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

محتويات العدد:

– مشروع احتلال موريتانيا، د. آدب ولد سيدا محمد،	ص 5
– الأزمات الاقتصادية في خراسان وأثرها على ظهور بعض الأمراض الاجتماعية في الفترة 429–590هـ، د. دعاء عبد الرحمن علي محمد مصطفى،	ص 16
– جوانب من الحياة العلمية بتوات* وبلاد الساحل الإفريقي* خلال القرنيين 11 – 12هـ /17 –18م، أ. مولاي محمد،	ص 27
– ملامح الحكم السياسي للمجتمع البيضاني خلال الفترة الحديثة أ. محمد المختار ولد سيدي عالي،	ص 41
– مفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية(من الاحيائية الوثنية إلى الصوفية الإسلامية)، د. أبو أمادو باه،	ص 49
– بعض ملامح التصوف الشاذلي في بلاد شنقيط، د. أج ولد محمد ولد أمينوه،	ص 64
– بعض الإشكالات التي كان يواجهها تجار بلاد اليونان والرومان في تجارة البخور البرية مع جنوب شبه الجزيرة العربية خلال النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد، د. أحمد صالح محمد العبادي،	ص 85
– التحضر وتأثيره على تغير نمط الأسرة الجزائرية إلى نمط الأسرة النووية، دة. مدان نعيمة،	ص 101
– تسيير البلديات للخدمات العمومية المحلية بموريتانيا، د. سليمان ولد حامدن ولد حرمة،	ص 109
– نوازل الاندماج الواعي للمهاجرين فيما يتعلق بالمعاملات المالية والاقتصادية، د. شوقي عبد المجيد عبيدي بردويل	ص 120
– الحضانة بين آراء الفقهاء والتشريعات المغاربية للأسرة، د. بن زيطة احميدة،	ص 130
– الرمز في الشعر الموريتاني المعاصر د. ولد متالي لمرابط أحمد محمدو، جامعة حائل، السعودية	ص 148

كلمة العدد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته الطيبين الطاهرين. وبعد،

أعزائي قراء مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية أحييكم بتحية الإسلام الخالدة تحية أهل الجنة: السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

اليوم نطل عليكم بالعدد التاسع من مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، مجلتكم التي تزدهر يوما بعد يوم بمشاركاتكم الفعالة معنا فيها. وبعون من الله تدخل عامها الرابع ويصدر عددها الحافل بالدراسات والبحوث والمقالات المتنوعة من المغرب العربي ومشرقه.

إننا نعرف جميعا بأن وتيرة البحث العلمي تزداد يوما بعد يوم وبشكل متسارع، والمتتبع لأخبار المجلات العلمية يشعر أن العالم في سباق مستمر مع الزمن يدفعه التنافس والحرص على تبوأ الصدارة، وفي هذا الإطار لا بد من بذل الجهد والمثابرة للحفاظ على المكان اللائق في ركب الأمم المتحضرة.

من هذا المنطلق ندعو بصدق نية كل من لديه الرغبة الخالصة في المساهمة الفعالة في مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية أن لا يتردد في الكتابة إليها، وسوف يجد من هيئة تحريرها كل العون والمساعدة شريطة الالتزام بأهدافها التي قامت عليها؛ دون الحاجة إلى واسطة، أو معرفة شخصية مسبقة.

وفي الختام أشكر كل من ساهم في الكتابة إلينا ببحث أو مقالة أو اقتراح، أو قدم دعما بأشكاله المختلفة كالترويج للمجلة وأعدادها، أو من شد على أيدينا بالكلمة الطيبة فحفزنا على الاستمرار دون كلل.

والله من وراء القصد.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،

رئيس التحرير

الدكتور محمد الأمين ولد أن

مشروع احتلال موريتانيا

د. آدب ولد سيدا محمد– أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر

قسم التاريخ والحضارة، جامعة نواكشوط – موريتانيا

المقدمة:

إن عملية احتلال البلاد الموريتانية من طرف القوات الفرنسية المتمركزة في مستعمرة السنغال المجاورة كانت ترمي من ورائها فرنسا ربط المستعمرات الفرنسية الجنوبية دول غرب إفريقيا (مالي و السنغال وساحل العاج غينيا) بمستعمراتها الشمالية (المغرب الجزائر تونس) وقد استولت الظاهرة الاستعمارية على اهتمام العديد من المِؤرخين الموريتانيين إلا أنها بقيت تعاني من نقص في الدراسة رغم ما لهذه الظاهرة من دور فعال وحاسم على مجتمع افتقر السلطة المركزية منذ أفول الدولة المرابطية .

أ – كبولاني و المشروع الاستعماري:

– التعريف بكبولاني:

ولد كزافيه كبولاني مهندس المشروع الاستعماري في موريتانيا في فاتح فبراير 1866م بكورسيكا (جزيرة في البحر الأبيض المتوسط تابعة لفرنسا) و ذلك قبل أن ينتقل مع أفراد أسرته للاستيطان بالجزائر وسكن بها و التي زاول فيها تعليمه ممّا مكّنه من إتقان اللغة العربية و الاطلاع على العلوم الإسلامية، وكان فضوليا لاستجلاء ماغمض من العلوم الشيء الذي جعله يعكف على دراسة الدين الإسلامي والتأثير الروحي لبعض المذاهب الدينية ، بل إنه أقدم على استشارة العرافين وقراء الكف[1]، و قد بدأ حياته المهنية ككاتب مراسل بمقاطعة قسنطينة بالجزائر قبل أن يعيّن بعد ذلك كاتبا لبلدية واد الشرق بداية من 15 ابريل 1885م، و ذلك قبل أن يتم إلحاقه بالحكومة العامة لمنطقة غرب إفريقيا بداية من 15 ديسمبر 1895م حيث عيّن إداريا مساعدا سنة 1896م.

و قد استطاع كبولاني خلال فترة تربصه في المكاتب العربية بالجزائر إنجاز كتاب حول "الطرق الصوفية الإسلامية" و ذلك بالتعاون مع صديقه أكتار ديبون (Octar Debont) و قد مكنته هذه الدراسة من تعميق و إثراء معرفته بالإسلام و طرقه و بالتالي تبلور واتضاح أهم و أنجع الطرق التي يجب أن تتعامل بها الإدارة الاستعمارية الفرنسية مع هؤلاء المسلمين في مختلف مستعمراتها، فطالب بإنشاء مصلحة خاصة بشؤون المسلمين تكون مهمتها الأساسية مركزة المعلومات المتعلقة بالإسلام و إرشاد الحكومة العامة والمصالح المعنية و توجيهها في كل ما يتعلق بالسياسة الفرنسية اتجاه الأراضي الإسلامية و المسلمين، وبخصوص التعليمات المتعلقة بالتعامل مع الطرق الصوفية في البلاد الموريتانية و القائمين

بشكل عام على التعليم (الزوايا) فقد اقترح كبولاني في العمل على احتواء هذه الفئة و كسبها إلى الجانب الفرنسي، و هو بالفعل ما قام به كبلاني حين بدأ تنفيذ مشروعه.

و كانت أول فرصة أتيحت لكبلاني لوضع آرائه و مقترحاته محل التجربة حين كلف من طرف والي السودان الجنرال ترينتنيان (Trentinian) في نوفمبر 1898م بمهمة في منطقة السودان الغربي و الساحل الجنوبي لموريتانيا ، و ذلك لأجل الدخول في مفاوضات مع الحوض وأزواد الموجودة في هذه المنطقة من أجل إقناعها بقبول الحماية الفرنسية ، و هو ما حصل بالفعل حيث تمكن كبولاني من تحقيق ذلك حين قبلت مشظوف و أولاد علوش في الحوض الشرقي (التابع وقتها للسودان الفرنسي) بالدخول تحت الحماية الفرنسية إضافة إلى القبائل التي تقطن منطقة أزواد، و بعد عودة كبلاني من مهمته هذه أعد تقريرا مفصلا ضمنه الكثير من المعلومات المتعلقة بالمناطق التي تجول فيها ونمط حياة سكانها ، كما أشار في هذا التقرير إلى الدور الهام الذي يلعبه المرابط الكبير الشيخ ماء العينين الموجود في الساقية الحمراء[2]، و إلى المكانة الإستراتيجية للساقية الحمراء التي يقيم بها هذا الشيخ، كما طالب كبولاني في تقريره هذا بتوحيد المناطق التي تقطنها القبائل البيضانية و الطوارق و إخضاعها للسيطرة الفرنسية تحت اسم "موريتانيا الغربية" و قد تبنت وزارة المستعمرات الفرنسية هذا الاقتراح حيث أصدرت قرار في 27 ديسمبر 1899م ينظم المناطق الممتدة من الضفة اليمنى لنهر السنغال و الأماكن الواقعة بين خاي و تيمبكتو إلى غاية الطرفاية (Cop Jubu) غربا، و شمالا إلى غاية الحدود الجزائرية، و ذلك تحت اسم "موريتانيا الغربية"[3].

ب- معارضة المشروع:

إنّ قرار وزارة المستعمرات لم يكن كافيا لتنفيذ مشروع كبلاني دون أن يواجه معارضة شديدة سواء على المستوى الإداري لحكومة منطقة غرب إفريقيا بل و حتى على المستوى الوزاري في فرنسا إضافة طبعا إلى معارضة أصحاب المصالح التجارية في سان لويس، وقد اصطدم بمعارضة شديدة من طرف صنّاع القرار في باريس لأسباب استراتيجيه، وتحت ضغوط خارجية، ذلك أن امتداده نحو الشرق والشمال سيدخل قبائل محاربة شديدة البأس[4]، وسيعمل على خلق كيان عصي على الفرنسيين فيما لو أرادوا استخدام القوة لبسط سيطرتهم عليه، ومن جانبها كانت اسبانيا قد خططت لبسط نفوذها على إقليم الصحراء ولم تكن فرنسا التي تتعرض لمنافسة من طرف بريطانيا قادرة ولا مستعدة لمجابهة المطامح الأسبانية، وهكذا شذّب المشروع ليلاءم المصالح والمواقف الفرنسية حيث اقتطعت أجزاء من شماله، وأخرى من شرقه لتكون فيما بعد بؤر توتر في شبه المنطقة[5]، غير أن العقبة الرئيسية التي حالت بين كبولاني وتنفيذ مشروعه في الوقت الذي أختاره ، تمثلت في موقف وزارة الخارجية الفرنسية التي لم تعر اهتمامها لهذا المشروع لاعتبارات دبلوماسية ،حيث لم تجد في ضم موريتانيا أو احتلالها مايعادل غضب

كل من بريطانيا وألمانيا واسبانيا التي كانت تطالب بحقوق في المغرب وفي مناطق غير محددة لم يكن يعرف ما إذا كانت تشتمل على موريتانيا أو جزء منها[6]، فقد أوضح وزير الخارجية الفرنسي وقتها دلكاسيه (Delcasse) أن الظرفية المعقدة التي تمر بها المنطقة لا تسمح بتنفيذ هذا المشروع خاصة إذا وضعنا في عين الاعتبار احتواء هذا المشروع لمناطق توجد في الأراضي الخاضعة للسيطرة الاسبانية، هذا فضلا عن وجود اتفاقية ثنائية بين المغرب و انجلترا موقعة منذ 13 مارس 1895م تتعلق بالسيادة الانجليزية على المراكز الموجودة بالطرفاية كما تبيّن هذه الاتفاقية سعي انجلترا إلى توطيد و توسيع نفوذها في المغرب و هو ما لا ترغب فيه فرنسا[7]، أمّا على مستوى الحكومة العامة لمنطقة غرب إفريقيا فقد عبّر الوالي العام أميل شوديه (Emil Chaudie) عن رفضه لهذا المشروع باعتباره تنظيما سابقا لأوانه و خطرا كبيرا على أمن منطقة حوض نهر السنغال، و هو نفس الرأي الذي تبناه الوالي العام بالي (Bally) الذي خلف شوديه حيث اعتبر أنّ أيّ عمل عسكري في بلاد البيضان لن تكون أية نتيجة إيجابية لصالح فرنسا، خاصة إذ انطلقنا من اعتبار أنّ منطقة موريتانيا منطقة فقيرة من الناحية الاقتصادية إضافة إلى صعوبة إخضاع القبائل البيضانية للسلطة الفرنسية مباشرة[8].

أمّا أشد المعارضين لمشروع كبلاني هذا فقد كانوا من التجار أصحاب المصالح التجارية مع البيضان الذين يرون أن أي تغيير من الوضع القائم ستكون له انعكاسات سلبية على مصالحهم التجارية، إلاّ أنّ ذلك لن يثني كبلاني عن الاستمرار في العمل على تنفيذ مشروعه حيث استطاع بعد لقائه لوزير الخارجية الفرنسي دلكاسيه إقناعه بقبول مبدأ المشروع على أساس إحداث بعض التغيرات على حدود المشروع المقترح من الناحية الشمالية حيث تتوقف عند (Baie du Levrier) بانتظار الوصول إلى اتفاقية مع السلطات الاسبانية، كما تمكن كبلاني خلال إقامته في فرنسا من إقناع رئيس المجلس الأعلى فالدك روسو (Waldek Rousseau) بمشروعه فقام هذا الأخير بإنشاء لجنة وزارة تضم إلى جانبي وزارة المستعمرات و وزارة الخارجية و وزارة الداخلية في 6 يوليو 1901م، حيث عهد إليها دراسة الوضعية العامة بكل من الجزائر و إفريقيا الغربية و النظر في إمكانية الربط بينهما و في 3 مارس 1902م قدمت هذه اللجنة تقريرها الذي صادقت فيه على إخضاع المناطق الممتدة من قاو إلى المحيط الأطلسي باستثناء المناطق الخاضعة للسلطة الاسبانية وبعد موافقة اللجنة الوزارية تم تعيين كبولاني مفوضا عاما للحكومة الفرنسية مكلفا بتنظيم بلاد البيضان و ليتوجه بعد ذلك إلى مستعمرة السنغال لإعداد العدة لتنفيذ مشروعه[9]، و قد تزامنت بداية كبولاني في مهامه الجديدة مع اشتداد حدة الصّراع في البلاد الموريتانية هذا الصراع الذي شمل كافة المجموعات و الفئات و الاتجاهات الطرقية في البلاد، فإلى جانب الحروب و الصراعات القائمة بين مختلف القبائل و الأفخاذ المحاربة، يمكننا أن نضيف زيادة الصراع بين الفئة المحاربة و الفئة الزاوية[10] ، نتيجة تضاعف عمليات النهب و السلب التي تعرض لها القبائل الزاوية بفعل

انعدام الأمن الناتج عن الصراعات القائمة بين القبائل المحاربة و عدم وجود أمير قوي بإمكانه فرض سلطته و توفير الأمن لرعاياه، هذا فضلا عن انقسام البلاد من حيث النفوذ الروحي للمشايخ الصوفي

– منطقة نفوذ الشيخ سيديا بابا و التي تشمل الترارزة و لبراكنة و أجزاء من تكانت.

– منطقة نفوذ الشيخ ماء العينين و تمتد على المناطق الشمالية و تخوم المغرب.

– منطقة نفوذ الشيخ سعد بوه: على الرغم من محدودية نفوذه الروحي في بلاد البيضان، إلا أنّ أتباعه ينتشرون بكثرة في مناطق السود الجنوبية ، و قد استطاع كبولاني الاستفادة من عناصر التناقض و الصراع الموجودة في المجتمع البيضاني و خاصة في منطقة الترارزة و ذلك لمباشرة تنفيذ المشروع الرامي إلى جر مختلف العناصر المتصارعة و دفعها الدخول تحت الحماية الفرنسية ، وكان أول إنجاز حققه كبولاني في هذا الإطار تمكنه من دفع الأمير أحمد سالم إلى توقيع اتفاقية 15 ديسمبر 1902م قبل بموجبها مبدأ الحماية الفرنسية على منطقة الترارزة و إلغاء الإتاوات المدفوعة تقليديا للأمير من طرف الشركات التجارية الفرنسية و ذلك مقابل تعهد السلطات الفرنسية بالاعتراف به أميرا على منطقة الترارزة و تقديم الدعم و المساعدة له، هذا فضلا عن تمكن كبولاني بفضل حنكته و معرفته العميقة بالمجتمع البيضاني الحصول على مباركة الزعامات الدينية في المنطقة (الشيخ سيديا بابا و الشيخ سعد بوه) لهذه الاتفاقية التي تمثل البداية الفعلية للسيطرة الفرنسية على البلاد الموريتانية.

جـ– السيطرة السلمية:

و هكذا شرع كبولاني بعد حصوله على موافقة الأمير أحمد سالم بتوقيع اتفاقية 15 ديسمبر 1902م في استقطاب الفئات المتضررة في منطقة الترارزة حيث بدأ مع بداية سنة 1903م في استقبال أعيان المنطقة الراغبين في قبول مبدأ الحماية فضلا عن القبائل الزاوية التي وجدت في وضع الحماية الجديد فرصة لخلاصها من المعاناة الشديدة التي كانت تعانيها في الأنفس و الممتلكات، هذا فضلا عن تمكن كبولاني من الحصول على قبول أولاد دامان (أنصار سيد ولد محمد فال منافس الأمير أحمد سالم) الدخول تحت الحماية الفرنسية، و لم يكن كبولاني يجهل أنّ الظروف الأمنية المتردية في منطقة الترارزة كانت السبب الرئيسي في تمكينه من إخضاعها بهذه السهولة، لذلك قام فورا بإنشاء مجموعة من المراكز الأمنية و التموينية حيث أمر النقيب دلابلان (Delaplane) بالاستقرار بالقرب من سهوت الماء في الوقت الذي قام فيه كبولاني رفقة كل من الضابط فيلي (Feuillé) و أمين الشؤون الأهلية مشيل أنجاي (Michel Angeli) و المترجم ولد المقداد، بإنشاء مركز أمني في سهوت الماء أشرف فيه كبولاني على استقبال العديد من أعيان المنطقة الراغبين في قبول مبدأ الحماية الفرنسية، و ذلك قبل أن يتوجه كبولاني إلى أخروفه و ينشأ فيها مركزا أمنيا (و هو المركز الذي سيقوم فيه سيد ولد محمد فال بتوقيع اتفاقية 5 فبراير 1903م، التي قبل بموجبها الحماية الفرنسية)، و بعد ذلك كلف كبولاني ا فرير جان (Frère Jean)

بإنشاء مركز نواكشوط ، ولم يكتف كبولاني بالتركيز فقط على استقطاب مختلف الأطراف المتصارعة في الفئة المحاربة بل عرف كيف يكسب من وراء علاقاته الطيبة مع أقطاب المشايخ الدينيين في المنطقة الكثير، حيث استطاع أن يحصل من الشيخ سيديا بابا على فتوى شرعية لم يختصر فيها هذا الزعيم الروحي على إباحة قبول مبدأ الحماية في المنطقة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث طالب بشكر الدولة الفرنسية على فعلتها هذه: «أمّا بعد فإن هذه الإفريقية الغربية لم تزل منذ قرون كثيرة بلادا سائبة يتقاتل أهلها و يتظالمون و يفقدون مصالحا عظيما، و مرافق كثيرة، إلى أن غلبت عليها الدولة الفرنساوية فحققت الأمان و حفظت الأموال وأصلحت الأحوال، فوجب شكر الله تعالى على هذه النعمة العظيمة، ثم شكر هذه الدولة المصلحة.... وأردت بهذه الرسالة التنبيه إلى أمور منها[11]:

ما جعل الله في السلطان من مصالح، و منها أنه إذا لم يكن العدل إلا بالسلطان المخالف في الدين المتغلب بشوكته، فالدخول في طاعته أولى و منها أنه لا تجب الهجرة عنه عند عدم التعرض للدين كما هو الواقع و لا سيما مع عدم الإمكان، و عدم وجود أراضي لائقة يقام فيها الدين كما ينبغي لا سبيل للدولة المسيحية عليها كما هو الواقع، و منها ما ورد في مولاه المخالف في الدين و مواد ته و الركون إليه، إنّما هو في الدين و منه أن إعانة بعض المخالفين في الدين على بعضهم أو على المحاربين المفسدين في الأراضي لا بأس بها إذ طلبوا ذلك لا سيما عند الحاجة إليها، ثم حاجة العباد إلى وجود سلطان في الأرض .... و قد قال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه: أمران لا يصلح أحدهما بالتفرد و لا يصلح الآخر بالمشاركة و هما الملك و الرأي. فكما لا يستقيم الملك بالشركة إلا يستقيم الرأي بالانفراد...»[12]. في نفس الوقت الذي أصدر فيه الزعيم الروحي الثاني في المنطقة الشيخ سعد بوه فتواه التي لا تقل دعما لكبلاني عن سابقتها حيث لم يكتف هذا الزعيم بتشريع العملية بل أنه حذّر من محاربة فرنسا و التعرض لها و لمصالحها و ذلك في رسالة موجهة إلى السكان عنوانها "رسالة النصيحة العامة و الخاصة في التحذير من محاربة افرانصة"[13].

و قد مثلت مواقف رجال الدين في منطقة الترارزة من العملية الاستعمارية حالة استثنائية نريد هنا أن نشير أنها لم تكن شاملة لجميع مناطق البلاد كما سيتضح لنا من خلال مواقف مختلف رجالات الدين في بقية مناطق البلاد، سواء تعلق الأمر بقبول مبدأ السيطرة الفرنسية على البلاد أو حتى قبول مبدأ التعامل مع مختلف الأجهزة و الأنظمة التي تولدت عن الواقع الاستعماري الجديد، و في هذا السياق فإن رجال الدين في الترارزة و خاصة الشيخ سيد بابا قد انطلق من مبدأ «أخف الضررين» على اعتبار أن المنطقة التي كان يسكن بها "الكبلة" كانت تعرف سلسلة من الأزمات السلبية المتتالية صاحبتها موجات من العنف و الاغتيالات استمرت طيلة النصف الثاني من القرن 19م، و حتى مجيء الفرنسيين مع مطلع هذا القرن، وكان لهذه الأزمات الأثر البالغ على الأوضاع الاقتصادية و الاجتماعية لسكان تلك المنطقة.

