (1771-1).

(10)- ينظر : شرح الإمام النووي على صحيح مسلم ج12- ص99.

(11)-أخرجه البخاري في صحيحه كتاب : أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم – باب قوله تعالى : " أم حسبتم أن أصحاب الكهف و الرقيم " رقم الحديث (3472) ، و مسلم في صحيحه كتاب : الأقضية – باب استحباب إصلاح الحاكم بين الخصمين رقم الحديث (1-1721).

(12)- ابن حجر العسقلاني :فتح الباري شرح صحيح البخاري ج6، دار المعرفة، بيروت،ص519.

(13)– أخرجه البهيقي في كتاب الزكاة – باب : كيف فرض الصدقة – رقم الحديث (7507) ، و ابن حبان في صحيحه كتاب : التاريخ – باب : كتب النبي (صلى) – رقم الحديث (6559)، و الحديث أحد روايات كتاب عمرو بن حزم الشهير ، قال ابن الجوزي رحمه الله : " قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه : كتاب عمرو بن حزم في الصدقات صحيح ، و أحمد يشير بالصحة إلى هذه الرواية ، لا لغيرها ، لما سيأتي " التحقيق في أحاديث الخلاف ج2– ص26 ، و قال الزيلعي : " و قال بعض الحفاظ من المتأخرين : و نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقاها الأئمة الأربعة بالقبول ، و هي متوارثة " إلى أن قال: " لكن قال الشافعي رضي الله عنه في " الرسالة " : لم يقبلوه حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقال أحمد رضي الله عنه: أرجو أن يكون هذا الحديث صحيحا ، وقال يعقوب بن سفيان الفسوي : لا أعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه، كان أصحاب النبي (صلى)، والتابعون يرجعون إليه ، و يدعون آراءهم"، ينظر: نصب الراية ج2، ص340 ، وينظر : كلام الشافعي رحمه الله في الرسالة 422.

(14)– ينظر : شرح فتح القدير لابن الهمام، ج6، ص215 ، و الشرح الكبير للدرديري مطبوع مع حاشية الدسوقي عليه ج3، ص476 ، و الإقناع للخطيب الشربيني مطبوع مع حاشية سليمان البجيرمي عليه ج3ص149 ، ومطالب أولي النهى للرحيباني ج4، ص109.

(15)– ينظر : العناية شرح الهداية للبابرتي، ج9،ص403 ، ورد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، ج4، ص 361.

(16)– ينظر : المغني لموفق الدين بن قدامة، 7ج، ص364 ، و الإنصاف للمرداوي، ج15،ص370–371 .

(17)– درر الحكام لعلي حيدر، ج1، ص116 .

(18)– كشاف القناع شرح متن الإقناع للبهوتي، ج4،ص 140.

(19)– ينظر : شرح مختصر خليل للخرشي، ج6، ص187 .

(20)– ينظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج 4، ص93 ، و حاشية الجمل لسليمان العجيلي الجمل، ج3،ص168.

(21)– ينظر : المبسوط لمحمد بن أحمد السرخسي، ج14، ص177 ، و كشاف القناع، ج4، ص140.

(22)– ينظر : شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك – لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني – دار الكتب العلمية – 1411هـ. ج 6، ص200 .

(23)– ابن حجر :فتح الباري، ج 6، ص519.

(24)– أحمد بن عبد العزيز العميرة: نوازل العقار دراسة فقهية تأصيلية لأهم قضايا العقار المعاصرة، دار الميمان للتوزيع والنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى1432هـ/2011م، ص39.

(25)– ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد الخامس والسبعون – الإصدار : من ربيع الأول إلى جمادى الآخرة لسنة 1426هـ، ص

(26)– محمد المنوني : حضارة الموحدين، دار توبقال، للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى1989م، ص13.

(27)– محمد المنوني: المرجع نفسه، ص13.

(28)– عز الدين أحمد موسى: الموحدون في الغرب الإسلامي تنظيماتهم ونظمهم، دار الغرب الإسلامي، بدون تاريخ طبع، ص 10.

(29) – ابن حزم الأندلسي: الرد على ابن النغرلة اليهودي، القاهرة، 1960م، ص176.

(30)- محمد بن تومرت مهدي الموحدين: أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عمار طالبي، عن وزارة الثقافة الجزائرية، بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007م، ص 245، 250، 261، 276. روض القرطاس: ص114. عبد الواحد بن علي المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان، القاهرة، 1963م ص195.

(31)- المهدي بن تومرت: المصدر السابق، ص258، 262، 290، 296. ابن القطان المراكشي: نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق، محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1410هـ/1990م، ص42، 46، 85. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، حقق ج3: ج. س. كولان وليفي بروفنصال، ط3، 1983م، وحقق ج4: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص 68.نزه الادريسي أبي عبد الله: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق – صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، تحقيق: دوزي ودي خويه، ليدن1866م، ص68، المراكشي: المعجب، ص260.

(32)- المراكشي: المعجب، ص260.

(33)- ابن كثير: الكامل في التاريخ، اعتنى به أبو صهيب الكرمي , بيت الأفكار الدولية , د . ط , السعودية د . ت . ج10، ص 572-573، نظم الجمان: 94، البيان المغرب: ج4، 69، نهاية الأرب: ص191.

(34)- ابن اليقظان: نظم الجمان، ص93.

(35)- ابن ابي زرع : الأنيس المطرب، ص186-187.

(36)- أكرم حسين غضبان: الاقطاع في عهد الموحدين، مجلة آداب البصرة، العدد 51، 2010م، ص115.

(37) – أنظر: باب الهبات: ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، دار التوفيق، سنة1983م، ص400-407.

(38)- يقول عز الدين موسى: أن دافع الثورتين كان بسبب تخميس أموال وأرض القبائل المغربية، الثورتين هما: الأولى: ثورة الماسي(542هـ/1147م) والثورة الثانية: ثورة دكالة و برغواطة يساندهم الفقهاء المالكية أمثال بني غانية والقاضي عياض كانت مباشرة بعد الثورة الأولى(543هـ/1148م)، أنظر: ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، ص190-191م.

(39) – نظم الجمان: ص153-154.

(40)- نظم الجمان: ص 157.

(41)- أخبار المهدي: ص 109-110

(42)- عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت ، الطبعة الأولى1403هـ/1983م، ص 136.

(43)- البيذق: أخبار المهدي بن تومرت: طبعة دار المنصور، ص88.

(44)- ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، ص199، عن الخراج أنظر النظام المالي: ص158.

(45)- عز الدين أحمد موسى: المرجع السابق، ص 136.

(46)- عز الدين أحمد موسى: المرجع السابق، ص 137.

(47)- عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص137-138.

(48)- ابن الخطيب: ج1، ص302، ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة: ص 181- ص198.

(49)- ابن الخطيب: المصدر نفسه، ج1، ص302.

(50)- الظهير يراد به الوثيقة: وهي لفظة استخدمها الموحدون للدلالة على المرسوم الملكي الذي يتضمن الاقطاع: أنظر الخليل الفراهيدي(مادة ظهر)، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2001م، ص59، ابن صاحب الصلاة: المصدر السابق، ص458.

(51)- ابن صاحب الصلاة: المصدر السابق، ص457.

(52)– أكرم حسين غضبان: الاقطاع في عهد الموحدين، ص117.

(53)– الماوردي: الأحكام السلطانية، ص190.

(54)– عصمت عبد اللطيف دندش: الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني(510–546هـ/1116–1151م)، الطبعة الأولى ، بيروت، 1088م، ص158.

(55)– ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج3، ص201.

(56)– القلقشندي أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج5، القاهرة، 1915م، ص140.

(57)– فقيه وحافظ ومتحققا من علم الكلام قربه عبد المؤمن وجعله شيخا للحضرة وخطيبا وأكرمه الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، توفي سنة(567هـ/1171م)، أنظر المراكشي: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، ج5، القسم1، بيروت لبنان، ص304.

(58)– عبد الملك بن محمد ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، تاريخ المغرب والأندلس في عهد الموحدين، تحقيق: عبد الهادي التازي، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان 1987م، ص 224–225.

(59)– ابن عذارى المراكشي: المصدر السابق، ج3، ص57.

(60)– أكرم حسين غضبان: الإقطاع في عهد الموحدين، ص 118.

(61)– عصمت عبد اللطيف دندش: المرجع السابق، ص160.

المصادر والمراجع:

أولا المصادر العربية:

ابن منظور (الإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (ت. 711هـ/1311م)):

- لسان العرب ج4, الطبعة الثانية, لبنان: بيروت, دار صادر (1414هـ/1994م).

ابن الأثير (أبو الحسن على ابن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت . 630هـ/1232م)

- الكامل في التاريخ اعتنى به أبو صهيب الكرمي , بيت الأفكار الدولية , د . ط , السعودية د . ت .

ابن الحزم الأندلسي (محمد بن علي بن احمد بن سعيد, (ت.456هـ/1064م)):

- الرد على ابن النغرلة اليهودي، القاهرة، 1960م.
- الزبيدي: تاج العروس ج21– تحقيق : مجموعة من المحققين – دار الهداية.
- الفيروز آبادي:القاموس المحيط ج1 ،مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة ج3– ص47، تحقيق : محمد عوض مرعب– دار إحياء التراث العربي –بيروت– الطبعة الأولى–2001.
- ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرزي: المغرب في ترتيب المعرب ج2، تحقيق:محمود فاخوري و عبد الحميد مختار–مكتبة أسامة بن زيد–حلب– الطبعة الأولى–1979م.
- علي بن سليمان المرداوي:الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق الدكتور عبد الله التركي – دار هجر – الطبعة الأولى –1414هـ/1993م.
- الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني:سنن ابن ماجه– تحقيق، بشار عواد معروف – دار الجيل – بيروت – لبنان – الطبعة الألأولى 1418هـ/1998م.
- أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ،ج3– ص185 ،تحقيق : محمد المنتقى الكشناوي–دار العربية–بيروت–1403.

●الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ): مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، (د ت).
●أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ): سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، (د–ت).
●ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت275هـ): سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د ت).
●محمد بن تومرت مهدي الموحدين: أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عمار طالبي، عن وزارة الثقافة الجزائرية، بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007م.
●روض القرطاس.
●المعجب:
●ابن القطان المراكشي(أبي محمد حسن بن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي(ت.منتصف القرن السابع الهجري)): نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق، محمود علي مكي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1410هـ/1990م.
●ابن عذاري، أبو عبد الله أحمد بن محمد المراكشي (ت نحو695هـ):البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، حقق ج3: ج. س. كولان وليفي بروفنصال، ط3، 1983م، وحقق ج4: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983.
●الادريسي أبي عبد الله: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق – صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، تحقيق: دوزي ودي خويه، ليدن1866م.
●ابن رشد (أبو الوليد احمد بن محمد القرطبي, ت. 520هـ/1126م):بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، دار التوفيق، سنة1983م.
●أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت.450هـ) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار بن قتيبة، الكويت، الطبعة الأولى، 1409هـ/1989م،

ثانيا: المراجع العربية:

●الكتب الفقهية:

●محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح ص187–مكتبة لبنان ناشرون–بيروت.
●زكريا بن محمد الألأنصاري:أسنى المطالب شرح روض الطالب – دار الكتاب الإسلامي.
●سليمان بن منصور العجيلي الجمل :حاشية الجمل على شرح الطلاب – دار الفكر.
●محمد ناصر الدين الألباني : صحيح سنن ابن ماجه ج2– ص67 – مكتب التربية العربية.
●محمد بن عبد الباقي الزرقاني –:موطأ الإمام مالك غلى شرح الزرقاني، – دار الكتب العلمية – 1411هـ.
●أحمد بن محمد الدردير:الشرح الكبير ، مطبوع مع حاشية الدسوقي عليه – دار الكتب العلمية.
●الرافعي :المصباح المنيرفي غريب الشرح الكبير ج2، المكتبة العلمية–بيروت

●الكتب التاريخية:

●أحمد بن عبد العزيز العميرة: نوازل العقار دراسة فقهية تأصيلية لأهم قضايا العقار المعاصرة، دار الميمان للتوزيع والنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى1432هـ/2011م.
عز الدين أحمد موسى:

●النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت ، الطبعة الأولى1403هـ/1983م.
●الموحدون في الغرب الإسلامي تنظيماتهم ونظمهم، دار الغرب الإسلامي، بدون تاريخ طبع.
●محمد المنوني : حضارة الموحدين، دار توبقال، للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى1989م.

المقالات والأبحاث:

1- مجلةالبحوث الإسلامية،العدد الخامس والسبعون – الإصدار : من ربيع الأول إلى جمادى الآخرة لسنة 1426هـ.
2- أكرم حسين غضبان: الاقطاع في عهد الموحدين، مجلة آداب البصرة، العدد 51، 2010م.

الفقر في موريتانيا: أسباب الانتشار واستراتيجيات المواجهة

د.الحسين ولد بديدي، جامعة نواكشوط، موريتانيا

المقدمة

تعد ظاهرة الفقر مشكلة من أهم المشاكل الاجتماعية بل والإنسانية، ومن أكثرها خطورة، خاصة وأنها مازالت تتزايد وتتوسع مع مرور الزمن مساحة وعمقا. وتفرز هذه الظاهرة عوامل متعددة، منها شح الموارد وغياب نظام فعال للتكافل الاجتماعي، مما يؤدي إلى حدوث انخفاض في مستوى عيش بعض الفئات الاجتماعية، ونقص في إشباع حاجاتها الضرورية. وقد استفحلت هذه الظاهرة وتزايدت انعكاساتها السلبية على التنمية المتوازنة في مناطق العالم[1].

ويتجلى الفقر في حرمان البشر من الحياة التي يمكن أن يعيشوها. فالفقر لا يعني فحسب عدم توفر الضروريات اللازمة للوجود الفعلي، لكنه أيضا يعني اعتلال الصحة، وانخفاض القدرة على العمل، وتدني الإنتاجية وقصر العمر المتوقع، ويمكن أن يجعل الأمور صعبة ومؤلمة وخطرة، كما يمكن أن يحرم حياة المرء من المعرفة والاتصالات، وأن يجردها من الكرامة والثقة واحترام الذات وكذالك احترام الآخرين. ويمكن تقسيم الحرمان الذي يسببه الفقر إلى شكلين، هما الحرمان **الفيزيولوجي** والحرمان السوسيولوجي[2].

إن الفقر ظاهرة لا تنتج مصادفة بل هي نتاج ظواهر اجتماعية واقتصادية، كما أنها ليست ظاهرة مرحلية، بل هي قضية سمتها الاستمرارية، فالفقر مفهوم نسبي ودائم التغير في الزمان والمكان[3]، وتكمن خطورته في أنه يولد مشاكل اجتماعية أولها التناقض الناتج عن التباين في البناء الاجتماعي، وما يترتب عليه من توتر وصراع. مما يمكن أن يهدد النظام الاجتماعي، كما ينعكس سلبا على فرص حياة أبناء الطبقة الفقيرة[4]، وقد يكون مصدرا لمشاكل أخرى كالبطالة والجريمة.

من هنا أصبح التصدي المباشر للفقر أولوية عالمية بوصفه مسألة من مسائل حقوق الإنسان، من أجل التعجيل بالتنمية والحد من انعدام اللامساواة داخل البلدان وفيما بينها، ناهيك عن أن التخفيف من حدة هذه الظاهرة، يعد هدفا رئيسيا لحكومات البلدان النامية والمتقدمة على حد السواء، إلا أن السياسات الاجتماعية والاقتصادية لم تستطع الحصول على وصفات جاهزة لبلوغ الهدف، لأسباب، منها ما يتعلق بطبيعة الفقر، المتغيرة ومنها ما يتعلق بالهيكل الخاص بكل بلد وما يحمله من إمكانات بشرية وطبيعية واقتصادية[5].

ترى ما هي أسباب انتشار الفقر في موريتانيا ؟ وما هي أبرز تجلياته ؟ وما هي أهم استراتيجيات مواجهته اجتماعيا وحكوميا ؟ وكيف السبيل إلى خلق بيئة تضمن مساهمة سياسات الدولة وقوى السوق وفعاليات المجتمع للقضاء على الفقر ؟ وما هي الظروف الجديدة التي تعرض المكاسب التي تحققت في الماضي للخطر ؟ وتهدد بظهور أشكال جديدة من الفقر ؟

1 . معنى الفقر : لا يوجد مصطلح أكثر غموضا وتعقيدا من مفهوم الفقر، خاصة في المجتمعات النامية[6] مثلما ما هو الشأن في موريتانيا، فمفهوم الفقر غير محدد بشكل صارم وحاسم، بل نجد أنفسنا أمام عدد كبير من التعاريف والتفسيرات التي تجعل حسن التعامل مع هذا المفهوم شائكا ومعقدا، إذ أنه يعتمد على الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمرحلة التاريخية وجملة واسعة من الظروف والأوضاع المختلفة من مكان لآخر، ومن وقت لآخر، مما يجعله بالضرورة مفهوما نسبيا سواء تعلق الأمر بتحديد ماهيته أو طريقة قياسه أو التبعات الأخلاقية والسياسية المترتبة عليه[7]. فلو تبينا مفهوم "الفقر النسبي " لقلنا أنه يرتبط أساسا بفكرة كفاف العيش، أي الشروط الأساسية التي ينبغي توفرها ليظل المرء على قيد الحياة في وضع صحي معقول، وتتضمن هذه الشروط الغذاء الكافي المأوى والكساء، فإذا توفرت هذه العناصر فحسب يوصف المرء بأنه في حالة من الفقر[8].

ويوزع الفقر عادة إلى مستوين هما الفقر المدقع والفقر المطلق، ويحدد كل من المستوين بمؤشرات معينة. وقد اتفق على أن للفقر المدقع مؤشرات أهمها احتياجات الفرد والأسرة من العناصر الغذائية بما في ذلك البروتين والفيتامينات بأنواعها والحديد، ثم تحديد سلات غذائية مختلفة وفق للعمر والجنس، وترجمة محتوياتها إلى قيمة نقدية، وأخير تحديد القيمة النقدية اللازمة لتغطية احتياجات الأسرة شهريا. أما تحديد خط الفقر المطلق فيقوم على مؤشرات أهمها، تحديد الحاجيات الأساسية غير الغذائية التي تتفق مع نمط المعيشة السائد، وبيان متوسط الإنفاق الشهري والسنوي للفرد والأسرة ، نقدا، وحساب الدخل الكافي لتغطية هذه الحاجيات[9]. ويعتقد العديد من الباحثين أنه من الأنسب تطبيق مفهوم الفقر النسبي الذي يشير إلى معدل مستوى العيش في مجتمع ما، ويرى هؤلاء أن الفقر هو ما يجري تعريفه ثقافيا وفي سياقات اجتماعية محددة، مما يجعل من المتعذر قياسه وفقا لمعايير نموذجية شاملة وموضوعية .

إنه على الرغم مما سبق من تعقيدات والتباسات في تحديد مفهوم الفقر، إلا أن هناك ما هو مشترك بين المقاربات المختلفة لمفهوم الفقر، تدور حول معاني الحرمان النسبي لفئة معينة من المجتمع، كما أن هناك تقارب في تحديد نوعية مقدار هذا الحرمان من ناحية وكذلك العمل على تأكيد نسبية معانيه من مجتمع لآخر[10].

والواقع أن صلاحية مفاهيم الفقر وإمكانية تحديد معالم هذه ظاهرة العوز والحاجة لا تخلو هي الأخرى من تعقيد، ذلك أن الحاجة البشرية غير متطابقة، فما هو جوهري أساسي عند البعض قد ينظر إليه من الكماليات عند البعض الآخر، لذلك فإن مفهوم الفقر النسبي قد ينطوي على بعض التعقيد لأنه يتغير بتطور وتراجع نمو المجتمعات، وبارتفاع وانخفاض نسق متطلباتها الاجتماعية، فمقاييس الفقر النسبي تبدأ بالارتفاع تدريجيا مع تزايد معدلات الرخاء في المجتمع، إذ ترصد في المجتمع الموريتاني مثلا، أن أغلب الأسر تملك تلفازا وهواتف جوالة باهظة الثمن، يتم تجديدها أكثر من مرتين خلال السنة، وكل الاحتياجات الأساسية من مأكل ومشرب وقدرة على التنقل يوميا في سيارات أجرة، ومع ذلك ينظرون إلى أنفسهم على أنهم فقراء أو ينظر إليهم على أنهم كذلك. إن ما ذهب إليه رواد هذا التصور الكيفي للفقر

يعزز كثيرا ما يريدون إثباته في العلاقة المعقدة بين الفقر والفقراء وبين أنشطة الاقتصاد غير المصنف، إذ يذهب العديد منهم إلى أن إحصائيات الدخل الموضوعية ينبغي أن تعزز الانطباعات الذاتية للفقراء وأساليب لوضعهم الاجتماعي .

من منطلق ما سبق نجد أن مفهوم الفقر عرف الكثير من التقاطعات بين الباحثين، وهو أمر يعود إلى تنوع المنطلقات النظرية للدّراسين لهذه الظاهرة واختلاف السياقات الحضارية التي يظهر فيها الفقراء[11]. كما يعود كذلك إلى اختلاف زاوية الرؤية والسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يتم التعامل معه والانطلاق منه، وبطبيعة الحال فهو يختلف من فترة إل أخرى، وبحسب زاوية معالجته والتصدي له أو الأهداف المنشودة للفرد وحياته بشكل عام.

2 . تعريف الفقر : من أبرز التعريفات التي أعطيت للفقر تلك التي أعطتها الأمم المتحدة للفقر، حيث تعرف الفقر المطلق بأنه العوز المادي، والفقراء هم أشخاص أو أسر مضطرة للكفاح بصفة مستمرة لإنقاذ نفسها وعيالها من الفقر، ولتضمن لنفسها أمكانية الحصول على الاحتياجات الإنسانية الأساسية[12].

وقد ذهب **روبرت مكنمار** إلى أن الفقر هو تلك الأحوال المعيشية التي تتكون نتيجة لسوء التغذية والجهل والمرض وارتفاع وفيات الأطفال وقصر العمر الافتراضي مما يجعلها أدنى من المستوى المعهود للحياة اللائقة. في حين يرى **مارك فريد** الفقر باعتباره حالة واقعية وليست وحدة تصورية، يمثل مجموعة من المشكلات غير المترابطة مثل تفشي البطالة، والبطالة المقنعة، واللامساواة في الرفاهية، والهجرة وتفاوت الخدمات في البيئة الحضرية، وتدهور البيئة الريفية، أي أن الفقر يعد واقعا اجتماعيا يتطلب التفسير. بينما ذهب بعض الباحثين إلى أن الفقراء هم الذين صنفهم المجتمع في عداد الفقراء، والذين صدرت من المجتمع ردود فعل معينة تجاههم، أي أن ظاهرة الفقر تمثل حالة يعترف بها المجتمع كحالة واقعية بها وضع معين، وأنه أحد ملامح البيئة الاجتماعية.

ومن وجهة نظر سوسيولوجية، فإن الفقراء كفئة اجتماعية، وفق ما يراه جورج سيمل، في كتابه (**Les Pauvres**) ليسوا أولئك الذين يعانون من العجز والحرمان، ولكن هم أولئك الذين يتلقون مساعدات أو ينبغي أن يحصلوا عليها وفقا للمعايير الاجتماعية المحددة لذلك، وبهذا التعريف لا يمكن أن يتحدد الفقر أو يحدد بشكل كمي، ولكن فقط فيما يتعلق برد الفعل الاجتماعي الذي ينجم عن حالة محددة بعينها[13] وبالتالي فإن الفقر يجب أن ينظر إليه على أنه حالة يعجز فيها الإنسان بسبب مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية عن تلبية حاجاته المادية والمعنوية في ظل نظام اجتماعي وثقافي محدد[14].

فقر الفاقة : هناك ما يعرف بفقر الفاقة ، وفقر الفاقة هو أدنى مستوى من الفقر ، حيث لا يتمكن الناس من إعالة أنفسهم على الإطلاق أو حتى الحصول على الحد الأدنى المتفق عليه من دون مساعدة خارجية، وذلك ما يجعل إعالتهم فرضا على المجتمع وما يقتضيه من وجوب تحديد حد أدنى من المعيشة بحيث أن من يقل مستواه عن ذلك الحد له أن يطلب الحصول على المساعدة العامة . ويسمى البعض

أمثال هؤلاء بالمحرومين ، ويقصد بذلك فئة من البشر تخرج من مجالات التمتع بحقوق الإنسان جزئيا أو كليا[15].

3 . مقاييس الفقر: لعل أكبر تحد تواجهه سياسات محاربة الفقر، هو أنه لا توجد طريقة مثلى ووحيدة لتعدد معايير الفقر وقياسه. فكافة الخيارات تظل مفتوحة للنقاش في مراحل وضع هذه المؤشرات، ويعد وضع مقياس للفقر مسألة أساسية لإنجاح كل سياسة اجتماعية واقتصادية تهدف إلى التخفيف من الفقر[16].

وتعتبر الولايات المتحدة من البلدان القليلة التي تتبنى ما يسمى (خط الفقر الرسمي) بينما تنتهج بلدان كثيرة ومن بينها أبريطانيا سبلا أخرى لتفسير معنى الفقر وتعريف الفئات الاجتماعية التي تواجهه، وتعتمد هذه البلدان على مؤشرات إحصائية مثل تقديم المنافع والمساعدات لتحديد مستوى الفقر، وقد درجت الدراسات المختلفة على إدخال الفئات ذات الدخل المتدني أو الذي يقل عن المنافع الضرورية المطلوبة في دائرة الفقر، وتشير المنافع التكميلية هذه إلى الدفعات النقدية التي تقدم لمن لا يتمكنون من بلوغ مستوى الكفاف بما لديهم ، أما الذين يترواح دخلهم بين 100% و140% من مستوى المنافع التكميلية، فإنهم يعتبرون على هامش "الفقراء" وقد استدلت المنافع التكميلية في بعض البلدان مؤخرا بدعم الدخل، وأصبح قياس الفقر يرتكز على عدد الأسر التي تعيش على مستوى معدل الدخل المطلوب أو دونه[17]، كأن يوضع خط الفقر مبني على نفقات الأسرة، و الممارسة المتبعة في هذا الصدد هي استعمال مجموع الإنفاق كمقياس أولي لمستوى معيشة الأسرة ، وفي العادة تستخدم استقصاءات الأسر المعيشية التمثيلية على النطاق الوطني ، مثل الاستقصاء المتعلق بقياس مستوى المعيشة الذي اضطلع به البنك الدولي لتحديد خط للفقر وقياس معدل انتشار الفقر، لتقدير ما إذا كان دخل الأسرة كافيا لتلبية الاحتياجات الغذائية والحاجات الأساسية الأخرى لجميع أفراد الأسرة، بوضع سلة أغذية وخدمات مقابلة لأنماط الاستهلاك المحلية، وما يسمى خط الفقر هو قيمة هذه السلة، بأسعار الاستهلاك المحلية، وتلبي مستوى للاحتياجات الأساسية محددا مسبق لشخص واحد ، فإذا كانت حصة الفرد من داخل الأسرة تحت خط الفقر اعتبرت الأسرة وأفرادها فقراء[18]. أما في موريتانيا فإن مفهوم الفقر المطلق هو المستخدم الآن. فغياب عمل تحليلي ذي نوعية يمكن من رسم عتبة خاصة بالسياق الموريتاني تدفعنا إلى استخدام العتبة التي تستخدم كثير من قبل البنك الدولي للبلدان الفقيرة ذات الدخل المنخفض، وهذه العتبة تساوي 1 دولار لسنة 1985 لكل شخص وكل يوم. وقد بينت مختلف دراسات المكتب الوطني للإحصاء الموريتاني مقاربة قائمة على أساس الفقر المطلق، ذلك انه أثناء إعداد تشخيص للفقر سنة 1992، انه يفضل استخدام حدي الفقر المعتمد من طرف البنك الدولي وهما 370 دولار و 275 دولار بأسعار 1985 الثابتة للتشخيص لكل سنة ، ويفترض في هذين الحدين أنهما يمثلان على التوالي الفقراء والفقراء المدقعين، وفي سنة 1990 قدر حد الفقر في موريتانيا بمبلغ 32800 أوقية للشخص سنويا ، بينما يبلغ حد الفقر المدقع 24400 أوقية للشخص سنويا، وللمحافظة على إمكانيات المقارنة تم احتساب حدي الفقر

المذكورين أثناء المسح الذي شمل الأسر في الفترة 1995. 1996 ، باعتبار إن نسبة التضخم بلغت 64.2% مابين 1988 . 1995 ، لذا فقد قدر حد الفقر في موريتانيا في الفترة 1995.1996 بمبلغ 58400 أوقية للشخص الواحد سنويا بينما ما بلغت قيمة حد الفقر الأدنى 43450 أوقية للشخص سنويا. فيما بلغت قيمته سنة 2008 مبلغ 129000 للحد الأعلى و 96000 للحد الأدنى .

وعموما فإن مقاييس الفقر القائمة على الدخل موضوعية، وقابلة للتحليل الكمي بشكل مفرط، وتصف بدقة فقر الدخل ، شريطة أن تجري استقصاءات الأسر بصورة دقيقة ، ولكن هذه المقاييس تسقط عوامل الفقر الأخرى غير الدخل كالانجازات في مجالي الصحة والتعليم ، وهي أيضا مفروضة من الخارج لا توفر للفقراء فرصة التعبير عن خبرتهم الخاص بالفقر

مراحل تطور عتبات الفقر في موريتانيا (المبلغ بالأوقية)

السنة	العتبة الأعلى	العتبة الأدنى
1990	32800	24400
1998	58400	43450
2000	72600	54000
2004	94650	70400
2008	129000	96000

Source :Ministère des affaires économiques et du développement, Cadre stratégique de lutte contre la pauvreté 2011-2015, Volume 1(Bilan de mise en œuvre CSLP 2006-2010) page 10

4 . من هو الفقير في المجتمع الموريتاني ؟

ليس من السهل أن نرسم صورة نموذجية وشاملة تصف الفقراء في هذا المجتمع، تحدد مستوى فقرهم الموضوعي، خاصة وأن أكبر تحدي واجهه المهتمون والباحثون في قضايا الفقر هو الانتقال من المفهوم المحلي للفقر إلى المفهوم العالمي، باعتبار أن الفقر يكون دائما مطبوعا بالثقافة، حيث نجد أنه وفي بعض الثقافات وبخلفيات إيديولوجية، يكون الفقر عنوانا للتضحية ودليلا على عدم الوقوع في إغراءات الدنيا .... وبذلك تعمل الثقافة المحلية على تحسين صورته وتبريره . وبعض الثقافات تجعل الفقر بشعا لدرجة التجريم.