و يرجع الشيخ سيديا بابا هذه الفوضى إلى غياب السلطة المركزية، وانتشار ظاهرة السيبة، و بالتالي فقد اعتبر بأن الفرنسيين هم البديل الوحيد لسد هذه الثغرة ، بضمان الأمن و إشاعة العدالة بين الناس خاصة وأن هؤلاء الأخيرين بتمركزهم منذ نهاية القرن 19م في مركز سان لويس الذي يعتبر بحق البوابة الرئيسية لمنطقة الترارزة، أصبحوا يتحكمون إلى حد كبير في منطقة الجنوب الغربي الموريتاني بكاملها[14].

و عكسا لما هو الحال بالنسبة للشيخ ماء العينين الذي ناهض الاستعمار الفرنسي الذي كان يسكن في المنطقة الشمالية و التي كانت تعرف نوعا من الاستقرار النسبي، و قد كان الشيخ ماء العينيين موضع تقدير واحترام من لدن سلاطين المغرب الذين كانوا ينظرون إليه باعتباره قيّما على هذه الجهة، و كانوا يقدّمون له الدعم المادي و المعنوي[15]، بينما كان يحظى بتأثير قوي على قبائل الشمال الموريتاني ، و دون أن ندخل في تفاصيل أكثر في خلفيات واستشكالات الأبعاد الفقهية من فتاوى الشيخ سيد بابا التي أشرنا إليها من قبل وفتاوى الشيخ ماء العينين المتعلقة بالاستعمار[16]، فإن كبولاني استطاع العودة إلى مدينة سان لويس السنغالية بعد أن استطاع أن يفرض الحماية الفرنسية على منطقة الترارزة دون أن يكلفه ذلك إطلاق رصاصة واحدة و هو ما أعطاه دفعا و حماسا لاستكمال تنفيذ مشروعه خاصة بعد حصوله على قرار من الوالي العام لمنطقة غرب إفريقيا أصبحت بموجبه منطقة الترارزة تحت الحماية المباشرة للسلطة الفرنسية و ذلك بتاريخ 12 مايو 1903م، و هذا القرار الذي كلف بموجبه كبولاني بالإنابة العامة للحكومة الفرنسية في منطقة الترارزة و القيام بمهام أساسية مثل مراقبة القضاء وتعيين القضاة و جمع الضرائب و إلغاء الإتاوات و فرض الضرائب، و بعد أسبوع واحد من صدور هذا القرار و بالتحديد في 19 مايو 1903م استطاع كبولاني إقناع أمير منطقة لبراكنة أحمد ولد سيد أعل رفقة مجموعة من رؤساء الأفخاذ الأميرية كأولاد نغماش و أولاد عايد وأولاد أعل بقبول مبدأ الحماية الفرنسية على منطقتهم، لكن الظروف الأمنية المتردية في منطقة لبراكنة بدورها إضافة إلى الضغوط الممارسة من طرف أمير تكانت بكار ولد أسويد أحمد دفعت بالأمير أحمد ولد سيد أعل و جماعته إلى التراجع عن هذه الاتفاقية، و بالفعل بدأت مناطق الترارزة و لبراكنة تشهد موجة من عمليات النهب و السلب كان المتضرر منها بالدرجة الأولى القبائل الموالية للسلطة الفرنسية[17] حيث عمدت المجموعات المناوئة للوجود الفرنسي إلى الضغط على تلك القبائل من أجل إرغامها على الخروج من الحماية الفرنسية و دفعها إلى الوقوف في مواجهة القوات الفرنسية، و قد شهدت سنة 1903م نهب ما قيمته 60 ألف فرنك من الذرة واختطاف ما يناهز المائة من العبيد إضافة إلى قتل ثلاثين رجلا و نهب ثلاث قوارب تجوب النهر. و بالفعل كانت لهذه الحملة التي أصبحت تواجهها القبائل الموالية للسلطة الفرنسية الأثر السلبي على سياسة كبولاني التي أقامها على أساس توفير الأمن و الحماية للمجموعات الموالية و هو بالفعل ما عبرت عنه بعض القبائل حيث طالبت كبولاني بالالتزام بتعهداته و توفير الأمن لهم و لممتلكاتهم و بالفعل توجه كبولاني إلى منطقة لبراكنة قصد إخضاعها و القضاء على المتسببين في هذا الوضع، و قد انطلق من مركز بوكي على رأس

قوة تتشكل من ثلاث فصائل من الفرسان و فصل من القناصة السنغاليين و مفرزة من حرس الحدود بالإضافة إلى قسم من المدفعية و قوم من التكارير، و توضح تشكيلة هذه القوات عزم كبولاني على إخضاع منطقة لبراكنة والقضاء على العناصر التي تتخذ من المنطقة قاعدة للهجوم على القبائل الموالية و نهيها، هذا فضلا عن عزم كبولاني على استكمال خط المراكز التي من شأنها أن توفر الأمن للمناطق الجنوبية بشمامه، حيث قام فور وصوله إلى المنطقة بإنشاء مركز تمويني ببوكي و مركزين أمنيين الأول في مال و الآخر بميت ، و بطبيعة الحال حاولت القوات المحلية المناوئة للوجود الفرنسي عرقلة تقدم قوات كبولاني حيث واجهت هذه القوات في كل من ألاق و شكار و ميت[18] التي جابه فيها الأمير بكار بن أسويد أحمد بنفسه القوات الفرنسية التي استطاعت على الرغم من ذلك تحقيق الانتصار تلوى الآخر ممّا سهّل مهمّة كبولاني في إحكام سيطرته العسكرية على المنطقة من جهة و إغراء القبائل المتضررة من الواقع الأمني بإعلان قبولها طواعية الدخول تحت الحماية الفرنسية، هذا فضلا عن تمكن كبولاني من تفكيك التحالف البر كني حول الأمير حيث استطاع الحصول على كسب ود الفرع الأكبر من الأسرة الأميرية "أولاد عبد الله" و قام بتعيين سيد أعلي أميرا جديدا على منطقة لبراكنة خلقا للأمير أحمدو الذي هاجر المنطقة ، و لتوطيد و تثبيت السيطرة في المنطقة أمر كبولاني بدعم المراكز الموجودة حيث أنشأ كلا من مراكز أمبود في 9 مايو 1904م و مركز بياخ و مركز ألاق، كما قام بتنظيم المنطقة و تقسيمها إلى ثلاثة أقاليم:

- إقليم لبراكنة و يضم ألاك وأ مويت.

- إقليم مال و يضم مال وميت.

- إقليم كوركل الذي يضم أمبود.

و باكتمال خط المراكز "المذرذرة، سهوت الماء، الركبة، و نواكشوط" اكتملت السيطرة الفرنسية على مناطق الترارزة و لبراكنة، و على الرغم من كل هذه الانجازات فقد ظلت السيطرة الفرنسية على المناطق الجنوبية غير كافية لتحقيق الأمن و الاستقرار ذلك أنه لما ظلت مناطق تكانت و آدرار خارجة عن السيطرة الفرنسية و ملاذا لكل رافض لهيمنة الإدارة الفرنسية على البلاد فإن النفوذ الفرنسي الفعلي على البلاد لن يكتمل و هو ما دفع بالوالي العام لمنطقة غرب إفريقيا إلى مطالبة كبولاني بمباشرة العمل على تمكين السيطرة الفرنسية على هذه المناطق[19]، لقد أدرك كبولاني منذ زيارته الأولى للبلاد الموريتانية سنة 1899م أنّ من يتمكن من السيطرة على مرتفعات تكانت و آدرار بإمكانه أن يخضع البلاد لسيطرته، فمرتفعات تكانت و آدرار على الرغم من ارتفاعها النسبي (600م) تتميّز بوعورة مسالكها و صعوبة الوصول إليها فضلا عن اعتبارها ملجأ للخارجين عن الحماية الفرنسية هذا إذا أضفنا إليه الصبغة الدينية التي استطاع بكاربن أسويد أحمد أن يوظفها على عملية المقاومة ضد السيطرة الفرنسية على البلاد

الموريتانية حيث قام بهذا الصدد بتشكيل وفد قبلي يضم اثنين و عشرين قبيلة حسب الخليل النحوي و هي (إدوعيش ولقلال و أهل سيد محمود تجكانت و مسومة و مشظوف و أسما سيد و أرقيبات و تكنه و أولاد أبي أسبع و أولاد ادليم و إدوعلي و أولاد أبييري و أولاد عمن والطر شان و إيدابلحسن و إيديبوسات و أولاد اللب و إيديشل و تاكاط وأهل بوحبين[20]. و توجيهه إلى مدينة أسماره مقر الشيخ ماء العينين و ذلك من أجل التوسط لهم لدى سلطان المغرب لأجل توفير الدعم العسكري لغرض وقف تقدم القوات الفرنسية و قد أشرف ابن الشيخ ماء العينين الشيخ حسنة نفسه على المشاركة في قيادة المقاومة مما ساعد في ارتفاع معنويات المقاتلين وتأكيد الطابع الجهادي الذي عمل كل من الشيخ ماء العينين و بكار ولد أسويد أحمد على إعطائه لهذه المقاومة التي بدأت حدتها و قوتها تزداد مع تقدم كبولاني في الأراضي الموريتانية و قد دفعت هذه المعطيات بالحكومة العامة لمنطقة غرب إفريقيا إلى إمداد المفوّض العام للحكومة السيد كبولاني بقوات عسكرية شملت:

- قوم من الجزائريون بلغ عددهم 120 رجلا على الإبل و الخيل.
- قوم من أولاد بسبع و بعض العناصر السود تحت قيادة ا فرير جان.
- قوم من أولاد آبيير و تجكانت مد بهم الشيخ سيديا بابا صديقه كبولاني و على الرغم من

المحاولات الجادة التي بذلتها المقاومة الوطنية لمنع وصول كبولاني و قواته إلى منطقة تكانت فقد استطاع المفوض العام السيد كبولاني الوصل إلى مدينة تجكجة و ذلك بعد دخول قواته في معارك مع عناصر المقاومة لعل أهم نتائجها تمكن النقيب افرير جان(frère jean) بعد مباغتة مخيم أمير إدوعيش صبيحة 01 ابريل 1905م في موقع "بوكادوم" واغتيال الأمير و تشتيت صفوف إدوعيش و هو الحدث الذي سيكون له صداه سلبيا على المقاومة و فور وصول كبولاني مدينة تجكجة بدأ تحركاته الدبلوماسية الرامية إلى دفع قبائل المنطقة إلى الدخول تحت الحماية الفرنسية ، على أنّ مقتل الأمير بكار ولد أسويد أحمد و إخضاع منطقة تكانت لن تقضي على المقاومة المسلحة التي أصبح القائمون عليها ينظرون إلى كبولاني على اعتباره خطرا دينيا إضافة إلى الخطر السياسي و العسكري الذي يمثّله، حيث أن المتتبع لسياسة كبولاني اتجاه القوى الدينية في البلاد يدرك أن هذا الإداري الفرنسي على دراية ليس فقط بالعلوم الدينية و الثقافة الإسلامية و إنما هو على إطلاع كبير بخصوصيات هذا المجتمع الدعوي وانقساماته الطرقية لدرجة تجعل منه خطرا يهدد خصمه و سندا قويا لحليفه. و قد شرع كبولاني منذ بداية تنفيذ مشروعه في توظيف الصراع الطرقي بين مختلف هذه الزعامات الدينية لتحقيق مشاريعه فعمل على بث روح التنافس و الشقاق بين مختلف هذه الزعامات و لا أدل على ذلك من رسالته التي وجهها إلى الشيخ سيديا حيث بدأ يعد العدة للزحف على منطقة تكانت، و هكذا تتضح خلفية اعتبار كبولاني خطرا دينيا بالنسبة للشيخ ماء العينين الذي يرى في نجاح كبولاني تهديدا لنفوذه الروحي و خطرا على مكانته في المناطق الشمالية من البلاد لذلك أصبحت تصفية هذا الإداري عملا ضروريا لوضع حد للتقدم الفرنسي في المناطق و هو ما حدث

فعلا حيث تمكن سيد ولد مولاي الزين رفقة 12 رجلا من التسلل إلى معسكر كبولاني في تجكجة ليلة 12 مايو 1905م واغتيال كبولاني[21].

د- السيطرة العسكرية:

لقد أدى اغتيال كبولاني في تجكجة إلى تغيير النهج المتبع لعملية السيطرة الفرنسية على البلاد الموريتانية حيث بدأت السلطات الإدارية الفرنسية في مستعمرة السنغال المشرفة على هذه العملية التصريح بتخليها عن المنهج الدبلوماسي الذي طالما عبر كبولاني عن تمسكه به واقتناعه بأنه كفيل بتحقيق السيطرة الفرنسية على البلاد على الرغم من أنّ هذه المواجهة العسكرية بينه و بين المقاومة الوطنية و تضاعف القوات العسكرية التي وضعت تحت قيادته يوحي أن الطابع العسكري للعملية الاستعمارية الفرنسية لم يكن نتيجة لفقدان مهندس المشروع الاستعماري السلمي السيد كبولاني.

على العموم بادر مونتاني كاب دبسك (Montané Cop de Box) الذي عين خلفا لكبلاني بفك الحصار الذي تمكنت عناصر المقاومة الوطنية من فرضه على القوات الفرنسية المتمركزة في مدينة تجكجة. كما أشرف على تنظيم صفوف قواته و تأمين خطوط إمداداته و مراكزه الأمنية و قام بتقسيم البلاد في محاولة منه إلى تنظيم المناطق الموريتانية الخاضعة للنفوذ الفرنسي إلى خمس دوائر.

- دائرة الترارزة الغربية و مركزها: أخروفه.
- دائرة الترارزة الشرقية و مركزها: بوتيليميت.
- دائرة لبراكنة و مركزها: مال.
- دائرة كوركل و مركزها: كيهيدي.
- دائرة تكانت و مركزها: تجكجة[22].

كما قام بمركزة ثلاث وحدات من القناصة السنغاليين في كل من بوتيليميت بالترارزة الشرقية و تجكجة بتكانت و كيهيدي بكوركول، و ذلك لتوفير الأمن لمختلف هذه المناطق فضلا عن توفير مركز غمود على مفرزة فصيل من الفرسان في مركز الركبة، إضافة إلى عدة مئات من القوم السود و آخر من البيضان تحت قيادة المقيم الفرنسي في دائرة الترارزة الشرقية السيد تيريمو (Theremaut)[23]، في نفس الوقت الذي عمد فيه المفوّض الجديد إلى متابعة سياسة سلفه فيما يتعلق بالعمل على دفع قبائل المناطق إلى الدخول تحت الحماية الفرنسية ، و موازاة مع هذا النشاط التكتيكي المكثف ميدانيا قامت السلطات الفرنسية بالتحرك لمنع السلطات المغربية من تقديم الدعم اللوجستيكي للمقاومة الموريتانية و قد قام (مونتاني كاب دبوسك) بالإشراف على إنشاء فصائل الهجانة في نوفمبر 1906م و ذلك في محاولة منه لأقلمة قواته المسلحة مع الواقع الجغرافي الصعب للبلاد فضلا عن ضرورة توفر القوات الفرنسية على هذه الفضائل لكي تتمكن من متابعة عناصر المقاومة المسلحة، و قد أنشأت ثلاث فصائل الأولى في

بوتيليميت و الثاني في تجكجة و الثالث في المجرية، هذا في الوقت الذي عرفت فيه المناطق الموريتانية موجة من الجفاف ستجبر بعض القبائل على الاستسلام والخضوع للسلطة الفرنسية لكي يمكنّها ذلك التوجه بمواشيها إلى المناطق الجنوبية الأكثر خصوبة و الأقل تعرضا لموجة الجفاف هذه ، و هو ما حدث بالفعل مع قبيلتي كنتة و إدوعيش اللتين أعلنت الغالبية العظمى من أفرادهما الخضوع للسلطات الفرنسية، و قد حاول (مونتانيه كاب ديبوسك) الاستفادة من الوضع الجديد و ذلك من أجل استقطاب القبائل الأكثر تضررا من هذا الوضع الذي تعاني منه مناطق الشمال الموريتاني، ومع المفوض الجديد غورو الذي سيخلف مونتانيه كاب ديبوسك ستعرف المرحلة العسكرية تطورا جديدا و بالفعل بدأ غورو الإعداد لتنظيم عملية السيطرة حيث استطاع مستفيدا من وجود وزير المستعمرات الفرنسي بدكار السيد ميكييه لاكرو (M.Millier Lacroix) الحصول على الإذن ببدء تنظيم حملته لإخضاع منطقة آدرار و إكمال المشروع الاستعماري الفرنسي في الأراضي الموريتانية.

الخاتمة

لقد كان للسباق المحموم بين الدول الأوربية الاستعمارية منذ نهاية الحروب النابولينية وما انجر عنه من إحكام السيطرة علي أجزاء كبيرة من العالم بما في ذلك القارة الإفريقية، السبب المباشر لمشروع احتلال موريتانيا من طرف السلطات الفرنسية ممثلة في شخص كبولاني علي البلاد الموريتانية منذ بداية القرن العشرين ، وذلك باعتبارها همزة وصل بين المستعمرات الفرنسية الجنوبية (دول إفريقيا الغربية الفرنسية)، والمستعمرات الشمالية (الجزائر تونس المغرب) .

الهوامش:

[1] – سعد خليل ، تكوين موريتانيا الحديثة ، رسالة ماجستير ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، 1977م ، ص233.

[2] – محمد عبد الرحمن ولد عمار وآخرون ، تاريخ موريتانيا (فصول و معالجات ، نواكشوط، 1999م، ص 175.

3 – محمد الراظي ولد صدفن، السياسة الاستعمارية في موريتانيا وأثرها على الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية ، نواكشوط، 1995م، صص 54–55.

4 – يتعلق الأمر بقبائل أولاد اداليم و أرقيبات في الصحراء الغربية، ومشظوف البرابيش في الشرق .

5 – محمد المختار ولد سيد محمد ، المجتمع والسلطة في موريتانيا ، المطبعة الجامعية ، 2013م ، صص 13–14.

6 – الهام محمد علي ذهني ، جهاد الممالك الإسلامية ضد الاستعمار الفرنسي 1850– 1914م ، دار المريخ ، الرياض 1988م ، ص195.

7 – محمد عبد الرحمن ولد عمار وآخرون ، مرجع سابق ، ص 178–179

8 – محمد الراظي ولد الصدفن وآخرون ، تاريخ موريتانيا (فصول و معالجات)، نواكشوط، 1999م، ص206.

9 – محمد الراظي ولد صدفن ، السياسة الاستعمارية ، مرجع سابق، ص56.

10 – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجمهورية الإسلامية الموريتانية دراسة مسحية شاملة ، القاهرة 1978م ، ص43.

11 – بابا بن الشيخ سيديا ، رسالة موجهة إلى كافة الموريتانيين يشرح فيها موقفه من دخول النصارى، مخطوط، دار الثقافة، نواكشوط.

12 – بابا بن الشيخ سيديا المصدر نفسه.

13 – الشيخ سعد بوه ولد الشيخ محمد فاضل ، النصيحة العامة والخاصة في محاربة الفرانصة ،مخطوط ، دار الثقافة ، نواكشوط .

14 – محمد الراظي ولد صدفن وآخرون ، مرجع سابق، ص212.

15 – نفس المرجع ، ص212.

16 – للإطلاع أكثر : انظر الشيخ ماء العينين ولد الشيخ محمد فاضل ، هداية من حارى في أمر النصارى ، مخطوط ، دار الثقافة ، نواكشوط.

17 – محمد الراظي ولد صدفن، مرجع سابق، ص209.

18 – محمد الراظي ولد الصدفن، السياسة الاستعمارية وأثرها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ، مرجع سابق، ص61.

19 – محمد الراظي ولد صدفن مرجع سابق ، ص67.

20 – الخليل ولد النحوي ، بلاد شنقيط .المنارة والرباط ، تونس ، 1987م ، ص335.

21 - Gillier: la pénétration en Mauritanie, P136.

22 - Gillier : op.cit.P136.

23 - Gillier : op.cit.P137.

الأزمات الاقتصادية في خراسان وأثرها على ظهور بعض الأمراض الاجتماعية في الفترة 429-590 هـ

د. دعاء عبد الرحمن علي محمد مصطفي، كلية الآداب والفنون، جامعة حائل، السعودية

توطئة

يعد إقليم خراسان[1] من المناطق الهامة في الدولة الإسلامية، فقد دخلت الأجزاء الأولى منها والملاصقة للعراق إلى حوزة الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، وتوالت الفتوحات به في عهد الدولة الأموية[2] وهو من المناطق التي تميز بثرائها الاقتصادي نتيجة غناها بالمحاصيل الزراعية وكثرة قدوم التجارات إليها فهو على حد تعبير "ابن حوقل" (...إقليم كثير الخيرات ....)[3] في حين يصفه "المقدسي" بقوله (..هذا إقليم ترابه معادن وجباله مشاجر... كثير الخيرات ، ومعدن التجارات...)[4] ومع ذلك فقد تعرض إقليم خراسان للعديد من المحن العصيبة نتيجة لحدوث كثير من الأزمات الاقتصادية والتي تعددت أسبابها واختلفت، ثم ما كان يصاحبها من غلاء في الأسعار وقلة في الأقوات وما كان ينتج عنها من مجاعات ثم انتشار للأوبئة والأمراض تؤدي إلى هلاك البلاد والعباد، وقد ترتب علي ذلك ظهور العديد من الأمراض الاجتماعية التي عادة ما تصاحب تدهور الأوضاع الاقتصادية للبلاد مثل الفقر و اللصوصية والعيارة والكدية وغيرها مما يكون له اكبر الأثر على سلوك الناس في مجتمعاتهم وهذا ما سوف يتم تناوله في الصفحات التالية.