وأيا يكون المعنى الذي يأخذ الفقر في المجتمع الموريتاني، فإن حجم التعقيد لا يقتصر على ذلك وحسب وإنما في حجم التناقض الذي نشاهده يوميا في نمط عيش من يوصفون بأنهم فقراء. فعلى الرغم من ارتفاع أسعار المواد الاستهلاكية وأسعار الأدوية ومصاريف المداواة واتجاه العديد من العائلات لتدريس أبنائها في المدارس الخاصة. إضافة إلى ضغط مصاريف الأبناء اليومية (سجائر . ترقية في المقاهي . اقتناء مأكولات سريعة خارج المنزل ، تعبئة الجوال .....) إلا أن الأسرة الموريتانية مازالت

قادرة على توفير الحد الأدنى من القدرة الاستهلاكية، وإذا ما نزلنا في سلم التراتب الاجتماعي إلى درجاته الدنيا، لا نكاد نجد أفرادا أو عائلات غير قادرة بصفة كلية على توفير الحد الأدنى من ضرورات العيش على الأقل في المدن الحضرية الكبرى. كما تكشف لنا الملاحظة المباشرة لكيفية العديد من العائلات في الأوساط الشعبية الأكثر فقرا في نواكشوط مثل " حي الترحيل ودار النعيم والرياض وعرفات وتوجنين، أن نمط معيشتهم اليومي لا يعكس بشكل صريح مستوى فقرهم، إذا ما اعتمدت على مؤشرات الفقر الموضوعي، رغم أن العديد من الأسر، تدعي عدم امتلاكها لعمل قار أو أن أحد أطرافها يعمل بمعدل شهري محدود بل لا يصل دخلها في الغالب إلى المبلغ المحدد كحد أدنى للدخل وهو (96000) . ولكن من جهة أخرى تصرح نفس العائلات أن أغلب أفرادها يعملون في الشارع وكل واحد منهم قادر على توفير ما يسد حاجياته ويزيد عن ذلك بكثير، إذ أين يكمن المشكل ؟ ولماذا ينظر إلى هذه الأحياء على أنها فقيرة رغم أنها لا تستجيب لمؤشرات الفقر الموضوعي ، إلا في حدود ضيقة جدا وغير مؤثرة ، مثل نوعية السكن ومستوى تهيئة البنية التحتية ونظافة الأحياء؟

إن هذه العائلات التي ينظر إليها على أنها فقيرة هي ليست بفقيرة. لأن نشاطها غير المصنف يوفر لها نفس حظوظ الربح المالي بالمقارنة مع موظفي القطاع العمومي. ولكنها تعاني من ثقافة الفقر[19].

5 . مظاهر ثقافة الفقر في موريتانيا:

تعرف ثقافة الفقر بأنها وحدة متكاملة من القيم والمعايير وسمات السلوك للأفراد الذين يعيشون في ظروف الفقر. فالفكرة الأساسية لهذا المفهوم أن الفقر يخلق ثقافة خاصة به، هذه الثقافة لا تعبر عن حرمان اقتصادي وتفكيك اجتماعي أو غياب للمستلزمات المادية، وإنما هي أسلوب للحياة يسلكه الفقراء أينما وجدوا. فالفقر له فكر معين، وحين أقول الفقر لا أعني شدة الاحتياج فقط، ولا أعني هبوط المستوى المادي لمجتمع ما إلى مستوى أقل من مثيله في البلاد الأخرى. ولكن الفقر المادي الحقيقي قد يكون لأناس ميسوري الحال. ولكن طريقتهم في التصرف في ثرائهم فقيرة غاية ما يكون الفقر. وهذا ما يستحق أن نسميه " ثقافة الفقر، إن الفقر ليس وضعا اقتصاديا فقط. إنه وضع من أوضاع البشر. وضع عام يتصرف فيه الإنسان بفقر ويفكر بفقر. أفكار تؤدي إلى فقر أكثر واحتياج للغير أكثر . بمعنى آخر هو مرض يصيب الاقتصاد ويصيب العقول أيضا[20]. ومن هنا نجد أن ثقافة الفقر هي ثقافة فرعية داخل الإطار الثقافي الكبير الذ توجد فيه . وقد تضمنت جميع سمات سوء التنظيم وجعلتها سمات فقر، لتكون بذلك ثقافة متميزة تتجاوز الحدود الإقليمية والقومية وتوجد في كل مكان وتنتقل من جيل إلى جيل عن طريق التنشئة الاجتماعية في الطفولة المبكرة.

إن أهم تجليات ثقافة الفقر في المجتمع الموريتاني يتمظهر في مجموعة من المسكليات والصور النمطية التي تشكل قاسما مشتركا بين كل العائلات التي تصنف على أنها فقيرة. ومن بين ذلك أن هذه العائلات تعودت في بيئتها الاجتماعية على حياة الفقر و لا تستطيع أن تتصور نفسها قادرة على العيش بشكل مغاير أو خارج بيئتها التي نشأت فيها، ثم إن هناك اعتقاد عام سائد داخل هذه الأوساط أن من لا يعمل

في وظيفة عمومية هو فقير، لأن حاضره ومستقبله غير مضمونين في ظل انخراطه في أعمال الشارع والتدبر اليومي.

إن الفقير في موريتانيا ليس بالضرورة من لا يملك مالا، لأن الغالبية العظمى من السكان قادرة على تدبر شأنه بأي شكل من الأشكال، وإنما الفقير هو من لا يملك شبكة علاقات اجتماعية داعمة ومسهلة لانخراطه في الأنشطة الاقتصادية ذات الدخل المرتفع.

من ما سبق نجد أن ثقافة الفقر، هي إحدى المشكلات التي يجب أخذها في الاعتبار عند دراسة عناصر الخلل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وخصوصا في عملية التنمية والمشاركة السياسية، فوجود أكثر من منطقة عشوائية في موريتانيا، خاصة في مدينة نواكشوط تسكنها نسبة كبيرة من المواطنين البسطاء، تسود بينهم ثقافة الفقراء، التي تتكون من مجموعة سمات أهمها تصاعد أعمال العنف التي قد تصل للإرهاب وخصوصا أن البيانات تشير إلى أن أغلب حوادث السرقة وأكبر نسبة من المسجلين جنائيا يقيمون في هذه المناطق ، كما نشير الإحصائيات في موريتانيا إلى تزايد معدلات الفقر إذ وصلت نسبة الذين يعيشون في فقر مدقع في مدينة نواكشوط وحدها معدلات خطيرة (25.9%) . ناهيك عن أن نسبة أخرى من إجمالي الحضر يعيشون تحت خط الفقر، وقد واكب كل هذا تزايد في معدلات العنف، مما يفرض معه دراسة دور سياسية الدولة في بلورة ثقافة الفقراء، وهي تلك الثقافة الفرعية التي تحدد دورا ذي مغزى مهم.

إن تداخل مفهومي الفقر والتهميش السياسي لدى الفئة التي تعاني من تدهور أحوالها المادية والسكنية، أفرز ثقافة فرعية خاصة بها اصطلح نظريا على تسميتها بثقافة الفقراء والتي يعتبر الاغتراب والسلبية السياسية وتدني الوعي السياسي أحد أهم مكوناتها السياسية[21]. ويعتبر **أوسكار لويس** هو صاحب مفهوم " ثقافة الفقر " وأول من ربط الفقر بسمات ثقافية معينة.

6 . أسباب انتشار الفقر :

يعد الحد من الفقر هدفا محوريا للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهو لا يقتصر على الحرمان المادي فقط، بل له أبعاد عديدة من بينها، الجوع، وانعدام المأوى الملائم، وعدم القدرة على توفير العلاج، أو الانقطاع عن الدراسة، وعدم معرفة القراءة والكتابة، وعدم وجود عمل. وبهذا المعنى الواسع للفقر يمكن الاستنتاج أن مكافحة الفقر وتداعياته تأخذ أشكالا وصيغا عديدة لا يمكن حصرها في قطاع واحد أو نهج واحد، إلا أنه رغم سعة الموضوع وتشعباته تبقى البطالة السبب الرئيسي للفقر في موريتانيا، ذلك أن الفقر يقيم عادة استنادا على الدخل أو الاستهلاك، وإذا كان ضعف الدخل يقع في صلب هذا الموضوع، فإنه يتجلى أيضا في غياب الحقوق وفي العجز وفي الإقصاء وفقدان الكرامة. والفقر الاقتصادي، يعني فيما يعنيه، غياب السياسة المالية والنقدية الملائمة، وهذا أحد العناصر المهمة التي تؤدي إلى الفقر. ويرتبط الفقر أيضا بضعف الرؤية الوطنية للتخفيف منه[22].

إن أهم ما يلاقي المجتمعات النامية من تعثر في تحقيق التنمية الآمنة والمتواصلة، هو مشكلة عدم القدرة على توظيف الموارد المتاحة، أو توظيفها توظيفا غير كامل في ظل المستجدات العالمية المتسارعة، ومن آثار ذلك انتشار الشعور بعدم توفر أمان العمل، و انتشار البطالة المقنعة وغير المقنعة، الهيكلية أو المؤقتة ... هذه البطالة لا تقتصر على الموارد البشرية ولكن تشمل جميع موارد المجتمع وخصوصا الموارد المعرفية ، بمعنى أن يقوم التعليم والتدريب بكل أشكالهما بدور كبير في هذا المجال. ثم إن البطالة تعطل مسيرة المجتمع وتنخر كالسوس في كيانه وتعبر عن زيادة الشعور بالقلق وعدم الأمان الاجتماعي والاقتصادي[23]. لقد تجسدت التحولات الناتجة عن الجفاف وأزمة التصحر التي شهدتها موريتانيا خلال العقود الأخيرة إلى خفض، بل وحتى إلى اختفاء العديد من الأنشطة التي كانت تقدم وظائف وبالتالي وسائل البقاء لسكان الريف النشطين ، ونشأ عن هذه الوضعية ظهور وانتشار البطالة بشكل سريع ، ومن ثم نزوح السكان خاصة الفئات العمرية النشطة إلى المراكز الحضرية[24].

وقد ترجم تدفق المهاجرين من الوسط الريفي صوب المدن ذات القدرات الاستقبالية المحدودة للغاية في ضغط قوي على فرص العمل المتاحة وفي تفاقم ظاهرة البطالة في الوسط الريفي . وتشمل الأسباب الرئيسية لارتفاع معدلات البطالة في موريتانيا: الإجراءات المتبعة لخفض عجز الموازنة العامة، والتي أدت إلى تخلي الدولة نهائيا (إلا في قطاعات محدودة) عن الالتزام باكتتاب الخريجين وتجميد التوظيف الحكومي إضافة إلى تقليص دور الدولة في النشاط الاقتصادي، الشيء الذي أدى إلى تراجع الاستثمار الحكومي ، ولا يخفي لما لذلك من آثار على التشغيل . زيادة الدين الداخلي والخارجي، وإلغاء التدابير الرامية إلى حماية الصناعة المحلية، وانخفاض معدلات النمو في عدد من القطاعات ولاسيما القطاع الزراعي، وارتفاع معدلات التضخم وانخفاض قيمة الاستثمارات المحلية والأجنبية المباشرة وغير المباشرة. ينضاف إلى ذلك ارتفاع معدلات النمو الديموغرافي للسكان الموريتانيين (2.9% بين سنتي 1977 – 1988 و 2.4% من سنة 1988 إلى سنة 2000، صاحب ذلك زيادة مستمرة في السكان النشطين الذين ارتفع عددهم من 260.000 نسمة إلى 620.000 نسمة ، بنسبة تبلغ 2.5% في المتوسط)[25] الذي شهده البلد مؤخرا والذي لا يتناسب مع الموارد المتاحة ، وهو ما أدى إلى اشباع أسواق الوظائف المحلية بسرعة[26]. مما فرض ضرورة إنشاء مؤسسات جديدة قادرة على استيعاب أيادي عاملة جديدة.

وبصورة عامة يلاحظ ضعف تأهيل الباحثين الجدد عن العمل. وحسب إحصائيات المكتب الوطني للإحصاء لسنة 2003 فإن أكثر من 60% من القادمين الجدد إلى سوق العمل لم يدخل المدرسة قط و10% فقط يحملون شهادات معظمها من التعليم العام. أما خريجو التعليم العالي فيتسمون بعدم ملائمة تكوينهم بشكل كبير لحاجات سوق العمالة ، كما تفتقر الغالبية العظمى من الباحثين عن العمل إلى أي تعليم كما يتألف معظمهم من الأميين (63%) والمطرودين من النظام التربوي أو بدون شهادة ببساطة، وبالتالي بدون أي تأهيل حقيقي (9.37) .

وقد تطور عدد حملة الشهادات العاطلين عن العمل 1500 شخص سنة 1995 إلى 2600 سنة 1998

ثم إلى 4000 سنة 2004 .

الجدول التالي يوضح معدل البطالة ونسبة النشاط مابين 2004 . 2008

السنة	معدل البطالة	نسبة النشاط
2004	32,5	59,2
2008	31,2	52,2

Source :ONS , MAURITANIE EN CHIFFRE 2010 page 1

وعموما تظهر عديد الدراسات التي أجريت في البلد مسؤولية جماعية في تفاقم مشكلة البطالة في المجتمع الموريتاني. فالعديد من أفراد المجتمع تدفعه إلى اختيار فرص للتعليم واكتساب المهارات ، قيم يتبناها ، ليس لها علاقات بالاحتياجات الفعلية من العمالة لقطاعات الدولة ، خدمية أو انتاجية ، وتشوبها الانطباعات الفردية الخاطئة التي لا تتلاءم مع احتياجات المجتمع من المهارات الفنية العالية ، التي تتطلبها اقتصادات المعرفة والأسواق المفتوحة ، وللأسف أيضا فإن قطاعا كبيرا من العمالة المحلية. يسود فيها حاليا قيم عمل سلبية تؤدي إلى انخفاض الانتاجية ومستويات الجودة التي تحد من القدرة التصديرية ومنافسة المستورد مما يؤدي إلى انعكاسات سلبية على قطاع الأعمال الذي يعتبر رأس الربح في معركة التنمية [27].

7 . المقاومة الاجتماعية للفقر في موريتانيا:

تعد عملية إشراك أو مشاركة المجتمعات المحلية من الوسائل الفعالة في الحد من الفقر وفي تخفيض النفقات على التنمية، كما أنها تزيد من فعالية السياسات الهادفة للحد من انتشار ظاهرة الفقر ، وقد كانت قبل قيام الدولة الحديثة من أهم وسائل الناس في تدبير احتياجاتهم. ثم أخذت الدولة هذا الدور وتولت هي كل شيء ثم عجزت عن أداء مهامها ، واتجهت إلى سياسة خصخصة الخدمات ، وهو ما يجعلها غير متاحة للفقراء.

ولعل أبرز ما يميز المجتمع الموريتاني في مواجهته لظاهرة الفقر ، هي تلك العلاقة القائمة على التضامن الاجتماعي بين أفراده ، خاصة لدى الأسر الفقيرة ، حيث يتم تبادل الخدمات باستمرار بين أفراد الأسرة الفقيرة وبعضها ، فتركن المرأة إلى جارتها لحماية أطفال دون اعلان مسبق ، وتستعير منها بعض قطع الأثاث البسيطة في حالة وجود ضيوف وكذلك بعض الأدوات المنزلية كالأطباق ولأكواب ، وقد تسألها بعض الأطعمة أو اللحوم لتستر بها بيتها أمام الضيوف كما يقول عامة الموريتانيين ، كما قد تقترض الفتيات الحلي من بعضهن البعض وكذلك الملابس ، كما يشيع تبادل الأطعمة تحت اسم هدايا خاصة في المناسبات كالأعياد مثلا ، وقد يتفق الجيران على تنظيم جمعية للحصول على مبلغ من المال بطريقتهم الخاصة ، وقد يصل الأمر إلى تبادل الخدمات الصغيرة ، كما يتبادل الجيران وبسبب التضامن

الاجتماعي الذي يميزهم أشياء بسيطة كالملح أو كوب من السكر أو كوب من الزيت[28]. وتعد قدرة الناس على الاعتماد على العلاقات بغيرهم من الناس ، ولاسيما على أساس من الثقة والمعاملة بالمثل مصدرا هاما من مصادر الدخل، ألا وهو رأس المال الاجتماعي، ففي أوقات الشدة عادة ما يكون أول ما يلجأ إليه المرء طلبا للمساعدة هم أفراد الأسرة وغيرهم من أفراد المجتمع المحلي. وفي الأحياء الفقيرة يلجأ الناس في مواجهة المرض إلى اقتسام الطهي ورعاية الأطفال ، كما يقترض بعضهم من البعض الآخر لتلبية الاحتياجات العاجلة المتعلقة بالأغذية أو المياه أو الكهرباء أو الرعاية الصحية . وفي بعض الأحيان يمكن الجمع بين وحدتين من وحدات الأسر ، لإنشاء أسرة معيشية كبيرة وهو ما يحد من تأثير بعض الصدمات التي يمكن أن تتلقاها هذه الأسر ، وبالتالي يكن هذا شكل من أشكال المواجهة الاجتماعية للفقر ، كما أن هذه العلاقات الاجتماعية القائمة على نوع من الثقة في المعاملة تشكل أساسا لقيام تنظيمات في المجتمع المحلي ، يمكن لها التفاوض مع الوكالات الحكومية بشأن خدمات أفضل، كتوفير المدارس والمستوصفات، وإمدادات المياه. بيد أن الأصول الاجتماعية يمكن أنتآكل نتيجة للضغوط التي تواجه العلاقات الاجتماعية. و لاسيما نتيجة للعنف، وغير ذلك، وكذلك نتيجة لعدم توفر الوقت للاستثمار في العلاقات الاجتماعية. ولذا فإن تعزيز الأصول الاجتماعية والسياسية يشكلان جزء هاما من الجهود الرامية إلى توفير بيئة مواتية لمساعدة الفقراء على مقاومة الفقر[29].

إن الفقر، كعملية دينامية، هو عملية كفاح مستمر . فالأفراد والأسر والمجتمعات المحلية يتعين عليهم مواجهة صور الحرمان التي تحد من حياتهم، وأن ينتهزوا أية فرصة للإفلات. ولكن، إذ هم يكافحون يتغير العالم من حولهم، فيطرح في آن واحد فرص جديدة وتهديدات جديدة. ويتمكن بعض الناس من انتشال أنفسهم من الفقر، ويظل الآخرون فقراء. بالإضافة إلى ذلك يصبح آخرون فقراء جددا. ومن ثم فإن الفقر يتولد من جديد بصورة دائمة. ويختفي في بعض الأماكن، ثم يظهر في أماكن أخرى، في كل الأوقات.

إن أوجه الضعف والقصور في استراتيجيات المواجهة ، هي أن الفقراء يواجهون طائفة كبيرة من المحن كوباء الكوليرا وارتفاع الأسعار ، وانعدام هطول الأمطار . وهي محن يعجزون عن الدفاع عن أنفسهم في مواجهتها ، ويصبح الضعف الذي يؤدي إلى تعميق الفقر سمة من سمات حياتهم . وقد يظلوا فقراء خلال عام أو على مدة أعوام أو طيلة حياتهم بل قد يورثونه لأجيال قادمة . وهؤلاء هم الفقراء المزمنون . ويتمثل التحدي الرئيسي في القضاء على الفقراء في عدم قدرة الناس على مواجهة هذه المحن . وعلى بناء القدرة والمرونة في تلقى الصدمات والإمساك بغرض الإفلات من الفقر. مع أن الأفراد والأسر والمجتمعات يضعون خططا معقدة وابتكاريه للتصدي لما يواجهونه من فقر. ويستكشفون إمكانية للحصول على الأصول التي تساعدهم في مواجهة ذلك . فقد تؤجر الأسرة غرفة من منزلها لتعويض الدخل المفقود، كما قد تلجأ المرأة التي تواجه فشل المحصول إلى أن ترهن مصوغات عرسها ، وفي مواجهة مرض الوالدين قد يخرج الأطفال وهم لم يتجاوزوا بعد سن العاشرة التماسا للعمل . ومن شأن الأصول

التي يحصل عليه الناس أن تقلل من مدى ضعفهم وأن تقوي من مناعتهم ضد الفقر وكلما زادت الأصول ، قل مقدار الضعف ، وزادت قدرتهم على مواجهة الفقر ، وعلى مقاومة الإفلات منه.

وينبغي أن يشكل تكوين الأصول لدى الناس ، وتمكينهم من مكافحة الفقر . الحجر الأساسي في القضاء على الفقر . وتقع على الدولة مسؤولية معالجة أوجه التفاوت الهيكلية في توزيع الأصول ، ولاسيما الأراضي والائتمانات والمساكن والخدمات الاجتماعية .

ومصطلح الأصول يشير عادة من الناحية والاقتصادية إلى رأس المال سواء كان ماديا أو ماليا. وتشمل الأصول الاقتصادية الأراضي والماشية ، والمساكن ، واليد العاملة ، ورأس المال المالي . وهي العناصر التي توفر الأساس لتوليد الدخل والإنتاج ، باستثناء اليد العاملة فإن هذه الأصول تكون في أحيانا كثيرة مفقودة ، أو يندر الحصول عليها بالنسبة للفقراء . ويعتمد الناس على كل الموارد الطبيعية والهياكل الأساسية لتأمين الصحة وسبل المعيشة . وتوفير الطرق ووسائل النقل سبل الأصول إلى الأسواق والوظائف والحد من العزلة . وتعزز الهياكل الأساسية الاجتماعية من الأحوال المتعلقة بالصحة والمعرفة . وبطبيعة الحال فإن استغلال المياه والكهرباء يمكن الناس من اقامة المشاريع الصغرى . ولذلك فإن خفض الإنفاق على الهياكل الأساسية تحد كثيرا من الأصول المتاحة للناس .

وفي أوقات الشدة يعتمد الناس بصورة أكبر على البيئة الطبيعية . بوصفها موردا احتياطيا وعنصرا هاما من عناصر إستراتيجيتهم الخاصة بالمواجهة. وحين ما تفشل المحاصيل . فإن المزارعين الذين اعتادوا زراعة الذرة والأرز . قد يلجئون إلى البحث عن بدائل. ومن شأن نضوب الاحتياطات الطبيعية أن يؤدي إلى تآكل أحد الحصول الهامة التي يعتمد عليها أفراد المجتمع في محاربتهم للفقر ومن ثم يصبح المتضررون من الشدة لاجئين مما قد يضطرهم إلى النزوح إلى مناطق ريفية أخرى أو إلى المدن [30].

إن الأخذ بفعالية الدور الاجتماعي غاية في الأهمية . ومسألة لا بد منها في محاربة الفقر ، وقد طبقت دول عدة أسلوب الإدارة المجتمعية ، أي إشراك المجتمعات المحلية في إدارة البرامج وأنظمة الخدمات كالتعليم والصحة .... ومن أبرز تلك التجارب التي درست تجربة دولة نيكاراغوا في المشاركة الحديثة في نظام التعليم . وتقوم مبادئ هذه المشاركة في السياسات التالية .

تبقى المسؤولية القانونية عن التعليم للوزارة وإعداد المدرسين وتحديد مستويات التوظيف ، وتمويل رواتب المدرسين ومعايير ومؤهلات الأداء .

وتقوم مجالس التعليم المحلية والبديلة بتصريف الوظائف الإدارية ودفع رواتب المدرسين من اعتمادات مركزية والتعيين والتحويلات والإجازة والحوافز. وقد لوحظ وبشكل جلي فعالية هذه الإستراتيجية ليس فقط في مستويات التعليم وإنما أيضا في الحد من حجم النفقات التي تصرف عليه[31].

8 . الاستراتيجيات الحكومية لمكافحة الفقر:

يتكون الإطار المفهومي للإستراتيجية من ثلاثة عناصر : مهمة أو مهمات ، وأجل أو بعد زمني، وقوة اجتماعية أو عماد مجتمعي للإستراتيجية. ففي ما يتعلق بالبعد الزمني والمهمات الاستراتيجية هناك:

. الأجل القصير : وهنا يجب تركيز المهمة الإستراتيجية للهجوم على الفقر في خفض الفقر ، وذلك بالتركيز على ظاهرة " الفقر المدقع " بصفة خاصة ، من خلال اقتراح خفض أعداد الفقراء المدقعين إلى النصف خلال عامين .

. الأجل المتوسط : وتكون المهمة هي تخفيف حدة الفقر ، ومن المقترح أن يتم ذلك من خلال تحقيق الهدف الأول للألفية التنموية بخفض أعداد الفقراء عموما إلى النصف بحلول عام 2015

. الأجل الأبعد (10 . 15 سنة) : والمهمة الإستراتيجية هي استئصال الفقر ، أي القضاء عليه نهائيا كظاهرة اجتماعية ، بتحويل الفقراء جميعهم من خانة الفقراء إلى غير الفقراء ، وفق خط للفقر معتمد ومتفق عليه مجتمعيا وعربيا ، ويحظى بتفهم دولي .

وفي ما يتعلق بالعماد الاجتماعي لإستراتيجيات محاربة الفقر ، فهناك فئتان من الفقراء في المجتمع تستحقان عناية خاصة ، وهما :

. الفقراء المجردون من ملكية رأس المال الانتاجي والمادي . ويرتبط الفقر هنا بالعمل في القطاعات الأقل تطورا والأدنى نصيبا من الاستثمارات الانتاجية ، وهي (القطاع الزراعي ، قطاع الخدمات التقليدية سواء كانت إنتاجية أو اجتماعية .....)

. الفقراء بسبب تجردهم أو تجريدهم من ملكية رأس المال المعرفي ، والكتلة الرئيسية منهم هم الشباب خريجو المراحل التعليمية المتوسطة والعالية ، والذين لا تتاح لهم فرصة التأهيل المعرفي والمهاري القادر على تمكينهم من الحصول على فرص العمل المجزية ماديا واجتماعيا[32].

وعموما تتخذ مختلف البلدان سبلا مختلفة في وضع السياسات والخطط والاستراتيجيات . من أجل الحد من الفقر ، ويجدر بها أن تفعل. وفي موريتانيا فإن نظرة فاحصة على مسار سياساتها التنموية، تكشف أن محاربة الفقر ، ظلت هدفا ثابتا في صميم البرامج الاقتصادية والاجتماعية المتتالية التي وضعت في حيز التنفيذ، حيث عرفت البلاد منذ استقلالها إلى الآن أربع استراتيجيات للتنمية الاقتصادية والاجتماعية غطت الفترة الممتدة بين 1963 . 1985 مع وجود بعض الانقطاعات الجانبية، ثم تبعتها بثلاثة برامج على شكل خطط لإصلاح الهيكل الاقتصادي استمرت حتى نهاية 2000، ثم طورت الحكومة رؤيتها الشاملة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية على المدى الطويل وأسفرت هذه الرؤية، في يناير سنة 2001، عن المصادقة على الإطار الاستراتيجي لمكافحة الفقر، الذي يمثل الوثيقة الرئيسة لتوجيه السياسة الحكومية خلال الفترة 2001–2015، كما أنه يعد مرجعا في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية على المديين المتوسط والطويل ، وهو ما يعكس تحولا جذريا في سياسات الدولة في مجال محاربة الفقر . تمثل في تحولها من مرحلة انتهاج السياسة القطاعية في مجال محاربة الفقر ، إلى تبني استراتيجية بديلة أكثر شمولية وأطول مدى خاصة في ظل ظروف سمحت إلى حد ما بذلك ، تمثلت أساسا في استفادت الدولة من شطب الديون في ما عرف بمبادرة " الدول المثقلة بالديون التي أقرها صندوق النقد والبنك الدوليين 1996 ، واستفادت منها موريتانيا 1999 . وبتلك المناسبة أنشأت سنة

2000 إطار استراتيجيا لمحاربة الفقر للفترة 2001 . 2015 . لتكون بذلك أول الدول التي صادقت تشاركيا على . إطار استراتيجي لمحاربة الفقر ، باعتباره وثيقة مركزية للسياسة التنموية والاقتصادية والاجتماعية للبلد ، تعتمد على رؤية على المدى الطويل 2015 ، تضمن تحقيق بلوغ أهداف الألفية للتنمية ، ويحدد الإطار الإستراتيجي لمحاربة الفقر أهدافا مرحلية ، تتعلق أولاها بالفترة 2001 – 2004 ، أما المرحلة الثانية 2006 . 2010 ، أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي من 2011 . 2015 . أما محاور هذه الاستراتيجية ، فقد حددت في البداية أربعة محاور رئيسة للإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر وهي :

1. تسريع النمو الاقتصادي واستقرار إطار الاقتصاد الكلي
2 . ترسيخ النمو في المحيط الاقتصادي للفقراء .
3 . تنمية الموارد البشرية وتوسيع الخدمات القاعدية
4 . تحسين الحكامة وتعزيز القدرات.

وعند إعداد خطة العمل الثانية 2006 . 2010 أضيف محور خامس أفقي يتعلق بتعزيز التوجيه والمتابعة والتقييم والتنسيق .

أما أولويات الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر . فمن أجل بلوغ أهداف المديين المتوسط والطويل . رسم مسار تنفيذ الأعمال المقررة في الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر حسب الأولويات الأربع التالية:

. أربع مجالات ذات أولوية : التعليم ، الصحة ، الماء ، البنى التحتية (النقل، الطاقة، الاتصالات إلخ).

. منطقتان ذواتا أولوية : الوسط الريفي القاحل والأحياء الهشة.

. عاملان أفقيان أولويان : إنجاز إستراتيجية وطنية مندمجة لاستصلاح الأرض، تنبثق من رؤية استكشافية لتنمية البلد على المدى الطويل. و المصادقة على برنامج للعمل الوطني في مجال البيئة ، وانطلاق التفكير حول إستراتيجية شاملة ومدمجة ، تمكن من إدارة أفضل للحكم البيئي.

. طريقة عمل ذات أولوية : التنفيذ المتشاور عليه والمنسق والمتابع للإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر[33].

وبما أن الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر قد أعد في إطار المبادرة المدعومة لتخفيف ديون الدول الفقيرة ذات المديونية العالية ، فقد كان دائما موضوع مشاورات موسعة تقوم على مقاربة تشاركية تساهم فيها الإدارة والمجتمع المدني والقطاع الخاص والشركاء الفنيون والماليون.

وعموما تظهر المعطيات المتعلقة بتشخيص وتقييم النتائج المتحققة حتى الآن في مجال محاربة الفقر انخفاض انعكاس الفقر في موريتانيا من نسبة 57% سنة 1990 إلى 42% سنة 2008 ، وهو ما يمثل تراجعا قدره 15 نقطة . كما تميزت وتيرة تراجع الفقر وبشكل ملحوظ خلال سنة 2008 بالمقارنة مع 2004 والجدول التالي يوضح ذلك :

المؤشر	الوضعية المرجعية		الوضعية الحالية	
	السنة	القيمة	السنة	القيمة

انتشار الفقر	2004	%46.7	2008	%42
مؤشر الفقر المدقع	2004	%28.8	2008	%26.8
عدد الفقراء (آلاف)	2004	1320	2008	1284
عمق الفقر	2004	%15.30	2008	%14.5
شدة الفقر	2004	%6.90	2008	%6.9
مؤشر جيني	2004	%39.3	2008	%38

المصدر : وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية، الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر ، خطة عمل 2011 . 2015 ، المجلد الثاني ، ص 60 و 61 .

الخاتمة:

منذ منتصف السبعينات وقضية الفقر والحد منه تحتل قمة الأجندة العالمية، ذلك أن شبح الفقر من أكثر المشكلات التي باتت تؤرق ساكنة الكرة الأرضية[34] ، غير أن نظرة فاحصة لبرامج و استراتيجيات محاربة الفقر المتبعة خاصة في الدول الأكثر فقرا . كما هو الحال مع موريتانيا . تظهر أن هناك جملة أخطاء وقعت فيها هذه الدول ، جعلت إمكانية الحد من ظاهرة الفقر فيها محدودة إن لم تكن معدومة . حيث أن أكبر خطأ وقعت فيه الكثير من الخطط الإنمائية الوطنية هو تركيزها على نمو الناتج القومي الإجمالي بوصفه غاية في حد ذاته ، من غير أن يجري واضعو هذه الخطط تقييما دقيقا للكيفية التي سيتوزع بها هذا الناتج ، ولنمط النمو ، ودون أن يتساءلوا عما اذا كان ازدياد ثروة البعض لن يكون على حساب ازدياد فقر الآخرين، وعما اذا كانت فرص العمالة ستزيد أو ستقل. وقد افترضوا أن نمو الناتج القومي الإجمالي سيحل مشكلة الفقر[35].

إن أي سياسة تسعى إلى أن يكتب لها النجاح في الحد من ظاهرة الفقر لا بد وأن تعمل على :

. مواجهة ظاهرة ترييف الفقر عن طريق إبلاء الاهتمام الواجب بالمجتمع الريفي والبدوي، وبالقطاع الزراعي والرعوي . خاصة وأن حجم انتشار الفقر في الوسط الريفي الموريتاني يزداد بشكل منقطع النظير، فمن كل عشرة أشخاص نجد 6 منهم تحت خط الفقر.

. مواجهة تأنيث الفقر من خلال التمييز الايجابي والانتقائي لصالح النساء خلال فترة انتقالية، معينة، على صعيد الرعاية الصحية والتحصيل التعليمي وسياسات التشغيل[36].

. القيام بعمليات رصد لتقييم التقدم المحرز وإجراء تصحيحات عندما تحيد الإستراتيجية عن مسارها ومواصلة توعية الجمهور وكسب دعمه.

. مجابهة الاعوجاج في خطوط التكوين الجيلي للسكان، في العلاقة بالمسيرة التنموية، من خلال الاهتمام الخاص بالطفولة (الجانحة والعاملة وبشباب الخريجين الباحثين عن فرص العمل الملائمة، كبار السن الفقراء خاصة).

. جعل الحد من الفقر مسألة أساسية في السياسة الاقتصادية الوطنية . فكثير ما تهمش الأولويات الاقتصادية للتكيف الهيكلي مسألة الحد من الفقر . وأثبتت البلدان التي خفضت الفقر أثناء تكييفها الهيكلي ضرورة أن يكون الحد من الفقر جزءا من أهداف التكيف الهيكلي وعمليته.

. مواصلة تحسين توزيع الدخل من خلال إصلاح نظم الأجور والعوائد في علاقتها بكل من الأسعار الإنتاجية، ومن خلال بناء وإصلاح شبكات الأمان الاجتماعي.

. تعبئة دعم واسع النطاق ، بالاعتماد على طاقات وقدرات شبكة واسعة من العناصر الفاعلة ، في الحكومة والدوائر الأكاديمية ، ووسائط الإعلام، والقطاع الخاص، والمنظمات الطوعية والمنظمات الغير حكومية، والخدمات الاجتماعية والمهن الأخرى.

. تحقيق العدالة في توزيع الثروة ، من خلال استراتيجية أكثر نجاعة للأصول الرأسمالية.

وفي النهاية يبقى القضاء على الفقر أينما كان هو أكثر من واجب أخلاقي والتزام بالتضامن البشري، له إمكانية عملية . وضرورة اقتصادية للازدهار العالمي على المدى البعيد. وبما أن الفقر لم يعد قدرا محتوما فإنه لم يعد من المقبول السماح بوجوده[37] ، خاصة في بلد كموريتانيا يمتلك موارد طبيعية هائلة. في نفس الوقت الذي تنتشر فيه ظاهرة الفقر وبمعدلات كبيرة ، ولعل هذا ما أعطى مصداقية لمقولة لا تكاد تجد شخصا إلا و يعتقد أنها صحيحة وهي " موريتانيا بلد غني وشعب فقير".

الهوامش:

[1] عزيزة عبد الله النعيم ،الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية " دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية في مدينة الرياض ، مركز دراسات الوحدة العربية 2009 ، ص 49

[2] سمير التنير ، الفقر والفساد في العالم العربي ، دار الساقي ، الطبعة الأولى 2009 ، بيروت ، لبنان ، ص 57

[3] عزيزة عبد الله النعيم ، الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية ، مرجع سبق ذكره ، ص 45

[4] ابراهيم عثمان ، مقدمة في علم الاجتماع ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 2007 ، عمان ، الأردن ، ص 314

[5] عزيزة عبد الله النعيم ،الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية ، مرجع سبق ذكره ص 46

[6] حافظ المداني ، الاقتصاد اللاشكلي في تونس بين معالجة الفقر ودفع الحراك الاجتماعي ، الحياة الثقافية ، العدد 227 ، يناير 2012 ، تونس ، ص 111

[7] باقادر، أبو بكر أحمد ، الفقر وآثاره الاجتماعية وبرامج وآليات مكافحته في دول مجلس التعاون ، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية ، العدد 47 ، الطبعة الأولى 2008 ، المنامة . البحرين ، ص 25

[8] حافظ المداني ، الاقتصاد اللاشكلي في تونس بين معالجة الفقر ودفع الحراك الاجتماعي ، مرجع سبق ذكره ، ص 111

[9] ابراهيم عثمان ، مقدمة في علم الاجتماع ، مرجع سبق ذكره ص 314

[10] باقادر، أبو بكر أحمد ، الفقر وآثاره الاجتماعية وبرامج وآليات مكافحته في دول مجلس التعاون ، مرجع سبق ذكره ص 27

[11] سلطان بلغيث ، الآليات الاجتماعية لتفشي ظاهرة الفقر في الجزائر ، دراسات اقتصادية ، العدد الحدي عشر 2008 ، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية ، الجزائر ، ص 7

[12] باقادر، أبو بكر أحمد ، الفقر وآثاره الاجتماعية وبرامج وآليات مكافحته في دول مجلس التعاون ، مرجع سبق ذكره ص 28

[13] George Simmel , les pauvres , presses universitaires de France 1998 , page 15

[14] سلطان بلغيث ، الآليات الاجتماعية لتفشي ظاهرة الفقر في الجزائر ، مرجع سبق ذكره ص 8

[15] باقادر، أبو بكر أحمد ، الفقر وآثاره الاجتماعية وبرامج وآليات مكافحته في دول مجلس التعاون ، مرجع سبق ذكره ص 29

[16] عزيزة عبد الله النعيم ،الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية ، مرجع سبق ذكره ص 46

[17] انتوني غدنز ، علم الاجتماع ، ترجمة فايز الصياغ ، مؤسسة ترجمان ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، لبنان ص 375

[18] عبد الله عطوي ، السكان والتنمية البشرية ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى 2004 ، بيروت . لبنان .ص 149

[19] حافظ المداني ، الاقتصاد اللاشكلي في تونس بين معالجة الفقر ودفع الحراك الاجتماعي ، مرجع سبق ذكره ، ص 114

[20] يوسف إدريس ، فقر الفكر وفكر الفقر ، دار المستقبل العربي ، الطبعة الثانية 1988 ، القاهرة ، مصر ، ص 7

[21] أماني مسعود ،(أزمة الثقافة عند الفقراء)، ثقافة الفقراء " دراسة ميدانية في بنية وجذور الثقافة المصرية ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، مركز دراسات النيل الثقافية ، القاهرة ، مصر 2007 ، ص 221

[22] سمير التنير ، الفقر والفساد في العالم العربي ، مرجع سبق ذكره ص 58

[23] عبد الرحمن العيسوي ، تحليل ظاهرة الفقر " دراسة في علم النفس الاجتماعي "منشورات الحلبي الحقوقية ، الطبعة الأولى 2009 ،،بيروت ، لبنان، ص 371

[24] ج . إ . م وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية في موريتانيا ، التقرير الوطني حول التنمية البشرية المستديمة والفقر 2005 ، ص 53

[25] ج . إ . م وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية ، وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية في موريتانيا ، التقرير الوطني حول التنمية البشرية المستديمة 2002، ص 45

[26] سمير التنير ، الفقر والفساد في العالم العربي ، مرجع سبق ذكره ص 62

[27] عبد الرحمن العيسوي ، تحليل ظاهرة الفقر " مرجع سبق ذكره ، ص 382

[28] طه محمد (المكون الاجتماعي في ثقافة الفقراء .) ثقافة الفقراء " دراسة ميدانية في بنية وجذور الثقافة المصرية ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، مركز دراسات النيل الثقافية ، القاهرة ، مصر 2007 ص 159

[29] عبد الله عطوي ، السكان والتنمية البشرية ، مرجع سبق ذكره ، ص 217

[30] نفس المرجع السابق ، ص 218

[31] عبد الرحمن العيسوي ، تحليل ظاهرة الفقر " مرجع سبق ذكره ، ص 382

[32] محمد عبد الشفيع عيسى ، نظرة أساسية إلى الفقر وتوزيع الدخل في المجتمع العربي " إطار منهجي للسياسات ومقاربة كمية ، مجلة بحوث اقتصادية ، العدد 46 ، 2009 ، الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية ، ص 39

[33] ج . إ . م ، وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية " الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر "خطة عمل 2006 – 2010 ، ص 1

[34] أماني مسعود ، محاربة الفقر والحكم الرشيد ، دراسة في البعد الاجتماعي ، في حي عشوائي بالقاهرة ، مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، 2005 ، ص 23

[35] بريان آبيل . سميث ، الفقر والتنمية والسياسة الصحية ، منظمة الصحة العالمية ، الطبعة العربية 1981 ، جنيف . سويسرا ، ص 80

[36] محمد عبد الشفيع عيسى ، نظرة أساسية إلى الفقر وتوزيع الدخل في المجتمع العربي ، مرجع سبق ذكره ، ص 52

[37] عبد الله عطوي ، السكان والتنمية البشرية ، مرجع سبق ذكره ، ص 273.

المراجع

1. ابراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007، عمان، الأردن.
2. أماني مسعود ، محاربة الفقر والحكم الرشيد ، دراسة في البعد الاجتماعي ، في حي عشوائي بالقاهرة ، مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، 2005
3. انتوني غدنز ، علم الاجتماع ، ترجمة فايز الصياغ ، مؤسسة ترجمان ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، لبنان.
4. باقادر، أبو بكر أحمد ، الفقر وآثاره الاجتماعية وبرامج وآليات مكافحته في دول مجلس التعاون، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية ، العدد 47 ، الطبعة الأولى 2008 ، المنامة . البحرين
5. بريان آبيل . سميث ، الفقر والتنمية والسياسة الصحية ، منظمة الصحة العالمية ، الطبعة العربية 1981 ، جنيف . سويسرا
6. حافظ المداني ، الاقتصاد اللاشكلي في تونس بين معالجة الفقر ودفع الحراك الاجتماعي ، الحياة الثقافية ، العدد 227 ، يناير 2012
7. سلطان بلغيث، الآليات الاجتماعية لتفشي ظاهرة الفقر في الجزائر ، دراسات اقتصادية ، العدد الحدي عشر 2008 ، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية ، الجزائر
8. سمير التنير، الفقر والفساد في العالم العربي ، دار الساقي، الطبعة الأولى 2009، بيروت، لبنان
9. طه محمد وآخرين " ثقافة الفقراء " دراسة ميدانية في بنية وجذور الثقافة المصرية ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، مركز دراسات النيل الثقافية ، القاهرة ، مصر 2007
10. عبد الله عطوي ، السكان والتنمية البشرية ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى 2004 ، بيروت . لبنان
11. عبد الرحمن العيسوي ، تحليل ظاهرة الفقر " دراسة في علم النفس الاجتماعي "منشورات الحلبي الحقوقية ، الطبعة الأولى 2009 ،،بيروت ، لبنان
12. عزيزة عبد الله النعيم ،الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية " دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية في مدينة الرياض ، مركز دراسات الوحدة العربية 2009
13. محمد عبد الشفيع عيسى ، نظرة أساسية إلى الفقر وتوزيع الدخل في المجتمع العربي " إطار منهجي للسياسات ومقاربة كمية ، مجلة بحوث اقتصادية ، العدد 46 ، 2009 ، الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية
14. وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية " الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر "خطة عمل 2006 – 2010
15. وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية ، الاطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر ، خطة عمل 2011 . 2015 ، المجلد الثاني
16. وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية ، وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية في موريتانيا ، التقرير الوطني حول التنمية البشرية المستديمة 2002
17. وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية في موريتانيا ، التقرير الوطني حول التنمية البشرية المستديمة والفقر 2005
18. يوسف إدريس، فقر الفكر وفكر الفقر، دار المستقبل العربي، الطبعة الثانية 1988، القاهرة، مصر.
19. George Simmel , les pauvres , presses universitaires de France 1998

20. Office National de la Statistique , Mauritanie en chiffre 2010
21. R . I . M . Ministère des affaires économiques et du développement Cadre stratégique de lutte contre la pauvreté 2011-2015 Volume 1 (Bilan de mise en œuvre cadre stratégique de lutte contre la pauvreté 2006-2010).

موريتانيا ومخاطر الكوارث
(الجفاف كنموذج)

لاله منت سيد الأمين

المقدمة:

تعرف "البيئة بأنها كلما يحيط بالإنسان[1] وهي بذلك الوسط الطبيعي الذي يشمل الكائنات الحية، وما تحتويه من مواد، وما يحيط به من هواء وتربة وماء، وما يقيمه الإنسان من منشآت، ويظل هذا الوسط دائما مجالا خصبا لنشاطات الإنسان المختلفة رغبة منه في المزيد من الكسب والرفاهية.

وما دام الإنسان دائم النشاط والحركة في هذا الوسط الطبيعي، فان أعماله لا تخلو من الأخطار التي تؤثر سلبا على البيئة ،فتدهورها وتلوثها جاءا انعكاسا لعمل الإنسان الذي يتحمل مسؤولية كبيرة. فيما وصل إليه هذا الكوكب من مخاطر، أدت إلى اختلال كبير في توازنه الطبيعي. وتجلى ذلك في انقراض أعداد كبيرة من النباتات والحيوانات والكائنات البحرية واختفت أو مهددة بالاختفاء مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة.وتقدمت الصحاري في أجزاء كثيرة من أنحاء العالم. ففي موريتانيا أكثر من 70% من مساحة البلاد متصحرة أو مهددة بالتصحر وتتقدم الصحراء بمعدل 6_8كلم سنويا ، كما يختفي سنويا 4.000 هكتار من الغابات. ونجم عن تراجع الأمطار وقلتها جفاف متكرر، أدى إلي تقلص المياه الجوفية، وتراجع منسوب مياه النهر، وتدهور الغطاء النباتي، وتراجع الإنتاج الزراعي، وتدمير الثروة الحيوانية، مما تمخضت عنه هجرة متواصلة نحو المدن أدت إلى اكتظاظها ، وانتشار الأحياء الهامشية والفقيرة، وخلفت ضغطا كبيرا على المدن، خاصة العاصمة التي تعد من أسرع عواصم إفريقيا تحضرا .ومن المعلوم أن ارتفاع التحضر في الدول النامية تجاوز 3,29%[2]. مما يشكل ضغطا سكانيا كبيرا على المدن، ويجعلها عاجزة عن استيعاب الوافدين إليها ،و يقف عائقا تنمويا في ظل تزايد المخاطر، التي تواجهها المجالات الحضرية من مخاطر بيئية ناجمة عن ارتفاع درجة حرارة الأرض، الذي تفيد بعض الدراسات أنه سيزيد سنة 2050 ب3 درجات مئوية[3]، بسبب الثقب الحاصل في طبقة الآزون، وما يمكن أن يترتب عن ذلك من ذوبان للثلوج وارتفاع لمستوى منسوب المياه الذي يقدر أن يصل 50سم .100 سم [4]، مما يشكل تهديدا حقيقيا على العالم وبالأخص المدن الساحلية الهشة ومن ضمنها نواكشوط.

وساهمت هذه العوامل سالفة الذكر بحدوث مخاطر بيئية في العقود الماضية أدت إلي كوارث طبيعية ،خلفت مليون ضحية بشرية وتضررت 117 مليون نسمة، وخسائر مادية قدرت بـ366 مليار دولار. وعرفت إفريقيا وحدها كوارث طبيعية مرتبطة بالجفاف والفيضانات والحرائق والحروب، أثرت على 50 مليون إفريقي، ولعل من أخطر الكوارث البيئية المستوطنة في القارة هي كارثة الجفاف، التي سنتطرق إليها كنموذج لأكثر المخاطر الطبيعية التي تواجهها البلاد والتي ساعد الموقع الجغرافي على استفحالها، وعجزت السياسات المتبعة من طرف الحكومات المتعاقبة من التخفيف من آثارها. وسنحاول في هذا

البحث المتواضع تسليط الضوء على هذه الظاهرة وما ينجم عنها من كوارث ما زالت أضرارها مستمرة لعقود وتؤرق السكان والجهات المعنية، وتقف حجر عثرة أمام أي تقدم تنموي.

إن الحديث عن المخاطر الطبيعية التي تهدد موريتانيا سيقودنا إلى التطرق لمفهوم البيئة بصفة عامة والبيئة المحلية وخصوصياتها، وأهم المخاطر الطبيعية التي تواجهها البلاد واللآليات المتبعة لمواجهتها.

أولا:مفهوم البيئة.

البيئة لغة: اسم مشتق من الفعل الماضي باء وبوأ، ومضارعه يبوء وتشير معاجم اللغة العربية إلى أن هذا الفعل قد استخدم في أكثر من معنى، ولكن أشهر هذه المعاني هو ما كان في أصله اللغوي يرجع إلى الفعل باء ومضارعه يتبوأ، بمعنى نزل وأقام، والبيئة تعني لغة النزل وهي ما يحيط بالفرد أو المجتمع ويؤثر فيهما[5].

وقد ورد إستعمال كلمة البيئة في القرآن العظيم 10 مرات في مواضع مختلفة، وجاء ذكر البيئة في سورة الأعراف الآية 74 في قوله تعالى: "وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا". أي جعل الأرض منزلا لكم.

ولا يختلف المعني اللإصطلاحي للبيئة عن معناها اللغوي كثيرا وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك اتفاق بين الباحثين والعلماء على تحديد معنى البيئة إصطلاحا بشكل دقيق، إلا أن مختلف التعريفات تشير إلى المعنى نفسه.

ويرى زين الدين عبد المقصود أن البيئة بمفهومها العام هي الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان مؤثرا ومتأثرا، وهذا الوسط قد يتسع ليشمل منطقة كبيرة جدا، وقد يضيق ليتكون من منطقة صغيرة جدا و قد لا تتعدى رقعة البيت الذي يسكن فيه.

ويمكن تصنيف البيئة إلى أقسام، بيئة طبيعية وبيئة بشرية .وإذا كانت البيئة الطبيعية يقصد بها كلما يحيط بالإنسان من ظواهر حية وغير حية فإن البيئة البشرية هي كل إنجازات الإنسان التي أوجدها داخل بيئته الطبيعية.

وللحديث عن البيئة المحلية لابد من التنبيه أن موريتانيا تصنف أنها من المناطق القاحلة التي يعرفها "دراش" أنها "مناطق تكون فيها حصيلة الرطوبة والتبخر سلبية طيلة السنة أو جزء منها"[6]، وهو ما يتسبب في القضاء علي النبات أو انعدامه تماما، وهكذا تكون المشاهد مكونة من صخور ناتئة وتضاريس جرداء، ولا يعني ذلك إنعدام النبات والحيوان كليا، ففي موريتانيا رغم أننا في منطقة قاحلة، فلا يعني ذلك إنعدام لأي نمط من الحياة ولكن هناك تحديات ومخاطر بيئية حقيقة، فرضتها الخصائص الطبيعية السائدة، وسنحاول التطرق لتلك الخصائص ولعل من أهمها الموقع وعامل المناخ.

1_الموقع:

تقع موريتانيا في الركن الشمالي الغربي من القارة الإفريقية وتغطي مساحة تبلغ 1.030.700 كلم^2، ممتدة بين خطي عرض 14,30° و27,44 شمالا، وخطي طول 4,45 و17,8 غربا.

وتبلغ المسافة بين أقصى نقطة "دياغيلي" وأقصى نقطة في الشمال "حاسي السيط" حوالي 1450 كم، بينما تبلغ المسافة بين باسكنو في أقصى الشرق ونواذيبو في أقصى الغرب 1250 كلم. وتحدها من الشمال الصحراء الغربية ومن الشمال الشرقي الجزائر، وأما من الغرب فتطل على المحيط الأطلسي بساحل يبلغ حوالي 750 كلم. وحديثنا عن الموقع لابد أن نتعرض بعده إلى مظاهر السطح لما لها من أهمية ، تتميز موريتانيا بمظاهر سطحية تتألف من السهول والهضاب والمظهر العام للسطح يشمل كذلك الارتفاعات الواضحة والتي تقتصر على مرتفعات زمور وكدية الجل، التي تشكل أعلى نقطة في البلاد بطول 915م، إلى جانب أجزاء من المرتفعات في آدرار وتكانت. ويمكن تقسيم المجال الموريتاني إلى 6 مناطق تضاريسية نعددها فيما يلي:

- **هضبة الزمور.**
- **منطقة الحجرة.**
- **المنطقة الرملية الكبيرة.**
- **الحوض**
- **السهول الغربية**

أما عن المناخ فإن موريتانيا تقع في منطقة انتقالية بين الإقليم السوداني في الجنوب والإقليم الصحراوي في الشمال. وهذا الموقع جعل البلاد تتأثر بعوامل مناخية أضفت عليها ميزتي الحرارة والجفاف، ويمكن اختصار هذه العناصر المناخية فيما يلي:

- **الضغط الجوي المرتفع الأزوري.**
- **الضغط الجوي المرتفع الجنوبي**
- **المرتفع الصحراوي،**
- **الضغط المنخفض الصحراوي.**

وتسود موريتانيا خلال السنة ثلاثة أنواع من الرياح:

- **رياح تجارية قارية**
- **رياح تجارة بحرية**
- **رياح موسمية ممطرة.**

أما عن الحرارة فإن موريتانيا تعرف ارتفاعا كبيرا في درجات الحرارة خاصة في فصل الصيف تصل في بعض أجزاء البلاد إلي أكثر من50درجة مئوية، ويعود ذلك لعامل شدة الإشعاع الشمسي وتكون معتدلة الحرارة في الشتاء.

ونخلص إلى عنصر رئيسي ومحوري من عناصر المناخ والذي تتوقف عليه معظم الأنشطة الاقتصادية وإليه تعود ظاهرة الجفاف التي تشكل خطرا حقيقيا على البلاد، أدى إلى وجود كوارث كبيرة على المستوى المادي والبشري.

- **الأمطار:**

يتأثر نزول المطر وكميته في موريتانيا بالتوزيع الفصلي لمراكز الضغط الجوي، وقوة الرياح الموسمية وبموقع الجبهة المدارية، وعمقها، والأمطار في موريتانيا على غرار الساحل الإفريقي تتراوح ما بين 1-2 شهر، وتتميز بالتذبذب وشحتها تتجاوز 30%، إذ تتراوح بين 25-30% على هوامش الصحاري. وتتميز الأمطار في موريتانيا، كما في النطاق الساحلي بسوء توزيعها. يتضح أن كمية التساقطات تتناقص باتجاه الشمال ،إذ تصل في أقصى نقطة في الشمال بئر أم اقرين إلى 47,8 مم سنويا، وتصل في أقصى نقطة في الجنوب الشرقي 269,9 مم فيباسكنو.

وقلة الأمطار كما هو معلوم، هي السبب الرئيسي للجفاف، فعندما ينخفض معدلها في منطقة ما عن المعدل الطبيعي، يؤثر ذلك على الإنتاج الزراعي والثروة الحيوانية ويتسبب بالجفاف، وينجم عن ذلك ارتفاع في درجات الحرارة، مما ينعكس سلبا على البيئة بارتفاع في درجات الحرارة و معدل التبخر.

وهناك عوامل أخرى تزيد من معدل التبخر مثل عدم قدرة التربة على تخزين الماء، ويعود ذلك لمساميتها وطبيعتها .وتختلف وطأة الجفاف في موريتانيا من منطقة لأخرى، تبعا للأقاليم المناخية، فهناك إقليم جاف وهو الأكثر انتشارا ويتميز بمناخه الصحراوي الجاف والحار، وإقليم شبه جاف وهو مشابه للإقليم الأول من حيث الخصائص، وإقليم رطب وهو الأقل مساحة وهو إقليم حشائش السافانا وبعض الغابات.

وقد احتل الأول الجزء الشمالي من البلاد وتضم ولايات: ازويرات، أطار، نواذيبو، أكجوجت، تجكجة، ونواكشوط.

بنما يمثل الإقليم الثاني الجزء الجنوبي ويضم: لعيون، النعمة، روصو ، كيهدي، ولعصابه.

والإقليم الأخير ينحصر في سيلبابي. ويؤثر هذا التصنيف للأقاليم على تفاوت حدة الجفاف على مجالاتها وسكانها.ونلاحظ من خلال العودة إلى تاريخ الجفاف في موريتانيا أنه ضرب البلاد لأول مرة في 1958 في الوقت الذي كانت فيه الدولة تستعد للاستقلال، وتأثرت به الثروة الحيوانية والزراعة بمختلف أصنافها، وإن كانت الزراعة المطرية الأكثر ممارسة من قبل السكان هي الأكثر تضررا، مما انعكس على توفير المواد الغذائية وظهرت مجاعة في بعض أجزاء البلاد وإن أختلفت حدتها من منطقة لأخرى، ومن خلال الحكايات المحلية فإن هذه المجاعة تأثرت بها المناطق الشمالية من البلاد والمصنفة ضمن المناطق الأكثر جفافا.

غير أن آثار الجفاف بدأت تتخذ منحى كارثيا بعد قيام الدولة، حيث كان لجفاف 1968م أثر كبير على السكان وعلى مصدر رزق ساكنة الريف التي تمثل حينها أكثر من 90% [7] من ساكنة البلاد،

وكانوا يعتمدون علي الزراعة وتربية الماشية وأدى الجفاف المتكرر إلى تراجع عدد السكان العاملين في الزراعة انظر الجدول1

الجدول1:عدد السكان المستغلين بالزراعة[8]

السنة	النسبة المئوية
1961	92.0
1970	8و84
1990	4و64
1993	3و63

المصدر: من إعداد الباحثة اعتمادا علي معطيات من المكتب الوطني للإحصاء

ونلاحظ من خلال الجدول تراجع نسبة المشتغلين في الزراعة في سنوات ما بعد جفاف 1968 ويوضع ذلك أكثر العواقب الاجتماعية والسياسية للتدهور البيئي وأنها مدعاة للقلق والإخلال بالأمن الغذائي، مما يدفع السكان إلى الهجرة للبحث عن لقمة العيش. وكثيرا ما يؤدي التدهور البيئي إلى موجات منظمة من اللاجئين فرارا من المجاعة والكوارث والفقر، وغالبا ما تستقطب المدن وخاصة مراكز الولايات والعواصم هؤلاء اللاجئين الذين يذهب البعض إلى تسميتهم باللاجئين المناخيين.وقد استقطبت نواكشوط أكثر من 60% [9] من التيارات الهجرية الداخلية، وكانت غالبية المهاجرين إليه من الولايات القريبة من العاصمة، الترارزه 84% [10]، ويوضح إحصاء 1975 أن ساكنة نواكشوط وصلت إلى 130 ألف نسمة ويعود ذلك إلى النمو الطبيعي الذي يصل معدله 2,17%[11].

وظلت موجات الجفاف تتولد عنها موجات هجرية داخلية ،كانت تتزامن مع فترات الجفاف ،التي يمكن تصنيفها تاريخيا في 5 أصناف ففي المرحلة الأولى الممتدة من 1958 إلى 1967، تمتاز هذه الفترات بتداخل بين الجفاف الحاد وفترات جفاف أقل حدة.

ونلاحظ من خلال الأرقام أن القيمة الفعلية لسنوات الأمطار انخفضت من 7,2 سنة 1958 إلى 2,9 في السنة الموالية 1959 لتصل إلى 5,4 سنة 1967.

أما المرحلة الثانية المحددة بـ1968 إلى 1977 فكان القيمة الفعلية لسنوات الأمطار متفاوتة حيث كانت أعلى السنوات حدة 1971. 1972، 2,3 بالنسبة للأولى 2,3 بالنسبة للثانية.

أما المرحلة الثالثة فهي 1978 . 1987 فتميزت هذه المرحلة بشدة الجفاف وضعف القيمة الفعلية للأمطار من 2,5 سنة 1978 . إلى 0,39 سنة 1980.

أما المرحلة الرابعة 1988 . 1997 وقد تميزت هذه المرحلة بسيطرة المناخ الجاف من 8،4 القيمة الفعلية للمطر سنة 1988 إلى 1,4 للقيمة الفعلية سنة 1993.

وتأتي المرحة الأخيرة 1998 . 2007 وهي لا تختلف كثيرا عن المرحلة السابقة لها. وما زالت هذه المراحل متواصلة ومتكررة بأصناف مختلفة مؤدية إلى مشاكل كبيرة على المجال وساكنيه.

الآثار الاجتماعية للجفاف:

ارتبطت ظاهرة الجفاف في موريتانيا بمخاطر أدت إلى كوارث أثرت بشكل مباشر أو غير مباشر على البلاد .فقد اقترن الجفاف بانعدام أو قلة التساقطات المطرية ونضوب المياه السطحية والجوفية وهبوط هذه الأخيرة إلى مستويات بعيدة أو نضوبها في بعض الأحيان.

وترتب عن ذلك أزمات عطش وانعدام للأمن الغذائي، الذي يتجلي في أن موريتانيا تستورد أكثر من 70% [12] من متطلباتها الغذائية ،ناهيك عن تدهور الغطاء النباتي ،ونفوق المواشي، ونقص المساحات الزراعية أو تدهورها.

وتنعكس هذه العوامل سابقة الذكر على تفجير كارثة أكثر خطورة وشراسة هي كارثة المجاعة المرتبطة، بسوء التغذية وندرة مواد الغذاء، مما يؤدي إلى ظهور أمراض فقر الدم، أو أمراض وأوبئة تنتشر في صفوف الفئات الهشة من المجتمع المسنين والأطفال والنساء الحوامل. .فتوضح نشرات الأمم المتحدة عن الحالة الصحية لهذه الفئات الهشة، أن وفيات الأمهات الناجمة عن أمراض لها علاقة بسوء التغذية كفقر الدم تصل إلى 687 لكل 100 ألف امرأة في حالة ولادة [13]، وهذا الرقم مرتفع إذا ما قورن ببلدان أخرى في أوروبا الغربية مثلا، لا يصل إلى 1 لكل 100 ألف امرأة ،كما أن 8,29% من الأطفال يعانون من نقص الوزن الحاد و27% مصابون بتأخر النمو، وتتفاوت النسبة بين الوسطين الريفي والحضري ،فترتفع نسبة الإصابة لدى قاطني الأرياف أكثر من الحضر. ولا يقتصر تأثير الجفاف على النواحي الصحية للمتضررين به، وإنما يتجاوز ذلك إلى القضايا الاجتماعية كظاهرة التفكك الأسري وانتشار ظاهرة الطلاق المنتشرة في المجتمع 31%، مما ينعكس سلبا على تربية الأطفال ومستوى تعليمهم بل قد تنعكس على أخلاقهم. وتنتشر ظاهرة الانحراف، كما أن تغير مكان الإقامة بين وسطين مختلفين يؤثر تدريجيا على تغيير العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية المألوفة لدى المجتمع.

أما عن الآثار البيئية فهي لا تقل خطورة عن الآثار الاجتماعية:

- تدهور الغطاء النباتي.
- تشقق التربة الزراعية وتقلص مساحاتها.
- تلوث المياه السطحية والجوفية القريبة وارتفاع ملوحتها.
- زحف الرمال والتصحر في الوسطين الريفي والحضري.

الآثار الاقتصادية:

لعل من أخطر الآثار الاقتصادية للجفاف:

- القضاء على الثروة الحيوانية التي تشكل العمود الفقري للاقتصاد التقليدي والمساهمة في الناتج الداخلي الخام بأكثر من 15%.
- حدوث خلل في توازن السكان داخل المجال بخلق هوة كبير بين مناطق الطرد ومناطق الجذب.