أولا :أهم الأسباب وراء ظهور الأزمات الاقتصادية

تعددت الأسباب وراء حدوث تلك الأزمات، فمنها الاضطرابات السياسية التي كانت تحدث نتيجة لخلو منصب السلطنة ، وما يصاحب ذلك من صراع على السلطة و تعدي الوزراء والأمراء والجند على الأسواق وأموال الناس ونهب النواحي والمدن[5] كذلك قيام التجار باحتكار السلع و رفع الأسعار،وخاصة خلال الفترات التي تندر فيها الأقوات ، فيزداد الأمر سؤ فتنتشر المجاعات ويضطر الناس إلى أكل الميتة مما يتسبب في انتشار الأوبئة والأمراض ويعم البلاء[6] و ما يحل بالتجارة من كساد نتيجة لاضطراب الأحوال السياسية واختلال الأمن على الطرق التجارية[7]، كذلك فإن تعرض المحاصيل والمزروعات لبعض العوامل الطبيعية كالبرد أو الصقيع أو هجمات الجراد عليها وما يترتب على ذلك من تلف للنباتات وهلاك للحيوانات فتندر الأقوات وترتفع الأسعار[8] أو بسبب هجرة الفلاحين لأراضيهم ، نتيجة لسوء الأوضاع السياسية، وهجمات العسكريين وما يتعرضون له من نهب وسلب، وهذا ما يقرره "ابن خلدون" حين يرجع السبب الرئيسي وراء الأزمات إلى انصراف الناس عن الفلاحة والزراعة بسبب ما قد يقع عليهم من العدوان أو بسبب الفتن الواقعة[9] و كان لتعرض البلاد إلى الهزات الأرضية من الزلازل أثره في هجرة الناس لبيوتهم وقراهم وأسواقهم مما يترتب عليه قلة المزروع والمعروض فيعم الغلاء[10] كذلك فإن انحسار دور المحتسب وعدم الاهتمام بأوامره ، من الأسباب التي تؤدي إلى غلاء الأسعار، بسبب ما قد يقوم به التجار من احتكار الأسعار[11] – إن وجدت –، والمصيبة الكبرى إذا أتى هذا الاحتكار من

جانب السلاطين[12] كما أن كثير من موارد البلاد خصصت لتغطية النفقات الباهظة للارستقراطية الحاكمة التي عاشت حياة الترف في القصور واقتنت العديد من الجواري والمغنيين وأجزلت العطاء في بعض الأوقات للفقهاء والعلماء[13].

ثانياً: أهم الأزمات الاقتصادية التي ألمت بالبلاد وسنوات حدوثها

فى سرد سريع لتلك الأزمات نلاحظ مدى تكرارها ، وشدتها وقسوتها على البسطاء ، فكانت بداية تلك الأزمات في سنة 431هـ/1039 م إذ تعرضت خراسان للقحط ، ويرجع ذلك إلى ما تعرضت له البلاد من تخريب أثناء الصراع السلجوقي الغزنوي[14] ويصف البيهقي – وهو شاهد عيان – على أحوال نيسابور في هذه السنة (بأنها لم تعد كما كانت إذ لم يبق من مظاهر العمران إلا القليل، حتى أصبح سعر المن من الخبز ثلاثة دراهم،وأصاب الناس الجوع حتى أخذ أصحاب البيوت ينزعون سقوف بيوتهم ويبيعونها، وكانوا يموتون جوعاً حتى ذهبت أسر بأكملها، وتدهورت قيمة الضياع ،وهبط سعر الدرهم ، فأصبح لا يساوى شيئاً[15] وبلغ ثمن الجريب[16] من الأرض غير المزروعة ألف درهم و الجريب المزروع العامر ثلاثة آلاف درهم و صار أصحاب الأرض يعرضون الجريب من الأرض بمن واحد من القمح ، فلا يجدون من يشتري ، وبيع المن من الخبز بثلاثة عشر درهم ، ومات أكثر أهالي البلاد[17].

وفي سنة 448هـ/1056م اشتد الجوع وانتشر الذباب وانتشرت الأوبئة وبلغت الرمانة والسفر جلة أن أصبحت بدينار[18] والكمثرى الواحدة بسبع دراهم والخبز الأوقية منه بخمس دراهم والبطيخ الصيفي مما قد ينفع المرضى بسبعين درهم ، وقد تصل إلى مائتي درهم لتكالب الناس على التداوي بمثل تلك الثمار من الفواكه[19] وأسعارها في ازدياد مستمر لقلة المحصول منها لوفاة من يقومون بزراعتها أو الاتجار فيها من جراء الوباء[20]، واستمر الحال هكذا إلى سنة 449هـ/1057م حتى كان الناس يحفرون الأرض ويلقون فيها العشرين والثلاثين نفس لكثرة الموتى ،حيث لم تعد المقابر تتسع وكان الدفن في الطرقات وربما في البيوت[21] وكان الفقراء يشوون الكلاب وينبشون القبور فيشوون الموتى ويأكلونهم، وكان لرجل جريبان من الأرض باعهما بخمس أرطال من الخبز وأكلها ومات من وقته[22]، وليس للناس من الأعمال من ليل أو نهار إلا غسل الموتى والتجهيز والدفن حتى وجد من الأموات من لم يكن له من يجهزه لوفاة جميع أهله ومعارفه[23] وقد يظل الموتى في الشوارع لمدة يوم أو يومين لا يجدون من يجهزهم للموت أو يدفنهم والناس يمرون في البلاد فلا يرون إلا أسواقاً فارغة وطرقات خالية وأبواباً مغلقة[24].

وفي سنة 458هـ/1065م تعرضت خراسان لزلازل شديدة استمر عدة أيام مما أدى إلى هلاك الكثير من أهالي المدن وهروب العديد منهم إلى الصحراء للإقامة بها[25] وتبع ذلك حدوث المجاعات ثم حدوث الغلاء الفاحش في سنة 459هـ/1066م لانتشار الوباء الناتج عن قلة الأقوات ولجأ الناس إلى أكل الميتة والكلاب وتكرر الوضع في سنة 464هـ/1071م بسبب سيل عظيم وبرد شديد خرب البلاد وظهر الموت في الأغنام فقد ذكر أن راعياً كان معه خمسمائة رأس ماتت كلها في يوم واحد[26] .

وفي سنة 467هـ/1074م وقع وباء عظيم بخراسان ومات من أهلها الآلاف[27] وفي سنة 478هـ/1077م عم الموت بالطاعون البلاد وكثر الموتى حتى كادت الدور والقرى تخلو من ساكنيها ولم يكن الطاعون معهوداً بتلك البلاد قبل ذلك واحتار الأطباء في علاجه ثم تلاه موت الفجئة ثم اخذ الناس الجدري في أطفالهم ثم تعقبه موت الوحوش في البرية ثم تلاه موت الدواب والمواشي ثم قحط الناس وعزت الأقوات وهلك العباد[28]. وفي سنة 515هـ/1120 م سقطت أمطار شديدة دامت لعدة أيام وأهلكت ما على رؤوس النخل وفي الشجر من الأرطاب والأعناب والفواكه وما كان في الأراضي من غلات وعم الغلاء على الناس[29]، ثم وقع غلاء شديد في سنة 532هـ/1137م على خراسان طالت مدته وبلغت الشدة بالناس مبلغها [30] ، وقد تكرر الوضع في سنوات 542هـ/ 1147م ،543هـ/1148م،550هـ/1155م[31]، 552هـ/ 1157م وفي هذه السنة كان بنيسابور طباخ ذبح إنسانا وباعه في الطبيخ، ثم ظهر ذلك فقتل[32].

ثالثاً :التعبير عن الأزمات في الشعر والأمثال

لقد ورد ذكر الأزمات الاقتصادية والأوبئة في العديد من الأمثال وقصائد الشعر في خراسان ، وكأن ذلك كان نوعاً من التصبر على ما يحيق بهم من محن ويمكن هنا أن نذكر بعضا منها مثل "إذا جاء الحين غطى العين" ، "وإذا جاء القدر عمي البصر" ، "وإذا جاء القدر لم ينفع الحذر"[33] كما قيل في ذلك "حسوت الموت قبل ذوقه"[34] وهي من الأمثال التي تعبر عن قوة وشدة الأوبئة التي تفتك بهم، وكأنهم ماتوا من الخوف قبل أن يموتوا من الوباء، وفي نفس المضمار قيل " إن الدواهي في الآفات تهترس"[35] ومعناها أن المصاعب لا يمحوها إلا مصائب أكبر منها.

ومن الناس من عبر عن تلك الأزمات في رجزه فقال:

لا تخرجن من البيوت لحاجة أو لغير حاجة

والباب أغلقه عليك موثقاً من رتاجه

لا يقتنصك الجائعون فيطبخونك بشرباجه[36]

ولم ينسى الشعراء أن يدلون بدلوهم في ذلك فقال أحدهم

أرى فيهم درهم كدانق والخبز في أعلى علو الخالق

واللحم علق بالشواهه وكم بها من قاطع وسارق

أسرق للحبات من عقاعق وليس بالمأمون من ترافق[37]

رابعاً : أسعار بعض السلع في وقت الرخاء مقارنة بأسعارها وقت الأزمات

ونحن إذا أوردنا هنا بعض الأمثلة لأسعار بعض السلع في أوقات الرخاء وأوقات الأزمات، لتبين لنا شدة ما يعانيه الناس خاصتهم وعامتهم ،غنيهم و فقيرهم من احتياج وفقر: فكارة[38] الخشارة (النخالة) العشرة أوقيات بدرهم في الأوقات العادية وفي وقت الأزمات الأوقية بستة دنانير أو خمسة عشرة قراريط[39] الرمان والسفرجل كانت الأوقية بربع دينار فأصبحت الواحدة بدينار أو مايزيد، البطيخ الصيفي والتمر الهندي

والمستخدمان في العلاجات الأوقية بربع دينار فبلغت الواحدة سبعين إلى مائتي درهم[40] الكر من الحنطة بربع درهم فأصبحت بتسعين دينار[41].

وفي الظروف العادية قد تكفي دخول الناس الوفاء باحتياجاتهم اليومية مع توفر السلع ورخص الأسعار، إلا أنه بطبيعة الحال يختلف الوضع تماما في أوقات الأزمات.

خامساً :الإجراءات التي قد تتخذها السلطات للتخفيف من حدة الأزمات

من خلال تتبعنا للأزمات الاقتصادية التي مرت بها البلاد الخراسانية في الفترة موضوع البحث وهي فترة الحكم السلجوقي ، وجدنا أن بعض المصادر والمراجع تشير إلى اهتمام السلطة السلجوقية بالتخفيف عن الناس أحياناً في الأزمات (وكان ذلك في فترات استقرار الدولة سياسياً) ببعض الإجراءات والتي كان منها على سبيل المثال لجوء الدولة إلى تسعير الأقوات في وقت الغلاء والأزمات وخاصة أسعار المواد الأساسية كالدقيق[42]. كما كان يتم إلغاء المكوس والضرائب وإعلان ذلك في الأسواق جذباً للتجارات[43] ، كما يكثر السلاطين والوزراء من التصدق على الفقراء[44]، وكثيراً ما أقاموا "السماطات[45]" "والموائد" للفقراء والمحتاجين[46]، كما أن اهتمام سلاطين السلاجقة بدفع رواتب الجيش[47] والاهتمام بمؤنه وإمداداته وتوفيرها من الأشياء التي كانت تمنع الأزمات إذ أنه إن لم يتم توفير مؤن الجيش واحتياجاته فإن السبيل أمام الجيش هو النزول في دور الناس وأخذ أقواتهم مما يسبب الأزمات والغلاء[48]، بل إن مرور الجيش بمنطقة من المناطق بمؤنه كان مقروناً بانخفاض في الأسعار[49] نتيجة لما يحمله معه من مؤن قد تزيد عن حاجته ، فتطرح للبيع أو توزع على الناس فترخص الأسعار، كما يحصل التجار من وجوده على مكاسب كبيرة [50].

وقد كانت الأوقاف التي أوقفتها الدولة على بعض المنشآت التي كانت تقدم أنواعاً من الرعاية الاقتصادية كالخانات والتكايا والفنادق بما كانت تقدمه من طعام وشراب دون مقابل[51] ، وكذلك البيمارستانات والتي كانت تقدم أنواعاً من العلاجات دون مقابل أيضاً من الأشياء التي كانت تخفف عن الناس وطأة تلك الأزمات[52]. ومع كل ما ذكرناه من إجراءات من قبل السلطات السلجوقية إلا أنها كانت قليلة بالقياس إلى عدد الأزمات التي حلت بالبلاد وشدتها وقوة تأثيرها، خاصة إذا علمنا أن الكثير من تلك الأزمات كان يستمر لمدة عام أو عامين والناس يعانون ويموتون[53] و لا نعرف إن كان هذا لعدم اكتراث الحكومة بالتخفيف عن الناس في أزماتهم أم لانشغالها في حروبها ونزعاتها و أمورها الداخلية[54].

سادساً :الأمراض الاجتماعية التي ظهرت نتيجة انتشار الأزمات الاقتصادية

أ- الفقر: الفقر ظاهرة اجتماعية موجودة في كل المجتمعات الإنسانية، وإن اختلفت درجة الفقر من مجتمع إلى أخر حسب استقرار الظروف السياسية والاقتصادية في الدولة، وبما أن خراسان قد تعرضت إلى العديد من الأزمات الاقتصادية ، فقد أدى ذلك إلى ظهور شريحة كبيرة من الفقراء، وقد كانوا هم أكثر الناس تأثرا بالأزمات ، نتيجة لقلة الاهتمام بهم وقلة الوعي لديهم ، حتى تكاد تخلو البلاد منهم عقب كل وباء[55] ، ومن يتبق منهم لا يشكل إلا مجموعات من الفقراء الذين

يتكففون الناس ويتقبلون الصدقات[56] لذلك كثيراً ما يجاور الفقراء المساجد لتلقى الصدقات والإحسانات والتي عادة ما تأتيهم من المياسير وذوي الغني، ممن يتخذون من هذا الباب فرصة للتقرب إلى الله بإكثار الصدقات إلي الفقراء والمحتاجين والأرامل واليتامى[57] وظهر ما يعرف"بالذكوري"[58] وهو خبز يصنعه ميسوري الحال لتفريقه على الفقراء ، وكانت حالات الفقر تظهر بوضوح في بعض المناسبات ، مثل قدوم الشتاء، وعند إقدام أحد من الفقراء على تزويج بناته، لذلك كان من أعمال الخير التي يقوم بها مياسير خراسان تجهيز بنات الفقراء وتوفير كسوة الشتاء لهم[59] أو تزويدهم بألوان من الطعام مختلفة عما اعتادوا عليه[60].

ب–المتسولون و المكدون [61] كانت من أكثر الأمراض الاجتماعية ظهوراً وارتباطاً بالأزمات الاقتصادية فكثيرا ما يذكر المؤرخين عقب الأزمات "أن كدى أكثر الناس وجاعوا "[62] وكان المتسولون و المكدون من الرجال والنساء وينتمون إلى أجناس بشرية مختلفة، وقد ساعدهم في حيلهم وسهل الأمر عليهم ، نظرة أهالي خراسان[63]، إذ أنهم يرون أنه ليس من المروءة الإعراض عن المتسولين وطردهم حتى انتشرت بينهم بعض الأقاويل التي منها" إن لم يصل مالك إلى المساكين فلا تقلع عنهم رحمتك"[64] ، ونظراً لإحسان الناس وعطفهم على المتسولين حدث أن بلغ بعض المكدين من الثروة وكثرة المال ، ما لم يبلغه أحد، فلطالما وجدت الأموال مكنوزة عقب وفاة العديد منهم[65]، وقد كانت حرفة المكدي تجعله أكثر حاجة إلى الناس والتصاقاً بهم فهو يعيش على ما تجود به أيديهم ، ويطمح بحيلة عادة إلى البسطاء منهم[66].

ومن حيل المكدين " المخطراني" الذي يأتي الناس في زى ناسك ، ويدعي أنه قد فقد لسانه، وهذا النوع لابد أن يصحبه أحد يتكلم عنه، أو أن يأخذ معه قرطاس قد كتب فيه قصته[67]، ووجد " الكاغاني" وهو الذي يدعي أنه مجنون[68]، ووجد " القرسي" الذي يعصب ساقه وذراعه حتى تتورم فلا يشك من يراه أن به داء [69] و"المشعب" الذي يحتال للصبي حين يولد بأن يعميه، أو يجعله أعسم[70] ليسأل الناس به[71] والعواء الذي يسأل الناس بين المغرب والعشاء ، وربما غنى إذا كان صوته حسن، أو يضرب بالدف وينشد لتسلية الناس ثم يسألهم فيعطوه[72]، ومنهم "المدرجة "الذين يقعدون وينامون في السكك والأسواق على طريق المارة فتعلوهم غبرة حتى يرحموا ويعطوا[73] "والقراء" الذي يقرأ التوراة والإنجيل ليوهم أنه كان يهودياً أو نصرانياً فأسلم[74] و "السطل" أو "الأسطيل" وهو المتعامي وهو بصير، و"الزيدي" الذي يعترضك, وهو ذو هيبة, وفي ثياب صالحة وكأنه قد هاب من الحياء ويخاف أن يراه من يعرفه, ويكلم الناس خفية ليعطوه ، و"المعدس" الذي يقف في الطرق العامة والرئيسية كطريق الحج مثلاً على الحمار الميت أو البعير الميت يدعي أنه كان له ويزعم أنه قد انقطعت به السبل[75] ولهؤلاء المكدين والمحتالين عريف أو رئيس يوجههم وإليه ترجع أمورهم.

ج- اللصوصية: أدت الأزمات الاقتصادية – وما كانت تخلفه من فقر يطيح بالناس إلى امتهان البعض منهم مهنة السرقة وهذا يعني أن الحاجة والفقر هما العامل الأساسي وراء ذلك بدليل قول ابن البلخي " أن اللص قد يحمل السلاح ويسفك الدماء من أجل منين من الطحين ،مع كسر من الخبز اليابس يضعها في جراب ويسير اليوم والليلة من أجل ذلك[76].

كما أن التفاوت الطبقي الذي شهده المجتمع الخراساني والذي أدى إلى وجود طبقة غنية مترفة وطبقة فقيرة معدمة،هو ما دفع بعض أفراد الفئة الأخيرة الناقمة على أوضاعها إلى امتهان اللصوصية ووجد منهم من عمل مفرداً ومنهم من دخل في جماعات لهم تنظيم وعرف كقطاع الطرق[77] وأكثر الأوقات التي ينشط بها هؤلاء اللصوص هي في الأزمات وحين ينعدم الأمن وتضعف الحكومة [78] ويتوارى عنهم " الشحنة " أو رئيس الشرطة وهو الرجل الأول في الدولة المنوط به تتبعهم والقبض عليهم للحفاظ على الآمن الداخلي منهم[79].

ج- العيارة واليها ينسب العيارون[80] وهم فئة مطحونة من فئات المجتمع ظهرت في أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في المشرق الإسلامي بصفة خاصة وكان هدفها الرئيسي تحقيق نوع من التوازن الاقتصادي بوسائلها التي اعتقدت أنها الأفضل والأسرع[81] ويرجع ذلك إلى إحساسها بالعداء الطبقي لهذا انصب عداؤها على الأغنياء، فكانوا يستولون على أموالهم ومن ثم يوزعونها على الفقراء مما يعني أنهم أخذوا على عاتقهم مهمة إصلاح الخلل الاجتماعي والاقتصادي بالوسائل الممكنة لديهم[82] فيما عرف بمبدأ "الفتوة" الذي أخذه العيارون والشطار على أكتافهم[83] ولذلك كان من شعرهم الذي تغنوا وتفاخروا به

وأسرق مال الله من كل فاجر وذي بطن للطيبات أكل[84]

والغريب أن حركة الشطار والعيارين قد لاقت شعبية كبيرة وانخرط في سلكها الكثير من الأغنياء الشرفاء وحتى النساء وكان من شعر التفاخر عندهم

إن مت كنت في الغزو شهيداً أو عشت كنت أشطر الشطار[85]

وقد كان للعيارون تنظيمات خاصة بهم ولهم رئيس يأتمرون بأمره وهو المقدم عليهم وكان للعيارين منازل وسط منازل الناس ولهم محال معروفة ومعينة[86] كما كان لهم أعياناً[87] ولهم رسوم وشعارات وملابس خاصة بهم وبأتباعهم ولعل كلام أحد العيارين يدلنا على السبب الرئيسي وراء ظهور هذه الطائفة حيث يقول" لعن الله السلطان الذي أخرجنا إلى هذا، فإنه قد أسقط أرزاقنا، فأصبحنا عيارين" ويقول آخر" نشأت فلم أتعلم غير معالجة السلاح وجئت أطلب الديوان فما قبلني، فانضممت إلى العيارين[88]" إلا أن الهدف الأساسي الذي أخذه الشطار والعيارون على أكتافهم سرعان ما تغير وتبدد بتغير الظروف والأحوال إذ أصبحوا من المفسدين اللصوص، المنتهكين لحرمات الناس الطامعين في أموالهم دون تمييز، وأصبحوا يستغلون أوقات تدهور الأمن وانشغال السلطات والتي عادة ما تصاحب خلو منصب السلطنة حتى أصبحت الناس ترتجف خوفاً إذا علمت بموت السلطان أو حتى مرضه لما يتوقعونه من نشاط

للعيارين[89] وقد كان للعيارين من الأساليب التي قد يعجز أمامها صاحب الشرطة (الشحنة)، فقد يلبسون ملابس التجار ويطوفون بالأسواق فلا يعرفهم أحد[90] كما كان لهم عيون على الناس من الرجال والنساء يطوفون الأسواق والخانات فإذا عاينوا من قد باع شيئاً تبعوه وأخذوا ما معه من أموال[91].

وقد يجد العيارون من يساندهم من بعض خاصة السلطان لمصلحة مشتركة بينهم ،كما قد يجدوا تشجيعا من بعض أمراء السلطة الطامعين في أموال الناس وثرواتهم عنوة واقتدار[92] وأصبح العيارون يستأجرون في الخلافات السياسية والمذهبية لتصفية الحسابات مع الخصوم ويجزل لهم العطاء في سبيل ذلك[93].

وفي الأوقات التي يتزايد فيها خطر العيارون و لا يجد الناس استجابة من السلطات أو الحكام يأخذ الأهالي على عاتقهم مهمة حماية أنفسهم وأموالهم و يتحارس الناس ويجتمعون طول الليل في الدروب وعلى أسطح المنازل[94] وهكذا مثل العيارون آفة اجتماعية ومرضا خطيراً عانى منه المجتمع الخراساني كما عانى من الفقر واللصوصية. وأصبحوا كما قال عنهم الماوردي" ...هم طائفة من أهل الفساد، شهروا السلاح، وقطعوا الطرق، وأخذوا الأموال وقتلوا النفوس ومنعوا السابلة...."[95].