- تقلص ساكنة البدو الرحل 90%سنة 1960 إلى 1,9% سنة 2013، مما يعني أن المهتمين برعاية الثروة الحيوانية في نقلص خطير.
- الضغط على المدن غير المؤهلة لاستيعاب المهاجرين، مما ولد لها مشاكل مركبة.
- خلق جيوب وأوكار للفقر والجريمة في الأوساط المهمشة في المدن الكبرى نواكشوط، نواذيبو.
- ارتفاع نسبة التحضر الفوضوي والغير معد والذي ارتفع من 9,1% سنة 1965 إلى 48,3% سنة 2013 [14].
- ارتفاع نسبة البطالة في صفوف الشباب اكثر من_31_%، حسب بعض التقديرات
- اكتظاظ ملحوظ للسكان في مساكن غير لائقة خاصة في العاصمة "الكبات . القزرات".
- عجز المدن عن توفير الخدمات الحضرية لساكنتها "الماء، الكهرباء، النقل، النظافة".
- زحف الرمال على الواحات التي تمثل أهم أنواع الزراعة في المدن القديمة.
- تقلص المساحات الزراعية.
- هجرة العمالة عن الريف يقابلها بطالة كبيرة في مدن الاستقبال.
- تتأثر المحاصيل الرزاعية، والحقلية، والأشجار المثمرة، يؤثر سلبا على النباتات فتصبح قصيرة وصغيرة الحجم ويخلف تأثيره حسب شدته وموعد حدوثه فترة مكوثة.
- يؤثر على التربة بصورة سلبية، حيث إن جفافها يؤدي إلى جعلها أكثر تأثرا بالعوامل والمؤثرات الخارجية، كالانجراف بفعل السيولة والمياه الجارية.

ويتطلب التعامل مع الجفاف خططا تنموية سليمة وذلك ما لم يتحقق بعد في البلدان_المتضررة من الظاهرة ،والتي ما زال أغلبها يكافح من أجل وضع لآليات أساسية للاستجابة للكارثة. وهي بعيدة كل البعد عن تطوير المناهج المعقدة ما بين القطاعات، وأفضل الممارسات القائمة على أساس علمي، ففي موريتانيا نلاحظ أن كل الخطط التي أتبعتها الحكومات المتعاقبة، هي إجراءات استعجالية يتم اتخذاها بعد حدوث الكارثة، ولا تخضع بأي حال من الأحوال لمعايير علمية يمكنها أن تكون أكثر نجاعة.

ومن أهم تلك السياسات المعتمدة لمواجهة الكارثة وآثارها هي الإجراءات التالية:

- عملية الغذاء وخطة التدخل حصلت في جفاف 1969 . 1978.
- خطة للإنفاذ، بمثابة خطة طوارئ لمواجهة آثار كارثة جفاف 1973.
- أسست الدولة مكتب وطني للحبوب 1978. 1992.
- إنشاء مفوضية الأمن الغذائي لمواجهة آثار الجفاف.
- الغذاء مقابل العمل لإدارة أزمة الجفاف 1982. 1984.
- إنشاء مفوضية الدمج ومحاربة الفقر.
- إعداد الإطار الإستراتيجية لمحاربة الفقر.
- إعداد خطة 2003 لمعالجة آثار الجفاف 2002.

- عمليات التضامن 2010 . 2011 لدعم أسعار المواد الغذائية.
- برنامج أمل 2011 . 2012 لصالح المجموعات الهشة.
- زيادة الاستثمار في مجال الزراعة المحلية لتوفير الغذاء وتغطية حاجيات السكان من الحبوب.

وتتسم هذه السياسات التي تنتهجها الدول لمواجهة آثار كارثة الجفاف بقدر كبير من الارتجالية، مما يعني أن الانتقال من خطة إلى أخرى هو نوع من الفشل في تأسيس خطط استيراتجية ذات أسس سليمة تمكن لو اتبعت من التخفيف من آثار الكارثة أو مواجهتها.

وغالبا ما تصدر توصيات عن المؤتمرات الدولية والإقليمية المهتمة بكارثة الجفاف وطرق الوقاية منها، والتكيف معها لعل من أهمها:

- التشاور مع الجميع في مواجهة الكارثة خاصة المعنيين من المجتمع المحلي.
- الحصول على البيانات المناسبة حول الموارد المتوفرة واللازمة لمنع حدوث الجفاف ومواجهته وحول المجتمعات الأكثر عرضة لخطر الجفاف.
- إعداد العناصر الرئيسية لسياسة مكافحة الجفاف (المراقبة، الإنذار المبكر والتنبؤ وتقييم المخاطر والآثار وتدابير التخفيف من حدة الجفاف والاستجابة له.
- تحديد الاحتياطات والتغيرات داخل المؤسسات التي تتعامل مع القضايا المتعلقة بالجفاف.
- إدماج الجوانب العلمية المتعلقة بسياسة إدارة الجفاف.
- تقييم السياسات مراجعتها.

الخاتمة

يعتبر الجفاف من أخطر الكوارث الطبيعية الأكثر تكلفة على المستوى العالمي ،إذ يؤدي إلى خسائر تتراوح قيمتها بين 6-8 مليار دولار سنويا، وتظل موجات الجفاف أكبر كارثة مسببة للوفاة في إفريقيا منذ 1980، حيث حصدت موجات الجفاف وما صاحبها من مجاعات حوالي 558 ألف نسمة وتضرر منها ما يزيد على 1,6 مليون شخص (حسب مركز أبحاث علم أوبئة الكوارث).

وموريتانيا على غرار مثيلاتها من دول الساحل تضررت بشكل كبير من هذا المرض المستوطن لمجالها الجغرافي والذي عملت الظروف الطبيعية على ترسيخه وعجزت الإرادة السياسية عن التخفيف منه. وتفيد بعض المعلومات الصادر عن برنامج الأغذية العالمي ومنظمة الأغذية والزراعة ومنظمة أو كسقام 2015، أن 1.3 مليون موريتاني يعانون من إنعدام الأمن الغذائي وستظل كارثة الجفاف من أخطر المخاطر الطبيعية التي تؤرق الدولة الموريتانية ،إذا لم تتم معالجتها ومواجهتها بأساليب وخطط عملية قابلة الاستمرارية.

الهوامش:

[1]- الإنسان والبيئة، دراسة في التربية البيئية، الأستاذ الدكتور/ راتب السعود، دار الحامد للنشر، ص17.

[2]- نشرات البنك الدولي عن السكان في العالم 2014.

[3]– البيئة مشكلات وحلول، عادل الشيخ حسين، دار اليازودي للطباعة، ص5.

[4]– البيئة المشكلات والحلول، المرجع السابق، ص6.

[5]– الإنسان والبيئة، دراسة في التربية المدنية، الأستاذ/ راتب السعود، ص16.

[6]– المناطق القاحلة، التضاريس المميزة ومشكل التصحر، سلسلة مراجع المعهد الأعلى للبيئة والتكوين المستمر، ص11.

[7]– البيئة من خلال الجغرافيا السلسلة الجغرافية، تونس العدد7، ص76.

[8]– Agro stat FAO 1994

[9]– الهجرة الداخلية لمدينة نواكشوط، دراسة حي عرفات، لاله بنت سيدي الأمين، دبلوم دراسات عليا، جامعة محمد الخامس، قسم الجغرافيا، ص45.

[10]– الهجرة الداخلية لمدينة نواكشوط، مرجع سابق، ص18

[11]– المكتب الوطني للإحصاء، سنة 1975. 1988.

[12]– الهجرة الداخلية لنواكشوط، مصدر سبق ذكره

[13]– نشرات الأمم المتحدة حول مؤشرات التنمية.

[14]– التعداد العام للسكان والمساكن، 2013، نشرات المكتب الوطني للإحصاء، نواكشوط موريتانيا.

قائمة المراجع

- نشرات الأمم المتحدة للتنمية.
- معهد الدراسات الإنمائية تكييف المجتمعات مع الجفاف نشرة معهد الدراسات الإنمائية 2005.
- الكوارث من خلال رؤية مختلفة، للأمم المتحدة.
- الإنسان والبيئة دراسة في التربية البيئة الأستاذ راتب السعود دار الحامد للنشر والتوزيع عمان الأردن.
- الإدارة المتكاملة للمواد المائية، صاحب الربيعي، صفحات للدراسات والنشر، دمشق سوريا.
- البيئة مشكلات وحلول، عادل الشيخ حسين دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن.
- أساسيات علم البيئة، الأستاذ الدكتور عبد القادر عابد، الجامعة الأردنية، دار وائل للطباعة والنشر.
- حماية البيئة من التلوث من المواد الإشعاعية في القانون الجزائري، د. علي سعيدان، دار الخلدونية.
- البيئة من خلال علم الجغرافيا السلسلة الجغرافية، عدد7 ، مركز الدراسات والأبحاث تونس.
- الأخطار والكوارث الطبيعية الحدث والمواجهة، معالجة جغرافية، د. محمد صبري محسوب، د. إبراهيم أرياب، دار الفكر العربي القاهرة.
- الهجرة الداخلية لمدينة نواكشوط، بحث لنيل دبلوم دراسات عليا. لاله بنت سيدي الأمين قسم الجغرافيا جامعة محمد الخامس الرباط.
- جغرافيا التنمية والبيئة الأستاذ، د. عيسى إبراهيم الأستاذ د. فتحي عبد العزيز أبو رافي. دار النهضة الحديثة جامعة الإسكندرية مصر.

- التصحر وهجرة السكان في الوطن العربي، د. محمد عاطف كشك مركز البحوث والدراسات العربية مصر الجديدة القاهرة.
- وزارة البيئة الموريتانية.
- المكتب الوطني للإحصاء.

المعوقات البيئية لاستغلال الموارد المائية في الجنوب الموريتاني

د. اباب ولد بنيوك، جامعة نواكشوط، موريتانيا

المقدمة

مع استمرار موجات الجفاف والتراجع المستمر في كميات الأمطار، وضعف القدرة على تعبئة الموارد المائية، حيث لا يتم استغلال الا ما نسبته 3% من كميات الامطار، بالإضافة الى تطور الحاجة الغذائية التي فرضت توسع المجالات الزراعية وتكثيفها، فإن الحاجة تبدو ماسة في البحث عن آليات وطرق جديدة وكذلك الاخذ بتجارب بعض الدول في مجال حصاد المياه. بغية الاستفادة من مياه الأمطار الهاطلة، ومياه فيضانات الأودية مما يخفف العبء على المياه الجوفية، التي بدأت ملامح تدهورها، تظهر من حين لآخر في بعض المناطق.

الموقع الجغرافي : الخصائص الطبيعية للمنطقة

تمتاز المنطقة ببعض الخصائص الأساسية التي مكنت من تحييد العديد من المتغيرات الطبيعية عن دائرة التأثير القوية في رسم صورة المشهد المائي، مثل غياب تضاريس مهمة، إذ تتميز المنطقة باستواء سطحها إلا من استثناءات بسيطة، الأمر الذي حال دون وجود انحدارات مؤثرة ومكن من متابعة حركة المياه بشكل أقل تعقيدا، إضافة إلى التراجع الحاد في معدلات الامطار.

وقبل هذا وذاك تقع المنطقة بين دائرتي عرض 15 و17 شمالا ، وخطي طول 12 و14غربا، وهي بذلك تقع ضمن المنطقة المدارية، هذا الموقع جعل المنطقة معرضة لاستقبال أكبر كمية من الإشعاع الشمسي على مدار السنة بحكم تعامد الشمس عليها مرتين طوال العام.

كما تتميز بامتدادات صخرية يغلب عليها في منطقة كيهيدي تكوينات حثية رملية وطينية تعود إلى الزمنين الثالث والرابع، وفي منطقة سيلبابي تظهر تكوينات شستية تمتد على نطاق عريض من الصخور لكرانيتية، كما تظهر تكوينات بركانية. وعلى مستوى هضبتي لعصابة وتكانت في الشمال الشرقي تمتد تكوينات الأردوفيشي.

هذه الطبيعة الجيولوجية غير المعقدة رسمت أهم الملامح الجيومورفولوجية للمنطقة، فظهرت الوحدات الجيومورفولوجية بسيطة في غالبيتها ولا تخرج عن النسق العام الذي يميز المناطق الجافة وشبه الجافة، التي تتميز بسهول مستوية قد تقطع امتدادها في بعض الأحيان مرتفعات في شكل تلال وانسلبرجات، لذلك تتميز المنطقة أساسا بوحدتين، إحداهما تمثلها هضبتي لعصابة وتكانت حيث ينبع منهما أهم الروافد المائية، ويتجاوز ارتفاعهما في بعض المناطق 400م، والثانية مجرى الوادي وسهله الفيضي.

وقد تعرضت المنطقة لعمليات جيومورفولوجية بعضها مرتبط بالرياح والبعض الآخر مرتبط بعمل المياه، ويلاحظ أن نشاط المياه يرتبط بشكل كبير بضفة النهر والأجزاء التي يشملها الفيضان والتي يطلق عليها محليا الوالو، وتظهر أهم الظواهر المرتبطة به في شكل منعطفات وخلجان، إضافة إلى العديد من المصاطب والمنخفضات الطينية.

أما نشاط الرياح فيتمثل في الكثبان الحمراء والتوضعات االرملية التي غالبا تتميز بشكل واضح في المناطق التي لا تصلها الفيضانات والمعروفة محليا بمنطقة اديبري.

تعاني المنطقة من تذبذب شديد في كميات الأمطار، يظهر ذلك من خلال تباين معدلات الأمطار الشهرية والسنوية على مستوى المحطة الواحدة وبين المحطة والأخرى، وتسجل محطة سيلبابي أقصى معدل للتساقط السنوي وصل خلال الفترة من 1990 - 2010 حوالي 470 ملم[1]، وفي محطة امبود سجل معدل سنوي قدره 300 ملم، أما محطة كيهيدي فلا تتجاوز 294ملم.

على مستوى الأشهر، يسجل شهر أغشت قمة التساقطات، واستحوذ على نسبة كبيرة من كمية التساقطات الشهرية وصلت في محطة كيهدي 60% [2]، وتتوزع النسبة الأخرى بين شهري يوليو وشتنبر بدرجة ثانية ويونيو ويوليو بنسب بسيطة.

اقترن التذبذب في التساقطات بارتفاع درجات الحرارة، التي تسجل قيمها القصوى خلال شهري يوليو وغشت، وهي نفسها الأشهر التي تشهد تساقطات مطرية مهمة. وترتب على هذه الوضعية ضياع نسبة كبيرة من المياه بفعل عمليات التبخر القوية التي تتجاوز في بعض الأشهر 200ملم[3] وصاحبها في غالبية الأحيان رطوبة ضعيفة، إذا استثنينا أشهر غشت، شتنبر ويوليو حيث تتجاوز الرطوبة 70% [4].

تنمية الموارد المائية

تعد مورد المياه من المقومات الأساسية للتنمية بمختلف مفاهيمها المتداولة في الوقت الحاضر(التنمية الاقتصادية، التنمية الاجتماعية، التنمية البشرية والتنمية المستدامة (. كما أن مسالة المياه في جانبها الاقتصادي التنموي تتعدى كونها مسالة عوامل طبيعية وبالتالي مسالة وفرة أو ندرة لتكون في المقام الأول مسالة قدرة على إدارة وتنظيم الموارد المائية المتاحة واستخدامها بكفاءة عملية واقتصادية.

إن مسألة تنمية الموارد المائية يجب أن تطرح في سياق البحث عن مدى تدخل العوامل البيئية وتأثيرها وتعامل البشر مع هذه المعطيات من خلال الآليات والطرق التي تفرضها الحاجة الماسة للحصول على الماء. وعموما فان التنمية المستدامة والشاملة للموارد المائية وإدارتها أصبحت من الأمور البالغة الأهمية وذلك لتجنب أزمات مستقبلية تنجم عن نقص الماء كما وكيفا.

برز موضوع ندرة المياه على الساحة الدولية مع مطلع القرن الواحد والعشرين باعتباره من أهم تحديات القرن الجديد، حيث ازدادت الاستخدامات المائية على مستوى العالم خلال القرن العشرين بمقدار أربعة أمثال ما كانت عليه من قبل . وطبقا لتقديرات البنك الدولي فبحلول العام2035 [5] من المتوقع أن يقل نصيب الفرد في الأجيال القادمة من المياه العذبة المتجددة ليصل إلى ثلث ما هي عليه الآن على مستوى العالم، أغلبهم في الدول النامية، وبصورة خاصة في إفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا. ونظرا لخطورة تزايد ندرة المياه مع تزايد الاحتياجات لها فقد أصبح من الضروري البحث في الطرق والآليات الناجعة

لإدارة المياه وتنميتها في الجنوب الموريتاني والمعوقات البيئية التي تعترض مسار تنميتها باعتبار ذلك من القضايا الملحة وما تحمله من تحديات مستقبلية يتطلب إيجاد الحلول المناسبة لها.

أولا: حصاد المياه عنصر فعال في مجال تنمية الموارد المائية

تعتمد طرق حصاد المياه في المنطقة على:

- 1حصاد مياه الأمطار
- 2حصاد مياه فيضان الأودية والأنهار

- 1حصاد مياه الأمطار

تمكن هذه الطريقة من توفير مياه إضافية حسب الغرض، مياه الشرب مثلا، أو مياه لري الأراضي الزراعية.

وتتخذ عدة أساليب منها:

ا–المصاطب والسدود الصغيرة:

تعد هذه الوسيلة إحدى التقنيات المهمة التي مارسها الإنسان من خلال إقامة سدود ترابية أو حجرية على مجاري الأودية في أماكن مناسبة لغرض حجز بعض المياه أو كلها عند جريانها أثناء التساقط، لتفادي خطرها، ولتكون بحيرات اصطناعية يستفاد منها في الشرب وسقي الحيوانات وفي الري التكميلي في مساحات محدودة.

تكثر هذه الظاهرة بشكل كبير على مستوى منطقة الدراسة، ويتم تشييدها غالبا بشكل فردي وعلى مستوى الجماعات التي تشترك في ملكية قطعة أرضية كبيرة، تعرف اصطلاحا بالقليك وقد تستمر فترة حجز المياه في مثل هذه المساحات من 3 إلى 5 أسابيع، وقد تتجاوز ذلك حسب تردد كميات الأمطار.

ب–الحفر:

عرفت الحفائر من زمن بعيد وبصورة خاصة في المجتمعات التي تعيش في البيئات شبه الجافة، وهي عبارة عن خزانات أرضية لحفر من الأراضي الطينية أو السلتية لا يزيد عمقها عادة عن 10 متر، تتراوح سعة هذه الحفر من عدة آلاف إلى مئات الآلاف من الأمتار المكعبة من المياه، وتصل إليها المياه عن طريق السيول المنحدرة من المرتفعات المجاورة عبر مواسير أعدت خصيصا لذلك.

ويتم استخراج المياه منها عن طريق انبوب آخر يمتد من قاع الحفير إلى بئر يقع خارجه ومنه يتم توزيع المياه بواسطة مضخة أو عن طريق الدلو مباشرة.

ويمكن لهذه الحفر أن تشكل مصدرا مهما لإمداد المدن والقرى بمياه الشرب وعادة ما تزود بمرشح يوضع في نهاية أنابيب الإمداد، ويتم تعقيم مياهها قبل استعمالها.

- 2حصاد مياه فيضان الأودية والأنهار:

تعتبر من أهم تقانات حصاد المياه خاصة إذا ما كان جريان مياه الوادي بكميات كبيرة، وتشمل هذه التقانات، السدود، الافلاج أو الخطارات.

آ–السدود:

تقام هذه السدود بعرض الوادي في أضيق المناطق. وهي إما أن تكون سدود ا ترابية أو حجرية أو اسمنتية. وتكون في غالبيتها سدود ا تحويلية مؤلفة من الأجزاء التالية: جسم السد، بحيرة التخزين، مصرف الفائض وقناة التحويل.

ب–الافلاج أو الخطارات:

الافلاج عبارة عن نفق باطني تنقل فيه المياه الجوفية بفعل الجاذبية إلى سطح الأرض لتستعمل لأغراض السقي أو الشرب، وظهرت هذه التقنية لأول مرة بإيران ونقلها العرب إبان فتوحاتهم للمغرب العربي. وتسمى بالكيراز بأفغانستان وقناة بإيران والفقارة في الجزائر وبالخطارة في كل من تونس والمغرب.

ج–التغذية الصناعية للمياه الجوفية:

تتم عملية التغذية الصناعية لطبقات المياه الجوفية عن طريق شحن المياه السطحية في باطن الأرض بواسطة آبار بإقامة سدود وحواجز في انجراف مجاري الأودية.

تنمية الموارد المائية رؤية مستقبلية لتطوير المنطقة:

رغم الصعوبات الجمة التي اعترضت وتعترض مسار التهيئة المائية في منطقة الدراسة، سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي، فإن الجهود حثيثة على مختلف الأصعدة لتنفيذ مجموعة برامج في إطار تنمية مستقبلية للجنوب الموريتاني، ومن أهم تلك المشاريع:

على المستوى المحلي:

مشروع آفطوط الساحلي: وصلت مياهه إلى العاصمة نواكشوط في 2011 ،وقد مكن هذا المشروع حاليا من رفع إنتاج الماء على مستوى محطة انواكشوط إلى 170 الف متر مكعب يوميا، بعد أن كان لا يتعدى انتاج المحطة 55 الف متر مكعب لليوم، ومن المتوقع أن يصل إنتاج المحطة إلى 223 الف متر مكعب في افق 2030 . كما يتوقع أن يمكن المشروع حوالي 74 % من سكان العاصمة من الاستفادة من مياه الشرب في أفق 2015 بعد أن كانت النسبة لا تتجاوز 60% [6].

وسيكون بإمكان القرى والبلديات التي تنتشر على امتداد طول انابيبه والمقدرة ب 170 كلم الاستفادة من مياهه في مجال الشرب ،كما أن من برامجه إنشاء مجال زراعي مروي موجه أساسا لسكان الريف ،وتحديدا للنساء اللاتي تشكلن حوالي 49% من ساكنة الوسط الريفي في هذا النطاق مخصص لزراعة الخضروات[7].

مشروع آفطوط الشرقي:

انطلق العمل فيه في منتصف الشهر الثالث من عام 2012 ، ويهدف إلى تزويد 146 الف نسمة بالمياه الصالحة للشرب ،موزعة على500 قرية و 6 بلديات. على امتداد ثلاث ولايات هي قورقول، لبراكنة ولعصابة[8]. كما يسعى إلى خلق فضاء زراعي و تعزيز التنمية الحيوانية وتثبيت السكان في اماكنهم الأصلية ، وتوفير الطاقة الكهربائية للقرى والبلديات المحيطة بالسد.

على المستوى الإقليمي:

عكفت منظمة استثمار نهر السنغال ،وهي المنظمة المشكلة من مالي والسنغال وموريتانيا الى وضع برامج طموحة للاستفادة من نهر السنغال من خلال توفير الطاقة الكهربائية لعواصم الدول الثلاثة ، انطلاقا من سد مانانتالي، ويهدف هذا المشروع إلى حماية البيئة المحلية وتقليل الاعتماد على الفحم الخشبي وما يسببه الاعتماد عليه من انهيار للغطاء الغابوي.

--تهيئة مساحة زراعية قدرها 375000هكتار على مستوى الدول الثلاثة، يصل نصيب موريتانيا منها 125الف هكتار.

-إنشاء ميناء بحري من شأنه أن يؤدي إلى تنشيط التجارة بين الدول الأعضاء.

ثانيا: الآثار البيئية لتنمية الموارد المائية:

-الجفاف: يعتبر الجفاف من أهم المشاكل التي تهدد المنطقة بالمقاييس الزمنية الحالية والمستقبلية. وهيدرولوجيا يعرف الجفاف على أنه فترة من الطقس الجاف على نحو غير معتاد، تمتد وقتا كافيا تسبب انعدام في التساقطات، يترتب عليه خللا مائيا خطيرا، مما يحمل دلالة على حدوث نقص في الرطوبة[9].

وتؤثر موجات الجفاف في الإنتاج الزراعي الذي يروى مطريا، وفي الإمدادات المائية لأغراض منزلية وصناعية وزراعية. وقد عانت المنطقة من موجات جفاف استمرت سنوات عديدة. ومن أكثر آثار الجفاف خطورة على تنمية الموارد المائية:

-تراجع كميات التساقط:

شهدت المنطقة تذبذبا كبيرا في معدلات الأمطار على مستوى كل المحطات، فإذا كانت سنوات الستينات عرفت كميات أمطار معتبرة ساعدت في تجدد المخزون الجوفي في المنطقة، وامتلاء خزاناتها السطحية كبحيرة اركيز وبحيرة آفطوط الساحلي. فإن سنوات الثمانينات تراجعت فيها معدلات الأمطار مقارنة بعقد الستينات، وكان من أهم نتائج ذلك نزول مستوى الفرشات وفراغ خزانات السدود، وتوقف مشاريع الري وتهديد المشاريع الصناعية، ورغم التحسن الذي طرأ خلال فترة التسعينات والعشرية الأولى من عام 2000 ، إلا أنه يظل متواضعا إذا أخذنا بعين الاعتبار فترته ومدى امتداده. كما تراجع صبيب نهر السنغال خلال هذه الفترة وسجل أدنى إيراد في سنة 1985 منذ بداية القرن، واستمر تراجع صبيبه لمدة 9 سنوات متتالية كانت سببا في تراجع منسوب بحيرة اركيز إلى أدنى مستوى حيث قدرت مساحتها بأقل من 50 كلم مربع [10] .

هذا التذبذب في التساقطات خلق صعوبات كبيرة أمام صناع القرار في كيفية تعبئة وتدبير الموارد المائية. ذلك أن تشييد منشآت مائية في مثل هذه الظروف لا يعني بالضرورة استغلالها ولا الاستفادة منها، فقد يستمر تراجع الأمطار مما يهدد بخسارة مثل هذه المنشآت، إضافة إلى أن المنطقة تتميز باتساع مساحتها وفوضوية الاستقرار فيها.

إن عملية تعبئة الموارد المائية مكلفة، لذلك فإن الغرض ليس في تعبئة الموارد المائية بقدر ما هو في كيفية تدبيرها وتصريفها ومدى جدوائية ذلك التدبير حاضرا ومستقبلا. فإقامة السدود، وإنشاء القنوات المائية وجر مياه الأودية والأنهار لتزويد المناطق ذات الخصاص المائي وغير ذلك من أساليب تدبير الموارد المائية تحتاج مبالغ مالية طائلة غير متوفرة أصلا. لذلك يستدعي إنشاء هذه البنى وجود مبررات اقتصادية واجتماعية حتى يمكن استغلالها بشكل يضمن حصول تطور في نمط الحياة والعيش ويمكن من خلق واقع أحسن.

-توحل السدود: تعرف السدود في المنطقة توحلا مهما، يتمثل في تراكم سريع للمواد المنقولة من طرف الأودية وخاصة منها المواد الوحلية الدقيقة. ويرجع هذا إلى سرعة تدهور السطوح في المجالات الجافة تحت تأثير السيول العنيفة الناجمة عن العواصف المطرية. ويمثل هذا التراكم الوحلي تهديدا بالنسبة لإمكانيات التخزين وراء السدود لأنه يقلل من كفائتها الإجمالية.

يعاني سد فم الكليته من تزايد في نسبة التوحل حيث يشار إلى أن 50 % من مساحة بحيرة السد تعرضت للتوحل[11] ، ويقدر حجم الضائع سنويا من المياه عند سد ماننتالي بحوالي 20 مليون متر مكعب بسبب التوحل[12] ، ويعرف هذا الحجم تصاعدا مستمرا بسبب استمرا انجراف التربة وغياب وسائل المعالجة لهذه المشكلة.

-تدهور الغطاء النباتي: يعمل الغطاء النباتي على عرقلة حركة المياه وامتصاصها، ويوفر الوقت الكافي للتربة من أجل إنفاذ المياه إلى الطبقات الجوفية، وهو بذلك يعتبر عاملا مهما في سبيل الاستفادة من المياه.

فالكثافة النباتية الكبيرة تؤدي إلى حماية سطح التربة من عوامل التعرية، كما توفر المواد المعدنية اللازمة والضرورية لنمو وتطور التربة، على العكس من ذلك فإن الكثافة النباتية الضعيفة تفسح المجال أمام انكشاف سطح التربة، وتعرضها لعوامل التعرية، مما يؤدي في النهاية إلى تدهورها وخروجها عن نطاق الاستفادة البشرية.

بالمقارنة مع ما يذكره سكان المنطقة خلال النصف الأول من القرن العشرين وحتى بداية النصف الثاني من نفس القرن من كثافة كبيرة في الغطاء الغابوي، إلا أن الصورة على ما يبدو قد تغيرت جملة وتفصيلا وأصبح واقع الحال يحكي عن نظام غابوي جديد تراجعت ضمنه المساحات الغابوية بنسبة 69 % في منطقة اترارزة و 80 % في منطقة البراكنة[13] .

ومرد هذا التراجع أساسا عدة أسباب من بينها:

-الرعي الجائر حيث فاقم انخفاض انتاجية المناطق الرعوية في الشمال والوسط من الضغط على المناطق الجنوبية والجنوبية الشرقية، مما أدى إلى تركيز الماشية في هذا النطاق بشكل فاق الطاقة الاستيعابية للمراعي.

-الاستغلال المفرط للأخشاب بهدف الحصول على الفحم الخشبي.

وقد ساهمت هذه الظروف مجتمعة في إعادة هيكلة التشكل النباتي على مستوى المنطقة، حيث تراجعت الكثافة النباتية، واتسعت المسافة بين النباتات، وتقدر مصالح وزارة البيئة نسبة نجاح التشجير بحوالي 15–20% مما يتم غرسه[14]. أما مشاريع إنشاء الغابات فقد تراجع الاهتمام بها خلال السنوات الأخيرة بسبب فشل التجارب السابقة.

-مشاكل صحية: ألقت عمليات التهيئة المائية التي عرفتها المنطقة بظلالها على الوضعية الصحية للسكان،وكان من أبرز مظاهرها:

الملاريا التي تم تكاثر البعوض المسبب لها بسرعة في الوحدات المروية والمساحات المائية التي خلقها سدي اديامًا ومانانتالي، ونتيجة لذلك اصبحت التأثيرات الصحية للتهيئة تشغل اهتمام، ليس فقط الباحثين ولكن أيضا المسؤولون عن التهيئة وهو ما يجعل ضريبة مثل هذه المشاريع المائية الكبرى قوية.

وتشكل أمراض الإسهال والكوليرا المجموعة الثانية من الأمراض ذات المصدر المائي وهي شائعة جدا في المنطقة، وتعود أساسا إلى نوعية المياه وتعرف البلهارسيا على شكلين

في المنطقة: نوع متعلق بالبول وانتشار هذا المرض مرتبط بالماء، حيث تعيش البيوض الناقلة للمرض، أما الشكل الثاني ينقل بواسطة حيوان من فصيلة الرخويات يسبح في الماء ويدخل في جسم الإنسان. وقد تعرضت العديد من القرى المجاورة لقنوات سد فم الكليته للكثير من المشاكل الصحية، بسبب استخدامها لتلك القنوات في مياه الشرب، وهي مياه توجد بها كثير من البكتريا والفطريات، وقد ساهمت هذه الوضعية في انتشار أمراض عديدة مثل الملاريا والأمراض المعوية وفقر الدم وأمراض الجهاز البولي. يضاف إلى ذلك غياب حماية محيط مجرى النهر من عبث الساكنة، فقد تحول في بعض المناطق إلى مكب للزبالة بدلا من إقامة حدائق ومنشآت سياحية، الأمر الذي زاد من احتمال تعرض مستخدميه للأمراض وخاصة السكان الذين يعتمدون عليه في التزود بمياه الشرب.

-المشاكل السياسية:

يشكل نهر السنغال بالنسبة لموريتانيا المصدر شبه الوحيد للمياه، وتتقاسم هذا النهر أربعة دول، ينضوي ثلاثة منها تحت إطار منظمة استثمار نهر السنغال.

إن المشكلة الأساسية في استخدام مياه النهر من قبل أكثر من دولة تكمن في أن تتخذ بعض هذه الدول أو إحداها خطوات تؤدي إلى التأثير على حصة نظيراتها مثل بناء السدود والخزانات أو تحويل مسار المياه، وقد قامت السنغال بإنشاء شبكة ري طولها 3000 كلم وكان هدفها إحياء مجموعة من الأودية الاحفورية، ويسمح هذا المشروع للسنغال بري مساحات كبيرة إضافة إلى تنمية الثروة الحيوانية، كما يرمي إلى تأمين حاجيات العاصمة السنغالية دكار من المياه لمدة 30 سنة. وقد اعتبرت موريتانيا أن هذا المشروع يعد خرقا للاتفاقية المنظمة لتسير مياه النهر، التي تقضي بعدم جواز تنفيذ أي مشروع من شأنه أن يغير خصائص وطابع جريان النهر وقابليته للملاحة والاستغلال الزراعي والصناعي والحالة الصحية للمياه أو المميزات البيولوجية لحيواناته ونباته أو من مستوى مياهه إلا بموافقة مسبقة من الدول المتعاقدة،

ونشبت أزمة بين البلدين، قررت على إثرها السنغال التخلي عن هذا المشروع. ولم تمضي سنوات على ذلك حتى أعلن الرئيس السنغالي السابق عبد الله واد إعادة إحياء تلك المشاريع والشروع فيها. على إثر ذلك طلبت موريتانيا من جميع الرعايا السنغاليين مغادرة أراضيها ومن المواطنين الموريتانيين في السنغال العودة إلى البلاد، واعتبرت أن المشروع يهدد أمنها القومي ومن حقها الدفاع عن أمنها. كادت تلك الأزمة أن تؤدي إلى نشوب حرب بين البلدين، لولا تدخلات دولية عديدة ساهمت في إعادة الأمور إلى سابق عهدها، بعد أن قرر الرئيس السنغالي آنذاك عبد الله واد التخلي عن هذا المشروع في زيارة رسمية قام بها لنوا كشوط.

انتهت هذه الأزمة ولكن لا أحد يمكنه التنبؤ بما يمكن أن يحدث في قادم الأيام. فالتغيرات البيئية التي تعيشها المنطقة من موجات جفاف وتراجع معدل التساقطات والضغط البشري المتزايد عوامل أصبحت تفرض نفسها على أجندة العمل السياسي للدول، فليس من قبيل الصدفة أن تقرر السنغال أو مالي البدء في مثل هذه المشاريع أو مشاريع أخرى لاستثمار مواردها المائية وقد لا يكون ذلك بالضرورة منسجما مع مصالح دول أخرى. كل ذلك يتطلب من موريتانيا وهي الدولة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالمياه الدخيلة بنسبة 95% أن تعمل جاهدة من اجل استخدام عقلاني لمصادرها المائية من خلال إقامة مشاريع وضخ استثمارات معتبرة في قطاع المياه من خلال إقامة السدود والخزانات. ومن جهة أخرى العمل على دعم المشاريع التشاركية الإقليمية بين الدول الثلاثة على غرار سدي اديامًا ومانانتالي بما يمكن من تنمية المنطقة وتطور اقتصاداتها واستغلال القواسم الجغرافية والتاريخية والدينية والعرقية المشتركة بين هذه الدول وتوظيفها في بناء مجال اقتصادي متميز.

الخاتمة

لعبت تنمية الموارد المائية دورا مهما في زيادة المخزون المائي في المنطقة من خلال مجموعة من التقنيات التي تمارسها الساكنة مثل حصاد مياه الأمطار ومياه الأودية، وقد ساهمت هذه التقنية في تطوير الجانب الزراعي، وتوفير المياه اللازمة لسقي الحيوانات و مياه الشرب. فعلى مستوى الزراعات المطرية والمروية ساهمت تنمية الموارد المائية في توسيع رقعة الزراعات المطرية والمروية واستدامتها رغم سنوات الجفاف التي ضربت المنطقة وأثرت عليها بشكل كبير، أما على مستوى الرؤية المستقبلية، فقد مكنت تنمية الموارد المائية من إنشاء مشاريع ضخمة مثل مشروعي آفطوط الساحلي والشرقي.

لعبت التغيرات البيئية التي عرفتها المنطقة من جفاف وتراجع التساقطات المطرية واستخدام غير عقلاني للموارد الجوفية دورا مهما في الدفع باتجاه رسم سياسات مائية حاولت الاستفادة من الثروة المائية الهائلة التي تحتضنها البلاد من خلال إنشاء السدود الضخمة والخزانات الكبيرة.

وقد ترتب على هذه المشاريع المائية الكبرى آثار بيئية بالغة الخطورة مثل حصول درجات كبيرة من التوحل، وظهور مشاكل صحية كبيرة مثل الملاريا والبلهارسيا، إضافة إلى اختفاء مساحات كبيرة من الغطاء النباتي وتدهور التربة.

الهوامش:

[1] – وزارة الزراعة، إدارة الرصد الزراعي إحصاءات 1960–2011

[2]– المرجع نفسه.

[3]– ولد اباه (عبدالله السيد): التحديات المائية في موريتانيا وأبعادها الاستراتيجية، مركز الدراسات العربي الأوروبي، ندوة الأمن المائي العربي، القاهرة 2000 ص 14.

[4]– ولد انجيان محمد الحافظ ، الهيدرولوجية في موريتانيا،آكساد، دمشق، 1982.

[5] – بن عنتر عبد الرحمن، ادارة الموارد المائية ،مركز الدراسات الاستراتيجية بالاهرام، القاهرة 2001، ص 14.

[6] – (projet d'aftout essahli, rapport 2011 p 12)

[7] -ibid.p11

[8] –p17

9–خوري وع . الدروبي، الموارد المائية في الوطن العربي ، اكساد، اليونسكو ، دمشق ، 1990، ص 166

[10] - OMVS,1995 : évaluation des effet sur l'environnement d'aménagements prévus dans le Bassin du Fleuve Sénégal/ Rapport partiel sur Forêts/ Gannett Fleming Corddry Carpenter USA. P124

[11]- SONADER,2001 : Etude des Schémas directeur de la gestion de l'eau et d'aménagement de la vallée du Gorgol. ,p112

[12] -OMVS,1995 : évaluation des effet sur l'environnement d'aménagements prévus dans le Bassin du Fleuve Sénégal/ Rapport partiel sur Forêts/ Gannett Fleming Corddry Carpenter USA. P92

13–اباب ولد بنيوك ،التغيرات البيبئية وأثرها على تنمية الموارد المائية في الضفة الموريتانية من النهر، رسالة دكتوراه غير منشورة في جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس 2012 ص 193

14– المرجع نفسه، 212.

المراجع والمصادر

1-(projet d’aftout essahli, rapport 2011.

2-خوري وع . الدروبي، المواردِ المائية في الوطن العربي ، اكساد، اليونسكو ، دمشق1990

3-OMVS,1995 : évaluation des effet sur l’environnement d’aménagements prévus dans le Bassin du Fleuve Sénégal/ Rapport partiel sur Forêts/ Gannett Fleming Corddry Carpenter USA.

4-SONADER,2001 : Etude des Schémas directeur de la gestion de l’eau et d’aménagement de la vallée du Gorgol.

5-OMVS,1995 : évaluation des effet sur l’environnement d’aménagements prévus dans le Bassin du Fleuve Sénégal/ Rapport partiel sur Forêts/ Gannett Fleming Corddry Carpenter USA.

6-ولد اباه (عبدالله السيد): التحديات المائية في موريتانيا وأبعادها الاستراتيجية، مركز الدراسات العربي الأوروبي، ندوة الأمن المائي العربي، القاهرة 2000 ص 14

7-ولد انجيان (محمد الحافظ) :الهيدرولوجية في موريتانيا،آكساد، دمشق 1980

8-اباب ولد بنيوك ،التغيرات البيبئية وأثرها على تنمية الموارد المائية في الضفة الموريتانية من النهر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس 2012.

المنهج التاريخي والاجتماعي في الدراسة الأدبية
(دراسة العقاد لابن الرومي)أنموذجا

د.جمال ولد الخليل، قسم اللغة العربية، جامعة نواكشوط – موريتانيا

سنحاول في هذا البحث تتبع خطوات دراسة العقاد في كتابه "ابن الرومي حياته من شعره.."، وما هو المنهج النقدي الذي سلكه في هذه الدراسة؟.

بداية لا بد من أن نتعرض لمفهوم "المنهج".

فالمنهج «هو موضوع العمليات العقلية، والخطوات العملية التي يقوم بها الباحث بهدف الكشف عن الحقيقة، أو البرهنة عليها بطريقة واضحة وبديهية تجعل المتلقي يستوعب الخطاب دون أن يضطر إلى تبنيه»[1].

ويرى الأستاذ محمد خرماش «أن المنهج وسيلة ضرورية للوصول إلى الحقيقة بأنجع ما يمكن من الأدوات، والمفاهيم، والقواعد المنظَّمة، والمنظِّمة، ولا سبيل لإنكاره، أو الاستغناء عنه في العمل المعقلن»[2].

إن المنهج في وجوده الأسمى هو تساؤل حول المعنى، أو هو صيغة من صيغ وصف المعنى، (المعاني والكشف عن طرق انتشاره على مساحة الواقعة الدالة كيفما كان نوع هذه الواقعة)[3].

المنهج طريقة موضوعية يسلكها الباحث في تتبع ظاهرة، أو استقصاء خبايا مشكلة ما لوصفها، أو لمعرفة حقيقتها، وأبعادها ليسهل التعرف على أسبابها، وتفسير العلاقات التي تربط بين أجزائها، ومراحلها، وصلتها بغيرها من القضايا، والهدف من وراء ذلك هو الوصول إلى نتائج محددة يمكن تطبيقها وتعميمها في شكل أحكام، أو ضوابط، وقوانين للإفادة منها فكريا وفنيا[4].

وحدد بور رويال المنهج بأنه: «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة على الآخرين حين نكون بها عارفين.

وعرف المنهج بأنه الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى تصل إلى نتيجة معلومة»[5]، ويعني ما جد فخري بالمنهج «السبيل الذي يمكن أن يتطرق منه الباحث إلى الغرض الذي تهدف إليه تلك الدراسة، أو ذلك البحث»[6].

وقد نلاحظ أنه ثمة فرقا بين الاتجاه والتيار كما نرى عند البعض.

فقد فرق بعض الدارسين بين الاتجاه والتيار «إن التيار عبارة عن أفكار تلقائية لم تتحدد بصورة كاملة، بينما الاتجاه يدور حول أفكار محددة ناضجة تبلورت وأخذت كل سماتها وخصائصها العلمية والموضوعية»[7].

أ – النقد التاريخي عند العقاد:

لقد سيطر النقد التاريخي critique historique في الدراسات العربية ردحا من الزمن، وخاصة في مصر العربية، وسنختصر على ملامح هذا النقد في دراسة العقاد لابن الرومي.

بداية نريد أن نعطي مفهوما للنقد التاريخي «وهو الذي يرمي قبل كل شيء إلى تفسير الظواهر الأدبية والمؤلفات وشخصيات الكتاب[وذلك عبر الاستعانة بماضيهم]، والنقاد الذين يجنحون إلى هذا النقد يؤمنون بأن كل تفسير –من الممكن بعد ذلك– أن يخرج منه القارئ بحكم لنفسه،... وأمثال هؤلاء النقاد يعقلون أهمية بالغة على الكتاب والمؤلفات الثانوية المرتبة...وتفسير الظواهر الأدبية أو المؤلفات أو شخصيات الكتاب يتطلب معرفة بالماضي السابق لهم، ومعرفة بالحاضر الذي يحوطهم، وتحسس للآمال التي كانت تجول بالنفوس في أيامهم،... والمنهج التاريخي في النقد مفيد ،حيث إن من يأخذ نفسه به لا يمكن أن يكتفي بدراسة المؤلف الأدبي الذي أمامه، بل لا بد أن يحبط بكافة ما ألف الكاتب ليكون حكمه صحيحا شاملا. وهذا المنهج من واجب على كل ناقد أن يرعاه مهما كانت نزعته في النقد: ذاتية أو موضوعية، لأنه من الأسس العامة لكل نقد صحيح، وليس هناك ما هو أمعن في الخطإ من أن نكتفي في الحكم على كاتب بقراءة أحد مؤلفاته فقط»[8].

ونكتفي قبل أن نأخذ أمثلة من النقد الأدبي المتأثر بالمنهج التاريخي اللانسوني بتسجيل الخطوات الكبرى التي ترسم معالم هذا الاتجاه، لكي نتلمس وجودها في الدراسة المشار إليها «إن عملياتنا الأساسية تتلخص في معرفة النصوص الأدبية ومقارنتها ببعض لنميز الفردي من الجماعي والأصيل من التقليدي، وجميعها هي أنواع ومدارس وحركات، ثم تحديد العلاقة بين هذه المجموعات وبين الحياة العقلية، والأخلاقية، في بلادنا وخارج بلادنا بالنسبة لنمو الحضارات الأوروبية. إن معرفة النصوص الأدبية تقتضي عند "لانسون" تحقيقها، وتتبع مسارها، وقد تشبث بهذه النقطة كثير من النقاد الذين جاؤوا بعد "لانسون" حتى أن بعضهم حَوَّلَ تاريخ الأدب إلى تاريخ النص الأدبي ذاته، وعلاقته بمؤلفه، كما تقتضي منطلقات "لانسون" المنهجية الربط بين العمل الأدبي والتاريخ بمعناه العام: الحياة العقلية، والأخلاقية، والاجتماعية»[9].

وسنتبين بشكل واضح هذه الجوانب في دراسة العقاد لابن الرومي، لنرى المنهج التاريخي ونصيبه من الكتاب، خاصة عندما تحدث عن عصر ابن الرومي، أو القرن الثالث للهجرة، إلى غير ذلك من القضايا التاريخية التي طرقها العقاد، ولعلها تعد في صميم الدراسة التاريخية للأدب، هل المنهج الذي طبقه العقاد هو منهج تاريخي صرف؟، أم أنه مطعم بمناهج أخرى؟، ولهذا سنخصص هذا الجانب في الكلام عن المنهج التاريخي لنقد العقاد، وسنعطي تصورا منهجيا عاما عن هذا الاتجاه، وهذا ما سنحاول عرضه الآن:

1– أصله ونشأته:

وكان ابن الرومي مولى لعبد الله بن عيسى بن جعفر بن المنصور هو الابن الثاني للمنصور[10]، ولم يرد لأبي الشاعر ذكر خاص في ديوانه إلا حيث يقول من قصيدة بائية يذكر فيها مناقبه ومناقب آبائه:

وَكَمْ مِنْ أَبٍ لِي مَاجِدٍ وَابْنِ مَاجِدٍ لَهُ شَرَفٌ يُرْبِي عَلَى الشَّرَفِ الْمُرْبِي

إِذَا أَمْطَرَتْ كَفَّاهُ بِالْبَذْلِ نَـوَّرَتْ لَهُ الْأَرْضُ وَاهْتَزَّتْ رُبَاهَا مِنَ الْخِصْبِ[11]

أمه:

وقد علمنا أن أمه كانت فارسية من قوله "الفرس خؤولي، والروم أعمامي[12]".

أخوه:

ويظهر أن أبويه لم يعقبا من البنين غيره، وغير أخيه محمد المكنى أبا جعفر وهو أكبر منه لأنه يقول: "بأخي بل بوالدي بل بنفسي، وهو يتفجع بذكراه[13]".

2- أولاده وزوجته

ورزق ابن الرومي ثلاثة أبناء: هم هبة الله، ومحمد، وثالث لم يذكر اسمه في ديوانه، ماتوا جميعا في طفولتهم، ورثاهم بأبلغ، وأفجع ما رثى به والد أبناءه، وقد سبق الموت إلى أوسطهم- محمد- فنظم في رثائه الدالية المشهورة التي يقول منها:

تَوَخَّى حِمَامُ الْمَوْتِ أَوْسَطَ صِبْيَتِي فَلِلَّهِ كَيْفَ اخْتَارَ وَاسِطَةَ الْعِقْدِ[14]

إلا أن العقاد أشار إلى هذه المرثية-التي تعد من درر الشعر العربي- بشكل عابر، ولم يقف لحظة واحدة عندها يتفحص معانيها ويستكنه جمالياتها الفنية المؤثرة.

3- تعليمه:

يذهب العقاد إلى أن ابن الرومي «يروي عن أبي العباس ثعلب عن حماد ابن المبارك عن الحسين بن الضحاك، وحيث يروي في موضع آخر عن قتيبة عند عمرو السكوتي بالكوفة عن أبيه الحسين بن الضحاك، فهؤلاء ثلاثة من أساتذة ابن الرومي على هذا الاعتبار، ولا علم لنا بغيرهم فيما راجعناه، وحسبنا مع هذا أن الرجل- كيفما كان تعليمه وأيا كان معلموه- قد نشأ على نصيب واف من علوم عصره، وساهم في القديم والحديث منها بسقط وافر في شعره»[15].

4- معيشته:

عاش ابن الرومي حياته كلها في بغداد لا يفارقها حتى يعود سريعا وقد نازعه إليها شوق، وغلبه نحوها حنين، وكانت بغداد يومئذ عاصمة الدنيا غير مدافع: فيها كل محاسن العمار الواسع وعيوبه، وكل رفاهة العمار الواسع وشقائه[16]، وابن الرومي لم يكن طالب معيشة وحسب، بل كان طالب معيشة ومتعة ومسرة، وكان منهوما في مطالبه كلها، قليل الصبر على غواية المناعم واللذات أنّى كانت وحيث أمكن منها الحول والحيلة[17].

فصاحبنا في مدينة الغلاء قد عاش وعلى غير التقشف والزهد قد فطر، فهل كان ميسور الحَالة مكفَّى المؤنة؟

5- عقيدته:

ينسب العقاد إلى المعرى في رسالة الغفران أن البغداديين يدعون أنه متشيع.

على أن قصيدة له جيمية كافية في إظهار التشيع الذي لا شك فيه، لأن الشاعر نظمها بغير داع يدعوه إلى نظمها من طمع، أو مداراة، بل نظمها وهو يستهدف للخطر الشديد من ناحية بنى طاهر، وناحية الخلفاء، فقد رثى بها يحيى ابن عمر بن حسين بن زيد بن على الثائر في وجه الخلافة ووجه أبناء طاهر ولاة خراسان، وقال فيها يخاطب بني العباس:

أَجِنُّوا بَنِي الْعَبَّاسِ مِنْ شَنَآنِكُمْ وَأَوْكُوا عَلَى مَا فِي الْعِيَابِ وَأَشْرِجُو[18]

هنا تبدو نظرية المؤثرات الطبيعية -خاصة الجنس عند "تين"- واضحة المعالم، عند العقاد، وذلك من خلال ما ذهب إليه في أن ابن الرومي ورث التشيع وراثة من أمه وأبيه، لأن أمه كانت فارسية الأصل، فهي أقرب إلى مذهب قومها الفرس في نصرة العلويين، ولأن أباه سماه عليا، وهو من أسماء الشيعة المحبوبة التي يتجنبها من أنصار الخلفاء[19].

6- هو وشعراء عصره

عاصر ابن الرومي في بيئته كثير من الشعراء أشهرهم في عالم الشعر الحسين بن الضحاك، ودعبل الخزاعي، والبحتري، وعلى بن الجهم، وابن المعتز، وأبو عثمان الناجم.

وليس لهؤلاء ولا لغيرهم ممن عاصروه وعرضوه-أو لم يعرفوه- أثر يذكر في تكوينه غير اثنين هما الحسين بن الضحاك، ودعبل[20].

عرف البحتري في بيت الناجم وكان هذا صديقا له بقي على صداقته إلى يوم وفاته، وروايةً يحفظ شعره، وأخباره، ويجري على طريقته في بعض تشبيهاته، فسأله البحتري أن يعرفه إلى ابن الرومي ففعل وجرت بين الشاعرين صحبة غير طويلة، ولا وثيقة، لأن البحتري كان يدل على ابن الرومي بمكانه من الخلفاء والأمراء، وكان ابن الرومي لا يطيق الصبر على ذلك فهجاه، وعاب شعره، واتهمه بالسرقة[21].

7- وفاته:

يستشهد العقاد بابن خلكان في تاريخ وفاة ابن الرومي: «توفي يوم الأربعاء ليلتين بقيتا من جمادى الأولى سنة ثلاث وثمانين، وقيل أربع وثمانين، وقيل ست وسبعين ومائتين، ودفن في مقبرة باب البستان، فأي هذه التواريخ هو الصحيح؟»[22] يتساءل العقاد عن ذلك، ولا مسوغ لشك لأن ابن الرومي أثبت لنا أنه بلغ الستين وعاش إلى ما بعد سنة ثمانين إذ يقول:

طَرَبْتَ وَلَمْ تَطْرَبْ عَلَى حِينَ مَطْرَبِ وَكَيْفَ التَّصَابِى بِابْنِ سِتِّينَ أَشْيَبِ[23]

لكن الروايات في هذا الخبر لا تخلو من ضعف واضطراب، يقول العقاد: «فالرواية التي أوردها ابن خلكان تقول: إن الوزير أبا الحسين القاسم بن عبد الله ابن سليمان بن وهب وزير الإمام المعتضد، كان يخاف من هجوه، وفلتات لسانه بالفحش، فدس عليه ابن فراس، فأطعمه خشكنانجة مسمومة، وهو في مجلسه، فلما أكلها أحس بالسم فقال له الوزير: إلى أين تذهب فقال إلى الموضع الذي بعثتني إليه فقال له: سلم على والدى! فقال له: ما طريقي على النار»[24].

لم يتفرد كتاب العقاد عن ابن الرومي بالنقد التاريخي، فلعله من نافلة القول إنه استثمر المنهج العلمي في ثوبه التاريخي.

ب- المنهج العلمي

إن العلم لا يدين ولا يسامح: إنه يعاين ويشرح... إنه يفعل مثل عالم النبات الذي يدرس بنفس الاهتمام شجرة البرتقال وشجرة الصنوبر وكذلك شجرة الغار وشجرة البتولة، إن هذا العلم هو نفسه نوع من علم النبات التطبيقي، لا على النبات ولكن على المؤلفات الإنسانية[25]. إلى أن اصطلح تسميته بـ"النقد العلمي" Critique Scientifique.

ظهر هذا النوع في أواخر القرن 19، وذلك على إثر النهضة الكبيرة التي ظهرت في الأبحاث العلمية والطبيعية، وبخاصة في علم الحياة، ولقد صاحبت تلك الأبحاث فلسفة للعلوم كان من أشهرها نظرية "دارون" عن التطور وأصل الأجناس، وكما طبقت هذه النظرية على أجناس الإنسان والحيوان المختلفة، أخذ العلماء يطبقونها على العلوم الإنسانية كالاجتماع والأخلاق وعلم النفس وغيرها.

ونظر نقاد الأدب- وقد أخذتهم ضجة تلك النظرية- فرأوا أنه من الممكن تطبيقها أيضا على الأدب، وقد قام بهذه المحاولة -فعلا- ناقد من أكبر نقاد فرنسا وهو "فرديناند برونتيير"[26].

وسنحاول الآن رصد ما يمكن إدراجه ضمن المنهج العلمي عند العقاد في دراسته لابن الرومي.

1- عبقرية ابن الرومي

تناولها العقاد من ص 270 حتى 309، ولعله من نافلة القول إن دراسة العبقريات يمكن إدراجها ضمن التيار العلمي، ومحاولة اكتشاف العبقرية الفردية لكل أديب تتطلب «توظيف الدرس الأدبي لاستكشاف عناصر شخصية المبدع، فكان هذا النقد مقدمة علمية للنقد العلمي الذي تبلور أكثر عند "هيبو ليت تين" "Hippolyte Taine" 1828-1893، والحقيقة أنه لم يكن أول من حاول ربط مناهج تاريخ الأدب بمناهج العلوم الوضعية»[27].

وصفوة القول في هذه العبقرية إنها كانت عبقرية يونانية لولا الإفراط والانهماك، أو أنها كانت عبقرية يونانية مكبرة الجوانب بعض التكبير، عبقرية يونانية على اعتبار أنها موروثة عن آبائه اليونان[28]، وصفه لنا العقاد بأنه صاحب عبقرية تعبد الحياة، وتحيا مع الطبيعة، وتلتقط الصور والأشكال، وتشخص المعاني، وتقدم الجمال على الخير أولا تحب الخير إلا لأنه لون من ألوان الجمال، ثم هي تنظر إلى الدنيا نظرتها إلى المعرض المنصوب للتملي والمتعة لا نظرتها إلى الحصن المغلق أو الصومعة

الموحشة، أو غير ذلك من نظرات الأجيال والأديان، ولا نعرف صفة أجمع لهذه الخصال كلها من صفة العبقرية اليونانية التي اتسمت بها في الجملة فنون الإغريق[29].

وقد واكب العقاد نضج المناخ العلمي آنذاك، حيث شهدت فرنسا في تلك الفترة أوج ازدهار العلوم الطبيعية، وأراد النقاد المعاصرون « أن يكون للنقد الأدبي وضع "علمي" لا يقل عن غيره من العلوم، وله كيانه الخاص واستقلاله واسمه، إذا كان هذا الوضع قد تمثل بصفة عامة فيما يسمى "الدراسة الأدبية" فإنه تمثل في صورة أكثر دقة وضبطا– فيما يسمى "بعلم الأدب" تعبيرا عن رغبة النقد الأدبي في الانتقال إلى درجة النموذج العلمي. بعد أن تطورت العلوم الأخرى وصارت قابلة أن تفحص وتختبر موضوعيا وتجريبيا، ولم يكن للنقد إمكانية الارتقاء إلى هذه الدرجة بوجود المناخ العلمي الذي ساد خلال القرن 19، بعد أن شهدت علوم مثل علم الأحياء، وعلم الطبيعة، وعلم النبات، أوج تطورها. لقد أراد "تين" –مثلا– أن يكون علم الأدب ملحقا بنظرية التطور»[30].

2– عبادة الحياة

كانت المرأة في حسه أو عاطفته أنثى طبيعية ومخلوقا جميلا فيه متعة للأعين ومسرة للقلوب، ونساؤه كلهن نساء المتعة والمسرة على نسق واحد.

وهو في هذا أيضا وفيٌّ "للعبقرية اليونانية"، وللصورة التي رسمها اليونان الجمال "فينوس"، فقد كان اليونان طبيعيين في الجمال، وطبيعيين في العشق، وخلاصة الحب عندهم أنه نسخة من حب "خلودى ودي فنيس" في غابة حفلت بالألوف من نسخ هذا الحب بين أزواج الطير والحيوان، فإذا تنزه فهو حب عصفور لعصفورة أو ظبي لظبية أو حيوان جميل لحيوانة جميلة يخلو من الكثافة ويزدان بالخفة والرشاقة، ولكنه لا يخلو من "الجسدانية" ولا من "الطبيعية"[31].

فهذا الأدب العربي عندهم أدب أجناس متباعدة مختلفة، ومن الممكن أن يدرس تبعا لهذه الدماء التي انسابت فيه... فيلحظ فيه أدب الفرس وأدب الترك، وأدب العرب، وتدرس هذه الآداب دراسة خاصة تحددها مذاهبها، وتكشف عن خصائصها[32].

يتساءل شكري فيصل «هل نستطيع أن نقيم التاريخ الأدبي على أساس نظرية "الجنس" ومسلماتها؟، في وسع الأدب العربي أن يعتمد الفروق بين الأجناس فيقيم عليها دراسته ويضيف تراثه، ويستوحي منهجه، فيدرس الشعراء العرب والشعراء الترك والشعراء الفرس، ويتقصى الوراثة العرقية في دم الأدباء فيجعل منها المعالم البارزة في التاريخ الأدبي؟... الطبيعة عند ابن الرومي... كانت رسيسا من أثر جنس معين ذاب في الحياة الإسلامية»[33].

وكأننا بالعقاد يحاول تطبيق نظرية "تين" في الأدب التي تعتبره محددا بثلاث عوامل هي: الثالوث المعروف: الجنس والبيئة والعصر، حاول تطبيق نظرية تين في الجنس على ابن الرومي، خاصة في الفصل الخاص الذي عنونه "بعبقرية ابن الرومي"، وأرجع خصائصه إلى أصله اليوناني، «وقد كان يتحدث من وراء حجاب ابن الرومي يمثل – في نظره– خصائص العقلية اليونانية»[34].

لا يدع ابن الرومي مجالا للشك في أصله، ولهذا تبدو لنا نظرية الجنس في كتاب العقاد واضحة المعالم، حيث أورد أبياتا لابن الرومي تعضد ذلك:

وَنَحْـنُ بَنُـو الْيُونَـانِ قَـوْمٌ لَنَـا حِجًـى وَمَجْـدٌ وَعِيـدَانٌ صِـلاَبُ الْمَعَـاجِمِ

وقوله:

ومتـــى اختـــلّ ابـــن رومـــيكم فأيـــاديكم حَـــرى مـــن قمـــن

وأيضا:

كَيْـفَ أُغْضِـى عَلَـى الدَّنِيَّـةِ وَالْفُـرْ سُ خَـــوُلِى وَالـــرُّومُ أَعْمَـــامِى[35]

وتبدو نظرية المؤثرات الطبيعية "البيئة – الجنس – الزمن" واضحة المعالم، وخاصة نظرية "الجنس" «إن ابن الرومي كان –كما نعلم– سليل أبوة يونانية، وأمومة فارسية، ولكن ألم يكن من الجائز أنه كان أقرب إلى ملامح الأمومة منه إلى ملامح الأبوة؟، أوأقرب إلى ملامح الأبوة منه إلى ملامح الأمومة؟.»[36]

الشاعر أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان، فينبغي أن يتلمس من هذه المؤثرات، وينبغي أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه، إنما هو تحقيق هذه المؤثرات التي أحدثت الكاتب أو الشاعر، وأرغمته على أن يصدر ما كتب[37].

وقد لا تبدو نظرية "الجنس" يقينية «إن نقط الضعف العنيف في نظرية الجنس إنها لا تستقيم في التطبيقات العملية، وأنها تخضع لكثير من التناقض والتعقيد، وأنها لم تبلغ، ولن تبلغ حد اليقين العلمي»[38].

ويذهب العقاد إلى أن تشييع ابن الرومي كان من جهة الأم مستخدما نظرية "تين"، «ويلوح لنا أن ابن الرومي ورث التشييع وراثة من أمه وأبيه، لأن أمه كانت فارسية الأصل، فهي أقرب إلى مذهب قومها الفرس في نصرة العلويين، ولأن أباه سماه عليا، وهو من أسماء الشيعة المحبوبة التي يتجنبها المتشددون من أنصار الخلفاء، ولا حرج على أبي الشاعر أن يتشيع وهو في خدمة بيت من بيوت العباسيين، لأن مواليه كانوا أناسا بعيدين من الخلافة وولاية العهد»[39].

إن العرق هو مجموعة استعدادات سيكولوجية فطرية وراثية، تضاف عامة إلى ميزات تتأثر بالمزاج، والبنية الجسمية، البيئة هي مجموعة الظروف التي يخضع لها شعب، ولا يمكن فصلها عن الزمان الذي هو باعث مكتسب «دفعة من الماضي إلى الحاضر، هو نقطة يصل إليها فكر شعب في سيرورته، وبالفعل فإن "تين" يربط العامل الاجتماعي والتاريخي بالعامل السيكولوجي، وبما أن العامل

السيكولوجي يتحدد بالموهبة الرئيسية، سواء كانت فردية أم جماعية، فإن نقده ينتهي إلى تعميمات حدسية وفرضيات مبتدعة»[40].

لقد انتقل العقاد بالفعل مباشرة إلى دراسة حياة ابن الرومي، وسطه الاجتماعي، والأصول التي ينتمي إليها أبواه مفيضا في هذا الجانب، ومواليا أهمية بالغة لعامل "الأخبار" على حساب دراسة النصوص، مما يزيد في تأكيد انتمائه إلى المدرسة النقدية اللانسونية التي يمكن اعتبارها –أيضا– صاحبة منهج نقدي أدبي "إخباري"، وإذا كان العقاد لا يلغي من حسابه أنه كان يعطي جردا عاما للقضايا التاريخية في عصر ابن الرومي فإنه مع ذلك لم يكن يستطيع التخلص من نظرية المؤثرات الطبيعية "البيئة، الزمن، الجنس"، أو بعبارة أخرى إنه كان واقعا تحت تأثير النظرة الميكانيكية التي آل إليها النقد التاريخي بشكل عام، والتي تقوم على المقابلة مباشرة بين مضمون العمل الأدبي والأحداث الاجتماعية.