النتائج

– كان للأزمات الاقتصادية التي وقعت بإقليم خراسان في الفترة موضوع البحث أسبابا عديدة منها ما هو ناتج عن العوامل الطبيعية كالبرد والزلازل والآفات التي تصيب المحاصيل ومنها ما هو سياسي ناتج عن الصراعات الداخلية على منصب السلطنة وما كان يصاحبها من حروب بين المتنازعين.

– إن مركب النقص الحضاري لدى سلاطين السلاجقة قد لعب دورا هاما في الإنفاق الترفي الزائد بالنسبة لحكام كانوا في الأصل بدو ورعاة ثم أصبحوا سلاطين وأمراء فمثل ذلك عبئا على خزينة الدولة وظهرت آثاره في تردي الأحوال الاقتصادية في الدولة فكان سببا آخر في الأزمات الاقتصادية التي حلت بالبلاد.

– كان احتكار السلع من أهم مسببات الأزمات الاقتصادية في الإقليم وتصبح المشكلة أكبر عندما يأتي هذا الاحتكار من قبل السلاطين أو تهاون الحكومة مع من يقدم على ذلك من التجار.

– من الأمور التي كانت تزيد الأمر سوءا في أوقات الأزمات هو انخفاض دخول الأفراد بالشكل الذي لا يفي باحتياجات الناس الأساسية مما أدى إلى ظهور تلك الأمراض الاجتماعية.

تعددت الأزمات الاقتصادية وتكررت وزادت شدتها على الناس في الوقت الذي لم تنتهج فيه السلطة الحاكمة إجراءات مناسبة للحد من تلك الأزمات أو معالجة آثارها السيئة على الناس.

– ما كان يقوم به السلاطين السلاجقة من إجراءات كعمل الموائد و السماطات للفقراء وما وجد في المجتمع من مؤسسات خدمية كالتكايا والخانات و البيمارستانات لم يكن يحد من تلك الأزمات أو يخفف من شدتها إلا بقدر ضئيل.

– تسببت الأزمات الاقتصادية في ظهور العديد من الأمراض الاجتماعية التي منها الفقر، اللصوصية ، الكدية والعيارة والتي كان لها مردود اجتماعي خطير.

– من الأمور التي ساعدت على زيادة وانتشار بعض تلك الأمراض خاصة الكدية هو نظرة الناس إلى المحتاجين ورغبتهم في مد العون لهم بإعطائهم بعض الأموال كوسيلة للتقرب إلى الله.

– بعض تلك الأمراض الاجتماعية ظهر في البداية كوسيلة للعمل على وجود نوع من التوازن الطبقي والعدالة الاجتماعية في المجتمع كالعيارة إلا أن الأمر تغير بعد ذلك فأصبحت نوع من اللصوصية الممنهجة.

– اعتمد الناس في إقليم خراسان بشكل كبير على أنفسهم في مواجهة الأزمات الاقتصادية وما نتج عنها من أمراض اجتماعية كاللصوصية بإحسان الأغنياء منهم إلى الفقراء واتقاء شرور اللصوص فأصبح الناس يتحارسون فيما بينهم في وقت غاب فيه دور الدولة وبشكل ملحوظ.

الهوامش:

1– خراسان كلمة فارسية ومعناها (كل بلا تعب) وهي بلاد واسعة يحيط من شرقها سجستان والهند ومن شمالها بلاد ما وراء النهر وجنوبها فارس والعراق. الحميري :الروض المعطار في خبر الأقطار،دار صادر بيروت،ص213؛ابن الفقيه: البلدان،تحقيق يوسف الهادي،عالم الكتب بيروت1996،ص601.المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم،ليدن ،ص129

2– البلازري :فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان ، دار الكتب العلمية بيروت ، ص135.

3– ابن حوقل :صورة الأرض، دار مكتبة الحياة،بيروت،1991،ص68.

4– المقدسي : أحسن التقاسيم،ص156.

5– ابن الأثير : الكامل في التاريخ ،ج12 ،ص12–14؛ ابن الجوزي : المنتظم ، ج4 ،ص352 .

6– محمد مسفر الزهراني نظام الوزارة ، ص97؛ الصلابي : السلاجقة ,ص340.

7– ميرخوند : روضة الصفا ، ص253

8– قحطان الحديثى : أرباع خراسان ،البصرة ،1991،ص266 254.

9– ابن خلدون : المقدمة، ص300.

10– المقدسي أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص153.

11– ابن خلدون : المقدمة، ص302.

12– محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر ، ص110؛Quershi:the Admenestration, p131

13– .Quershi:the Admenestration, p132.

14– الذهبي : العبر في خبر من غبر،ج2،ص78–82؛ ابن الجوزي : المنتظم ، ج4،ص196 ؛ ابن الأثير : الكامل ،ج12،ص148.

15– البيهقي : تاريخ بيهق ،ص668–669.

16– الجريب وله معنيان فهو مقياس للمساحة وهو من المكاييل والجمع أجربه و جربان وهو يساوي عشرة أقفزة و القفيز من المكاييل وقد يساوي 33لتر أو 64 رطل ، و الجريب عند ابن منظور في لسان العرب يساوي 4 اقفزة . ابن منظور : لسان العرب ،ج1 ،ص129؛ محمد ضياء الدين الريس : الخراج في الدولة الإسلامية ، نهضة مصر ،1957 ،ص328.

17– البيهقي : تاريخ البيهقي ،ص370–372.

18– ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ،ج3،ص167؛ القزويني : أثار البلاد ،ص317.

19- المقريزي : السلوك ،ج4،ص377.

20- السيوطي : تاريخ الخلفاء ،ص305.

21- الألوسي : غرائب الاغتراب ونزهة الألباب ،ص928.

22- ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ،ج3،ص170.

23- ابن الجوزي : المنتظم ،ج3،ص217؛ ابن تغر بردي : النجوم الزاهرة ،ج3،ص62.

24- المقريزي : السلوك ،ج6،ص182 ؛ ابن كثير : البداية ،ج12،ص40.

25- ابن الأثير : الكامل ،ج10،ص377؛ ابن كثير : البداية،ج12،ص52.

26- الذهبي : دول الاسلام،ج1،ص399؛ ابن الجوزي : المنتظم ،ج4،ص56؛ السيوطي : تاريخ الخلفاء،ص301.

27- ابن كثير : البداية ،ج12،ص67؛ ابن الجوزي: المنتظم ،ج4،ص64.

28- ابن الجوزي : المنتظم ،ج4،ص114.

29- ابن الجوزي : المنتظم ،ج5،ص8.

30- ابن الأثير : الكامل ،ج11،ص50.

31- ابن الأثير :الكامل ،ج11،ص176 ابن كثير :البداية،ج12،ص258.

32- البيهقي : تاريخ البيهقي ،ص487 ؛ ابن الأثير : الكامل ،ج11،ص201.

33- الجاحظ : الحيوان ،ج3،ص513.

34- الميداني : الأمثال ،ص10.

35- الميداني : المصدر نفسه ،ص11.

36- وتعني الحساء أو المرق . البيهقي : تاريخ البيهقي، ص310.

37- المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ،ص188.

38- ومقدارها 6 قفيز و القفيز يساوي 48 صاع وهو يساوي 104 كج .علي جمعة : المكاييل والموازيين ،ص42.

39- القيراط جزء من أجزاء الدينار عند بعض الفقهاء ويساوي 20/1 من الدينار وعند الجمهور يساوي 24/1 من الدينار .علي جمعة :المكاييل والأوزان ،ص23 .

40- ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ،ج3،ص170؛ابن الأثير :الكامل ،ج11،ص52.

41- المقريزي : السلوك،ج4،ص377.

42- الكرديزي : زين الأخبار ،ص12؛ مسفر الزهراني: نظام الوزارة، ص167.

43 المسعودي: مروج الذهب ،ج4،ص205؛ المقدسي : أحسن التقاسيم، ص214-174.

44- ابن الجوزي: المنتظم ،ج4،ص167.

45- موائد الخير

46- نظام الملك : سياسة نامة، ص74-75 .

47- ابن الأثير : الكامل في التاريخ ،ج11،ص245؛ابن كثير : البداية ،ج12،ص55.

48- الكرماني :نسائم الأسحار، ص50-49؛ ابن كثير : البداية،ج12،ص91.

49- محمد مسفر الزهراني: نظام الوزارة ،ص175.

50- ابن الجوزي : المنتظم ،ج4،ص156.

51- الكرماني : نسائم الأسحار،ص49-50 ؛ابن كثير : البداية، ج12،ص91.

52- ابن الجوزي : المنتظم ،ج4،ص306.

53- الصلابي : السلاجقة،ص392؛ محمد جاسم حماد:نهاية النفوذ السلجوقي، ص196.

54- أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر،ج3،ص38؛ ابن خلدون : العبر ،ج5،ص71

55- ابن الجوزي : المنتظم، ج4,ص73.

56- ابن الجوزي : المصدر نفسه ،ج4،ص73.

57- ابن كثير : البداية ،ج12، ص52؛ ابن الأثير: الكامل، ج11،ص254 242 222

58- ويعرف أيضاً بخبز الصدقة. الجاحظ : البخلاء ،ص27.

59- ابن كثير : البداية ، ج12 ،ص281؛ السمعاني : الأنساب ،ج1،ص85 ؛ اليزدي : العراضة ،ص86.

60- حيث كان طعام الفقراء في معظم الأحيان من الخبز وخاصة خبز الشعير والملح لرخص ثمنه .الشيرازي : أريج البستان ،ص191.

61- المكدون هم الطائفة التي جعلت من الاستجداء والكسب المشوب بالحيلة للوصول إلى مال الآخرين مهنة لها. حسن إسماعيل عبد الغني : ظاهرة الكدية في الأدب العربي،مكتبة الزهراء ،القاهرة،1991.ص22.

62- ابن الجوزي: المنتظم،ج4،ص75.

63- البنداري : دولة آل سلجوق،ص306 227؛ عبد الهادي محبوبة : نظام الملك ،ص425.

64- الميداني : مجمع الأمثال ، ص15؛ ناجي معروف : المدارس الشرابية،جامعة بغداد،1977،ص144.

65- فيذكر أنه في سنة 479هـ/ 1086م توفى فقير ليس عنده إلا مرقعة يلبسها ،وكان يسأل الناس فوجدوا في مرقعته فقط دون بيته ستمائة دينار . ابن الجوزي : المنتظم ،ج4،ص126.

66- اليزدي : العراضة ،ص86.

67- ويذكر الجاحظ أن المخطراني هذا له قدره على إخفاء لسانه فإذا فتح فاه لاترى له لساناً ولسانه في الحقيقة كلسان الثور على حد تعبير الجاحظ . الجاحظ : البخلاء ،ص26.

68- الجاحظ : البخلاء ،ص23.

69 ابن الجوزي : المنتظم، ج4،ص75.

70- الأعسم: من العسم وهو يبس في مفصل الرسغ تعوج منه اليد والقدم . الفيروز آبادي: القاموس المحيط :ص873.

71- ولعل هذا ما يفسر قول ابن الأثير بان كثير من المكدين كانوا عميان ابن الأثير : الكامل ،ج12،ص82.

72- الشيرازي أريج البستان، ص261. ، أحمد الحسيني : أدب الكدية،ص55

73- البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام،ص159

74- ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ،ج3،ص191.

75- الجاحظ : البخلاء ،ص26

76- ابن البلخي (أبو زيد أحمد بن سهل): فارس نامة،ترجمة وتحقيق يوسف هادي ،الدار الثقافية للنشر، القاهرة،135.

77- ابن البلخي ؛ فارس نامة ،ص120.

78- قابوس كيكاوس: قابوس نامة، ص77.

79- الشيرازي : أريج البستان،ص211.

80- العيار هو الرجل الكثير المجيء والذهاب في الأرض،وقيل كثير الطواف والحركة،و عيارون جمع عيار والعرب تمدح به وتذم أيضا فيقال غلان عيار في المعاصي ، وفلان عيار في طاعة الله . ابن منظور لسان العرب ،ج4،ص3187.

81- ابن البلخي : فارس نامة ، ص120

82- محمد أحمد عبد المولى :العيار ون والشطار في التاريخ العباسي ، ص32

83- dosy:the encyeclopedia of islam, (ne edition) ,london,1960,v1,p794.

84- محمود إسماعيل : المهمشون ،ص105.

85- محمود إسماعيل : المرجع نفسه ،ص107.

86- ابن الجوزي : المنتظم ،ج3،ص165؛ محمد عبد المولى : العيار ون ، ص23.

87- ابن الجوزي : المنتظم ،ج4،ص165.؛ محمد عبد المولى : العيار ون ،ص23.

88- المسعودي : مروج الذهب ،ج3,ص331.

89- محمود إسماعيل : المهمشون ،ص108 ،109.

90- محمد عبد المولي:: العيار ون ،ص23.

91- المسعودي :مروج الذهب،ج3،ص331.

92- ابن الجوزي : المنتظم،ج5،ص119؛محمد رجب النجار: الشطار والعيارين،ص153-152.

93- ابن كثير : البداية،ج12،ص45-35.

94- ابن الأثير: الكامل،ج11،ص131

95- الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ،تحقيق احمد مبارك البغدادي ،الكويت،2004 ،ص42.

جوانب من الحياة العلمية بتوات* وبلاد الساحل الإفريقي* خلال القرنيين 11 – 12هـ /17 –18م

أ. مولاي محمد

إشراف أ. د. أحمد الحمدي

كلية العلوم الإنسانية والإسلامية جامعة وهران (1) أحمد بن بلة الجزائر

المـقدمة

شكلت توات وبلاد الساحل الإفريقي عبر تاريخهما الطويل وعمقهما الحضاري تراثا إفريقيا يمتد بروافده إلى الحضارة العربية الإسلامية ،وقد أدت فيه الصحراء الكبرى بشقيها الشمالي والجنوبي الأدوار الكبرى ،لتعطي المثال المحتذى في ذلك التبادل بين شعوبها خاصة في المجال التجاري والاجتماعي ،اللذان شكلا مع مرور الزمن بوتقة موحدة عرفت بالخصوصية العلمية و المعرفية ميزتها حرية تنقل العلوم والمعارف ووحدة المناهج وطرق التدريس والتأليف ناهيك عن الإجازات المتبادلة بينهما ،بفضل شيوخ وعلماء كان لهم الفضل في ذلك .خاصة إبان القرنيين 11– 12هـ/17 –18 م. وهو ما سندرسه من خلال هذه الورقة البحثية عن الواقع العلمي في توات وبلاد الساحل الإفريقي ،من حيث المقررات التعليمية ،وطرق التعليم ومراحله ،ثم المؤسسات التعليمية إلى إعطاء ترجمة عن شخصيات تميزت بالشهرة والمكانة العلمية.

أولا . التعليم:

انتشر التعليم في توات وبلاد الساحل الإفريقي نتيجة للنهضة الفكرية والعلمية التي شهدها طيلة القرنين التاسع والعاشر الهجريين ،الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين, حيث أدت كل من المدارس العلمية: كالكتاتيب، والمساجد، والزوايا، دوراً بارزاً في إعطاء الأهمية الكبرى للحركة التعليمية، وذلك بإسهام علماء كان لهم الفضل في تكوين نخب علمية وفق مراحل تدريجية للتعليم، بدءاً بمرحلة التلقين والتهجي إلى مرحلة التعمق ثم الإذن والإجازة.

أ . مراحله:

كانت مراحل التعليم عادة تبدأ بالكُتَّاب والمحضرة في السنين الأولى، ثم ينتقل الطالب إلى الزاوية والمساجد بالنسبة للتعليم الثانوي والعالي[1]، على أنّه في بلاد شنقيط كانت المحضرة تؤدي الوظيفتين.

1) . المرحلة الأولى:

وتكون في المحضرة أو الكُتَاب[2], حيث يوجه الطفل إليها في سن مبكرة، فما إن يبلغ الصبي سن الرابعة حتى يعهد به والده إلى إمام المسجد لتعليمه مقابل دفع حصة من التمر سنوية[3]، هذا بعد أن يقام له حفل عظيم، وتصنع مائدة تشمل على التمر والحليب والخبز المأدوم بالسمن، ويدعى لتلك المائدة رجال الحي وفي مقدمتهم تلاميذ المدرسة القرآنية[4]، ليكون هذا فاتحة خير لدخول هذا الصبي للكُتَاب، والذي يبدأه بتعليم الكتابة كأول خطوة من خطوات التعليم [5]يفتتحها الشيخ أو معلم القرآن في لوحة

الصبي(6): « بسم الله الرحمن الرحيم »، والثلاث الحروف الأولى[7]، وتُتوج اللوحة بقوله تعالى: « قل ادعوا الله أو ادعواْ الرحمن [8]».

وهذا تفاءل حسن لأنّ تلك الآيات تدعوا إلى عبادة الله تعالى وتصحيح العقيدة، ثم يكتب بعدها الشيخ للتلميذ الحروف الهجائية (أ, ب, ت, ... الخ), خاصة المعروفة في بلاد المغرب، حيث ينقط حرف القاف بنقطة واحدة من الأعلى، وتنقط حرف الفاء بنقطة واحدة من الأسفل[9]، حيث يكتب الشيخ بقلم الرصاص على لوحة الطفل ويأمره بتتبع كتابته، وهكذا يتعلم الطفل كيفية تشكيل الحروف، ويتعود على مسك القلم لتتمرن أصابعه ويداه على الكتابة والخط[10].

بعدها تتم الكتابة بواسطة القلم المصنوع من الخشب المبرء مع الدواة التي يوضع بداخلها الحبر الأسود المصنوع محليا [11]،فإذا أحسن الطالب الخط وصار خبيراً بالكتابة والإملاء، فإنّ المعلم عندئذ يملي عليه الآيات ليكتبها في لوحة ويقوم بتشكيلها، ثم يقوم المعلم بمراقبة ما كتبه التلميذ، كل هذا ليسهل عليه معرفة القراءة والكتابة، وبالتالي الحفظ.

وعندما يختم الطالب الجزء الأول يقوم أهله بتقديم مائدة من الطعام لزملائه الطلبة في الكُتَاب أو المحضرة لا يشاركهم فيها أحد، وهذا فرحاً وابتهاجاً بما بلغه طفلهم[12].

بعد ذلك يتدرج به الشيخ في حفظ كتاب الله عزّ وجل حتى يتمه على ظهر قلب، فإذا أتمه انتقل به إلى تعليم شيء من المعارف الفقهية واللّغوية، كمتن بن عاشر و الأخضري و الأجرومية[13]، والتي كانت تكتب كل يوم للصبي في بيت أو بيتين في أسفل اللّوحة، ويفصل بينهما وبين القرآن بخط، وهذه الأبيات كانت عادة من العقائد ثم شروط الصلاة وما يتعلق بها[14].

أمّا بالنسبة للتوقيت اليومي للدراسة فيكون من الفجر إلى الضحى، أو حتى منتصف النهار أحياناً، ومن الظهر إلى ما بعد صلاة العصر مساءً، وفي اللّيل يتم قراءة بعض قصار الصور جماعة ليتعود الصبي على حفظها عن طريق السماع، وهذا طيلة أيام الأسبوع عدا الخميس والجمعة صباحاً، وأيام العطل التي كانت تمنح في المناسبات والأعياد[15].

عندما يحفظ الطالب القرآن الكريم كله يراجعه على شيخه، وبعدها يقام له حفل بهيج يعرف بحفل الختمة أو (الحفاظة)، كناية عن إتمام حفظ الطالب للقرآن، حيث تزين يداه ورجلاه بالحِنّاء، ويقوم الشيخ بالكتابة في لوحة الطالب أواخر سورة البقرة وبعض الدعاء، كما يزينها بألوان مختلفة من الصمغ، ويجلس الطالب في ردهة الكُتَاب محاطاً بزملائه وهم يرددون قصيدة البردة، ويتلقى الهدايا والعطايا من المهنئين الذين يأتون من القرية والقرى المجاورة لها[16]. وتكون هذه الختمة عادة في سنٍّ مبكرة لا تتجاوز العشرين سنة بالنسبة للطالب العادي، لذا كانت مرحلة الكُتَاب ضرورية لكل طالب، لأنّه بدونها لا يستطيع التأهل لمزاولة الدراسة في بقية المراحل الأخرى[17].

2) . المرحلة الثانية:

وتكون هذه المرحلة بعد أن يكون الطالب قد أنهى المرحلة الأولى من تعليمه بنجاح، فيكون بذلك مؤهلاً للانتقال إلى الزاوية أو المسجد للأخذ عن شيخها، ويكون التعليم في هذه المرحلة أكثر تخصصاً وانضباطاً، ويستفيد من خلاله الطلبة القادمين من مناطق بعيدة من الإطعام والمبيت، وفق نظام داخلي تكون فيه الدراسة من الفجر إلى صلاة العشاء[18].

كما أنّ الطالب يتعمق في شتى أصناف المعرفة العلمية المقررة عليه، من فقه وحديث ولغة ومنطق ومواريث وتراجم وعلوم القرآن. ففي الفقه رسالة بن أبي زيد القيرواني، وفي النّحو ألفية بن مالك، ومُلحة الإعراب، وفي الحديث صحيح البخاري ومسلم، وموطأ الإمام مالك[19]، وفي التفسير تفسير الجلالين.

هذا وكان الطلبة يتلقون العلم على يد الشيخ في صحن الزاوية أو المسجد، فيجلسون على هيئة حلقة يتوسطهم الشيخ، ومع كل واحد منهم لوحة كبيرة ومجموعة كتب من المقررات المفروضة عليهم في الدراسة، وتستمر الحلقة غالباً من الصباح حتى منتصف النهار كل يوم، ثم تتواصل الدراسة من جديد بعد صلاة الظهر بعد أن يكون الطلبة قد أخذوا قسطاً من الراحة (القيلولة)، فيعود الطلبة إلى تلاوة القرآن وحفظ المتون المختلفة في شتى أبواب العلم. لتنتهي المرحلة المسائية عند غروب الشمس، لتكون العودة إلى النّشاط بعد صلاة المغرب.

وقد لاحظ "بارث[20]" هذا السير في نظام الدراسة بالأزواد حينما رأى طلاب الشيخ أحمد البكاي يقرأون بالألواح حلقات حلقات في الفضاء الخارجي، وهذا راجع لكون علماء توات كانوا يتنقلون إلى بلاد الأزواد وعموم بلاد الساحل لينقلوا إليهم العلم والمعرفة، وبذلك نقلوا معهم نظام الدراسة المنتشر بمنطقة توات[21].

ولم تكن فترة الدراسة محددة في هذه المرحلة، بل تتوقف على مدى استيعاب الطالب للمواد المقررة عليه حفظاً وتعليماً[22]، وهذا النّوع من التعليم في الزاوية أو المسجد لم يكن مقتصراً على الطلبة فحسب، بل كان بإمكان المستمعين أن يأخذوا أماكن لهم في الصفوف الخلفية للحلقة[23]،كما كان ينتصب كرسي لجلوس الشيخ عليه، يكون تحت أعمدة الزاوية أو المسجد ويتوسط الحلقة[24].

وكانت الطريقة الشائعة في التدريس هي أن يبدأ الشيخ بإعطاء رأيه في المسائل الفقهية لطلبته،وبعدها يقرأ الطلبة درسهم من الكتاب المقرر عليهم بحضرة الشيخ، ثم يطلب من كل واحد منهم توضيح ما أشكل عليه، وأثناء ذلك يقيد الطلبة الشروح التي يعطيها الشيخ كجواب على ما يستفسرون عليه[25]، وفتح باب المناقشة للطلبة بعد نهاية كل درس لتعم الفائدة.

أمّا طريقة الوقفات التي تكون أثناء الدرس حيث يلزم الطلبة وهم حول الشيخ بأن يقرؤوا ما حفظوا من المتون، ويفرض على كل طالب الحفظ الكامل من رأسه للأبيات التي يتوقف عليها، فإذا حصل وان كان غير حافظ لها فإنّ الشيخ يلومه ويعد ذلك من التهاون، أمّا إذا كان يحفظها كما هي عادة القوم، فإنّ الشيخ يشرح معاني البيت ويبن له المراد ويوضح له المقصود، ثم بعد ذلك يورد له الشواهد المتعلقة بالبيت والخلاف في المسألة إن وجد فيها[26]، فتخصص كل حلقة لمادة معينة، ويستمر ذلك طيلة أيام

الأسبوع، كما أنّ التعليم في هذه المرحلة لا يكون مقصوراً على اللّوحة فقط عكس المرحلة الأولى، بل يعتمد فيها الطالب على كتب المتون أو المواد المقررة عليهم، بالإضافة إلى التدريس الذي يكون تحت إشراف الشيخ الذي يساعده بعض الطلبة الذين قضوا مدّة طويلة في الدراسة، وكان لهم تحصيل علمي جيد[27].

كل هذا نابع من اهتمام وحرص الأولياء على تعلم أبنائهم القرآن وحفظه، فقد وصف بن بطوطة حين زار السودان الغربي أنّ من الأولياء بحرصهم الشديد على تعليم أبنائهم القرآن وتحفيظهم، كانوا يحفزونهم إما بالترغيب أو بالترهيب حتى يحفظونه[28].

ب . المقررات التعليمية:

كانت المقررات التعليمية السائدة في بلاد توات وبلاد الساحل الإفريقي هي نفسها المعروفة في البلدان الإسلامية مثل: مصر وبلاد المغرب، هذا بالإضافة إلى بعض التآليف التي ألّفها علماء محليون حاولوا إبراز الوجه العلمي للمنطقة من خلال هذه التآليف، وحتى بعض الشروح والحواشي لمؤلفات غير محلية تعتبر الأصل في التأليف، إلا أنّ جلّ هذه المؤلفات كانت في معظمها لا تخرج عن العلوم النقلية وبعض العقلية، لكنّ أكثرها كان من اللّغويات والشرعيات وبعض التآليف في التراجم والتأريخ، إلا أنّها كانت تصطبغ بالصبغة المذهبية المالكية، وذلك بسبب انتشار هذا المذهب في بلاد المغرب وبالساحل الإفريقي، ومن أهم المقررات التي كانت تدرس في المدارس التعليمية: كالزوايا والكتاتيب ما يلي:

1- العقيدة:

كانت العقيدة تدرس في توات وبلاد الساحل الإفريقي من خلال كتب السنوسي[29]، خاصة كتاب أم البراهين التي هي عبارة عن مؤلف يشتمل على ثلاثة أنواع: العقيدة الكبرى، والوسطى، والصغرى، وهي التي اشتهر بها، وعنها يقول أحمد بابا التنبكتي : « من أجل العقائد لا تعادلها عقيدة[30] ».

كما كان يدرس كتاب المقري والمسمّى إضاءة الدجنة(31) بالإضافة إلى ما تركه الشيخ المغيلي في هذا المجال، والمتمثل في كتابه مصباح الأرواح في أصول الفلاح[32], والذي وصفه أحمد بابا التنبكتي بقوله: « كتاب عجيب في كراسين[33] ».

هذا وكانت تدرس العقيدة من خلال مقدمات بعض الكتب الفقهية: كعقيدة بن أبي زيد القيرواني في رسالته، ومقدمة بن عاشر في المرشد المعين.

أمّا التآليف المحلية التي ألّفها علماء المنطقة في هذا المجال مثل: الحاج أحمد بن أند عبد الله الولاتي[34], الذي ألّف عقيدة منظومة في علم الكلام، ووضع الحاج الحسن بن آغيد الزيدي[35] منظومة في التوحيد سمّاها تحفة الصبيان. كما ألّف محمد الغلاوي كتاباً في العقيدة والتوحيد[36], وترك محمد بن أبي بكر الولاتي عقيدة منظومة في علم أصول الدين تزيد على ثلاثمائة بيت وهو ابن واحد وعشرين سنة، وشرح عقيدة الفقيه محمد بن أبي بكر بن الهاشم شرحاً مفيداً سمّاه المتن الإلهية على العقيدة الغلاوية[37]، ووسيلة السعادة للمختار بن بونة الجكني[38].

2- علوم القرآن:

اهتم أهل توات وبلاد الساحل الإفريقي بالقرآن الكريم ابتداءً بحفظه ودراسته, ولمّا كانت هذه الدراسة لا تتم إلا من خلال فهم معانيه وأسباب نزوله, وأماكن نزوله, وكيفية نزوله, وإدراك معاني الألفاظ والعبارات, وحسن القراءة واللّفظ, كل هذا وجب الاهتمام بهذا العلم, حيث كانت كتب الدرر اللّوامع في قراءة الإمام نافع, لأبي الحسن بن بري, وتفسير الشاطبي والتأويل في معاني التنزيل للشاطبي، وتفسير ابن الجوزي، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، والجزرية في علم التجويد لأبي يحي زكريا الأنصاري[39]. إلا أنّ أشهر التفاسير التي كانت متداولة في المنطقة هي تفسير الجلالين نسبة إلى العالمين جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المصري, وجلال الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم المحلي المصري الشافعي المتوفى سنة 884هـ/1459م.

,هذا وكان للتأليف المحلي دور في العملية التعليمية، خاصة ما قام به الشيخ المغيلي من تأليفه لكتاب في التفسير سمّاه الفتح المبين في شرح القرآن الكريم، وكتاب الدر المصون في إعراب القرآن الكريم لعبد الرحمن بن عمر التنلاني [40]، وكتاب منظومة في تفسير غريب القرآن لمحمد بلعالم الزجلاوي[41]، فكان من أئمتها في المنطقة عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي، الذي رحل إلى أحمد الحبيب اللّمطي السجلماسي وقرأ عليه القراءات السبع، وكان يدرّس لطلابه الشاطبية ويفسرها لهم، بالإضافة إلى تفسير محمد المختار بن محمد سعيد، الذي جاء تفسيره في مجلدين سمّاه الإبريز على كتاب الله العزيز[42].

3- الحديث:

يعتبر الحديث ثاني مرتبة من حيث الأهمية بعد القرآن الكريم، لذا كان أهل توات وبلاد الساحل الإفريقي يولونه من الأهمية ما يولونها للقرآن، حيث يعد ثاني كتاب بعد كتاب الله, فكانت تدرس كتب الحديث مثل: الصحيحين (البخاري ومسلم)[43]، وسنن الترمذي، ثم الأربعين النووية، وكتاب الشفا للقاضي عياض، وألفية العراقي في الحديث. إلا أنّ الأهمية الكبرى كانت لصحيح البخاري، حيث بلغ هذا الكتاب حدّ التقديس في مدينة جني وتنبكتو وكذا توات [44]، حيث كانت تعقد له ختمات في أيام معينة في المدارس والزوايا القرآنية، وتعرف هذه الختمة بختمة البخاري، وهي مستمرة حتى الآن، ومن أشهر الزوايا التي دأبت عليها زاوية مهدية[45], حيث يقام احتفال يستمر ليلة كاملة حتى الصباح، يقرأ فيه صحيح البخاري كاملاً من أوّله إلى آخره، كما يتخلل هذا الاحتفال عقود زواج جماعية يحضره الزوّار والمشايخ وطلبة العلم من كل النّواحي التواتية.

أمّا الإنتاج المحلي فكان زهيداً، حيث ترك المغيلي تأليف سمّاه مفتاح النظر في علم الحديث[46]، بالإضافة إلى الحسن بن آغيد الذي برز بتفوقه في استحضار الأدلة من الحديث، فله منظومة في علم الحديث سمّاها روضة الأزهار، وجعل عليها شرحاً سمّاه قرّة الأبصار، حتى قيل فيه: « من فاته الحسن البصري فعليه بالحسن اليوسي, ومن فاته الحسن اليوسي فعليه بالحسن بن آغيد[47] ».

4- الفقه:

يعتبر أهمّ علم اشتغل به أهل توات وبلاد الساحل الإفريقي نظراً لحاجتهم اليومية إليه، وباعتبار أنّ المذهب المالكي هو المذهب المنتشر في البلاد، فقد عرفت مؤلفاته إقبالاً كبيراً من طرف أهل المنطقة، فنجد من بين المؤلفات الفقهية المالكية التي اعتمدوا عليها: متن بن عاشر، وهو متن في الفقه ألّفه صاحبه عبد الواحد بن عاشر الأندلسي الفاسي عندما كان ذاهباً إلى الحج[48]،فطلب منه أهل ليبيا أن ينظم لهم نظماً يعينهم على تطبيق الأحكام الفقهية، فرتب لهم هذا المتن على شكل أبواب: صلاة،صيام، زكاة، حج ... الخ. وافتتح هذا المتن باسمه: « يقول عبد الواحد بن عاشر مبتدءاً باسم الإله القادر[49] ».

وثاني نوع من المؤلفات الفقهية الذي لقي إقبال واهتمام كبير منقطع النّظير في المنطقة, هو رسالة بن أبي زيد القيرواني[50], وهي عبارة عن مختصر في الفقه المالكي.

بينما النوع الثالث الذي لا يقل أهمية عن الرسالة، والذي ذاعت شهرته، هو مختصر خليل بن إسحاق[51]، الذي يتضمن فروع كثيرة مختصرة في الفقه المالكي، فنال شهرة فاقت مدونة سحنون، ومختصر بن الحاجب [52]، اثنى عليه العلماء حيث يقول فيه أحمد بابا التنبكتي: « لقد وضع الله عزّ وجل له القبول على مختصره، وتوضيحه من زمانه إلى الآن، فعكف النّاس عليهما شرقاً وغرباً حتى لقد آل الحال في هذه الأزمنة المتأخرة إلى الاقتصار على المختصر في هذه البلاد [53]».

هذا وقد ظهرت شروح وتعليقات للمختصر مثل ما فعل أحمد بابا التنبكتي عندما شرح وعلّق على مختصر خليل, حيث يقول: « وقد يسّر الله لي وضع شرح عليه جمعت فيه لباب كلام من وقفت عليه من شراحه [54]».

كما ألّف الشيخ المغيلي كتاباً سمّاه مغنى اللّبيب في شرح مختصر خليل، وشرح الفقيه والقاضي الوافي بن طالبين مختصر خليل في كتاب أطلق عليه فتح الرب اللّطيف في تخريج ما في المختصر من الضعيف[55].

كما أقبل الشناقطة على دراسة مختصر خليل بينهم، حتى اعتبروه شرطاً من شروط الرجولة، وسمة من سمات النضج، وكانت عادتهم ألا يتسرول الشاب منهم حتى يتم دراسة المختصر.

وقد قسموا المختصر حصصاً دراسية سمّوها (اقفافاً)،مفردها(قف) أي وقفات، فقد كانوا يضعون في نهاية كل حصة دراسية كلمة قف إشارة إلا أنّ هذا القدر هو أقصى حد يستطيع الطالب الذكي أن يستوعبه في كل يوم، وذلك لكثافة مادة المختصر واكتناز جمله وصعوبة حفظ النثر عموماً، وكانوا يرون أنّ من أتقن دراسة المختصر فقد حاز الفقه بحذافيره[56].

أمّا فقه النّوازل فقد عرفت رواجاً كبيراً في المنطقة، فجمعت آراء فقهية مثل: نوازل محمد بلعالم الزجلاوي، ونوازل عبد الرحمن الجنتوري([57]، وغنية المقتصد السائل للبلبالي[58], والتي تضمنت أحكام قضائية وأخرى فقهية، بالإضافة إلى نوازل الحسن بن آغيد الزيدي، ونوازل الوافي بن طالبين التي سمّاها الوزان في نوازل أروان[58]. كما ألّف محمد بن أب المزمري نظم العبقري على المقدمة الأخضرية في حكم السهو في الصلاة.

5- اللّغة العربية وآدابها:

إنّ اهتمام أهل المنطقة باللّغة نابع من اهتمامهم بالقرآن باعتبارها لغته، وبالتالي كان لزاماً على طالب القرآن وكل العلوم الشرعية أن يكون متمكناً في اللّغة العربية وآدابها حتى يسهل عليه الفهم، خاصة وأنّ لغة المتقدمين كانت صعبة تحتاج إلى حضور ذهني قوي لفهم معانيها وإدراك دلالتها، لذا انكب أهل توات وبلاد الساحل الإفريقي على تعلمها من أمهات الكتب اللّغوية مثل: الألفية ولامية الأفعال لابن مالك، والأجرومية لصاحبها عبد الله بن محمد بن داوود الصنهاجي[59]، وهي مقدمة في مبادئ علم اللّغة العربية، و ملحة الإعراب للحريري.

أمّا إنتاج أهل المنطقة فقد عرف علماء تبحروا في اللّغة العربية تفنّنوا وأبدعوا, ونقف على واحد من أبرزهم ألا وهو محمد بن أب المزمري[60], الذي كان يعتبر وحيد زمانه في اللّغة والنّحو والعروض, حيث ألّف عدة مؤلفات أهمها: شرح روضة النسرين في مسائل التمرين لابن الحاجب، وقصيدة في الحروف الهجائية والبحور الشعرية.

كما برع من الشعراء بن الونان 1187هـ/1775م[61], الذي ترك قصيدة تعد من أروع ما قيل في الشعر بعنوان: الشمقمقية متكونة من 275 بيتاً في أغراض مختلفة بلغت من الأهمية الكبرى, وخير دليل على ذلك عدد شروحها التي فاقت الستة, إحداها للنّاصري السلاوي مؤلف كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى[62].

كما ظهرت مؤلفات أخرى تفنّن أصحابها في إظهار البراعة اللّغوية والتمكن منها مثل: فتح الودود في شرح المقصور والممدود للشيخ المختار بن أحمد الكنتي في النّحو والصرف، بالإضافة إلى ألفيته في اللّغة العربية، ومختصر السمين في إعراب الكتاب المكنون لعبد الرحمن التنيلاني[63].

كما ألّف أبو عبد الله أحمد بابا بن الأمين المختار التنبكتي تأليفاً لغوياً أطلق عليه المنح الحميد في شرح الفريد, وهو شرح لألفية السيوطي, كما برع عمر بن بابا بن عمر الولاتي الذي كان إمام العربية فصيح اللّسان, وقد درّس العربية بالأزواد[64].

هذا وقد برعت أسر بأكملها في اللّغة مثل: عائلة آل آقيت التي ينتسب إليها الفقيه والعالم أحمد بابا التنبكتي[65]، حيث عنى بعلوم اللّغة الفقيه أحمد بن أحمد بن عمر, الذي كان فقيهاً نحوياً وعروضياً محصلاً بارعاً, كما نبغ أخوه محمد بن عمر الذي كان يقوم بتدريس بعض علوم اللّغة لأهل التكرور, وكذا العالم النّحوي أبو حفص عمر بن آقيت[66].

بينما يعتبر الشناقطة من أول من أبدع في اللّغة بالمنطقة، فتتبعوا أسرارها واختصوا بفقهها، فكان الشعر عندهم طلاقة والنّحو من سليقتهم، حيث وضع آند عبد الله بن أحمد المحجوبي شرحاً على الأجرومية[67] ، وفي مدينة شنقيط ذاتها وضع الطالب محمد بن المختار بن الأعمش [68] (ت 1107هـ) شرحاً على الفريدة للسيوطي.

6- التاريخ والتراجم والسير :

كان لهذا الفن من العلم اثر كبير في الحياة العلمية في توات وبلاد الساحل الافريقي لما فيه من الوقوف على العبر والعظات وذكر الرجال ومآثرهم والعظماء وفضائلهم يقول بن خلدون " اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على احوال الماضيين من الامم في اخلاقهم والانبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم بذلك فائدة الاقتداء فهو محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة[69]..." ، لذلك كانت هذه الكتب تدرس في الزوايا والمدارس القرآنية خاصة كتب السير والشمائل التي كانت على شكل متون خاصة متن الهمزية والبردة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم وبيان سيره ومغازيه فكانت هاتين القصيدتين للإمام البوصيري[70]، من أهم مايذكر عند اهل المنطقة في الافراح والاقراح وذلك تبركا واقتداء بسيرة وشمائل الرسول صلى الله عليه وسلم حيث خصصوا لهما ليلتان من ليالي الاسبوع وهما الخميس والجمعة [71]لقراءتهما جماعيا بعد صلاة المغرب ليتمكن كل واحد من حفظها سواء طلبة العلم او حتى عوام الناس صغارا وكبارا ،وهي عادة منتشرة الى اليوم في المنطقة، هذا عن السيرة النبوية اما كتب الشمائل المحمدية مثل البررزنجي والبغدادي فهي تردد خلال المناسبات الدينية كالمولد النبوي الشريف، كما لقيت كتب التراجم الاخرى بالغ الاهتمام من طرف متعلمي المنطقة سواء كانت مؤلفات محلية او تلك المتعارف والمشهور في البلاد الاسلامية مثل كتاب العبر ومقدمة ابن خلدون وكتاب الديباج المذهب لابن فرحون وكتاب كفاية المحتاج لأحمد بابا التنبكتي، وكذلك كتاب إشراح الصدر بأسماء أهل بدر لعبد اللطيف الدمشقي[72] وكتاب الغزوات لأحمد البدوي المجلسي الشنقيطي[73] بالاضافة الى الفهارس التي خلفها العلماء مثل فهرس عبد الرحمن بن عمر التنيلاني التي وصفها لشيوخه وعلماء المنطقة[74].

7- المنطق والفلسفة:

كان اهتمام اهل المنطقة بالمنطق و الفلسفة قليل مقارنة بالعلوم الاخرى خاصة العلوم الشرعية لذا كانت من المقررات غير المهمة بل تعتبر معارف وعلوم اضافية تكمل ثقافة الطالب وتساعده، الا أن الساحة العلمية لم تخلو من هذا الفن خاصة بعد مجيء الامام المغيلي الى المنطقة ومناظرته الشهيرة مع الامام السيوطي حول الاشتغال بعلم المنطق فأصبح يدخل في اهتمامات علماء المنطقة فكانت مؤلفات الشيخ المغيلي[75]، هي المرجع الأول في هذا المجال ومن اهمها رجز المغيلي المسمى في المنطق الذي تصدى لشرحه العالمان احمد بابا التنبكتي ومحمد بن عمر بن محمد اقيت[76] بالإضافة الى كتابه منح الوهاب في رد الفكر الى الصواب، وكان من اهم المواد الدراسية في الفلسفة المقررة على طلاب المنطقة في هذه الفترة[77]،وهناك كتب أخرى مثل المختصر في المنطق لمحمد بن يوسف السنوسي والسلم المرفق في علم المنطق لعبد الرحمن الاخضري وكتاب المنطق لحمد بن عبد الرحمن السكوتي القبلاوي[78].

الخاتمة:

ومن خلال دراستنا لهذا الموضوع توصلنا إلى عدة نتائج كانت نتيجة لهذه الحياة العلمية نجملها في النقاط التالية:

-إن التعليم بتوات وبلاد الساحل الإفريقي متشابه إلى حد كبير في أطواره ومناهجه، لكن هناك اختلاف في أماكن التدريس وأسمائها، حيث عرفت بلاد الساحل الإفريقي التعليم في الكُتاب والمسجد، بينما كانت الزاوية كمركز إشعاع علمي في توات مارست فيه الحركة العلمية إلى جانب الوظيفة الروحية (التصوف) والاجتماعية (الإطعام).

-ظهور مؤسسة تعليمية في بوادي وبعض أجزاء بلاد الساحل الإفريقي خاصة في منطقة الأزواد وشنقيط جمعت بين وظائف الكتاب والمسجد والزاوية، وهي المحضرة.

-معظم المناهج والكتب الدراسية التي كانت تدرس في بلاد الساحل الإفريقي هي نفسها التي كانت تدرس في توات.

-معظم الألقاب التي كانت تطلق على طلاب العلم في توات هي نفسها التي كانت تطلق على الطلاب في بلاد الساحل الإفريقي مثل لقب "التلميذ".

-الألقاب والوظائف التي كانت تطلق في توات هي نفسها في بلاد الساحل الإفريقي مثل: الشيخ، الطالب، سيدي...

-نتج عن الحركة التجارية بين توات وبلاد الساحل الإفريقي تجارة الكتب التي كانت رائجة بين حواضر المنطقتين، وأعطت مزيد من الدعم بينهما.

-ظهور حواضر علمية صحراوية نتيجة للعلاقة العلمية بين المنطقتين ستؤدي دورها العلمي، خلال القرون اللاحقة للقرن الثاني عشر هجري، مثل أروان، وتاودني، المبروك، ساهل.

الهوامش :

* توات: هي إقليم يقع في الصحراء الكبرى تأسس نتيجة تجارة القوافل على طول الخط الرابط بين بلاد المغرب الإسلامي وبلاد السودان الغربي ، وهي تتشكل من ثلاثة مناطق :تيدكلت ، توات الوسطى ،قورارة.