يرى محمد مندور أن «المفكرين والنقاد استطاعوا أن يهدموا –نهائيا– نظرية الناقد الفرنسي "تين" التي زعم فيها أن الآداب والفنون تخضع، وتشكل تبعا للجنس والبيئة والعصر، وتتخذ طابعها المميز وفقا لهذه العناصر الثلاثة»[41].

ويبدو أن كتاب العقاد عن ابن الرومي خير مثال على ذلك، خاصة عن السيرة الشخصية، ونحن نحسب أن المجال يتسع لأكثر من دراسة تتناول بالتحليل المعمق جوانب خفية من حياة الشاعر على ضوء ما أعطي من الشعر، «ففي أدبه لمحات إنسانية تهم علم النفس وعلم الفلسفة، على ضوء هذا المزاج الغريب الذي كانت تنبع منه تصرفات ابن الرومي الشخصية وعطاؤه الفكري في آن واحد»[42].

ومادام ابن الرومي يمثل خصائص العقلية اليونانية، لكون اليونان طبيعيين في الجمال، فهل استثمر العقاد المنهج الفني في دراسته؟.

ج– النظرة الاجتماعية:

يتضمن كتاب العقاد العلاقة القائمة بين الواقع والأدب، وهكذا ينظر –من خلال كتابه– إلى الصراع السياسي والحضاري ونظام الإقطاع، والحالة الاجتماعية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على نظرة العقاد الاجتماعية للأدب.

1– نظام الإقطاع:

لا يخلو كتاب العقاد من ذكر لمشاكل العصر وهمومه المختلفة بشتى أنواعها، فقد "راجت تجارة الارتشاء من العمال، وعمال العمال حتى بلغت أقصى من عساها أن تبلغه، ولا جرم أن تبيض الفتنة، وتُفْرخ في بيئة كهذه بين جند يشغبون، وعمال يدلسون، وعرب يخنقون، ورعية تمزقها براثن الرعاة، وملوك لا يأمنون على الملك ولا على الحياة»[43].

ويذهب العقاد إلى أن ابن الرومي أدرك بعض هذه الفتن، وسمع بما تقدمه، وترك لنا في شعره مثلا مما حدث في واحدة منها، وهي فتنة الزنج التي اختلطت فيها الأسباب السياسية والدينية والاجتماعية، فقال يصف ما حل بأهل البصرة على أيدي الثائرين:

كَـــمْ أَغَصُّـــوا مِـــنْ شَـــارِبٍ بِشَـــرَابِ كَـــمْ أَغَصُّـــوا مِـــنْ طَـــاعِمٍ بِطَعَـــامِ
كَـــمْ ضَـــنِينٍ بِنَفْسِـــهِ رَامَ مَنْجَـــىً فَتَلَقَّـــوْا جَبِينَـــهُ بِالْحُسَـــامِ
كَـــمْ أَخٍ قَـــدْ رَأَى أَخَـــاهُ صَـــرِيعاً تَـــرِبَ الْخَـــدِّ بَـــيْنَ صَـــرْعَى كِـــرَامِ
كَـــمْ أَبٍ قَـــدْ رَأَى عَزِيـــزَ بَنِيـــهِ وَهْـُوَ يُعْلَـــى بِصَـــارِمٍ صَمْصَـــامِ
كَـــمْ مُفَـــدّىً فِـــي أَهْلِـــهِ أَسْلَـــمُوهُ حِـــينَ لَـــمْ يَحْمِـــهِ هُنَالِـــكَ حَـــامِ
كَـــمْ رَضِـــيعٍ هُنَـــاكَ قَـــدْ فَطَمُـــوهُ بِشَـــبَا السَّـــيْفِ قَبْـــلَ حِـــينِ الْفِطَـــامِ
كَـــمْ فَتَـــاةٍ بِخَـــاتَمِ اللهِ بِـــكْرٍ فَضَـــحُوهَا جَهْـــراً بِغَيْـــرِ اكْتِتَـــامِ
كَـــمْ فَتَـــاةٍ مَصُـــونَةٍ قَـــدْ سَـــبَوْهَا بَـــارِزاً وَجْهُهَـــا بِغَيْـــرِ لِثَـــامِ
صَـــبَّحُوهُمْ فَكَابَـــدَ الْقَـــوْمُ مِـــنْهُمْ طُـــولَ يَـــوْمٍ كَأَنَّـــهُ أَلْـــفُ عَـــامِ[44]

وقد نستشف من هذه الأبيات صبغة اجتماعية تطبع الدراسة العقادية لابن الرومي.

2- الحالة الاجتماعية:

كثر المترفون والمنعمون، وشاعت فنون الخلاعة والمجون، وأصبح لكل ضرب من ضروب اللهو علم يعرفه علماؤه ويقرّب أهله إلى الخلفاء وذوي الرئاسة، حتى الرقص وما إليه فضلا عن الغناء والسماع[45].

أصبح الحكام والولاة هم قدوة الناس في هذه الأفانين، وهم موضع النعمة التي تصبو إليها نفوس المحرومين، وفي إحدى قصائد ابن الرومي البائية التي عرضها لنا العقاد وصف لعيش الكتاب والموسرين، ويلحقه العقاد لدلالته على ذلك العصر، وعلى موقع هذه اللذات من نفس الشاعر (ابن الرومي)، وذلك حين يقول:

أَتَرَانِـــي دُونَ الأُولَـــى بَلَغُـــوا الآ مَـــالَ مِـــنْ شُـــرْطَةٍ وَمِـــنْ كُتَّـــابِ
وَتِجَـــارِ مِثْـــلَ الْبَهَـــائِمِ فَـــازُوا بِـــالْمُنَى فِـــي النُّفُـــوسِ وَالْأَحْبَـــابِ
خَيْـــرُ مَـــا فِـــيهِمُ وَلاَ خَيْـــرَ فِـــيهِمْ إِنَّهُـــمْ غَيْـــرُ آثِمِـــي الْمُغْتَـــابِ
وَيَظَلُّـــونَ فِـــي الْمَنَـــاعِمِ وَاللَّـــذَّ اتِ بَـــيْنَ الْكَوَاعِـــبِ الْأَتْـــرَابِ
لَهُـــمْ الْمُسْـــمِعَاتُ مَـــا يُطْـــرِبُ السَّـــا مِـــعَ وَالطَّائِفَـــاتُ بِـــالْأَكْوَابِ[46]

نكتفي بهذا الجزء من هذه القصيدة، ففي بقيتها وصف لمناعم العيش في بيوت الطبقات الموسرة، ومعظمها من الموظفين، كما تحبل بنقمة الطبقات المحرومة وللثورات التي كانت تهب لرد

الظلمات وإنصاف الفقراء، وأي شيء أدل على طلب الثورة والتلهف على قلب الأحوال والتأهب لتلبية الداعين إلى الشغب، حيث تتأهب النفوس لدعوة الجماعات السرية، وتتعلق الآمال بالمهدي المنتظر، والمصلح الأكبر الذي يغسل الأرض بالدماء.

هناك أصحاب المذاهب الذين يعالجون الترفيه عن الفقراء المنزوفين بالدعوة إلى المساواة والتمرد على الحكام، وحيث بقي الفلاحون كما كانوا في عهد الأكاسرة يسامون سوم الأنعام ويستنزفون، كما كان يستنزفهم الأمراء ويزدحم العمال والصناع ويرتفع السعر ويشتد التنافس بين الطبقات[47].

وإذا كان للدراسة التاريخية نصيبها من الكتاب، فإن للجانب الاجتماعي نصيبه. ويصرح العقاد نفسه بذلك، «إن كتابي عن ابن الرومي مبدوء بنحو خمسين صفحة عن المجتمع، وأحواله في عصر الشاعر، وفيها الوفاء بحق للنقد الاجتماعي في جملته»[48].

الهوامش:

1. العربي اسليماني: إشكالية المنهج في اللسانيات الحديثة، علامات في النقد، المجلد 14 الجزء 59 مارس 2006 ص: 17.
2. د. محمد خرماش: عن إشكالية المنهج في النقد الأدبي، من كتاب: المناهج المعاصرة في الدراسات الأدبية عدد من المؤلفين، منشورات وحدة النقد الأدبي المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – ظهر المهراز، برنامج دعم البحث العلمي (بارس Pars)، رئيس الوحدة ومدير المشروع د. حميد لحمداني، مطبعة آنفو برنت– ط: 1/1999 فاس ص: 115.
3. د. سعيد بنكراد: المعنى وقضايا المنهج، نفس المرجع السابق، ص: 33
4. أسماء السقيلي: الأسلوبية..دراسة موجزة نظرية تطبيقية. www.nuowaa.com
5. د. عمر محمد الطالب: مناهج الدراسات الأدبية، ط: 1/ نوفمبر 1988، دار اليسر، مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء، المغرب ص: 12.
6. ماجد فخري: إشكالية المنهج: منهج واحد أم مناهج عدة؟، مجلة الفكر العربي، حزيران (يونيو) 1986 العدد الثاني والأربعون السنة السابعة، تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت ص: 10.
7. د. أحمد مزوارة: مصطلحات الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي لدى المحدثين والمعاصرين (قضايا ونماذج)، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله– كلية الآداب – ظهر المهراز، السنة الجامعية 2003– 2004 تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي – فاس، ص: 2.
8. د. محمد مندور: في الأدب والنقد، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع بدون تاريخ، الفجالة القاهرة ص: 17–18.
9. د. حميد لحمداني: النقد الروائي العربي بين النظرية والتطبيق، أطروحة دكتوراه الدولة، تحت إشراف: د. محمد الكتاني، السنة الجامعية: 1988–1989، جامعة محمد الخامس– كلية الآداب – الرباط، ص: 52.
10. عباس محمود العقاد: ابن الرومي حياته من شعره، ط:2/1938، مطبعة حجازي، القاهرة، ص: 83.
11. نفس المصدر ص: 85.
12. نفس المصدر ص: 86.
13. نفس المصدر ص: 88.

14.نفس المصدر ص: 92.

15.نفس المصدر ص: 97.

16.نفس المصدر ص: 159.

17.نفس المصدر ص: 160.

18.نفس المصدر ص: 210–211.

19.نفس المصدر ص: 213.

20.نفس المصدر ص:242.

21.نفس المصدر ص: 246.

22.نفس المصدر ص:261.

23.نفس المصدر ص:261.

24.نفس المصدر ص:263.

25.كارلوني، وفيللو: النقد الأدبي، ترجمة: كيتي سالم، منشورات عويدات، ط: 2 /1984، بيروت– باريس، ص 49.

26. د. محمد مندور: في الأدب والنقد، ص: 14.

27. عبد المجيد حنون: اللانسونية وأثرها في رواد النقد العربي الحديث، دراسات أدبية مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996 ص: 63.

28.عباس محمود العقاد: ابن الرومي حياه من شعره، ص: 270

29.نفس المصدر ص: 272

30.د. محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء ط:1/1999 ص: 181–182.

31.نفس المصدر ص: 288.

32.شكري فيصل: مناهج الدراسات الأدبية في الأدب العربي، دار العلم للملايين، ط 6– 1986، بيروت– لبنان، ص: 4–5.

33.نفس المرجع، ص: 90–93

34.د. عمر محمد الطالب: مدخل إلى مناهج الدراسات الأدبية، منشورات عكاظ 1988 الرباط – المغرب ص: 138.

35.عباس محمود العقاد: ابن الرومي حياته من شعره، ص: 84.

36.نفس المصدر، ص: 108.

37.شكري فيصل: مناهج الدراسات الأدبية، ص: 177.

38.نفس المرجع، ص: 96.

39.عباس محمود العقاد: ابن الرومي حياته من شعره، ص: 213.

40.كارلوني، وفيللو: النقد الأدبي، ترجمة: كيتي سالم، ص: 53–54.

41.د. محمد مندور: معارك أدبية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ، الفجالة– القاهرة، ص: 310.

42.[1] – فوزي عَطوى: ابن الرومي شاعر الغربة النفسية، ينابيع الفكر العربي 2، الشركة اللبنانية للكتاب، ط1– 1971، بيروت–لبنان، ص: 20.

43.عباس محمود العقاد: ابن الرومي حياته من شعره، ص: 20.

44.نفس المصدر ص: 20–21.

45.نفس المصدر ص: 22–23.

46.نفس المصدر ص: 24–25.

47.نفس المصدر ص: 26–27.

48.عامر العقاد: معارك العقاد الأدبية، منشورات المكتبة العصرية، صيدا –بيروت بدون تاريخ ص: 115.

المصادر والمراجع

الكتب

1) العقاد عباس محمود: ابن الرومي حياته من شعره، ط:1938/2، مطبعة حجازي، القاهرة.

2) بنكراد سعيد: المعنى وقضايا المنهج، مع جماعة من المؤلفين من كتاب: المناهج المعاصرة في الدراسات الأدبية، منشورات وحدة النقد الأدبي المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، برنامج دعم البحث العلمي (بارس Pars)، رئيس الوحدة ومدير المشروع: حميد لحمداني، مطبعة أنفو ابرنت– ط:1999/1 فاس.

3) حنون عبد المجيد: اللانسونية وأثرها في رواد النقد العربي الحديث، دراسات أدبية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996.

4) خرماش محمد: عن إشكالية المنهج في النقد الأدبي، جماعة من الباحثين من كتاب: المناهج المعاصرة في الدراسات الأدبية، (مرجع سابق).

5) الدغمومي محمد: نقد النقد وتنظير النقد العربي، منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء ط:1999/1.

6) الطالب عمر محمد: مناهج الدراسات الأدبية ط:1 نوفمبر. 1988، دار اليسر مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب.

7) الطالب عمر محمد: مدخل إلى مناهج الدراسات الأدبية، منشورات عكاظ 1988، الرباط المغرب.

8) عطوى فوزي: ابن الرومي شاعر الغربة النفسية، ينابيع الفكر العربي2، الشركة اللبنانية للكتاب، ط:1971/1 بيروت لبنان.

9) العقاد عامر: معارك العقاد الأدبية، منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت بدون تاريخ.

10) العماري عبد الرحيم: الدليل والنسقية مشروع سيميائية النص عند بارت، التواصل: المعرفة والسلطة ط:1997/1 المنشورات الجامعية المغاربية 243 مطبعة دار وليلي للطباعة مراكش.

11) فيصل شكري: مناهج الدراسات الأدبية في الأدب العربي، دار العلم للملايين، ط:1986/6 بيروت لبنان.

12) كارلوني، وفيللو: النقد الأدبي، ترجمة: كيتي سالم، منشورات عويدات، ط:1984/2 بيروت لبنان.

13) مندور محمد: معارك أدبية دار نهضة مصر للطبع والنشر بدون تاريخ، الفجالة القاهرة.

14) مندور محمد: في الأدب والنقد، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع بدون تاريخ، الفجالة القاهرة.

المجلات

15) اسليماني العربي: إشكالية المنهج في اللسانيات الحديثة، علامات في النقد المجلد 14 الجزء 59 مارس 2006.

16) فخري ماجد: اشكالية المنهج: منهج واحد أم عدة مناهج؟، مجلة الفكر العربي، يونيو 1986 العدد 42 السنة7، تصدر عن معهد الإنماء العربي بيروت.

البحوث والأطاريح

17) لحمداني حميد: النقد الروائي العربي بين النظرية والتطبيق، أطروحة دكتوراه الدولة في الآداب (الأدب العربي الحديث)، تحت إشراف: محمد الكتاني السنة الجامعية 1988–1989، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.

18) مزوارة أحمد: مصطلحات الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي لدى المحدثين والمعاصرين (قضايا ونماذج)، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة سيد محمد بن عبد الله كلية الآداب ظهر المهراز، فاس السنة الجامعية 1993–1994 تحت إشراف: الشاهد البوشيخي.

مراجع شبكة الأنترنيت

19) http://www.nuowaa.com

السقيلي أسماء: الأسلوبية دراسة موجزة نظرية تطبيقية.

هوية حقوق الإنسان من خلال مواثيقها الدولية

رؤية نقدية من منظور إسلامي

د. محمد بلعتروس ، جامعة أدرار – الجزائر

مقدمة:

كثُر الحديث عن حقوق الإنسان، و صدرت وثائق و بيانات كثيرة بخصوصها. وأصبحت قضية حقوق الإنسان تحظى بأهمية كبرى على مستوى الدول و المنظمات و قطاع واسع من المجتمع المدني، حتى أمست مقياسا للتقدم في هذا العصر، و محورا لرقي الإنسان و هدفا لحضارته.

و يعد الإسلام، بلا امتراء، أول من قدَّم البيان العالمي لحقوق الإنسان و مسؤولياته، في أكمل صورة و أدق بيان و أرسخ أساس. و لم تكتف شريعة الإسلام بتقرير حقوق الآدمي، والتدليل على أهميتها و فائدتها، و الحض على تحصيلها و التحقق بها فحسب، بل اعتبرت انتهاكها و الاعتداء عليها جريمة. فالحقوق في منظورها دين و ضرورات آكدة، لا مجرد حقوق إن شاء صاحبها طالب بها، و إن شاء تنازل عنها.

أما الغرب، فلم تبلغ حقوق الإنسان عنده صيغتها الراهنة إلا نتيجة تطور اجتماعي وسياسي طويل و مرير، و بعد تطور متواصل في الدراسات القانونية و السياسية. و يُعد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1948/12/10م، تتويجا للمدنية الغربية.

و لما صارت حقوق الإنسان من الأمور الجوهرية، و الاعتناء بها مظهرا للرقي، سعى الغرب، في حين غفلة من المسلمين المنكفئين على الذات، في صياغة المفاهيم المؤسسة لحقوق الإنسان على المستوى العالمي، و بادر إلى تأطيرها و فرض قيمه الفلسفية و الثقافية عليها، و صبغها برؤاه عن الحياة و عن الإنسان. و فوق هذا المفهوم أو التفسير الغربي المركزي لحقوق الإنسان، شُيِّد هيكل كامل من التضليل الإعلامي، حتى أصبح يُنظر إليه على أنه الأنموذج الأمثل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، بل الطراز الوحيد الواجب الأخذ به من كل مجتمع يسعى إلى اللِّحاق بقافلة التحضر و الرقي.

و يلزمنا أن نقر، من منطلق الإنصاف و العدل المطلق الذي أَمَرنا به القرآن الكريم، حتى تجاه المخالفين لنا، بما بذله و يبذله العالم الغربي من جهد و اهتمام بحقوق الإنسان، و أن ذلك في أصله محمود، و أنه قد نهضت هيئات و منظمات عديدة تتحرى مدى الحفاظ على هذه الحقوق في بلدان العالم، و الإسلام يتوافق معها و يؤيدها، إذ تتماشى مع مبادئه في تحريم الظلم و الفساد، و في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و غيرها. و من هذه الجهود محاربة مظاهر الاستبداد في الحكم و الفساد في الإدارة، و قهر إرادات الشعوب بانتخابات مزيفة، و تعذيب الأفراد، و غير ذلك.

لكن، توجد كثير من الدواعي تجعلنا نستدرك على منظومة حقوق الإنسان الغربية، و نضعها موضع النقد و التمحيص؛ حيث نجدها تنطلق، في كثير من الأحيان، من مفاهيم غربية تتصادم مع مبادئ العقيدة الإسلامية و قواعد التشريع الإسلامي، و تدَّعي استئثارها بالحقيقة المطلقة و تنظر إلى ما عداها من العقائد و النظم على أنها حليفة التخلف و الوحشية، كما نجد أكثر الدول الغربية و منظماته الحقوقية يتبع طريقة الكيل بمكيالين، ناهيك عن غمز الإسلام و الهجوم على مقدساته و تشويه قيمه. لذلك كان لزاما على المفكرين من المؤمنين و المهتمين بشؤون الإسلام و المسلمين و واقع الحياة ، أن يقوموا لإبراز المنطلقات الفلسفية و الفكرية و الحقوقية التي تُبنى عليها المنظومة الغربية لحقوق الإنسان، و بيان أوجه قصورها، و مواطن تناقضها مع الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان الشرعية، لتأكيد تميز الشريعة الإسلامية في تصورها لتلك الحقوق و تهافت الفكر الغربي، نظرية و ممارسة.

و من المآخذ الكبرى التي تُسجَّل على منظومة حقوق الإنسان، كما يعرضها الغرب و يُروِّج لها، إهمالها لكيان الإنسان، موضوع هذه الحقوق، و سحقها لجوهره، ثم الاستئثار بدمغ هوية تلك المنظومة بالطابع الغربي القائم على النزعة الإلحادية و المادية و المصلحية. لذلك تمحض هذا المقال لبحث هوية حقوق الإنسان في مواثيقها الدولية، عبر رؤية نقدية من منظور إسلامي، استنادا إلى منهج وصفي تحليلي مقارن، و وَفق الخطة الإجمالية الآتية:

أولا– إنسان حقوق الإنسان

ثانيا– المشروعية العليا لحقوق الإنسان: حقوق شرعية أم حقوق طبيعية؟

ثالثا– حقوق الإنسان بين الوَحدة و التعدد.

أولا– إنسان حقوق الإنسان:

إن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان – و القوانين الوضعية عامة–، مبادئَ و أحكامًا، هي نتاج جهد الغرب المعزول عن التوحيد و شرع الله و هديه. و فكرة حقوق الإنسان كما يؤمن بها الغرب خارجة من رحم الإلحاد و العلمانية؛ لذلك كانت مبادئها و أحكامها تنطوي على أخطاء و نقائص.

لقد اختار الغرب أن يسير في طريق الإلحاد، رافضا اتباع شرعة السماء، و متنكبا للدين و ما يمت إليه بصلة. و هو يَصدُر في فلسفته و تفكيره، وفي ثقافته و أعماله، و في سعيه و نضاله، عن مرجعية أملاها عليه غروره و وهمه، فاتخذها عقيدة و منطلقا له، عنيت بذلك: "الطبيعة و العقل". وقد عبَّر الفيلسوف و المؤرخ (رينان) عن هذا الخيار بقوله: " و إن غاية الإنسانية أن يسود العقل، و العمل على نصرته هو واجب الإنسانية"[1].

و قد جاءت منجزات الغرب – باستثناء الاكتشافات العلمية و التكنولوجية فهي حيادية– مصطبغة بهذه الصبغة الفلسفية، بما في ذلك منظومته لحقوق الإنسان.

و سنبين، في الفقرات الآتية بإذن الله تعالى، كيف أخفقت الحضارة الغربية، عبر مواثيقها لحقوق الإنسان، في إعطاء الإنسان إنسانيته الصحيحة و رعايتها، مع تقديم الدلائل على هذا الإخفاق من وجهة نظر الإسلام.

1 – <u>جوهر الإنسان في حقوق الإنسان:</u>

إن المتأمل في مواثيق حقوق الإنسان، في طبعتها الغربية، يجد، كما لاحظ الدكتور الريسوني[2]، بحق، تركيزها على حقوق الإنسان، مع إهمالها كيان الإنسان و جوهره. و هي الملحوظة التي أكدها بعض الغربيين بقوله: " تسجل المادية الليبرالية ارتباطها بحقوق الإنسان، لكن الحقوق تهمها أكثر من الإنسان"[3].

لقد تخبط الغرب في تقرير حقوق الإنسان، و لم تنضبط معاييره الناظمة لها، إلى حد أنه أحيانا يرفع هذه الحقوق و يرفدها فتكون في مصلحة الإنسان، و يخفضها أحيانا أخرى و يفدحها فتكون هادمة لكيانه، ساحقة لفطرته. و أظهر اختلال تتعرض له ثقافة حقوق الإنسان هو التأكيد المستمر على الحقوق الإنسانية، مع إهدار أساسها و هو الإنسان. لقد اعتنت هذه الثقافة بالسقف و أهدرت الجدران.

كان المسلك يكون صحيحا لو اتجهت العناية الأولى و الاهتمام الأكبر، إلى الإنسان باعتباره ذلك الكائن المكرَّم من قِبل الله تعالى بقوله: " **ولقد كرمنا بني آدم و حملناهم في البر و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**" [الإسراء: 70]، وبحسبانه خليفته في أرضه لقوله جل وعلا: " **و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**" [البقرة: 30]، و لا نلتفت إلى تقرير حقوقه الأخرى قبل أن يستوفي حظه مما يستحق من التكريم و التقدير، و بعدئذ فقط يُتوَّج حقوقا تلائم كيانه و تتوافق مع مركزه. هذه بإيجاز هي الخطة الرشيدة التي يتعين اتباعها في تقرير حقوق الإنسان ليرتقي بكيانه حقا، و ما سواها لا يكون إلا إجحافا في حقه.

و النفخ في الإنسان من روح الله هو سر سموه، و منبع مواهبه و مؤهلاته، و المدد المستمر لارتقائه. و هذه الصفات قبس من عطاء الله للإنسان، و هي لذلك جديرة بالتعهد و التنمية، و هي التي لأجلها خُص الإنسان – دون سواه من المخلوقات– بقضيةٍ اسمها "حقوق الإنسان".

و لما كان الإنسان، في التصور الإسلامي، بهذه المثابة، فمن الواجب عليه أن يكون مرتبطا ببارئه تعالى، و أن يظل عابدا له و متوكلا عليه، فتلك هي الغاية من وجوده، قال تعالى: " **و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون**" [الذاريات: 56]، فإن لم يفعل، ضل الطريق و شقي أبدا. لكن مُنظِّري حقوق الإنسان و المناضلين لأجلها، لا يكادون يأبهون بالأبعاد العقائدية و الروحية للإنسان، و همهم الأكبر أن يتمتع الإنسان بحقوق تلبي متطلباته المادية و الجسدية، و احتياجاته إلى الحرية و الأمن. و ضَيقُ التصور بحقيقة الإنسان هذا، يُذكِّرنا بنظرة إبليس المادية إلى آدم: " **قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين**" [الأعراف: 12].

إن تجريد الإنسان من بعده الروحي، و قطعه عن أصله الرباني، إساءة عظمى إلى الإنسان و حقوقه. وهو فوق كونه تحريفا لحقيقة الإنسان، دَفْع بمسيرة حقوق الإنسان في وجهة خاطئة، يحصل فيها إهدار جانب كبير من حقوقه الأساسية. و في العناصر الموالية بيان موجز لِكيفَ حَصَل هذا الإهدار.

2- <u>حق حماية الفطرة مُغَيَّب في مواثيق حقوق الإنسان</u>:

أهملت وثائق حقوق الإنسان و بياناتها هذا الحق إهمالا يكاد يكون كاملا، بل على العكس وضعت تشريعات، و قررت حقوقا تساعد على إفساد الفطرة و تشويهها.

و المؤكد أن انحراف الفطرة منبع كل فساد في الأرض، و مصدر كل الفتن فيها، و أصل كل الأهواء و الشهوات و التصارع على المصالح؛ لأجل ذلك كانت حمايتها أكبر حق للإنسان، و تضييعها أعظم إساءة إليه. من هذا المنطلق، كانت حماية إنسانية الإنسان، أي فطرته، هو مقصد الشريعة وغايتها. و عبء حمايتها و حفظ سلامتها يقع على الإنسان، بحيث يتعين عليه أن يجاهد في سبيل عدم إفسادها، كما يقع على جميع الأمة أيضا، أن تضطلع بها بواسطة مناهج التربية و التعليم، و سن القوانين، و تسخير وسائل الإعلام و غيرها. و أعظم سياج يحفظ الفطرة و يقيها الانحراف و التشويه هو الإيمان و التوحيد.

و عندما لا تصان الفطرة التي فطر الله الناس عليها، و لا تُرعى – كما هو حاصل في إعلانات حقوق الإنسان– يَفقِد الإنسان كثيرا من حقوقه التي شرعها الله له (فيذهب السكن و الرحمة و المودة، و تتمزق الأسرة، و تضطرب العلاقات و الحقوق و المسؤوليات، إلى غير ذلك من المفاسد و الاختلالات).

3 – <u>إنكار عقيدة التوحيد</u>: <u>عبودية تامة و انتهاك فادح لحقوق الإنسان</u>

عقيدة التوحيد تحرير كامل للإنسان، و التنكُّب عن هذا النهج يسقطه في عبودية محققة. وإن العيوب و التناقضات التي وقعت فيها وثائق حقوق الإنسان " نابعة كلها من الخطأ الكبير الأول، ألا و هو عزل قضية الإيمان و التوحيد عن قضية حقوق الإنسان"[4].

أما القرآن، فقد سبق أن صدع، من أول الأمر، بأعظم إعلان لتخليص العالم من سلطان الكهنوت، و إلغاء الوساطة بين الله و خلقه، و نزع القداسة التي ادعاها الملوك و الرؤساء، و حرر العقل من الأغلال الزائفة التي كانت تهيمن عليه و تكبله، وخاطب الناس جميعا بلا تمييز " **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثَّ منهما رجالا كثيرا و نساء**" [النساء: 1]، و طلب منهم أن يعبدوه و لا يشركوا به شيئا أو أحدا، و أن يطيعوه فيما أمر و نهى. وهذا هو التحرير الحقيقي، و الرقي في أسمى معانيه، يقول الأستاذ أنور الجندي رحمه الله: "فالتوحيد الخالص الذي يمد رواقه على كل القيم، هو أس الأساس في مفهوم الإسلام. و يبدأ التوحيد بتوحيد الله، ثم يقيم وحدة الجنس البشري و وحدة الفكر الإنساني. و توحيد الله تبارك و تعالى هو منطلق الحرية و القوة و العمل، و هو المصدر الأول لتحرير الإنسان من كل القيود و الوثنيات، و تحرير الإنسان من قيد الإنسان، و من

العبودية الاجتماعية و العبودية الفكرية معا، و من الرهبانية و الزهادة، و من الترف و الإباحية في نفس الوقت... و هذا المعنى هو الذي التفت إليه (بارتملي سانتهلر) حين قال: "إن الإسلام قد أحدث رُقَيا عظيما، فقد أطلق العقل الإنساني من قيوده التي كانت تأسره حول المعابد، و بين أيدي الكهنة من ذوي الأديان المختلفة...(و) قد خَلَّص – محمدٌ صلى الله عليه و سلم– الفكرَ الإنساني من وثنية القرون الأولى، و اضطر العالم أن يرجع إلى نفسه، و أن يبحث عن الله خالقه""[5].

في حين، أهدرت مواثيق حقوق الإنسان البعد العقائدي إهدارا، و إن موَّهت، في أكثر من موضع من نصوصها، بأنها تحترم العقائد و الأديان المختلفة، مبدية الحياد بشأن هذا الموضوع الخطير. غير أن تمويهها مكشوف سافر؛ فنصوصها تطفح بالنزعة العلمانية و اللادينية التي لا تأبه بعقيدة و لا تقبل دينا، و عَددٌ من أحكامها جاء حربا على العقائد الصحيحة و تدميرا لها. و المادة 81 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي التي نصت على حرية اختيار الدين، و الإسلام يقر هذا، و قد قرره قبل أن يفتح مصدرو هذا الإعلان أعينهم على الدنيا، لكن آخر المادة المذكورة يعود بالنقض على أولها، حين ينص على حق حرية تغيير الدين، و هذا ما لا يرضاه الإسلام؛ لأن ذلك يفتح الباب على مصراعيه لهدم العقائد و العبث بالأديان. و نتساءل فيما قد سمحت فرنسا، مثلا، مهد الحريات المزعومة، للفتيات المسلمات ارتداء الحجاب الشرعي، عند الدخول إلى مؤسساتها التعليمية عملا بمبدأ الحرية، أم أنها منعتهن من ذلك ؟!.

4 – <u>إهمال البعد الروحي و الأخلاقي: ضياع للإنسان و شقاء</u>

إن "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1948م، وهي الوثيقة الأكثر اكتمالا من سابقاتها في الموضوع، قد أتى بحقوق هامة و أساسية لا جدال في قيمتها. لكن هذا الإعلان أهمل أبعادا جوهرية في الإنسان، أو تناولها بشكل مقتضب باهت: فالمادة الأولى منه، بعد أن تحدثت عن كون الناس يولَدون أحرارا متساوين في الكرامة و الحقوق، نصت مشيرة: " و قد وُهِبوا عقلا و ضميرا"، لكنها لم توضح كيف يتم حفظهما، و أنها خلت من التنديد بتضييعهما و إفسادهما. و مِثْلُ ذلك يقال عن المادة الثانية عشرة التي تنص على أنه: " لا يتعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة...أو لِحَمَلاتٍ على شرفه و سمعته" فلم تذكر كيف يُصان الشرف و ترعى السمعة لدى الإنسان؟. و بأي الوسائل يكون الإنماء الكامل المتحدث عنه في المادة السادسة و العشرين بقولها: " يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملا"؟ لا يجيبنا الإعلان على ذلك بشيء، و هل للغرب برنامج لتزكية الإنسان و منهاج تربوي بمقدار عشر عشير ما في الإسلام؟. إن منظري حقوق الإنسان في الغرب، تحت شعار حقوق الإنسان، يطلقون حرية الاعتقاد، حتى و لو اعتنق الإنسان ألوان الدجل و الشعوذة و السحر، ويفرضون تعليم الطفل الثقافة الجنسية، فهل بمثل هذه الطرق و المواد تُنمى شخصية الإنسان؟!.

إن ما أتت به بيانات حقوق الإنسان، تقريرات جوفاء باهتة. أما الإسلام فلا يرى أن مجرد تقرير الحقوق تقريرا نظريا، و الدعوة إليها بالأقوال أو الكتابات، كافيا للحصول عليها و التمتع بها، بل يرى أن الفرد يجب أن يُهيَّأ لاستحقاقها، عن طريق التربية و التزكية، و عن طريق التشريع الأخلاقي و التوجيه الأدبي معا، فيكون بواسطة هذا التهذيب خاضعا لله في حكمه و أمره، محبا للناس، عاملا للخير، بعيدا عن اقتراف الأذى و الإساءة إلى غيره: "**و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير لعلكم تفلحون**" [الحج: 77]، "**المسلم من سَلِم المسلمون من لسانه ويده**"[6]، و"**المؤمن مَن أمِنه الناس على أموالهم و أنفسهم**"[7]. و يمضي الإسلام على هذا السَنَن في تربية المؤمنين تربية نفسية ذوقية عملية، ليُنشِّئهم نشأة صالحة تؤهلهم لنيل الحقوق و إعطائها، عن اقتناع و طواعية، و احتسابا لله تعالى، و طمعا في رضاه. إن الإسلام، بواسطة منظومة أحكامه الشاملة و تعاليمه السامية و توجيهاته الدقيقة، يرسي الأساس الصحيح، و يهيئ المناخ الصالح لازدهار الحقوق و المبادئ و القيم. فانظر، هل تجد تشريعا أو مذهبا يسلك هذه الخطة، على هذا النحو البديع، غير دين الإسلام؟، و فتِّش في صحائف حقوق الإنسان العالمية و الإقليمية و الوطنية الوضعية هل تجد عبارة أو إشارة إلى هذه المعاني، أو أخذا بهذا التدبير العملي الرشيد كسبيل عملي لتجسيد الحقوق؟. و قد أحسن إعلان منظمة المؤتمر الإسلامي كل الإحسان، عندما نص في المادة 17/أ منه على أن:"لكل إنسان الحق في أن يعيش بيئة نظيفة من المفاسد و الأوبئة الأخلاقية، تمكنه من بناء ذاته معنويا، و على المجتمع و الدولة أن يوفرا هذا الحق".

إن مواثيق حقوق الإنسان الوضعية تقرر المبادئ الحقوقية تقريرا جافا سطحيا، لا يكاد يغني أو يسمن من جوع، و لا تُعنىَ بالتعاليم الخلقية و التوجيهات الأدبية و التشريعات التي تحمي الأبعاد الروحية و الأخلاقية في الإنسان و تشبع مطالبه فيها، ليكون صالحا سويا، و أهلا لإعطاء الحقوق واستحقاقها، و ليكون مؤتَمَنا على القيم و المثل و الحقوق و المسؤوليات، أيَّ◌َا كان موقعه الاجتماعي، أو مركزه الوظيفي، أو عمله في الحياة، أو مسؤوليته السياسية أو الإدارية. إن تلك المواثيق لم تفعل شيئا من هذا، أو حتى ما هو قريب منه، و أنَّى لها ذلك، و واضعوها يكفرون بالدين، و يسخرون من الأخلاق، بل يعلنون على كل ذلك حربا لا تنتهي، من خلال العمل على إقصائها و التخطيط لتدميرها بكل ما أوتوا من إمكانات و مكر.

إن ما سبق، يؤكد أن نتائج سعي الحضارة الغربية في تحرير الإنسان و ترقيته، لم تكن في صالح إنسانية الإنسان و حقوقه. فالإنسان بجوهره الحقيقي يكاد يكون غائبا بالكامل في الصكوك الغربية لحقوق الإنسان، و هوية هذه الحقوق مطموسة أو باهتة لا تلائم الجوهر الإنساني الصحيح. و إذا رأينا الغرب يطبع، بنزعته المادية، حقوقَ الإنسان بطابع الحداثة و التحرر و العقلانية و نحوها، فهل يغني ذلك الطلاء من الحق شيئا؟ الجواب لا، قطعا؛ فالأسامي مهما زُخرفت أو فُخِّمت، لا تُغني عن المعاني إذا أُهدرت أو انتُهكت. و إذا ضُيِّعت إنسانية الإنسان، فلا تنفع نصوص و إن كثرت.

ليس ثمة سعادة إلا تلك التي روعي فيها جانب الآخرة، و ليس ثمة غبطة إلا في عمل أو قول أو فكر يقرب إلى الله، و سعادة الدنيا لا تذكر في شيء بجانب سعادة الآخرة[8]. و هل يبقى من معنى لحقوق الإنسان، إذا خُنقت أشواقه الروحية، و هُدمت قيمه الخلقية، و لم يأخذ حقه في التزكية؟!.

ثانيا– المشروعية العليا لحقوق الإنسان: حقوق شرعية أم حقوق طبيعية؟

إن مما تدعو الحاجة شديدا إلى بحثه في موضوع حقوق الإنسان، مسألة مرجعية مواثيقها و إعلاناتها. ذلك أن مصدر النظريات و التشريعات، أمر من الأهمية و الخطورة بالمكان الذي لا يجهله باحث أو مشتغل بأمور التفكير و التنظير. فصحة المصادر و مشروعيتها، هي المقياس الأهم في وزن النظريات و الأفكار و التشريعات و النظم و المناهج، و الحكم لها أو عليها. و حقوق الإنسان لا تشذ عن هذا القانون، فهي رغم ما حصلت عليه اليوم من اعتماد تشريعي في القوانين الوطنية و المواثيق الدولية، و ما اكتسبته من قبول سياسي و صيت إعلامي، و اقتناع بجدواها في أوساط واسعة، تظل مفتقرة إلى إسناد متين و مقنع، يمنحها الدرجة الكاملة من المشروعية. و هذا هو المأزق الأخطر الذي يواجه المنظومة الغربية برمتها، و تشريعاتها لحقوق الإنسان جزء منها. و هو الحُكم الذي نتولى البرهنة على إثباته، استنادا إلى الرؤية الإسلامية في الموضوع.

تستند فكرة حقوق الإنسان في التصور الغربي إلى نظرية " الحق الطبيعي" التي قال بها الفيلسوف "جون لوك" العام 1690 م، و التي بُلورت فيما بعد إلى صيغة قانونية أخذت تسمية "القانون الطبيعي" الذي يعد المرجع الأعلى للحقوق و الواجبات[9] عند مُفكري الغرب و حقوقييه.

إن القانون الطبيعي فكرة يسودها غموض كبير، منذ أول نشأتها، و عبر المراحل المتعددة التي مرت بها: فمن فكرة فلسفية مثالية عند اليونان، إلى فكرة فلسفية قانونية عند الرومان، إلى فكرة اصطبغت بصبغة دينية عند الكنسيين (القديس توماس الأكويني)، إلى أن صارت تُفسر بأنها مجموعة من القواعد العقلية يتبين فيها العدل من الظلم، أو هي التوجيه المثالي للعدل[10]. و بذا يظهر أن هذا المصدر لا يتضمن قواعد دقيقة محددة قابلة للتطبيق، إذ هو جملة من المبادئ و القيم المثالية التي تعتنقها البشرية جمعاء كمبادئ مستقرة و شاملة لا تحترم حدود الدول[11].

إن من المشكلات العويصة التي يواجهها الفكر الغربي–كما ألمح إلى ذلك المفكر و الباحث القانوني المصري المعروف طارق البشري– هي أنه إذا كان القانون وضعيا، بمعنى أن الناس هم الذين يضعونه و ينشئونه، و هم الذين يلغونه أو يعدلونه، فمصدر مشروعيته يرجع إلى رضائهم في النهاية. و إذا كانت إرادة البشر متغيرة، فما الذي يحكمها في هذا التغير؟ قالوا هو الصالح العام للجماعة حسب متطلبات الظروف. لكن سؤالا هاما يرد على هذا الجواب، و هو: ما الميزان الذي يقاس به النفع و الضر؟، و هو السؤال الفلسفي الهام و العويص الذي يتصل بمعيار الحسن و القبح، والصحة و الفساد. إن رجال الفكر الغربي بلغوا هذا السؤال، و وقفوا عنده متحيرين، و كان يلزمهم أن يرجعوا ، للجواب عنه، إلى شرعة السماء، لكنهم أبوا ذلك، و هم الوضعيون العلمانيون الذين اختاروا نبذ الدين و عزموا على

إقصائه من تفكيرهم و حياتهم، أو أن يكون له أثر في تشريعاتهم، أبوا الإذعان إلى الحق الآكد و الصواب الظاهر، رغم الحاجة العملية و المنطقية التي تلجئهم إلى البحث عن معيار سليم حاكم للقيم العليا في المجتمع، يمثل الشرعية العليا لحكمهم و تشريعهم. إنهم لم يفعلوا شيئا من ذلك، و إنما تفتق فكرهم الوضعي عن ابتكار خيال أسموه "القانون الطبيعي" أو " مجموعة المبادئ الأصلية و الأزلية"[12] ليكون لهم مخرجا من مأزقهم الحاد.

و واضح أن السبب، في النظر الوضعي الأوربي إلى مصدر هذه الحقوق، و هو أنه صالحُ الجماعة أو ضميرُ الجماعة، يرجع إلى الرغبة في الابتعاد عن الدين مصدرا لهذه الحقوق[13]، والتعصب للنزعة البشرية المبنية على كبرياء الإنسان و غروره و إلحاده المقيت.

و إذا كان مصدر حقوق الإنسان في القوانين و المواثيق الدولية هو الفكر البشري– كما تقدم–، فإن مصدرها في الإسلام هو كتاب الله تعالى و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم، فهي حقوق مقررة بالشرع ابتداء، فليس ثمة حق مقرر للإنسان يخرج عن نصوصها أو قواعدها الكلية. "فالحق في شريعة الإسلام ليس حقا طبيعيا لأحد، كما تعتبره التشريعات الوضعية، و إنما هو منحة منحه الله عز و جل إياها، روعي فيها مصلحة الفرد متوائمة مع مصالح الجماعة"[14].

وسنجمل، فيما يلي، الحجج الدامغة لما ذهبوا إليه، و المؤكدة لصدق التصور الإسلامي و صوابه:

1 – إن الحقيقة السافرة، التي لا تقبل أن يُمارى فيها، و الدالة على صحتها بنفسها، هي أن مصدر حقوق الإنسان في الإسلام هو الوحي، و هو معصوم؛ فكتاب الله تعالى " **لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد**" [فصلت: 42]، و نبيه صلى الله عليه و سلم " **و ما ينطق عن الهوى**" [النجم: 3]. و قد بين القرآن الكريم الشرائع و الأحكام للمسلمين " **و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين**" [النحل: 89]. والمؤكد " إن الإسلام هو النظام الوحيد في العالم، الذي يتسم بمصدرية إلهية مباشرة غير محرفة و لا مبدَّلة؛ لأنه رسالة السماء النهائية، التي سعت لإيصال البشرية كلها إلى مرحلة الرشد، و تميزت بربانية المصدر و المنهج، و ربانية الغاية و الوجهة"[15]. أما مصدر حقوق الإنسان في القوانين والمواثيق الدولية فهو الفكر البشري، و البشر يخطئون أكثر مما يصيبون، و مقضي عليهم بالضعف و العجز والقصور، أما الله تعالى فهو العليم الحكيم الذي أحاط بكل شيء علما " **و الله يعلم و أنتم لا تعلمون**" [البقرة: 216]. و إذا كان الأمر كذلك، و هو قطعا كذلك، فبأي حق يمكن لبعضهم أن يعطي نفسه حق التشريع و وضع القيم للآخرين؟ و ما هي الضمانات ألا تجيء هذه القيم منحازةً و محققة لمصلحة مَن وَضَعها، و أداةً للتسلط على الموضوعة له؟. أما حقوق الإنسان المقررة بالشرع، فهي مبادئ و أحكام مُبرَّأة بالضرورة من الانحياز[16] أو الشطط أو الزيغ.

إنه لو يوكَلُ إلى الإنسان تشريع حقوق الإنسان، لانحرف به هواه و كبا به قصوره، و لجاء تشريعا قاصرا، متحيزا إلى جهة، متسلطا، مفتقرا لعوامل قبوله عند غيره.

2 – إن فكرة حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية تنأى عن النسبية الزمانية و المكانية، و تَضارُب المفاهيم المتعددة، فلا اختلاف في معايير التطبيق، و هي تلزم الكافة بلا تمييز، و ليست سلاحا في يد السلطة أو مسوغا لخروج الناس على المجتمع أو الحكام[17]. و في المجتمع الذي تظلله حقوق الإنسان ذات المضمون الغربي، تضطرب الموازين و تتباين مفاهيم القيم و صور تطبيقها؛ فبينما تعطي بعض الدول الحرية – مثلا– مفهوما سياسيا ظاهرا، يعطيها البعض الآخر مفهوما اجتماعيا أو ثقافيا أو فرديا، بل يعطيها فريق ثالث مفهوما جنسيا، فيما يطلق عليه الحرية الجنسية، و هي الفوضى بذاتها و المسخ بعينه. كما تفسر العدالة، في كثير من الأحيان، وفق المصالح و الأهواء، و هكذا لا يكاد يُتفق على مفهوم واحد للحرية و المساواة و سائر القيم و الحقوق. و لا مخرج من هذا التخبط إلا إذا اعتمدنا على مصدر تشريعي أسمى من قوانين الزمان و المكان و البشر، و هو لدى المسلمين الشريعة الإسلامية بمصدرها الإلهي، في أصولها و نصوصها[18].

و مما يستحق التسجيل هنا، هو أن مشكلة المفاهيم الغربية للقيم، لا تعود إلى تضارب معناها وحسب، بل و إلى انحرافها أيضا؛ لانطلاقها من جذر مذهبي واحد ذي ثلاثة فروع: المادية و اللذة و الإلحاد. فإذا بقينا عند الحرية دائما، طالعنا (روسو)، مثلا، بأن " حرية الفرد لا تكمن في أنه يستطيع أن يفعل ما يريد، بل في أنه لا يجب عليه أن يفعل ما لا يريد" . ثم جاء (راسل) ليقابله بقوله " يمكن تعريف الحرية بصفة عامة على أنها غياب ما يعيق تحقيق الرغبات"، و ما أخطر المفهومين، و ما أشدهما تعارضا مع مبادئ شريعتنا. إنه على مثل هذا الإسفاف و الهذيان و التلاعب بالألفاظ، تُبنى نظريات الغرب و مذاهبه القيمية و السلوكية، فيضلون بها و لا يهتدون، و يأتي المقلِّدة من بني جلدتنا، فيجترونها، و يرددونها، و يهرفون بها، بلا خجل، و بلا أدنى إحساس بالمسؤولية، و يقضون أعمارهم في التبشير بها و الدفاع عنها دفاعا عقائديا صلبا، أو دفاع من يناصر حقا نزلت به شرائع السماء!.

3 – إن إسناد حقوق الإنسان إلى ضمير الجماعة الإنسانية كلها، لا يبلِّغ الإنسانية إلى العالمية المنشودة؛ ذلك أن ضمير الجماعة قد قبِل في الزمان و المكان، ما يُعد من أبشع المظالم و أكثرها مناقضة لفكرة حقوق الإنسان. و ليس أدل على ذلك من قراءة سريعة للاستعمار الأوربي في أفريقيا و آسيا[19]. إن ضمير الجماعة لا يصلح مصدرا علويا لحقوق يفترض أنها تعم الإنسانية، و يستحقها الفرد باعتباره آدميا. و الحق الذي يذعن له المؤمنون و العقلاء هو الوحي السماوي؛ فهو " أحكم ما تُساس به الأمم، و أصلح ما يُقضى به عند التباس المصالح أو التنازع في الحقوق"[20].

4 – و من جهة أخرى، يظهر التناقض في الفكر الغربي بشكل سافر، في المناداة بوجود حقوق طبيعية أزلية للإنسان، في الوقت الذي يقرر هذا الفكر أنه ليس هناك تشريعات أزلية تنظم هذه الحقوق، حيث يرى العديد من أصحابه أن التشريع وليد التطور الاجتماعي المعبر عن رأي الجماعة[21]. فكيف يُجسَّد الأزلي الثابت بواسطة النسبي المتغير؟.

و لعل هذا ما جعل مواثيق حقوق الإنسان و الدساتير الوضعية لم تتناول " تحديد الحقوق بشكل واضح، و إنما عمدت إلى تقرير الحرية و المساواة بأسلوب عاطفي أدبي"[22]، ممَّا فتح المجال واسعا أمام الحكومات و السلطات لانتهاك المبادئ الحقوقية بالآليات القانونية، عن طريق التحكم في تفسير تلك النصوص الرجراجة، و إدخال التقييدات المختلفة عليها. و مما يشهد على ذلك، التفرقة العنصرية التي تمارسها الدول الديمقراطية ضد الملوَّنين، و الأعمال الاستعمارية الوحشية التي قامت بها الدول الكبرى ضد الشعوب المغلوبة على أمرها. و هكذا، فبينما تنص المواثيق الحقوقية على مبادئ عامة سامية؛ مثل الحق في الحياة، و الحق في الكرامة، و حرية التفكير، و نحوها، تأتي التشريعات فتنص على أنه (لا يجوز... بدون نص قانوني)، فتجعل من ذلك الاستثناء ذريعة إلى ألوان عديدة من الخرق و الانتهاكات التي تقننها الدول (كقانون الطوارئ، و المحاكم الاستثنائية، و التوقيف للنظر، و غير ذلك).فيحصل أن يُفدَح خَلقٌ كثير في حقوقه، و يَحتكِر المزايا و الحقوقَ أقلُّ عدد من الأفراد[23]، فتنكب بذلك حقوق الإنسان، و تنتهك في الواقع بعد تقريرها على الورق.

إن "ضمير الجماعة"، هذا المفهوم الغامض، و الذي يُعنى به "الإنسان في مجموعه"، و الذي تُعزى إليه الحقوق و الواجبات في الفكر الغربي، لهو أمر لا وجود له حتى الآن في الواقع المعيش، وإنما هو افتراض من صنع التصور و الخيال، ما يُسوِّغ لنا استمرار وضع التساؤل بخصوص من يمنح هذه الحقوق، و يحدد مداها، و يوضح معناها، و يبين شروط تطبيقها؟، و يبيح لنا الإلحاح على الفكر الغربي ليقدم الإجابة الصريحة، و ما هو بقادر عليها، و إن تحذلق.

إن حقوق الإنسان أسمى من أن يسند مشروعيتَها و يدعم أحقيتَها صكٌّ دولي لا هوية له، أو تُنسب نسبةً غامضة إلى مصدر افتراضي يدعى " القانون الطبيعي أو مبادئ العدالة أو المثل الإنسانية الخالدة"، إنما هي حقوق لا تكتسب قداستها إلا من السماء، و بهذا الشرط فقط يصدق عليها وصف الأزلية[24]. هذا، و إن الحقيقة التي لا مرية فيها، هي أن الإيمان بالله تعالى هو العاصم من انشطار الفكر، و تشتت الوجهة، و كما يقول روم لاندو: " إن الإيمان بالله، جنَّب المعارف الإسلامية الانقسام إلى دينية و عقلية"[25]. و استعلاء الإنسان، بالباطل، على نهج الله و محاولة التماس منهج غيره، هو مصدر الأزمة التي عاشها الإنسان في القديم و في الحديث[26]، و صدق الله حيث قال: "**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة أعمى**" [طه: 124].

و لا نترك هذا الموضوع، حتى نأتي بمثال على تخبط الفكر الإنساني في تقرير السياسات و التشريعات، و تناقضه السافر، و ليكون أحد الشواهد على عدم صلاحية القانون الطبيعي، و الفكر البشري جملة، أن يكون مصدرا للتشريعات الحكيمة التي تتوق إليها الإنسانية. و ليكن هذا المثال على تطور السياسة العقابية في الغرب، في القرون الأخيرة، بدءً من أواخر القرن الثامن عشر:

إن الرصد الشامل و المفصل لتطور تلك السياسة[27]، و تناقض المذاهب و الآراء المحددة لها، يبرز حقيقة جلية، و هي تباين الآراء البشرية و تضاربها، و تغيرها في دوامة مستمرة، تضاربا ينتهي إلى

أن ما يعدُّه هذا الفقيه القانوني قانونا مثاليا، يعده الآخر من أردأ القوانين، و في كل مرة يتأثر القانون العقابي و القوانين الأخرى بالنظرية الجديدة التي تُبنى على أنقاض سابقتها، حتى إن المجرم الواحد قد يعاقب في ظل مذهبِ هذا عقابا شديدا بموجب نص عقابي محدد سلفا، و قد يُترك أمرُ عقابه عند هذا لِسلطة القاضي التقديرية، و قد يُعفى عنه عند آخر و لا تتخذ حياله إلا تدابير احترازية، و قد يحكم عليه عند مذهب مع وقف تنفيذ العقوبة، فأي الفريق هو المحق؟و ماذا نعد عدلا و ماذا نعد جورا في كل هذا؟ و بأي مقياس نوازن بين حق الفرد و حق المجتمع، فنوفي كل واحد حقه الذي هو جدير به من غير حيف؟و في أي رأي تتجلى القسوة و في أي رأي تتجلى الرحمة، و بالنسبة إلى مَن (الفرد أم المجتمع، أم هما معا)؟و أين تكمن المصلحة و أين تكمن المفسدة؟ و هلم جرا من الأسئلة التي يصعب على الإنسان، و هو الذي لم يؤتَ من العلم إلا قليلا، الإجابة عنها.

فهل نترك عقيدتنا و رصيدنا التشريعي الزاخر، لتجارب بشرية قاصرة يدخلها الهوى وقصور النظرة، و تُبنى على فلسفة ترفض الوحي المعصوم، و هل نترك الحكمة القرآنية البالغة، ونتبع سراب النظريات التي لا ترتكز على شيء يُعتد به؟.

ثالثا- حقوق الإنسان بين الوحدة و التعدد:

لا يزال الخلاف مستمرا و الجدال محتدما بشأن هوية حقوق الإنسان في المنظومتين الوضعية و الإسلامية: بين العالمية و الخصوصية. فما حقيقة هذا الخلاف، و ما وجه الحق في الموضوع؟.

1 – حقوق الإنسان بين العالمية و العولمة:

يصر الفكر الغربي إصرارا، من خلال إعلانات حقوق الإنسان و صكوكها، على تأكيد الطابع العالمي لحقوق الإنسان، و عدم قابليتها للتجزئة، مهما كانت الاعتبارات التشريعية و الثقافية والعرفية لدول العالم و مجتمعاته. و"العالمية" هي الخصيصة التي ترجمها " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" في تسميته نفسها، و أفصحت عنها مضامينه[28]، و هو ما استقر عليه الاستعمال الرسمي والأكاديمي لمصطلح حقوق الإنسان في الغرب[29].

و بإمعان النظر قليلا في أفكار هذه المدرسة و توجهاتها و أغراضها، نهتدي إلى سر تمسكها بهذه النزعة العالمية. فالسبب في ذلك راجع إلى كونها هي المتفردة بصياغة وثائق تلك الحقوق[30]، ونجاحها في هذا الأمر يفضي إلى تصدير ثقافتها و تعميمها، و ينتهي إلى فرض توجهاتها على الغير والهيمنة عليه من طريق قيمها الذاتية. و كل ذلك قد تَمَّ بأسلوب خالٍ من روح الديمقراطية التي تتشدق بها؛ إذ لم يستند المحور الغربي إلى أي تشاور مثمر أو حوار منصف مع الآخرين. لأجل ذلك جاءت صبغة الإعلان غربية، إذ كانت الهيمنة غربية. و مما ساعد كثيرا على رواج النظرة الغربية لحقوق الإنسان رواجا كوكبيا على النحو الذي نشهده اليوم، نفوذ الغرب العلمي و المادي، حيث استغل الغرب نجاحه الباهر في مجال العلوم و التكنولوجية، ليسوِّق قيمه الثقافية للعالَم المنبهر بإنجازاته، و الواقع تحت

تأثير صدمتها. و لو وُجد من يمحص الأمور، و يمايز بين أجناس الأشياء و قيمها، لكسدت تلك القيم و ما نالت رواجا أبدا، بسبب فسادها و منافاتها للفطرة.

إنه تحت شعارات حقوق الإنسان، و من وراء فخامة عبارات نصوص مواثيقها الدولية، يقوم الغرب بعملية غزو فكري منظم، لهدم القيم الروحية و الأخلاقية و الاجتماعية و الحضارية للأمم والمجتمعات، و لإلحاق الهزيمة بالثقافات المخالفة له، و فرض قيمه الغربية المادية و الإلحادية والإباحية.

لقد شهد واقع التعاطي مع حقوق الإنسان، منذ مطلع التسعينيات، تسارع الانتقال من محور عالمية حقوق الإنسان إلى مستوى العولمة، و الذي يحاول الغرب المهيمن حضاريا اليوم، أن يفرض أطروحاته الخاصة بحقوق الإنسان، و نشر قيمه الثقافية من وراء ذلك.

إن الاهتمام بحقوق الإنسان، في ظل العولمة، لا يخلو من الأيديولوجية الليبرالية غير البريئة، ومن استعمال فكرة حقوق الإنسان كمعول لدك القيم و الثقافات الأخرى، و تحقيق المكاسب الاقتصادية، و القضاء على المناوئين للانفراد بالريادة. و هكذا، بات من الواضح أن مفهوم العولمة ليس بَرَاءً من الأيديولوجية و القيم الثقافية و السياسية، و في مقدمتها الليبرالية.

و المدرسة الغربية، حين تزعم أن منظومة حقوقها للإنسان عالمية و كونية، تكشف عن غرور متأصل؛ لأنها ترى أن مفهومها لحقوق الإنسان هو المفهوم الأسمى، الذي ينبغي أن يسود العالم، مهما كانت الوسيلة إلى ذلك، و مهما كان الثمن. فهي تتجاوز الخصوصيات الدينية و الثقافية للمجتمعات الأخرى، و لا تحسب أي حساب لتشريعات الدول، و تتعامى عن الحقائق التاريخية والموضوعية الواجب مراعاتها و الجديرة بالاعتبار. تفعل كل ذلك، رغم تبجحها بالمناداة باحترام الرأي و تقدير الحريات، بل إنها لتكافح من أجل رعاية حق الشذوذ الجنسي، بينما تتجاهل عقيدة التوحيد و تشريع السماء، و كل القيم الصالحة. إن الغرب، في موقفه المتهافت هذا، يكون كمن يفتري على نفسه الكذب و الزور[31]، و يزعم أنه الحق، ثم يدعو الناس إلى تصديقه في ذلك و الأخذ بما يزعم، و كمن يصنع الوهم ثم يصدقه و يسعى في ترويجه متجاهلا فطنة غيره و إبائه و استغنائه عنه.

و يُعدُّ هذا الجدل، من جهة أخرى، امتدادا للنقاش الدائر حول إلزامية القانون الدولي عموما، التي وقف في وجهها العالم الثالث، و مانع أن يكون القانون العالمي مهيمنا على القانون الوطني. و هو الموقف الذي عبَّر عنه فقيه القانون الدولي المعروف (فان غلان) بقوله:" اعتقادٌ كثيرًا ما أعرَب عنه معلِّقون أفريقيون و آسيويون لهم مكانتهم، هو أن قسما كبيرا من الأحكام "العالمية" في القانون الدولي يعتبر غريبا على ثقافتهم غير الأوربية و تقاليدهم و أنظمتهم القانونية. و هم يؤكدون أن مثل هذه الأحكام و المبادئ تستند في جوهرها إلى الفكر القانوني الغربي و إلى تاريخ الغرب السياسي؛ و لذلك فإنها تصطبغ بطابع مسيحي امبريالي رأسمالي استغلالي. و يرون كذلك أن مثل هذه الأحكام تشكل، في أفضل حالاتها، قانونا غربيا عاما لا قانونا دوليا عالميا، و بالتالي اعتبارها غير ملزمة للدول الأفريقية و

الآسيوية. و يكمن المبرر لهذا الاعتقاد في القول إن أي قانون، سواء أكان محليا أم دوليا، يجب أن يستمد سلطانه من إجماع في الرأي، كما أنه لا يجوز لأي قانون أن يتحكم في تقاليد أي شعب أو عاداته أو معتقداته...و لن يلقى أي قانون موافقةً دون هذا الإجماع، و سيظل مجرد حبر على ورق"[32]. و هذه حجة ناهضة و اعتراض وجيه، و الأمر يتعلق بالقوانين الوضعية، فكيف بالشرع الإلهي؟. و هكذا، فمثل هذه الأفكار لا تنطلي على عاقل، و إن أصر البعض من المتحذلقين، كالقانوني البريطاني المعروف "ويلفرد جنكس" مثلا، على الادعاء بأن النظم القانونية غير الغربية تتفق إلى حد كاف مع النظام الغربي " بحيث توفر العناصر اللازمة لنظام عالمي فعَّال للقانون الدولي"[33]. قد يصدق هذا، إلى حد بعيد، على القوانين الوضعية في أفريقيا و آسيا، التي رضي أكثرها لنفسه أن يتخذ من القانون اللاتيني أو الأنجلوسكسوني مصدرا، و لكنه وهْمٌ ظاهر، إذا قصَد صاحب هذا الكلام إدخال الشريعة الإسلامية السمحة ضمن تلك القوانين.

و أيًّا ما كان الأمر، فإن الشريعة الإسلامية، لا تساميها شرعة أو قانون، و لا تتخذ مصدرا لها إلا الوحي السماوي، و بعيد أن يهيمن عليها قانون من القوانين. إن الإسلام شرعة تعلو و لا تُعلى، و هو، بلا ادعاء و لا امتراء، النظام العالمي في أكمل وصف، و الشرعة الإنسانية في أصدق معنى، و أن مجتمعه يشتمل على تعددية ثقافية وافرة، تعد المساواة و العدل أروع صورها، و هما دعامتان من دعائم النظام الإسلامي، و فرعان عن العقيدة الإسلامية، بهما تُوثق العلاقات بين سائر البشر، و يُؤسس الإخاء العام بينهم، من غير تحيز لجنس أو لون أو وطن أو لسان. فالمساواة هي أساس التعاون و التكافل بين خلق الله تعالى؛ قال جل شأنه: " **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إنا أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**" [الحجرات: 13]. و يتسع الهدي الإسلامي ليستوعب جميع الطبقات الاجتماعية و كل الطوائف الإنسانية في منظومة فريدة متآلفة. و العدل مع الجميع هو قِوام المعاملة مع الناس، و أنه يسمو عن المواقف العاطفية؛ قال تعالى: " **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط و لا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**" [المائدة: 8].