* بلاد الساحل: هو ذلك الإقليم المصاقب للصحراء الكبرى من الشمال والغابات الإستوائية من الجنوب ،ويعتبر البدايات الأولى لبلاد السودان الغربي ،قامت فيه عدة حواضر وأشتهرت بالخصوصية العلمية والتجارية كتمبوكتوا وجني وقاو .....إلخ .

1. النحوي خليل، بلاد شنقيط المنارة و الرباط ،المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم،تونس،ط 1 ، 1997 ، ص ص 49 50.
2. أو ما يسمى" اقريبش " في توات.
3. فرج محمود فرج،اقليم توات خلال القرنين (18 و19)،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،ط1، 1977،ص85.
4. مريوش أحمد ، حوتية محمد ، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني ، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 ، دار القصبة للنشر ، الجزائر ، 2007 ، ص 236.
5. محمد باي بلعالم ، الرحلة العلية إلى منطقة توات ، ج 1 ، دار هومة ، الجزائر ، ط 1 ، 2005 ، ص 263.

6. اللوحة : عبارة عن خشبة مستطيلة يتغير حجمها مع تغير المستوى ، وهي تستعمل إلى الآن في منطقة توات وبلاد الساحل الإفريقي.
7. حوتية محمد:توات و الأزواد خلال القرنين (12 و13هـ،-18-19م) ج1 دار الكتاب العربي الجزائر ط1 2007 ص 245.
8. قرآن كريم ،سورة الإسراء الآية 110.
9. النحوي خليل، بلاد شنقيط المنارة و الرباط ،المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم،تونس،ط 1 ، 1997 ، ص ص 49 50.
10. أو ما يسمى" اقربيش " في توات.
11. فرج محمود فرج،اقليم توات خلال القرنين (18 و19)،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،ط1، 1977،ص85.
12. مريوش أحمد ، حوتية محمد ، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد الغثماني ، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 ، دار القصبة للنشر ، الجزائر ، 2007 ، ص 236.
13. محمد باي بلعالم ، الرحلة العلية إلى منطقة توات ، ج 1 ، دار هومة ، الجزائر ، ط 1 ، 2005 ، ص 263.
14. اللوحة : عبارة عن خشبة مستطيلة يتغير حجمها مع تغير المستوى ، وهي تستعمل إلى الآن في منطقة توات وبلاد الساحل الإفريقي.
15. حوتية محمد:توات و الأزواد خلال القرنين (12 و13هـ،-18-19م) ج1 دار الكتاب العربي الجزائر ط1 2007 ص 245.
16. قرآن كريم ،سورة الإسراء الآية 110.
17. محمد باي بلعالم،المرجع السابق، ج1 ،ص ص 265-266.
18. مبارك جعفري ،مرجع سابق، ص 145.
19. أحمد مريوش،محمد حوتية ،المرجع السابق، ص 236.
20. زبادية عبد القادر ،مملكة سنغاي في عهد الاسقين 1493-1591م ،الشركة الوطنية للتوزيع ،الجزائر، د ط ، د ت .ن ،ص 143.
21. مبارك جعفري :المرجع السابق 146.
22. هو رحالة ألماني ، جاب الصحراء الكبرى في كل من توات ، والأزواد وبلاد الساحل الإفريقي .
23. مريوش ، حوتية ،مرجع السابق، ص 237.
24. حوتية مرجع سابق ،ج1، ص 251.
25. نفسه، ص 278.
26. نفسه، ص 248.
27. الهادي مبروك الدالي ،التاريخ الحضاري لإفريقيا فيما وراء الصحراء،مرجع سابق ،ص 166.
28. نقولا زيادة ،الحكم المغربي في السودان ،ج1،مؤسسة الخليج للطباعة و النشر، الكويت، ط1 ،1982، ص27.
29. أحمد بابا التنبكتي،نيل الابتهاج بتطريز الديباج تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (ج1 و2)

30. أحمد بابا التنبكتي،نيل الابتهاج بتطريز الديباج تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (ج1 و2)، كلية الدعوة، ليبيا ،ط1، 1989، ص 376.
31. ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار ، ج4 ، تحقيق عبد الهادي التازي ، أكاديمية المملكة المغربية ، الرباط ، ط 1997 ، ص 690.
32. السنوسي: محمد يوسف بن عمر بن شعيب التلمساني الحسني أبو عبد الله محدث متكلم منطقي مقريء ولد بتلمسان سنة 832هـ 1428م و توفي بها سنة 895هـ 1490م له عدة مؤلفات أهمها أم البراهين في العقائد وحاشية على صحيح مسلم :انظر عبد الحق حميش و محفوظ بوكراع بن ساعد، موسوعة تراجم علماء الجزائر (تلمسان و توات)، دار زمورة للنشر، الجزائر، ط1 ،2011 ،ص 227.
33. أحمد بابا،نيل الابتهاج ،مصدر سابق، ص 301.
34. المقري:أبو العباس أحمد بن محمد المقري القرشي التلمساني ولد بتلمسان و نشأ بها و أخذ عن عمه أبي سعيد المقرى و غيرهم من أعلام تلمسان، رحل إلى فاس و مراكش فلقي ابن القاضي و بابا احمد السوداني استقر به المقام في فاس ثم رحل إلى الحج توفي 1041هـ .ترك عدة مؤلفات أهمها:نفح الطيب أزهار الرياض، و رحلة فهرسية .أنظر عبد الله المرابط الترغي ،فهارس علماء المغرب مطبعة النجاح، الدار البيضاء ،المغرب، ط1 ،1999 ،ص 644.
35. الحمدي أحمد ، الفقيه المصلح محمد بن عبد الكريم المغيلي الإطار المعرفي والتعامل مع المكانية ، دار الرشاد، بلعباس، الجزائر، ط1 2012 ،ص 68.
36. أحمد بابا، نيل الابتهاج ،مصدر سابق ص 577.
37. هو الحاج أحمد بن أند عبد الله بن علي بن الشيخ الولاتي نسبة إلى ولاته كان من العلماء العاملين على التحقيق توفي رحمه الله تاسع ربيع سنة 1140هـ 1727م:أنظر أحمد الحمدي ،المختار الكبير الكونتي ،دار السبيل، الجزائر، ط1 ،2009،ص 48.
38. هو أحد الأعلام المشهورين بأزواد و الأئمة المذكورين انتهت إليه رياسة الفقه كان بصيرا بطرق الحجة أخذ عن الفقيه احمد الوالي و عن الفقيه أحمد أبو الاوتاد التشيني و غيرهما من الأئمة توفي يوم الأحد لأحد عشر خلت من رمضان عام 1123هـ/1711م:أنظر أحمد الحمدي المختار الكبير الكونتي ، المرجع السابق ، ص52.
39. هو محمد بن أبي بكر بن الهاشم الغلاوي فقيه نحوي أديب أخذ عن بن الأعمش العلوي و أخذ عنه طلبة عديدون توفي يوم الجمعة 16 ذي الحجة عام 1098هـ/1686م:أنظر:أحمد بن طوير الجنة ،تاريخ ابن طويرالجنة، تحقيق سيد أحمد بن أحمد سالم:مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ،ط1 ،1995، ص47.
40. أحمد الحمدي،المختار الكبير ،مرجع سابق، ص53.
41. خليل النحوي:مرجع سابق ص 216.
42. توجد نسخ هذه المؤلفات في خزائن أدرار في كل من كوسام بتوات وخزانة أقبلي و خزانة الشيخ باي بالعالم بتبديكلت وخزانة ابن عبد الكبير بالمطارفة:أنظر:جعفري مبارك مرجع سابق ص 290.
43. عبد الرحمن بن عمر التنلاني:هو أبو زيد عبد الرحمن بن عمر بن معروف التنلاني ينتهي نسبة إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه ولد سنة 1193هـ-1707 بتنلان أخذ بها مبادىء العلم ثم تتلمذ على يد ابن أب المزمري و عمر بن المصطفى الرقادي أنظر :عبد العزيزسيد عمر قطف الزهرات في أخبار علماء توات دار هومة الجزائر ط2 2002 ص 99-101 و أنظر الرحلة العلية ج1 ص 221،باعثمان

عبد الرحمن ،تحقيق فهرسة عبد الرحمن بن عمر التتلاني، ماجستير التاريخ العام، قسم التاريخ ، جامعة بشار 2008- 2009 ،ص 91-98.

44. الزجلاوي: هو أبو عبد الله محمد بن محمد أحميد بن أبي بكر بن بلقاسم بن محمد و ينتهي نسبه إلى أبو أيوب الأنصاري درس على عدة شيوخ من أهمهم والده و الشيخ عبد الرحمن بن عمر التتلاني رحل في طلب العلم كما كان له تلاميذ منهم الحسن بن بومدين التمنطيطي ، عبد الله بن بومدين بن بوبكر و غيرهم كثير ترك عدة مؤلفات من الوجيز في شرح مختصر خليل و ألفية في غريب القرآن،بالإضافة إلى نوازله في الفقه و هي التي اشتهر بها توفي 23 شوال عام 1212هـ/1797م:أنظر موسوعة تراجم علماء الجزائر،مرجع سابق ، ص 242. الرحلة العلية ، مرجع سابق ج1 ص131.

45. جرادي محمد،نوازل الزجلاوي دراسة و تحقيق ،أطروحة دكتوراه أصول الفقه،قسم أصول الفقه، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة 2010-2011م، ص 78 و مابعدها

46. أحمد الحمدي،المرجع السابق ،ص 60.

47. السعدي عبد الرحمن، تاريخ السودان ،مطبعة هوداس ،باريس ،1981 ،ص43.

48. وهي قصر من قصور بلدية تيمي تبعد عن مقر الولاية أدرار ب 10 كلم بها زاوية تسمى بزاوية البخاري لصاحبها سيد اعمر من أهم شيوخها عبد العزيز سيد اعمر صاحب كتاب قطف الزهرات في أخبار علماء توات، السالف الذكر.

49. حوتية محمد :مرجع سابق ج1 ص 259

50. أحمد الحمدي :مرجع سابق ص 55.

51. ابن عاشر: عبد الواحد بن احمد بن علي بن عاشر الانصاري الفاسي كان متصرفا للعلم والقراءة اخذ عن ابي العباس اللمطي وبن القاضي، والشريف المري التلمساني، وله عدة مؤلفات اهمها: المرشد المعين في الفقه المالكي واجازات في القراءات توفي 1040م. انظر: عبد الله المرابط الترغي، المرجع

52. السابق، ص 642، ابن القاضي المكناسي في درة الحجال في أسماء الرجال، ج1، تحقيق محمد الاحمدي ابو النور، دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، د.ت.،د.ط، ص 148

53. أحمد الحمدي ، مرجع سابق ، ص 55.

54. ابن ابي زيد القيرواني: هو عبد الله عبد الرحمن النفزي ابن ابي زيد المشهور بالقيرواني نسبة إلى مدينة القيروان كان من كبار المالكية في القيروان وبلاد المغرب الاسلامي في القرن الرابع الهجري له عدة مؤلفات منها متن الرسالة في الفقه المالكي ،وكتاب الاقتداء بأهل المدينة وكتاب الذب عن مذهب مالك، توفي سنة 386 هـ انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج1، تح: محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، د. ت، ص ص12،11.

55. خليل بن إسحاق: هو ضياء الدين ابو المودة خليل ابن اسحاق بن موسى بن شعيب المصري ت 769 هـ وضع مختصر على مذهب الامام مالك بن انس رحمه الله تعالي مبينا لما به من الفتوى مستعرضا فقه المذهب في عبارات قصيرة كثيفة مكتنزة جماله ووزع كتابه الى 63 باب و64 فصلا بالاضافة الى خطبة الكتاب ويقع الجميع في نحو 300 صفحة من القطع المتوسط طبعة دار الفكر، 1401هـ . 1981م، انظر: خليل النحوي: مرجع سابق، ص199.

56. حوتية محمد ، مرجع سابق ، ص 255.

57. السعدي ، مصدر سابق ، ص 38.

58. . أحمد بابا التنبكتي ،مصدر سابق ، ص 427.
59. أحمد الحمدي ، مرجع سابق ، ص 56.
60. خليل النحوي: المرجع السابق، ص 200.
61. الجنتوري: عبد الرحمن بن أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن بن علي و سمي الجنتوري نسبة الى قصر جنتور، من اقليم قورارة ولد بين سنتي 1100هـ . 1110هـ / 1689 م . 1699م، درس القرآن الكريم وتفقه في الفقه في سن مبكرة ثم رحل إلى فاس ولم يدم بها مدة طويلة ثم رحل الى تنيلان الى الشيخ ابي حفص عمر بن عبد القادر التنلاني. ترك عدة مؤلفات أهمها النوازل التي اشتهر بها توفي 1160 هـ، انظر: بوسعيد احمد، الحياة الاجتماعية والثقافية بإقليم توات من خلال نوازل الجنتوري، ماجستير تاريخ عام، قسم التاريخ، جامعة ادرار، 2012. 2013، ص 53 وما بعدها. انظر في المصادر التالية: الدرة الفاخرة في ذكر المشايخ التواتية، مخطوط بخزانة كوسام (ادرار)، ص19
62. البلبالي: عبد العزيز ابو فارس بن محمد بن عبد الرحمن البلبالي ولد يوم الاثنين 13 شوال سنة 1190هـ/ 1774م بقصر ملوكة من قرى تيمي(ادرار) درس على يد والده محمد بن عبد الرحمن ثم محمد بن عبد الرحمن التنلاني والشيخ الونقالي، واخذ عليه العلم تلاميذه منهم ابنه سيد البكري، ومحمد بن محمد الجزولي البكري ومحمد بن احمد البداوي البكري، توفي يوم الأحد سبعة عشر جمادى الأولى 1261هـ . 1845م ترك عدة مؤلفات أهمها: غنية المقصد السائل، انظر: عبد العزيز سيد اعمر، قطف الزهرات، ص 48.55، بكري عبد الحميد، النبذة ،ص 70، موسوعة تراجم علماء الجزائر، ص 475،481.
63. أحمد الحمدي ، مرجع سابق ، ص ص 56- 57.
64. السعدي ، مصدر سابق ، ص 53.
65. ابن اب المزمري: أبو عبد الله محمد بن اب بن احميد المزمري نسبة الى زمورة من ارض البربر ،التواتي منشأ وموطنا ولد بقرية اولاد الحاج بأولف بعد 1090هـ . 1679م من كبار فقهاء وأدباء توات له عدة مؤلفات أهمها: شرح روضة التمرين في مسائل التمرين، نظم العبقري ، الذخيرة الكنزية في حل الفاظ الهمزية. انظر : جعفري أحمد ابا الصافي، ابن اب المزمري حياته واثاره، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط1، 2004، ص 45 وما بعدها، عبد العزيز سيد عمر، قطف الزهرات،ط2، ص 54. موسوعة تراجم علماء الجزائر ، مرجع سابق ، ص 574.
66. بن الونان: احمد بن محمد بن محمد الحميري التواتي ابو العباس ،يعود نسبه الى قبيلة معقل العربية من أهم مؤلفاته الشمقمقية في الأدب توفي بفاس 1187 هـ/1773م . انظر: مبارك جعفري، مرجع سابق، ص194.
67. مبارك جعفري، مرجع سابق، ص 224.
68. جعفري أحمد ابا الصافي ، ابن اب المزمري ، مرجع سابق ، ص 45.
69. أحمد الحمدي ، مرجع سابق ، ص 64 قدوري عبد الرحمن، الوجود المغربي بمنطقة السودان الغربي في القرنين 9 و10 هـ/15 و16م، دراسة في الدوافع والنتائج، مذكرة ماجستير في التاريخ، قسم التاريخ ، جامعة تلمسان، 2010.2011، ص 122.
70. السلاوي الناصري ابو العباس، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، ج5، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 1955، ص129.

71. خليل النحوي: مرجع سابق، ص 241.
72. الطالب محمد بن المختار بن الاعمش، ولد عام 1036هـ مفتي مدينة شنقيط ، له إجازات في فنون شتى، يعد أول شارح من الموريتانيين لإضاءة الدجنة للمقري وله نوازل تعرف بنوازل ولد الاعمش، انظر: ابن طوير الجنة، المصدر السابق، ص 48.
73. ابن خلدون عبد الرحمن (المقدمة) كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الاكبر، تحقيق: خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2001، ص 10.
74. البوصيري: هو شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد بن محسن بن عبد الله بن صنهاج بن هلال الصنهاجي ولد سنة 608هـ/1297م توفي سنة 696هـ وقيل 697هـ /1296م . 1297م انظر: ابو العباس محمد التجاني، الارشادات الربانية بالفتوحات الإلهية، الدار النموذجية، بيروت، لبنان، 2002م، ص 03. نقلا: عن حوتية محمد ، توات والازواد ، مرجع سابق ، ص263.
75. حوتية محمد ، المرجع سابق ، ص263.
76. جعفري مبارك: المرجع السابق، ص ص 225- 226.
77. خليل النحوي: مرجع سابق، ص 215.
78. باعثمان عبد الرحمن: فهرست عبد الرحمن بن عمر التنلاني ، ص 94.

ملامح الحكم السياسي للمجتمع البيضاني خلال الفترة الحديثة

أ. محمد المختار ولد سيدي عالي، جامعة العلوم الإسلامية، العيون، موريتانيا

المقدمة:

تتدرج هذه الدراسة في محاولة استبيان واستفسار ملامح القاعدة المحلية التي تقول بأن المجتمع البيضاني الذي ينتشر في مناكب الصحراء الغربية لم يعرف حكما سياسيا موحدا لمجاميع سكان الصحراء في المرحلة التي سبقت السيطرة الفرنسية مطلع القرن العشرين ، وتعلل الرواية أن السكان ظلوا يعيشون حياة البداوة والترحال بعيدا عن السلطة السياسية والحكومات المركزية في إطار بني اجتماعية متحركة تشكل الأسرة وحدتها الصغيرة والقبيلة إطارها الاجتماعي العام وتحتكم إلى الأعراف العشائرية والتقاليد والدين الإسلامي كمشرع للقوانين.

وبذالك فإن هذا البحث يدخل في سياق المساهمة في البحث عن إشكالية التاريخ السياسي للمجتمع البيضاني ، فما يهمنا في هذا البحث هو طبيعة الحكم السياسي التي سادت في البلاد قرونا عديدة ، أي تاريخ الحكام والمحكومين في أنساقه ومظاهره في الزمان والمكان، ومن هنا نتساءل عن تجليات النظام السياسي الموريتاني خلال الفترة الحديثة؟

قبل الدخول في صميم البحث لابد من إطلالة مختصرة على الفترة المرابطية التي تجمع غالبية المصادر المحلية والأجنبية على أنها النواة الأولى لتكوين حكم سياسي مركزي في البلاد والتركيز على المرحلة المرابطية لا يأتي للحديث عن البدايات الفعلية للتشكيل الاجتماعي البيضاني بوضعه الحالي ولا من الإقرار بأن هذه الدولة قد حكمت بشكل فعلي ودائم النطاق المعروف اليوم بالصحراء الكبرى ولا من وفرة مصادر التاريخ المكتوب عن المنطقة، وإنما لجملة اعتبارات أخرى أهمها:

أن القبائل الصنهاجية التي قامت على أكتافها الحركة المرابطية هي نفسها التي عمرت ربوع البلاد قبل المرابطين بكثير وأقامت دولة إسلامية في المنطقة ، وتفيد المصادر بأن هذه الدولة المسلمة كان أول ملوكها اتلوتان بن تلاكاكين الصنهاجي اللمتوني "الذي ملك بلاد الصحراء بأسرها ودان له بها أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان كلهم يؤدون له الجزية ... ودامت أيامه وطال عمره أزيد من ثمانين سنة إلى أن توفي سنة 222 هـ "[1].

وقد تولى الأمور من بعده حفيده "الأثير" ونهض بأمور صنهاجة إلى حين وفاته سنة 287 هـ ، فخلفه ابنه تميم الذي حكم حتى سنة 306 هـ ، حين اغتاله أشياخ صنهاجة ، وبذالك ذهبت ريحهم وافترق أمرهم واستمرت أوضاعهم كذالك نحو 120 سنة " إلى أن قام فيهم الأمير أبو عبد الله محمد ابن تيفاوت الملقب ب "التارشني" اللمتوني ، فاجتمعوا عليه وقدموه على أنفسهم وكان من أهل الفضل والدين والصلاح والحج والجهاد فأقام أميرا على صنهاجة مدة ثلاثة أعوام إلى أن أستشهد في غزوة في بلاد السودان في موضع يقال له بغاره"[2].

فتزعم الملثمين من بعده صهره يحيى ابن إبراهيم الكدالي ، والمرجح أن ذالك سنة 429هـ ، من ذالك كله يبرز بوضوح ما كان للعصبية الصنهاجية في ترابط وتحالف هذه القبائل من دور وبالتالي فإن محاولة جمع صنهاجة اللثام هذه المرة لا تختلف في شكلها الخارجي على الأقل عن المرات السابقة مما شكل أساسا متينا للدولة الجديدة[3].

ترتبط نشأة الحركة المرابطية بشكل وثيق بالتطورات الحاصلة في عموم الصحراء، ففي المجال الاجتماعي حيث التنافس الحاد بين فروع صنهاجة من جهة وبينها مع خصومها التقليديين من زناته من جهة أخرى ، تلك الصراعات التي كان مجالها الصحراء ودافعها السيطرة على مسالك التجارة ، أما العامل الديني والذي هو أكثر شيوعا لدى الدارسين والعامة فيتلخص في عدم رضي القادة الصنهاجيين عن مستوى الوازع الديني لدى قبائلهم وتجليه في واقع العبادة والمعاملة ، فالعصبية القبلية ومنطق الثأر والجهل بأمور الدين هي مميزات الأرض وساكنيها ، وصراع الفقهاء المالكيين في القيروان والسوس ومن ورائهم دولة الخلافة العباسية مع الخوارج والشيعة في شمال إفريقيا على أشده[4].

وهكذا لم تكن حجة يحيى ابن إبراهيم الكدالي مجرد أداء لفريضة بقدر ما كانت سفارة سياسية ورحلة علمية.

ودون الدخول في تفاصيل الظروف التي اكتنفت قيام وتوسيع الحركة المرابطية نكتفي بالجانب السياسي لهذه الدولة معتمدين على إبراز الملامح العامة للسلطة عند المرابطين.