ويؤكد هذا المبدأ القيمي النظري في الإسلام، التطبيقُ الفعلي له من قِبل رسول الله صلى الله عليه و سلم في أكمل مثال، و التجسيد العملي للخلفاء الراشدين و مَن بعدهم من أئمة الهدى، والدلائل على ذلك مشهورة و يطول جدا حصرها في هذا المقام. و الأصل في علاقة المسلمين مع الغير، كما يأمرهم دينهم، هو الأمن العالمي، و تبادل المصالح و المنافع، و التعايش السلمي: " **و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل على الله إنه هو السميع العليم**" [الأنفال: 61]، و المعاملة بالحسنى: " **و قولوا للناس حسنا**" [البقرة: 83]، و هلم جرا من ألوان المعاملات المثلى (كالمجاملات المختلفة، و كفالة حق الحرية الدينية لهم و غيرها). و كل ذلك، و غيره كثير جدا، شاهدٌ على أن الإسلام عالمي بالقدرة و إنساني بالفعل، و بمقدوره[34] انتظام الإنسانية في هديه وتشريعه خير انتظام. و إن " أبرز الدلائل على عالمية

الإسلام، و استحقاقه للبقاء و الانتشار، تتمثل في تطابقه مع الفطرة الإنسانية، و قدرته على العطاء لكل العصور و الأزمنة و البيئات، و طابعه الإنساني القائم على الإخاء و المساواة، و عدم التفرقة بين الأجناس و العناصر"[35].

و بعد، هل من صيغة توفيقية بين العالمية و الخصوصية؟ في الواقع، لا تبدو – في نظري– صيغة الجمع بينهما، لتلاقي العالم على قاعدة سليمة مشتركة، هدفا مستحيلا، إذا توفر حسن النية و حسن التفهم و تقرير الأمور عن طريق التداول الديمقراطي، جريا على قاعدة *"نعمل فيما اتفقنا عليه و يعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه"*، فهذه هي الصيغة العملية و الديمقراطية المثلى المتاحة، للتعاون بين الأنظمة الدولية و للرقي بحقوق الإنسان على المستوى العالمي. فالعالَم الإسلامي من جهته، لا تربطه بغيره علاقة إلزام، بل علاقة دعوة و حسب، يكون مبناها الإقناع الذي لا إكراه فيه و لا مواربة، فإن شاء اتبع منهجه، و إن أبى فلا يكون على رأيه و اختياره بمسيطر. و للأمة المسلمة تمام الاستعداد لتطوير حوار جاد، يرجى منه التلاقي مع غيرها من الأمم على قواعد مشتركة يتفق عليها الجميع، و إنه لا شيء يمنعها من ذلك، بل إن دينها يدعوها إلى مثل هذه المبادرات، و إلى كل مسعى يحقق الخير للإنسانية جمعاء، على أسس من الحق و العدل: " **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون**" [آل عمران: 64].

أما بالنسبة للمبادئ و الأحكام الحقوقية المناقضة لروح الشريعة الإسلامية و نصوصها، فهي تردها، و لا تتفق معها، و لا تساوم فيها بحال. و مَن يطالع وثائق حقوق الإنسان الغربية، يجد أن بعض مبادئها يصطدم بكثير من الثوابت الإسلامية؛ كحرية المعتقد، الذي يفسر تفسيرا واسعا، بحيث يحق للمرء أن يغير دينه كما يغير الإنسان ثيابه ليرتدي ما راقه من الثياب. أما حرية العقيدة، بمعنى عدم إجبار أحد على اعتناق العقيدة أو الدخول في الدين، فالقرآن هو أول من نادى بذلك، حيث قال تعالى: " **لا إكراه في الدين**" [البقرة: 256]. و من المناقضة الصارخة للدين الإسلامي أيضا، الحرية الشخصية التي من تطبيقاتها التي طلعوا بها على الناس: إباحة اللواط، و الشذوذ الجنسي، والسحاق، والاعتراف بزواج الرجل بالرجل و المرأة بالمرأة، و جميع المفاسد الجنسية. أما الحرية الشخصية بمعناها الصحيح، فالإسلام هو السباق إلى تقريرها أروع تقرير. و لقد نشط الهجوم على الإسلام في قضايا كثيرة، منها قضية المرأة التي يزعم الغرب أن الإسلام ظلمها في تشريعاته، و هو يحاول أن يفرض معطيات الحضارة الغربية و انحلالها، على العالم كله، و قضية العقوبات الشرعية، وغيرها. وكل ذلك لغط و تحامل، لا ينقص شيئا من كمال الإسلام و عدله و سموه و صلاحية أحكامه للتطبيق عالميا.

2 – <u>حقوق الإنسان أم مصالح دول؟</u>:

يُلِح الغرب الليبرالي على تحقيق رأسمالية حقوق الإنسان، في ظل الاختلال الاقتصادي الدولي القائم. و يجري على خطة مفادها أن التحرر الفكري يواكبه تحرر اقتصادي، و بالنتيجة انفتاح اقتصاديات الدول أمام الشركات الأمريكية و الحفاظ على الموارد العالمية للاستفادة الجماعية[36].

و كم أخفى الغرب، قديما و حديثا، أغراضه و ألبسها أثوابا مزخرفة شتى. و هذه كتب التاريخ الأوربي تروي لنا قصة غزو " سيليزيا" من قِبل أحد ملوك بروسيا، نقضا لمعاهدة كانت قد أبرمت بينهما، حيث نبهه أحد مستشاريه إلى عدم مشروعية الغزو، فأجابه بقوله: " بعد الانتصار، لن نَعدِم متحذلقا مثلك يثبت مشروعية فعلنا. و لا ننسى أن الصليبيين غداة غزوهم القدس، سبحت خيولهم بدماء عشرات الآلاف من الشهداء"[37]. هذا هو ديدن الغربيين، فهم يعمدون في كثير من الأحيان إلى انتهاك القيم و المثل و الحقوق الإنسانية المرعية بالشرائع السماوية، ثم يصطنعون التبريرات الواهية ليؤسسوا منها أخيرا المشروعيات المتهافتة.

و في التاريخ الحديث، طفق عدد من الكتابات يحرض الولايات المتحدة الأمريكية على نشر المفهوم الغربي لحقوق الإنسان في العالم، و من هذه المؤلفات كتاب "جوشوا مورافتشيك" الذي تناول عالمية و خصوصية القيم و الثقافة الليبرالية، و ما إذا كان من الممكن أن تلعب الولايات المتحدة الأمريكية دورا رياديا في نشر المنتَج الغربي لحقوق الإنسان، و رأى ذلك حتمية، و اقترح أن يتم هذا المخطط من خلال الدبلوماسية و المساعدات، بل و حتى العمل العسكري إذا لزم الأمر[38].

و قد كشفت مداولات مؤتمر فيينا في مطلع العقد الأخير من القرن المنصرم[39]، عن اقتناع كثير من الدول ذات المنطق السليم، لا سيما الدول النامية، التي هالها اختلاف المفاهيم وازدواج المعايير عند الحكم و التقويم، حتى إن بعض المبادئ و القيم الأساسية في حقوق الإنسان باتت تتراجع، و لا تلقى حماية حينما يظهر تعارضها مع مصالح كثير من الدول و أهدافها السياسية[40]. بينما تتخذ هذه المبادئ والقيم سلاحا ضد بعض الدول، حينما تتفق مع المصالح السياسية للدول الكبرى بالذات.

ويمكن النظر إلى ازدواجية معايير الحكم والتطبيق في قضايا عديدة، إسلامية و غير إسلامية، و الوقوف على تناقضات سافرة لا تكاد تُحصى لأمريكا و حلفائها، في الوقت الحاضر:

– و تأتي على رأس هذه القضايا، قضية فلسطين: فأمريكا، و الغرب عموما، يصفون شهداء المقاومة الفلسطينية و مجاهدي الشعب الفلسطيني بالإرهابيين، في الوقت الذي تُنعت فيه إسرائيل بأنها صانعة السلام، و نموذج الديمقراطية في الشرق الأوسط!. كما صوتت أمريكا ضد إدانة الأمم المتحدة لإسرائيل بسبب بنائها ما يسمونه الحائط الأمني.

– ليس للعالم الإسلامي، الذي تمثل دوله ثلث الأعضاء في الأمم المتحدة تقريبا، عضوية دائمة بمجلس الأمن. كما ليس للقارة الأفريقية بكاملها تلك العضوية، و كذا أمريكا اللاتينية، و ما ذلك إلا لتخلفهما. فهل هذه من المساواة التي تنص عليها الصكوك الحقوقية، و يتبجح بها الغرب، و يحاول إعطاء الدروس فيها لغيره؟!.

– نزعت أمريكا عن بعض السجناء المسلمين في سجن "غوانتنمو" صفة الإنسان، و انتهكت حقوق السجين و كرامة الإنسان المزعومة، بحبسهم في أقفاص حيوانية.

– يوظف المحور الغربي، و من ورائه صخب الترسانة الإعلامية و تأييد أكثر منظماته الحقوقية، شعار حقوق الإنسان ضد الجهات التي يضعها الغرب في موقع الخصم، أو المزاحم له على النفوذ، أو الرافض لسيطرته، كما فعل مع الاتحاد السوفيتي قبل سقوطه، و جميع الدول التي أبت الانصياع لسياساته أو الانسجام مع مصالحه. في حين، يلوذ الغرب و منظماته الحقوقية بالصمت، حيال انتهاكات سافرة لحقوق الإنسان في فلسطين، و في العراق، و في كثير من الدول الإسلامية، و في جنوب أفريقيا، و في ديكتاتوريات العالم الثالث حليفة الغرب، و في الدول الأوربية نفسها حيث تتعرض الجاليات الأجنبية و المنتمية إلى الجنوب لألوان من المضايقات، و التمييز العنصري و الديني.

و يراق الدم العربي و المسلم كثيرا على يد الإسرائيليين و أشباههم من الصرب اليوغسلاف، و يباد شعب البوسنة والهرسك، وكشمير، و مسلمو بورما و الفلبين، و غيرهم، فلا ترتفع بالتنديد إلا أصوات فردية ضعيفة الأثر، أما الدول و المؤسسات و الهيئات الحقوقية، فتلزم الصمت المطبق. كما تصمت أمام جرائم يرتكبها حكام قساة و فاسدون تجاه شعوبهم، و أمام نهب ثرواتهم؛ لأنهم تابعون أمناء للغرب، و خادمون لمصالحهم في بلدانهم، أو مُوَالون لهم فكريا و ثقافيا، سائرون في ركابهم الحضاري. إن المعايير، تتعدد بحسب المصالح، بل بحسب التعصب العرقي أو الديني أيضا.

– يفقدون أثر السلم عندهم، و هم يدعون إليه غيرهم، و يتظاهرون بالرغبة في إقرار السلام، و هم يثيرون العداوات و يدوسون الحرمات، و يتنازعون على استلاب ثروات الأمم و تقرير مصائر الشعوب، و لذلك فهم يعملون عمل المحاربين و إن تظاهروا بسيما المسالمين[41].

قال جورج بوش في خطاب يحدد أول استخدام لتعبير " النظام الدولي الجديد": " هذا النظام هو عالم تسود فيه مملكة القانون، و ليس قانون الغاب هو الذي يحكم القانون الدولي" و كذلك يقول فرانسوا ميتران في الوقت نفسه: " لقد حانت ساعة مملكة القانون الدولي". و يبدو كل هؤلاء السادة كأنهم جوقة إنشاد تغني لحنا واحدا يتكرر بشكل صلف[42]. و في 8 مارس 1991 يصرح جورج بوش قائلا: " الآن نرى ظهور نظام عالمي جديد...عالم ستَحترم فيه جميعُ الأمم الحرية و حقوق الإنسان"، و في تلك السنة فتحت مثل هذه الكلمات السحرية على عداء شديد للعرب و على الخسائر الرهيبة التي تكبدوها. و بعد فترة وجيزة، كتب جيمس والس في التايم انترناشيونال: " بالنسبة لعدد كبير من البشر في جميع القارات، " النظام العالمي الجديد" هو طلسم يرمز إلى الولايات المتحدة الأمريكية، و"الأمن الجماعي" يُترجِم بأنها شرطي الكرة الأرضية القوي" إنها إذن العصا الغليظة على مستوى الكوكب[43]. و لنا أن نتساءل، من حرب الخليج، إلى التدخل في الصومال، و إلى اليوم، هل طُبق القانون الدولي بصورة أفضل من ذي قبل؟.

ومن المحزن أن انتهاكات حقوق الإنسان، التي أفزعت الضمير الإنساني العالمي في هذه القضايا، لم تواجه بموقف عادل من الدول الكبرى، للدفاع عن مبادئ حقوق الإنسان، ورد العدوان عليها. وكان النظر إلى ما جرى من مذابح وقتل وتشريد واغتصاب للنساء و غيرها من الانتهاكات، محكوما بالمصالح السياسية لهذه الدول. وحتى المنظمات الأهلية الشهيرة، مثل منظمة العفو الدولية، اكتفت بمجرد الإدانة الباهتة، ولم تلاحق المسئولين عن هذه الجرائم الكبرى، بنفس الحماس الذي تظهره في شأن واقعة فردية تحدث في دولة أفريقية أو آسيوية[44].

و كل ذلك و غيره يؤدي إلى إلصاق الشك و الريبة بالحركة العالمية لحقوق الإنسان، بل ويبرر إدانتها باستغلال شعار حقوق الإنسان لتحقيق الهيمنة و الحصول على المصالح الذاتية.

الخاتمة:

بعد فحص المنطلقات الغربية في تقرير حقوق الإنسان، و استنطاق نصوصها، و سبر معانيها و مراميها، في هذه الجولة البحثية السريعة، يمكننا أن ننتهي إلى النتائج الآتية:

1 – حق الإنسان في فطرة سليمة، هو الحق الأول الذي تتبع منه سائر الحقوق و المسؤوليات. وعقيدة التوحيد هي المصدر الأساس لتحرير الإنسان من ربقة القيود التي اصطنعها. و الحضارة الغربية، لمَّا غيَّبت جوهر الإنسان الحقيقي في صكوكها لحقوق الإنسان، و دمغت هذه الأخيرة بهوية مشوهة باهتة، لا تلائم الجوهر الإنساني الصحيح، تكون قد ضلت الهدف، و خاب سعيها في تحرير الإنسان وترقيته، و جاءت نتائج ذلك السعي في غير صالح إنسانية الإنسان و حقوقه. و ما هي بمحققة مزاعمها في الارتقاء بالجنس البشري، ما دامت تقيم الحوائل في سبيل تقدم الروح و ازدهار الأخلاق، و ليس حرا من لم يَسُدْ إمبراطورية نفسه. و بالتزكية يكون الإنسان مستحقا للحقوق، جديرا بالكرامة. وبدون هذا الشرط، لا تعمل حقوق الإنسان على إعلاء الإنسان كما تزعم الحضارة الغربية، بل تنتهي إلى الإسفاف به.

2 – تبيَّن بالحجة و البرهان أن "القانون الطبيعي" لا يصلح مصدرا للحقوق؛ لأنه وَهْم لم يقم دليل قط على وجوده، و فَرْض من الفروض التي لا تقاوم التحليل العلمي، و " مِن غير المرغوب فيه، أن نؤمن بفرض مَا، عندما لا يكون هناك أي أساس لافتراض أنه صحيح" كما يقول (برتراند راسل). ولقد استبان أن ما ذهبوا إليه من تأصيل حقوق الإنسان، خطأ عريق في البطلان، عَرَضوه معرض الصواب، و قدَّموه باسم العلم، كعادتهم، في كثير من الأحوال، عند تقرير الأباطيل المتهافتة. و لقد وصف مفكرو الغرب مصدر حقوق الإنسان وصفا ملفوفا بالغموض، وفسروه تفسيرا بشريا خالصا مشحونا بروح الحضارة الغربية و معطياتها و تجربتها. أما الحقوق في الإسلام فتقررها الشريعة، و ليس لأحد السلطة في أن يعطي حقا أو يمنعه؛ لأن المسألة متصلة بالعدل و الجور اللذين لا يحيط بحقيقتهما إلا رب البرية سبحانه. و إن هذا الموقف ليدل على إعلاء الإسلام لجانب حقوق الإنسان، حيث لم يتركها الله لتخمينات البشر و أهوائهم.

3 – لم يكن الغربيون على شرعة الإنصاف، لما نادوا بعالمية حقوق الإنسان، متجاهلين حضارات و نظم أخرى، إكبارا لشأنهم، و استصغارا لأمر غيرهم.

إن حقوق الإنسان أشرف من أن يسند مشروعيتها و يدعم أحقيتها صك دولي لا هوية له، و تُنسب نسبة غامضة إلى مصدر افتراضي يُدعى المُثل الإنسانية الخالدة. إنما هي حقوق لا تكتسب مصداقيتها إلا الشريعة، و بهذا الشرط فقط يصدق عليها وصف "الأزلية".

4– تختلف النظرة الشرعية لحقوق الإنسان عن نظيرتها في التصور الغربي، فالحقوق في الإسلام دين، و الاعتداء عليها جريمة، و رعايتها عبادة، كما قرره علماؤنا. و لخطورتها تلك، لم يدَع الإسلام أمر تحديدها و تفصيل حدودها و أحكامها للإنسان؛ لأنه عرضة للحيف و التحيز، و متصف بقصور النظر. و الحقوق الشرعية ربانية شاملة بأصل التشريع، عالمية بالقدرة، إنسانية بالفعل.

5 – إن واقع ممارسة حقوق الإنسان، أدى إلى إلصاق ظُلل من الشك و الريبة بالحركة العالمية لحقوق الإنسان، بل إدانتها فعلا باستغلال شعار حقوق الإنسان لبلوغ الهيمنة على الغير، و تحقيق المصالح الذاتية. وستظل تلك الحقوق عرضة للتكييف و التعطيل، تبعا لإرادة الغالبين و ذوي الشهوات المتحكمين في مقاليدها. بالفعل، لقد أصبح الطابع العالمي لحقوق الإنسان له محاذيره، حيث اختلطت الأفكار بالمواقف، و غدت حقوق الإنسان إحدى أسلحة الدول الكبرى و المهيمنة، تشهرها كلما لاحت لها مصلحة، تحت ستار المحافظة على تطبيقها. لذلك يمكننا أن نقطع من دون تردد أن استبداد الغرب بحقوق الإنسان نكبة على حقوق الإنسان؛ و مسرحُ الأعمال و العلاقات، يشهد باستمرار اجتياحا منظما لمقومات شعوب العالم و خصوصياته، و انتهاكا متعددا لحقوق الأفراد و الشعوب والدول، تحت ستار تقرير حقوق الإنسان و حمايتها.

و في الأخير، يمكننا أن نتقدم بجملة من التوصيات، نجملها فيما يلي:

1. العمل بكل الوسائل الممكنة على ترقية الفكر الحقوقي الأصيل لدى المسلمين.

2. العودة الجادة للالتزام بالعقيدة الصحيحة. و التدين الكامل، هو المنطلق الحقيقي و الأساس لتحرير الإنسان. و المؤكد أن الإسلام هو معقد الأمل في التنمية الإنسانية الحقيقية، و هو وحده من يملك المقومات الكافية و الضمانات الوثيقة لوقف عملية تضليل الوعي، و تغييب الأبعاد الإنسانية للإنسان، و تدنيس فطرته، و البلوغ به حسن العاقبة و عاقبة الحسنى. فعلى المسلمين بالعمل لتحقيق ذلك.

3. إنشاء محافظة عليا تسهر على تطبيق أحكام الشريعة الخاصة بحقوق الإنسان.

4. رفض الهيكلة القيمية الهرمية و العالمية، القائمة على تفوق القيم الغربية على قيم الحضارات الأخرى و الهيمنة عليها. و الترحيب بكل مسعى نحو الاتفاق على نسق حقوقي مشترك، مع المحافظة على المبادئ الذاتية التي لا يمكن المساس بها.

5. عقد حوار عالمي موضوعي للمقابلة بين المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان و نظيره الغربي. فالحوار و الإجماع، لا الصراع و إرادة الهيمنة، هو السبيل المقبول لتوافقٍ ممكن، على قاسم مشترك من المبادئ

الحقوقية. و كل فرض لميثاق الأمم المتحدة على أنه "المثل الأعلى الذي يجب أن تدركه كل الشعوب و كل الأمم"، هو فرض لقيم غربية أكثرها غير ملائم لنا، و غريب عن ديننا و تشريعنا، و من تم فهو خطة معتلة لا تحظى بوفاق.

الهوامش:

[1] – أرنست رينان، **محاورات رينان**، نقلها إلى العربية: علي أدهم، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998م، ص 53.

[2] – و قد لاحظ أيضا تركيز تلك المواثيق على حقوق الإنسان دون تركيز مماثل على واجبات الإنسان حتى أصبحنا أمام إنسان الحقوق لا أمام حقوق الإنسان، و تضخيمها للبعد الفردي على حساب البعد الجماعي لحقوق الإنسان، إلى غير ذلك من القيم المقلوبة.

[3] – André Frossard, (citation extraite du "le monde de Jean-Paul II ").

[4] – د. عدنان علي رضا النحوي، **المسلمون بين العلمانية و حقوق الإنسان الوضعية**، الطبعة الأولى، دار النحوي للنشر و التوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، 1418 هـ– 1997 م، ص 257.

[5] – أنور الجندي، **عالمية الإسلام**، دار المعارف، (اقرأ 426)، ص 23–24.

[6] – حديث روه البخاري و مسلم.

[7] – حديث رواه ابن ماجه.

[8] – إبراهيم مدكور؛ عدنان الخطيب، **حقوق الإنسان في الإسلام**، دمشق، 1992 م، ص 16.

[9] – د. محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404 هـ– 1984 م، ص 71.

[10] – د. عبد المجيد زعلاني، **المدخل لدراسة القانون: النظرية العامة للقانون**، دار هومه، الجزائر، 2007، ص85–86.

[11] – د. عبد المجيد زعلاني، المرجع نفسه، ص 87.

[12] – المستشار طارق البشري، **الإطار المرجعي لحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي و الفقه الدستوري**، مقال منشور بالإنترنيت في مجلة التسامح، بتصرف.

[13] – د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ص 12.

[14] – د. محمد رأفت عثمان، **الحقوق و الواجبات و العلاقات الدولية في الإسلام**، الطبعة الثالثة، دار اقرأ، بيروت – لبنان، 1403هـ – 1982م، ص 17.

[15] – د. يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977م، ص 9 و 35.

[16] – د. محمد أحمد مفتي؛ د. سامي صالح الوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**، (كتاب الأمة 25)، الدوحة– قطر، ص 17 (من تقديم د. عمر عبيد حسنة).

[17] – د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، المرجع السابق، ص13.

[18] – د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، المرجع نفسه، ص14.

[19] – بل حتى في أوربا نفسها، كالتدمير الشامل الذي كان يحدثه هتلر، أثناء الحرب العالمية، تحت هتاف الألمان و تصفيقهم.

[20] – محمد الخضر حسين، **نظرات في الإسلام و أصول الحكم**، الدار الحسينية للكتاب، 1418 هـ – 1997 م، ص 139.

[21] – د. محمد أحمد مفتي؛ د. سامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي و الشرع الإسلامي (دراسة مقارنة)**، الطبعة الأولى، دار النهضة الإسلامية، 1413 هـ– 1992 م، ص 9.

[22] – د. ادمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، 1965 م، ج3، ص 194–195.

[23] – د. محمد فتحي عثمان، المرجع السابق، ص 107.

[24] – و هو الوصف الذي ألبسه المنظرون الغربيون إعلان حقوق الإنسان– كما سيأتي إن شاء الله–، لكن من دون أن يفلحوا في تبريره، أو ينجوا من التخبط و التناقض في التطبيق حين تنزيله.

[25] – نقلا عن: أنور الجندي، المرجع السابق، ص 25.

[26] – أنور الجندي، المرجع نفسه، ص 27.

[27] – انظر هذا التطور مفصلا عند: أ. د. أكرم نشأت إبراهيم، **السياسة الجنائية دراسة مقارنة**، الطبعة الثانية، دار الثقافة، عمان، 1432 هـ – 2011م، ص101– 173.

[28] – يعد "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (في طبعته الأصلية 1948) الوثيقة الأولى التي أضفت الطابع العالمي على حقوق الإنسان. كما وافقت 172 دولة على النص النهائي للمؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان بفيينا (جوان 1993)، الذي أكد على العالمية رافضا النسبية، مما يفصح عن أحادية النسق الحقوقي العالمي، المؤسس لمرجعية حقوقية مطلقة و أحادية:

Rights, june 1993, Un Doc.A/conf.157/24(13 oct.1993).

[29] – جاء في معنى هذا المصطلح:

" Les droits de l'homme sont une notion selon laquelle toute être humain possède des droits universels inaliénables, quelque soit le droit en vigueur dans l'état ou groupe d'états ou' il se trouve, quelles que soient les coutumes au niveau local, liés à l'ethnie, à la nationalité ou à la religion…": Toupictionnaire: le dictionnaire de politique français.

[30] – اعتُمد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) في زمن كانت فيه جل دول العالم تئن تحت نير الاستعمار الغربي، فلم يكن يتمتع بعضوية الأمم المتحدة آنذاك إلا (58) دولة.

[31] – صور " تولستوي" أزمة الضمير الغربي المتسم بالتناقض و الخداع بقوله: " إنني لا أستطيع أن أحرر نفسي، فأكتب عن الحق كلمات رنانة لأخدع نفسي، إنني أدعو إلى الماء و أشرب الخمر" انظر: د.أحمد كمال أبو المجد، **دراسات في النظم الدستورية المقارنة**، ص 65.

[32] – جيرهارد فان غلان، **القانون بين الأمم مدخل إلى القانون الدولي العام**، تعريب عباس العمر، الطبعة الثانية، دار الجيل– بيروت؛ دار الآفاق الجديدة– بيروت، ج1، ص 12–13.

[33] – جيرهارد فان غلان، المرجع نفسه، ج1، ص 13.

[34] – و هذا يقين عند جميع المسلمين، و إمكانية تدنو من مرتبة القطع عند المنصفين من غيرهم، يقول المستشرق الأشهر (جب): "إن الإسلام ما زال في قدرته أن يقدم للإنسانية خدمة سامية جليلة. فليس هناك هيئة سواه، يمكن أن تنجح نجاحا باهرا في تأليف الأجناس البشرية المتنافرة في جبهة واحدة أساسها المساواة"، نقلا عن د. عبد العظيم شرف الدين، **تاريخ التشريع الإسلامي**، الطبعة الرابعة، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي– ليبيا، 1993 م، ص 73.

[35] – أنور الجندي، المرجع السابق، ص 23.

[36] – عبير بسيوني، **الولايات المتحدة الأمريكية و التدخل لحماية حقوق الإنسان و الديمقراطية**، السياسة الدولية، العدد 127، يناير 1998 م، ص 117.

[37] – أبو بكر بن أحمد، **علاقات الدول الإسلامية بأوربا في ضوء الحروب الصليبية**، بحث مقدم إلى مؤتمر " الإسلام و الغرب: الماضي و الحاضر و المستقبل"، القاهرة، 1997م.

[38] – هذه خلاصة أطروحة هذا الباحث الأمريكي البارز في السياسة الخارجية الأمريكية، و هو من المحافظين الجدد، في كتابه الموسوم: The imperative of american leadership: A challenge to neo-isolationism Washington DC: AEL press, 1996.

[39] – المنعقد في يونيو 1993م.

[40] – د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، المرجع السابق، ص 19.

[41]– د. مصطفى السباعي، **نظام السلم و الحرب في الإسلام**، الطبعة الثالثة،دار الوراق– الرياض؛ دار النيرين– دمشق، 1422 هـ – 2001م، ص77.

[42] – باتريك هارمن و آخران، **القانون الدولي و سياسة المكيالين**، تعريب: د. أنور مغيث، الطبعة الأولى، الدار الجماهيرية، 1995 م، ص 26.

[43] – باتريك هارمن و آخران، المرجع نفسه، ص 32، 33، 42.

[44] – د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، المرجع السابق، ص 20 .

قائمة المصادر و المراجع:

* القرآن الكريم: برواية حفص.

أولا– المراجع باللغة العربية:

1– إبراهيم مدكور؛ عدنان الخطيب، **حقوق الإنسان في الإسلام**، دمشق، 1992م.

2– ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، القاهرة، طبعة 1986م.

3– أبو بكر بن أحمد، **علاقات الدول الإسلامية بأوربا في ضوء الحروب الصليبية**، بحث مقدم إلى مؤتمر "الإسلام والغرب: الماضي و الحاضر و المستقبل"، القاهرة، 1997م.

4– أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، 1395 هـ– 1975م.

5– د. أحمد كمال أبو المجد، دراسات في النظم الدستورية المقارنة

6– د.ادمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، 1965م.

7– أرنست رينان، **محاورات رينان**، نقلها إلى العربية: علي أدهم، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998م.

8– أ.د. أكرم نشأت إبراهيم، **السياسة الجنائية دراسة مقارنة**، الطبعة الثانية، دار الثقافة، عمان، 1432 هـ – 2011 م.

9– أنور الجندي، **عالمية الإسلام**، دار المعارف، (اقرأ 426).

10– باتريك هارمن و آخران، **القانون الدولي و سياسة المكيالين**، تعريب: د. أنور مغيث، الطبعة الأولى، الدار الجماهيرية، 1995 م.

11– جيرهارد فان غلان، **القانون بين الأمم مدخل إلى القانون الدولي العام**، تعريب عباس العمر، الطبعة الثانية، دار الجيل– بيروت؛ دار الآفاق الجديدة– بيروت.

12– طارق البشري، **الإطار المرجعي لحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي و الفقه الدستوري**، مقال منشور بالإنترنت في مجلة التسامح.

13- د.عبد العظيم شرف الدين، **تاريخ التشريع الإسلامي**، الطبعة الرابعة، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي- ليبيا، 1993م.

14- د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، **حقوق الإنسان في الإسلام**.

15- د.عبد المجيد زعلاني، **المدخل لدراسة القانون: النظرية العامة للقانون**، دار هومه، الجزائر،2007 م.

16- عبير بسيوني، **الولايات المتحدة الأمريكية و التدخل لحماية حقوق الإنسان و الديمقراطية**، السياسة الدولية،العدد 127، يناير 1998م.

17- د.عدنان علي رضا النحوي، **المسلمون بين العلمانية و حقوق الإنسان الوضعية**، الطبعة الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، 1418 هـ- 1997 م.

18- د.محمد أحمد مفتي؛ د. سامي صالح الوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**، (كتاب الأمة 25)، الدوحة- قطر.

19- محمد أحمد مفتي؛ د. سامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي و الشرع الإسلامي (دراسة مقارنة)**، الطبعة الأولى، دار النهضة الإسلامية، 1413 هـ- 1992 م.

20- محمد الخضر حسين، **نظرات في الإسلام و أصول الحكم**، الدار الحسينية للكتاب، 1418 هـ - 1997م.

21- د.محمد رأفت عثمان، **الحقوق و الواجبات و العلاقات الدولية في الإسلام**، الطبعة الثالثة، دار اقرأ، بيروت – لبنان، 1403هـ - 1982م.

22- د.محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404 هـ- 1984 م.

23- مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، تحقيق فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، البابي الحلبي، 1955م.

24- د.مصطفى السباعي، **نظام السلم و الحرب في الإسلام**، الطبعة الثالثة، دار الوراق- الرياض؛ دار النيرين- دمشق، 1422 هـ - 2001م.

25- د.يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977م.

ثانيا- المراجع باللغة الأجنبية:

26 - André Frossard, (citation extraite du "le monde de Jean-Paul II ").

27 - The imperative of american leadership: A challenge to neo-isolationism Washington DC: AEL press, 1996.

28 - Toupictionnaire: le dictionnaire de politique français.