أقام المرابطون دولة قوية جمعت بين المغرب والأندلس وامتدت سيطرتها حتى شملت حوضي النيجر والسنغال، فكانت أول دولة تصل إلى هذا الحد من الاتساع بالإضافة إلى كونها أول دولة تنبع من سكان المنطقة الصحراوية تعتمد الدعوة الإسلامية منهجا والجهاد أسلوبا ، وقد كان تناغم المؤثرات الصحراوية البدوية والمغربية المتحضرة بالإضافة إلى الأندلسية والسودانية في هذا الكيان كفيلا بترك بصماته جلية وآثاره واضحة في مجتمع الملثمين في الصحراء كما في عموم المنطقة.

هكذا استطاعت هذه الدولة أن ترفع المذهب المالكي وتفرضه إلى حد ما على الأمصار التي دخلتها وعملت على إقامة مجتمع مثالي فاضل على أسس من إحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن كيف كانت السلطة عند هؤلاء القوم ؟

1 . نمط الحكم عند المرابطين:

كانت دولة المرابطين منظمة ومنسجمة مع الأطروحات العقائدية في المذهب المالكي في نسقها العام ، كما كانت بالدرجة الأولى نتاج تفاعلات العوامل المحلية مع السيطرة الذاتية لمؤسس الدعوة ، وإن كان النظام الدقيق في رباط ابن ياسين والسلطة المطلقة له إبان فترة حياته قد زاد من نفوذ السلطة الروحية في توجيه الدولة فإن السلطة السياسية سرعان ما استأثرت بالحل والعقد بعد وفاة ابن ياسين 451هـ

2 . السلطة الروحية:

عرف عبد الله ابن ياسين عند الأمراء اللمتونيين انقيادهم وطاعتهم المطلقة له ومن ذالك مثلا إخضاعه الأمراء للتأديب ضربا كما فعل بالأمير يحيى ابن عمر اللمتوني وكان هذا طبيعيا بعد فشل عبد الله ابن ياسين في محاولته الأولى في قبيلة كدالة ، وهذا ما نفهمه جليا من الحديث الذي أوردته معظم المصادر بين عبد الله ابن ياسين ويحيى ابن إبراهيم الكدالي ، فهذا الأخير رغم كونه أميرا كدالي واكبر قبائل صنهاجة لم يجرأ على مخاطبة ابن ياسين إلا بعرض رأيه ، ولما قرر عبد الله قبول هذا الرأي بدأ الرباط وكان هذا الرباط منذ الوهلة الأولى عبارة عن الرقعة التي مارس فيها هذا الفقيه السيادة المطلقة بتطبيق الحدود على كل مذهب وتكوين مجلس للشورى الذي ألفه لأخذ رأيه في القضايا الكبرى[5].

وفيما يتعلق بتسمية المرابطين فإن مسالة الرباط أثارت جدلا واسعا بين الباحثين والمؤرخين الذين انصرف أكثر جهدهم في التشكيك في بعض ثوابت الرواية الأصلية للرباط ، فمن قائل إنه واقع في جزيرة تيدره ضمن النطاق الكدالي إلى رأي آخر ينفي انفراد المرابطين به ويعده من الأسماء الدارجة في الحياة الثقافية في بلاد السوس وأن ابن ياسين أطلقه على صحبه استمرارا لنهج أشياخه .

لقد كانت الأسس التي قامت عليها الدعوة المرابطية ومن ثم الدولة تتمثل في إحياء السنة وبعث التقاليد الإسلامية الصحيحة حسب الأثر ومحاربة العقائد القاصرة والضالة على عصر لعبت فيه دروب الفساد والانحلال والتفرقة الدور الكبير في الموقع الذي أخذته المرجعية الدينية ، فهذا الفقيه المتأجج حماسا وضع أسس المجتمع الجديد دون أن يطمع في ملك أو سلطان بل كان حريصا كل الحرص على أن تبق السلطة السياسية في يد الأمير وقد ظلت المرجعية الدينية هي أعلى سلطة في الدولة حتى وفاة ابن ياسين رغم الازدواجية القائمة ظاهريا، ذالك أن أمراء عهد ابن ياسين ما كانوا ليتخذوا قرارا دون موافقته وما كانوا أبدا يعصون له أمرا باعتبار أن رأيه هو رأي الشرع ومن خالفه فقد خالف الجماعة[6].

3 . السلطة الزمنية:

بعد وفاة عبد الله ابن ياسين جمع أبو بكر ابن عمر السلطتين (السياسية والدينية) ولكن الأولى أخذت بسرعة تطغى على الثانية لأن الأمير لم يكن فقيها ولأن الدولة دخلت في مرحلة من تاريخها تتطلب التدبير السياسي المنبعث من سعة الأفق والحزم والعزم ومن هنا بدأ أبو بكر ابن عمر يستعين بابن عمه يوسف ابن تاشفين الذي أمره على الجيش ، ورغم الطابع العصبي لزعامة الدولة وإمارتها فلم يغفل القانون عليها جانب الكفاءة والورع والزهد والإخلاص للدعوة داخل البيت الأميري بعد أن خرجت الإمارة عن قبيلة كدالة بل لم يكن خروجها من كدالة إلا انطلاقا من هذه المعايير وانطلاقا أيضا من كون العنصر اللمتوني كان قائدا للحلف الصنهاجي بالإضافة إلى شدته في القتال الذي تطرقت إليه معظم المصادر الوسيطة.

وكما ذكرت سالفا كانت الإمارة تنتقل في البيت الأميري اعتبارا للمعايير السالفة الذكر ولاشك أن حرص ابن ياسين على اختيار يحيى ابن إبراهيم ثم يحيى ابن عمر ثم أبوبكر ابن عمر بطريقة الشورى كان

تجسيدا واقعيا لمبدأ الشورى المنصوص عليه في الإسلام لأول مرة في صحراء الملثمين بل في المغرب عامة .

وقد ظل هذا المبدأ حاضرا بتأثيره حتى وإن لم يطبق بعد وفاة صاحبه "عبد الله ابن ياسين" ذالك أن يوسف ابن تاشفين كان له من الأمر عند وفاة سلفه ما يجعله أميرا بحكم الواقع وليس بحاجة إلى اختيار أو تعيين من جماعة المرابطين أو من تبقى منها[7].

نستنتج من خلال ما سبق أن الدولة المرابطية جمعت بين مبدأ الشورى من جهة والعصبية القبلية من جهة أخرى ومع تقدم الدولة في السن تزايد دور العامل القبلي على حساب الكفاءة في تسيير الجهازين الإداري والعسكري فكان يوسف ابن تاشفين يعين الولاة على الأقاليم اللمتونية بشكل خاص وصنهاجة بشكل عام، وقسم المغرب بعد السيطرة عليه على أبنائه وأمراء قومه، ويبق الطابع القبلي في قمة الهرم السياسي للدولة وكانت ترافقه مسحة دينية عميقة تتسم بالزهد والخوف من ظلم الرعية.

وقد اتخذ يوسف ابن تاشفين لنفسه لقب أمير المسلمين ، هذا اللقب الذي احتفظ به أمراء الدولة من بعده وبعد ذالك وضع يوسف ابن تاشفين أسس الدولة وثبت أركانها على آليات جديدة على البيئة الصحراوية منطلق هؤلاء المرابطين ولعل هذا الدور الكبير هو ما حدا بمعظم المؤرخين إلى اعتباره المؤسس الفعلي للدولة المرابطية، كما استحدث منصب نائب الأمير وكان يعين عدة نواب له في المغرب والأندلس وكان يشترط لاختيار النائب نفس الشروط التي ينبغي توفرها في الأمير نفسه ويكون ولي العهد أحد هؤلاء النواب ، وأول نائب عينه هو" سير ابن أبي بكر اللمتوني" ، وفي كل إقليم يعين واليا يخضع مباشرة لسلطة نائب الأمير وقد منحهم سلطة واسعة فكانوا يعزلون كل من هو دونهم وكان يراقب الولاة مراقبة دقيقة ولا يتردد في عزلهم إن أساؤوا وكان يضع مصلحة الرعية في المقام الأول عند تعيين الولاة.

أما الكتبة الذين كانت تعج بهم الدواوين فقد كانوا من النخبة الثقافية مهما كانت أصولهم يتولون أمور الديوان الذي أنشأه يوسف لتحرير الرسائل، وقد تكون استعانته بهؤلاء راجعة إلى قلة الأدباء الكبار في المغرب ودرايتهم الخاصة بالأندلس.

هكذا وبعد أن أكمل بناء العاصمة واتخذ شارات الملك لم يكن يوسف ابن تاشفين ليتخلى عن القيادة مما دفع أبي بكر ابن عمر لتثبيته في ملكه تجنبا لأي تصدع في كيان لم تكتمل ملامحه بعد.

وبعودة أبي بكر بن عمر إلى الصحراء ثانية انقسمت الدولة المرابطية إلى جناحين شمالي بزعامة ابن تاشفين الذي كان له شرف تأسيس الدولة ومقارعة الصليبيين في الأندلس ونال حظه من الدراسة والتحليل وجنوبي بقيادة أبي بكر بن عمر ظل نكرة في خضم الكتابات التاريخية ولم يعره دارسوا تلك المرحلة ولا اللاحقون بهم كبير اهتمام .

ويبدو من سياق الأحداث أن ابن عمر المعزول من دولته في الشمال أو المستقيل تحاشيا لحرب أهلية لم يشأ إقامة كيان سياسي قار في الصحراء التي جاء إليها فاتحا ومجاهدا مجاميع الزنوج التي كانت تعمر الوسط والجنوب.

وبوفاته سنة 1087 عادت الصحراء إلى سابق عهدها حيث عمت الفوضى من جديد ، فسيطرت إمارة أنيير زيك اللمتونية على منطقة الجنوب الغربي ، والأنباط على مناطق الوسط ، وإيديشلي على مناطق آدرار في الشمال ، وابد وكل على منطقة تيرس وباقي المناطق الشمالية ، وهذا الوضع ظل سائدا حتى العصر الحديث حينما أدت الهجرات العربية نحو الصحراء إلى ظهور وسيادة أشكال تنظيمية أخرى أكثر تطورا من نظام القبيلة البحت ، ولكنها دون التنظيم السياسي المركزي ، ويتعلق الأمر هنا بالنظام الأميري الذي ساد في المجتمع البيضاني خلال الفترة الحديثة.

. الهجرات الحسانية وتبلور النظام الأميري

لا يعود الوجود العربي في منطقة الصحراء إلى العصر الحديث كما قد يفهم من السياق الظاهري لهذا التقديم لأن أكثر المؤرخين قد أجمعوا على عروبة صنهاجة ، ولأن طلائع الفتح الإسلامي كانت قد وصلت إلى المنطقة خلال القرن الهجري الأول السابع الميلادي بقيادة القائد عقبة ابن نافع الفهري، ومنذ ذالك الحين أصبحت الصحراء معبرا لفيالق الفاتحين وقوافل التجارة الصحراوية التي شكل العرب أحد أهم دعاماتها ، وهكذا لم يكن غريبا أن يتحدث البكري في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي عن وجود العرب المكثف في أوداغست وفي العاصمة الغانية التي توجد أطلالها اليوم في الجنوب الشرقي من المنطقة[8].

وظلت المجموعات العربية تصل إلى هذه الأرض تباعا خلال القرن الثاني عشر والثالث عشر ميلادي ، وكان أغلب هؤلاء من العرب الحضريين.

وخلال منتصف القرن الحادي عشر الميلادي بدأت القبائل الحسانية من بني سليم وبني هلال وبني معقل هجرة جماعية من صعيد مصر بعد أن ضاق بها المستنصر الفاطمي ذرعا نظرا لتنامي قوتها ولسوابقها السياسية حينما شاركت في ثورة القرامطة ضد العباسيين ، فنقلها إلى أعالي النيل ثم ما لبث أن تخلص منها بشكل لا يخلو من الذكاء ، فقد أغراها بالمال ووجهها إلى إفريقية إبعادا لها وانتقاما من المعز ابن باديس الذي شق عليه عصى الطاعة سنة 1045 وتخلى عن المذهب الشيعي واعتنق المذهب السني المالكي ، وهكذا تمكن الأمير الفاطمي من ضرب عصفورين بحجر واحد[9].

وقد ظلت هذه القبائل مصدر قوة وإزعاج للكيانات السياسية في شمال إفريقيا إلى أن دخلت في خدمة الدولة المرينية (1269 . 1452) في فاس وأصبحت من قبائل المخزن فكان ذالك بداية لاتصالها بالصحراء، وتكاد أغلب المصادر المحلية تجمع على أن وصول هذه القبائل إلى المنطقة قد جرى خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي وبحلول هذا القرن كانوا قد انتشروا في مناكب الصحراء إذ سيطر أدليم على واد الذهب واستقر أولاد حم في قلب الصحراء إلى حدود النيجر بينما حكم أولاد شبل المناطق من توات إلى النيجر، أما مجموعة الأوداية فقد استقروا بوسط البلاد ولم يتركوا لغيرهم سوى المناطق الهامشية ،.

وخلال النصف الأول من القرن السابع عشر برز المغافرة بين صفوف الأوداية لا سيما بعد انتصارهم على بني عمومتهم من أولاد رزك في معركة انتيتام سنة 1630.

وبموازاة مع تنامي النفوذ العسكري والسياسي لهذه القبائل الحسانية ظهر في صفوف زوايا منطقة الجنوب الغربي من البلاد داعية يسعى إلى إقامة دولة إسلامية تظهر السنة وتقيم الحدود على حد تعبير اليدالي، واتسمت دعوته بطابع صوفي باطني وبنهج ثوري مكنها من كسب الكثير من الأتباع في صفوف الزوايا وفي الإمارات الزنجية المجاورة لنهر السنغال غير أنها ما لبثت أن اصطدمت بالزعامات القبلية التي كانت قد رسخت أقدامها في المنطقة[10].

ودون الخوض في تفاصيل تلك المجابهة المسلحة المعروفة في التاريخ المحلي ب (حرب شربيه) والتي اختلف المؤرخون في ترتيب أسبابها من حيث الأهمية، إلا أنهم أجمعوا على أن انكسار الزوايا فيها قد أسفر عن جملة من النتائج كان أبرزها ظهور وتبلور النظام الأميري ممثلا في إمارات حكمت ربوع الصحراء التي ستعرف فيما بعد بموريتانيا وهذه الإمارات هي:

إمارة أولاد أمبارك في بلاد الحوض الشرقية وما والاها جنوبا من بلاد السودان (مالي)، إمارة البراكنة في جنوب غربي البلاد ، إمارة الترارزة في أقصى الجنوب الغربي ، إمارة أولاد يحيى بن عثمان في الشمال الغربي (آدرار)، وإلى جانب هذه الإمارات العربية نشأت إمارتان صنهاجيتان قويتان : إمارة إدوعيش في تكانت إلى الوسط من شرق البلاد ، إمارة مشظوف في بلاد الحوض من شرقي البلاد وقد

ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أنقاض إمارة أولاد أمبارك ، وإلى جانب هذه الإمارات قامت رئاسات حربية قوية لقبائل أخرى مثل رئاسة أولاد الناصر ورئاسة أولاد داود كلتاهما في شرقي البلاد وغيرها من الرئاسات القوية التي كانت أقل تنظيما من الإمارات لكنها لم تكن أضعف منها حربيا[11].

وهذا التنظيم شبه المركزي الذي بدأ في الظهور تدريجيا خلال الثلث الأول من القرن السابع عشر وتبلور بشكل فعلي خلال القرن الثامن عشر ميلادي يختلف عن التنظيم القبلي المعروف بضمه تحت سلطة واحدة وفي مجال جغرافي محدد مجموعة من القبائل المحاربة والزاوية والتابعة في المناطق التي تسيطر عليها الإمارة.

ولأنها قامت في ظروف متقاربة واتسمت تطوراتها الداخلية بتشابه يصل حد التطابق في أحيان كثيرة، إلا أننا سنجمل الحديث عن بنيتها التنظيمية ومميزاتها العامة لما لذالك من صلة بموضوع هذه الدراسة.

ففي قمة الهرم السلطوي يتربع أمير يتمتع بعرش وراثي ينتقل من الأب إلى أكبر أبنائه ، وللأمير صلاحيات لا حصر لها ، فهو الزعيم السياسي والقائد العسكري وهو الذي يصرف كل شؤون إمارته حيث يعلن الحرب ويوقفها ويرأس مجلس الأعيان ويعين القضاة ويليه مجلس الأعيان ويعرفون بجماعة أهل الحل والعقد وهم بمثابة مستشارين يجرى اختيارهم من كبراء القبائل المكونة للإمارة ومن أصحاب الحنكة السياسية والمكانة الاجتماعية ، ويتميز القضاء في ظل الإمارة بالاستقلالية التامة، حيث يتمتع بحماية

مباشرة من الأمير ، ومع أنه ليست لهم رواتب محددة إلا أنهم يتلقون بعض العطايا في مواسم الحصاد الزراعي وقدوم القوافل[12].

ولكل إمارة عاصمة غير ثابتة تسمى (المحصر) أو (الحلة) وهي عبارة عن مخيم الأمير وبني عمومته الأقربين وحاشيته وأعيان الإمارة ويقيم هذا الحي ويرتحل في الحيز الجغرافي للإمارة وعادة ما تكون له مضارب في ربوع معروفة في كل فصل من فصول السنة ومن أهم مرافقه المرتحل معه ديوان تحرر فيه مواثيق الإمارة وتصله المراسلات من باقي الإمارات المجاورة ، هذا فضلا عن مصلى تقام فيه الفرائض وتدرس فيه العلوم الشرعية .

إن النظام الأميري هو الوعاء السياسي لسلطة البيضان خلال الفترة الحديثة وهو النمط الذي يميز هذا البلد عن باقي النظم السياسية التي عرفتها البلدان المتاخمة للصحراء وهو الذي وفر نوعا من الرخاء ازدهرت خلاله الحركة العلمية والثقافية وهو النظام الذي يتعامل مع أبرز الدول الأوروبية معاملة الند للند ، وكانت هذه الإمارات تعقد الاتفاقيات والمعاهدات مع الدول الأوروبية المتنافسة على الساحل الأطلسي في (القرن 17 و18 و19 ومطلع القرن العشرين) .

فإمارة الترارزة التي كانت تطل على ضفتي الساحل الأطلسي والنهر السنغالي ، كانت تتمتع بمكانة عالية وقوة معتبرة فلقد أحدثت نزاعات بين القوى الأوروبية التي كانت تحط من حوض آركين حتى نهر السنغال منذ القرن الخامس عشر وتشهد على ذالك الرسائل التي بعث بها أمراء الترارزة من سنة 1703 حتى سنة 1782 إلى سلاطين أوروبا في ذالك العهد مثل رسائل أعل الكوري بن أعمر بن أعل شنظورة إلى جورج الثالث ملك بريطانيا وإيرلندا[13].

والملاحظة التي يمكن الخروج بها . من دون كبير عناء أن النظام الأميري لم يكن سوى محاولة لاختزال بعض مظاهر تعدد المصالح ومراكز التوجيه ومع ذالك فقد بقي الانتماء القبلي هو المحدد والمانح لكل مستويات وعناوين الوظيفة السياسية ولا غرابة في ذالك مادام الأمر يتعلق بإعادة ترتيب وتركيب للوحدات القبلية بصورة دورية من خلال الصراع على السلطة .

والحقيقة أن هذه الإمارات على الرغم من الهيبة التي تتمتع بها والمكانة السامقة التي احتلتها في الذاكرة الشعبية كانت في حقيقتها تفتقر إلى مقومات لا غنى عنها لأي سلطة شبه مركزية ، فلم يكن لها إطار تشريعي ثابت (دستور) وكانت تفتقر إلى رادع أمني من قبل الجيوش المنظمة كما لم يكن لها بيت مال تجبى إليه الضرائب على شاكلة ما هو معروف في عموم المشرق والمغرب ومع هذا فلا مناص من الإقرار بما لهذه المؤسسة السياسية الاجتماعية من دور في تاريخ المجتمع البيضاني الحديث لا سيما وقفاتها المشرفة في وجه الاستعمار الفرنسي الذي داهم البلاد في السنوات الأولى من القرن العشرين.

الهوامش:

[1] أبو عبيدة البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب،المطبعة الحكومية ، الجزائر، 1857 ، ص 164

[2] أبو عبيدة البكري: مصدر سابق، ص 170

[3] ابن أبي زرع(علي ابن عبد الله): الأنيس المطرب في أخبار ملوك المغرب، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972، صص120، 121

[4] الناني ولد الحسين: صحراء الملثمين، دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط ، دار المدارس الإسلامية ، ليبيا ، ط1 ، 2007 ، ص69

[5] صالح ولد محمدو: المجتمع والسلطة عند المرابطين في الصحراء ، بحث المتريز ، كلية الآداب، جامعة نواكشوط،1996 ، ص 60

[6] حسن أحمد محمود: قيام الدولة المرابطية ، دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، ط1، 1994 ، ص 103

[7] صالح ولد محمدو: مرجع سابق ، ص 61

[8] أبو عبيدة البكري: مصدر سابق ، ص 172

[9] محمد المختار ولد سيد محمد: مجتمع ما قبل الدولة في موريتانيا، قيد الصدور

[10] محمد المختار ولد السعد: الإمارات والمجال الأميري البيضاني خلال القرنين 17 و 18 (إمارة الترارزة نموذجا)، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، المطبعة الوطنية ، نواكشوط، العدد الثاني، 1990 ، ص36

[11] حماه الله ولد السالم: تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ط1 ، 2007 ، ص 192

[12] محمدو ولد محمذن: المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر، قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية ، معهد الدراسات الإفريقية ، الرباط ، ط1 ، 2001 ، ص249

[13] بيير بونت: إمارة آدرار الموريتانية، ترجمة الدكتور محمد ولد بوعليبه ، دار النشر جسور، نواكشوط، ط1 ، 2012، ص4.

مفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية (من الاحيائية الوثنيـة إلى الصوفية الإسلاميـة)

د. أبو أمادو باه، باحث في التاريخ الحديث والمعاصر، موريتانيا

المقدمـة

تهدف هذه الدراسة إلى وضع فرضية وجود ظاهرة مفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية المرتكزة على المعطيات الإقتصادية والدينية الكبيرة فضلا عن الحوار المعرفي والثقافي واسع النطاق، حدث ذلك خلال تطورات هامة في مختلف المستويات السياسية والإجتماعية والثقافية أبرزها ظاهرة انتقال العقيدة الدينية من الوثنية الإحيائية إلى الديانة السماوية أهمها الإسلام ، مما أشار بها هذا الموضوع من إشكالية إزدواجية القيم والمفاهيم وإنعكاساتها في الصراعات الداخلية خلال الأزمات الحديثة التي تعرض لها الإقليم .

وفي هذا الإطار ينذر الموضوع بحدوث اللقائين البارزين في مفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية اللذين تم التواصل خلالهما ويسجلان مرتكزان قائمان على لغة واضحة الأبجدية وقواعد الممارسة بأجهزتها وآلياتها . نشأت خلال الحقبة أشكال عديدة من أنظمة الحكم التي توضح نوعية الإدارة في الشؤون العامة والعلاقات الخارجية وفرضت آليات الضبط والتشكل العقلي للمجتمعات خلفت تلك العصور نصوصا مصدرية مثلت شواهد هامة للحرية والعدل والأمن والإستقرار العام .

أما منهجية الدراسة فتقوم على اتجاه تاريخي وثائقي تحليلي واتجاه بنائي أنثروبولوجي مقارن أمكن تتبع وكشف القواعد والقوانين للتطور الداخلي للثقافة السودانية المبررة للعلاقات الدولية السودانية ، بذلك تنقسم الدراسة إلى أربع محاور:

أولا – المفاهيم العامة للعلاقات الدولية والسودانية: نميز ذلك في توضيح التطور التاريخي لتلك العلاقات من العصور القديمة إلى الحديثة بغية إبراز المنهجية الممكن تطبيقها في حالة السودان الغربي.

ثانيا – المرتكزات السودانية للعلاقات الدولية هي المرتكزات الأربعة المسجلة في اللقائين الساحليين وهما الصحروي السوداني والأطلسي من تبادل المنافع الاقتصادية والاتحاد الديني بين أطراف التواصل فضلا عن التمازج الاجتماعي والحوار المعرفي والثقافي .

ثالثا – الأجهزة المركزية السودانية للعلاقات الدولية التي تم عرض ها خلال ثلاث نماذج تصاعدية من الإدارية القديمة الموروثة والمزدوجة بين الموروث القديم والإسلام والإدارة الإسلامية التوجه.

رابعا – وأخيرا الآليات السودانية للعلاقات الدولية والمتمثلة بالضوابط التشريعية والإعراف الإجتماعية المسجلة في ذهنية العموم والأخلاقية السائدة .

وفي الحقيقة هذه المحاولة ليست إلا مجرد مغامرة إجتهادية تسعى إلى تشجيع مثل هذه المشاريع الطموحة لدراسة ماضي القارة التي لا تزال مجهولة المصادر والمناهج المطلوبة لمعالجتها بالخصوص في الثقافة العربية الإسلامية .

أولا – المفاهيم العامة للعلاقات الدولية والسودانية: يتمثل مفاهيم الموضوع في إقليم السودان الغربي لتطور تاريخ العلاقات الدولية التي يمكن تمييزها خلال ثلاثة محاور وهي:

ا – المفهوم العام للسودان الغربي : إقليم السودان الغربي المعروف حديثا بغرب أفريقيا ، قد يعرف جغرافيا إنطلاقا من الصحراء الكبرى شمالا عبر سلسلة جبال الرقيبات من الصحراء الوسطى الجزائرية، والممتدة بشكل هلالي صوب الغرب حتى المحيط الأطلسي ، ثم إنحنائها من الشمال إلى الجنوب حتى نهري السنغال والنيجر وما بعدهما بأشكال مختلفة .وتكمن أهمية هذه السلاسل الجبلية في كونها منابع تلك الروافد والأنهار الموزعة في أنحاء الإقليم السوداني التي لعبت أدورا مؤثرة في نشوء أهم المدن والمراكز الحضارية طوال التاريخ[1] .

يرتكز الإقليم أساسا على الأحواض الثلاثة غامبيا والسنغال والنيجر التي تنبع من الأقصى الغربي المشتهر في التاريخ الحديث بأقليم سنغامبيا الكبرى ، وتمثل تلك الأحواض مهدا للحضارة السودانية العريقة التي عرفت التطور عبر الأزمنة التاريخية بسيادة النظم المركزية أبرزها تكرور ، غانا ، مالي ، سنغاي[2].

أما الفترة الزمنية للدراسة فهي الممتدة ما بين القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين ، هي الحقبة التي ميز فيها الإقليم بإنتشار واسع للإسلام وإرساء جذوره في العصور الحديثة ، حين انتقل الإسلام من عقدة الطبقة العليا للملوك والتجار إلى الإسلام الشعبي إبان الثورات الإسلامية خلال القرنين السابع عشر التاسع عشر الميلاديين في سنغامبيا الكبرى ، وعم الإقليم بالجهاد الصوفي_أمام القوتي الوثنية المحلية والاستعمارية الأوربية المتكالبة في مختلف أجزاء القارة[3].

ب – المفهوم القديم للعلاقات الدولية: يكاد ينعقد الإجماع إلى أن العلاقات الدولية بشكل عام عبارة عن روابط اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها تنظم بواسطة قواعد قانونية، وهي نشأت بنشوء الجماعات البشرية ، حيث قامت بين القبائل ثم تطورت ، عرفت الحرب والسلم وأعمال التبادل التجاري وغيرها ، إذ يمكن القول أن العلاقات الدولية قديمة قدم الإنسان ، مع أنه لا يوجد في الواقع قواعد منظمة لكل العلاقات الدولية ، بل لم يظهر هذا العلم كمادة دراسية مستقلة عن القانون الدولي، إلا في حقبة ثلاثينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة وبريطانيا على مستوى الدراسة ، أما الممارسات للعلاقات الدولية بإعتبارها روابط إجتماعية بين الدول والجماعات الإنسانية وعرفتها البشرية منذ القدم[4].

تشير دراسات الشرق القديم عن بعض مفاهيم ونصوص ومظاهر للعلاقات الدولية في التوازن الدولي والأحلاف والتعاون وغير ذلك للحد من الصراعات الدموية والعمل على حسن الجوار سواء في مصر وبابل والصين والهند وغيرها، في المقابل يلاحظ عدم تبلوز تلك العلاقات في العالم الإغريقي

الروماني حيث ظهور بعض القواعد الخاصة بين المدن اليونانية مثل إعلان الحرب قبل نشوبها وتحريم الحرب ووقفها في فترات معينة، إلا أنهم ما كانو يعتبرون الدول غير الإغريقة الرومانية دولا، بل بربرية لا قيمة إنسانية لأصحابها لذلك ميزت سياستهم بالتوسع والحركة الإستعمارية منذ منتصف القرن الثامن قبل الميلاد[5].

لقد عرف السودان الغربي كباقي أقاليم أفريقيا في الحقبة الموازية نشوء أنماط من الحكم عبر زهاء الثلاثة ، ويعتبر من أقدمها نمط الحكم لجماعة الصيد مثل جماعة النمادي في جنوب شرق موريتانيا وشمال غرب مالي التي تقوم الحكم بعدد محدود ممن هم على علاقة الدم . أما النمط الثاني للحكم فللمجتمعات المنقسمة نتيجة بيئتهم الطبيعة من الخلجان والغابات التي ينتج عنها الحكم اللامركزي للدولة المتميز بتعدد الرئاسات. أما النمط الثالث من الحكم فهو المركزي البدائي لمجتمعات الساحل السوداني الذي يتميز بإدارة السلطة المركزية للدولة ، مما يؤكد تنوع العلاقات بين الأفراد والجماعات والدول[6]. أما العلاقات الدولية الأوروبية في العصور الوسطى فتتميز بالتعصب الديني، على الرغم مما تتضمنه النصوص المسيحية من المحبة والإخاء فقد احتل العامل الديني مركز الصدارة في العلاقات، سواء كانت داخل القارة الأوربية أو خارجها في الحروب الصليبية خلال ثلاثة قرون والتي انتهت في أواخر العصور الوسطى بسيادة الفكر السياسي الميكافيلي [سياسة المراوغة والخداع] تأكيدا لمذهب الحكم المطلق القائم على فرض القوة في داخل القارة لتبرير الأمن والإستقرار، والخارج لتحقيق مشروع السيطرة الاستعمارية[7].

لذا كان لظهور الإسلام على المسرح الدولي أثر كبير في إنبثاق الأسس والمبادئ الجديدة للعلاقات الدولية على ما تتضمنه التعاليم الإسلامية لكثير من المبادئ والقيم التي تهدي الإنسان نحو تحقيق السعادة الفردية والجماعية والدولية خلال مصادر الإسلام الثلاثة : القرآن ، والسنة ، والاجتهاد والأمثلة على ذلك في القرآن كثيرة منها قوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[8]. والآية عبارة عن دعوة للسلام بين الشعوب والتعاون لخير المؤمنين. وقال تعالى: "إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين"[9] وجاءت الأية تأكيدا لحرص الإسلام على تثبيت أسس عدالة الحكم الإسلامي في العلاقات الدولية بين المسلمين ومكافحة كل مظاهر الخلاف، واللجوء إلى القوة .... والآيات على ذلك عديدة.

ج – المفهوم الحديث للعلاقات الدولية: إذا كانت الأديان السماوية المسيحية والإسلام بالخصوص تدعوا إلى الإخاء والتعاون فكان القانون الدولي القديم على عكس ذلك يقوم على أساس سيادة القوة في العلاقات الدولية وحق الدول في الحرب، وحق المنتصر بالسيطرة، بل بقايا أفكاره وقواعده ما زالت متسلطة في مفهوم العلاقات الدولية السائدة في بعض الممارسات الدولية مثل سياسة "مركز القوة" التي تتمتع بها بعض الدول الكبرى خلال فرض القرارات في القانون الدولي لمصالحها الخاصة والمحاولات الدائبة للإحتلال بالقوة لإخضاع أقاليم معينة، في هذا السياق يؤكد الخبير الدولي بطرس غالي إلى "أن

العلاقات الدولية بمفهومها الحديث لم تنشأ إلا منذ نشوء الدول الحديثة في أوروبا أي أنها لم يكن لها وجود قبل مؤتمر وستفاليا سنة 1648م[10] وما تبعه من معاهدات وتطورات مثل معاهدة كارلوفتز Carlovitz 1699م ، وباسروفتز passarevits 1718م ، ومعاهدة أوترخت 1713م حتى معاهدة الرباعية 1815م ، فضلا عن حرب استقلال الولايات المتحدة الأمريكية 1776م والثورة الفرنسية 1789م . بيد أن التطور الحديث والمعاصر على العلاقات الدولية بيعني وعي الشعوب وحرصها على تقرير المصير والمصالح المشتركة والإلحاح بمطالب الأمن والسلم ، ومبادئ التعاون بين شعوب الأرض وتبلور المبادئ العامة للحرية والمساوات والعدل والديمقراطية للتقدم الاجتماعي[11].

وفي الحقيقة أن ما جرى عليه الممارسات للعلاقات الدولية منذ القدم ظلت غير مقننة إلى جانب قلة النصوص إلى أن بدء مؤخرا لوضعها مادة دراسية مستقلة عن القانون الدولي في ثلاثينيات القرن العشرين، تبقى الإشكالية القائمة أمام الباحث السوداني هي كيفية استخلاص هذه المادة في التاريخ عامة وتاريخ السودان الغربي بوجه الخصوص ، السؤال هو هل يتم بسهولة استخلاص مفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية من التاريخ الوسيط إلى الحديث والمعاصر خلال المادة المتوفرة ومناهجه التقليدية ؟ أم رب الأمل كله في التطورات الحديثة والمعاصرة من المعارف ومناهج العلوم الإنسانية التي تحتوي ما لا يدع مجالا للشك في إهداء الباحث بآلية ذات الأبجدية الناطقة وواضحة القواعد ، من قواعد الممارسة المقننة يرتشد بهما نحو مرتكزات وأجهزة وآليات تجسد حقيقة العلاقات الدولية في تاريخ السودان الغربي؟

ولعل الإعتماد على علم الإنسان [إنتروبولوجيا] الهادف حسب حسين فهيم إلى الكشف عن العمليات العقلية والإدراكية للأفراد داخل المجتمعات الإنسانية بغية الوصول إلى تفسير بشأن تعدد الثقافات وإختلافها تلك العمليات تنشأ وتتبلور في العقل الإنساني منذ الصغر عن طريق اللغة في تكون ما يطلق عليه "بالأبنية العقلية" التي تتشكل الثقافات على أساسها أي البناءات الشكلية للتركيب اللغوي في عمومه بغض النظر عن أية لغة بعينها ، يمكن أن تتخذ كنموذج يقتدي به الباحثون في مختلف المجالات للعلوم الإنسانية والإجتماعية وأن يتحقق معه الدقة العلمية عند دراسة الإنسان[12].

وفي هذا السياق تدعوا الضرورة للإستفادة من الإنتروبولوجيا بمختلف فروعها وإتجاهاتها المنهجية، إنطلاقا من مفهوم البناء عند الفرنسي ليفي– ستروس مخالفا للبنائية عند الإنجليزي رادكليف براون الذي يتصور، الإنطلاق من العلاقات الإجتماعية والنظم وغيرها للوصول إلى الكشف عن القواعد والقوانين المجردة التي تحكمها . وأما ليفي ـ ستروس فيرى في بنائيته البدء بإستخلاص القواعد والقوانين التي تحكم بها كل العمليات العقلية والظواهر الأخرى لمجتمع أو ثقافة ما ، بمعنى أنه عكس الآية تماما مثل ما عكس ماركس جدلية هيجل من رأسه فجعله له يمشي بقدميه ، مما يعني إمكان إستخلاص آلية المعرفة الذاتية لدى كل ثقافة بدلا من فرض الباحث مفاهيم وقيم خارجية على ثقافة معينة ، من هنا يكمن أهمية الاعتماد على مختلف اتجاهات الإنتروبولوجيا المنهجية من الإتجاه الوظيفي، السيكولوجي ، التاريخي ، الأيكولوجي ... إلى المقارن كلما تيسر لمعالجة مختلف معطيات المصادر الحضارية المعقدة للظاهرة[13].

بيد أن مختلف التطورات والتفاعلات الدولية دفعت دراسة العلاقات الدولية دفعا إلى التعرف على طبيعة القوى التي تتحكم بتشكيل الاتجاهات السياسية للدول بين بعضها البعض ، ثم إمكانية تحديد الكيفية التي تتحكم بها هذه القوى ومقدرة مختلف التأثيرات وأبعادها التي وضعت العلاقات الدولية تقوم في التاريخ المعاصر على إعتبارين هما المصلحة والقوة .

مصلحة الدولة في علاقاتها مع الدول والمنظمات الدولية تهدف تحقيق الأمن والإستقرار والتقدم الإقتصادي والإجتماعي والثقافي، وعموم المصالح المشتركة بجميع الأطراف . أما القوة فلا يخفى على أحد ما تتمتع به الدول القوية من الفوائد في العلاقات الدولية والإمتيازات[14].

أما منهجية ليفي ستروس البنائية لإستخلاص القواعد والقوانين فتبين مدى مقدرة العقل الإنساني ودوره في صياغة وتصنيف الأشياء ، مما سهل على الإنسان القيام بتفاهم وتخاطب بدءا من إستخدام مجموعة من التجريدات والرموز التي ساهمت في بلورة تشكيل نمط الثقافة السائدة وتمييزها عن غيرها من الثقافات الإنسانية ، وفي هذا الإطار يرون أنه مهما كانت طبيعة الثقافة فما هي " إلا شبكة محكمة جدا من التفاهم الجزئي والكلي بين أعضاء الجماعات " إذ تمثل اللغة اللأداة الأساسية بيد الإنسان لتحقيق أشكال الإتصال والإعلام والتفاهم كافة ، وقد اختصر ليفي كلها في ثلاثة أنواع من أنظمة الإتصال بين الأفراد والجماعات وهي: تواصل الوسائل [اللغة]وتواصل المنافع [الإقتصاد] والتواصل الجنسي [الزواج] .

خلال فكرة التواصل التي عرضها ليفي– ستروس في هذا المنهج بكتابه الشهير [الأبنية الأساسية للقرابة Les structure elementaires de la parente] مؤكدا فيه أن الأبنية الأساسية لكل نظم القرابة تقوم على أساس التبادل وبأي شكل يتخذه هذا التبادل عاما ، خاصا ، ملموسا ، رمزيا ، مباشرا أو غير مباشر إلى تبادل الكلمات والأفراد والأشياء والأفكار وما إلى ذلك[15] من هذا الإتجاه يفترض معالجة الموضوع خلال إستخلاص أهم مرتكزات وأجهزة وآليات مطبقة في ظل الممارسات لمفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية .

ثانيا : المرتكزات السودانية للعلاقات الدولية: لقد سجل حدوث اللقائين البارزين في مفهوم السودان الغربي للعلاقات الدولية ظل التواصل خلالهما :

آ – *تبادل المنافع الاقتصادية في الساحلين* : **1 – تبادل المنافع الاقتصادية في الساحل السوداني :** لقد عرف إقليم السودان الغربي لأفريقيا علاقات التواصل مع سكان شمال الصحراء منذ القدم يتحدث الباحثون عن علاقة تجارية بين تكرور القديمة مع إقليم شمال الصحراء جرى التبادل خلالها البضائع مثل الصوف والمعدن وغيرهما ، ولكن هذا التبادل ازداد وازدهر في العهد الإسلامي إبتداء من القرن العاشر الميلادي وكان اللقاء والتواصل في إقليم الساحل ، الذي وصفه المؤرخ العربي في القرن الثالث عشر ميلادي بدقة إشارة إلى ذلك الإقليم الذي كان يطلق عليه الساحل الصحراوي ، حيث كانت ترسوا قوافل الجمال قادمة من الشمال عبر خط شبه صحراوي ، وأصطلح على تسميته ساحلا صحراويا تشبيها لرسو

السفن على ساحل البحر ، حين قال: "هي بلاد كثيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها إلى أرض البربر وجنوبها إلى البراري وشرقها إلى الحبشة وغربها إلى البحر المحيط "[16].

يشير النص بدقة إلى ما أصطلح عليه حديثا بإقليم سافانا الذي عرف قيام دول وإمبراطوريات مثل التكرور وغانا ومالي وسنغاي وبرنو ، فضلا عن مدن تاريخية مثل جيني وتمبكتو كان الإقليم محل منافسة الدول من أجل السيطرة على المنافذ الإقتصادية.

من هذا الساحل كان يتم تبادل وتتوقف السفن الصحراوية لتتحول البضائع عبر وسائل النقل الأخرى نحو المناطق الداخلية عبر الساحل السوداني، فوق المكان نشأت المدن التاريخية الشهيرة ، وتحول بعضها إلى عواصم الممالك والأمبراطوريات مثل: أودغست ، وكومبي صالح ، وولاته ، وتمبكتو ، وجيني وغاوو، وأغاديس[17] وغيرها.

2 – تبادل المنافع الاقتصادية في الساحل الأطلسي : مثلما فتحت التجارة عبر الصحراء للسودان الغربي إلى التجارة الدولية في العصور الوسطى ، فإن الكشوفات الجغرافية الأوروبية عبر الأطلسي حولت التجارة الأفريقية عبر المحيطات منذ أواخر القرن الخامس عشر بل دخلت القارة في علاقات تجارية دولية واسعة ومتعددة الأطراف والمشهورة بالتجارة الثلاثية إثر اكتشاف العالم الجديد وأصبحت الأساطيل تجري بين القارات الثلاثة أوروبا وأفريقيا والأمريكيتين ، مما جعل أحدهم يطلق على إقليم السودان الغربي عندئذ بالإقليم الخامس اقتصاديا بعد أوروبا والشرق الأقصى والأدنى نظرا لأهمية السودان الغربي في المواجهة الغربية لأفريقيا نحو القارتين الأمريكية والأوروبية عندما حلت التجارة الأطلسية التي ازدهرت ما بين القرنين 16 و18 ميلاديين ، وانتقلت من البحر المتوسط إلى المحيط الأطلسي ، وصف الإنجليزي هوبكنز ذلك بدقة قائلا : " ففي القرون الثلاثة السابقة للثورة الصناعية إنتقلت بؤرة التجارة الدولية من البحر المتوسط إلى المحيط الأطلسي من فينيسيا وجنوا إلى ليفربول ونانت"[18]. المراكز التجارية الهامة على المحيط الأطلسي من حوض آرغين نحو الجنوب إلى دلتا نهر السنغال بمدينة سينلوي ودكار وكوناكري إلى فري تاون وموروفيا وأبدجان ولاكوس[19] .

هكذا قامت العلاقات الاقتصادية القوية للسودان الغربي عبر الساحلين السوداني والأطلسي خلال هذا التواصل الاقتصادي حدث الاحتكاك من التأثير والتأثر على الأصعدة العديدة الدينية والاجتماعية والمعرفية .

ب – الاتحاد الديني والوحدة المذهبية: عرف إقليم السودان الغربي انتشارا واسعا للديانة الإحيائية الوثنية وخلقت شبه عقيدة دينية متحدة في شكل الممارسات الواردة في الأساطير والملاحم الأفريقية في الإقليم ، وكانت تلك الديانة تعكس نمط الإنتاج الاقتصادي المبرر عقائديا وإيديولوجيا السائدين في تلك العلاقات السياسية والاجتماعية ، بالنظر إلى العلاقة القائمة بين أهمية الإنتاج والطبقة السائدة في السلطة ومصدر نفوذها وتفسير التغيرات التي تحدث تبعا للأحداث الكبرى على سبيل المثال: نجد عبادة آلهة الثعبان بيدا [Bida] لإمبراطور غانا في أوكار تعكس خصوبة الأرض وكل مصادر الثراء والرزق عندما

قتل الثعبان حدث الجدب والتصحر وإنهيار الإمبراطورية مما يعني التمرد الداخلي ويليها موجات الهجرة[20].

أما آلهة الثعبان تيامابا [Camaba] لدى الفلانيين فترسم خارطة الهجرات من السلاسل الجبلية في قمم جبال الصحراء شمالا صوب الجنوب بالتسلسل تباعا للتغيرات البيئية وجريا وراء المياه وكذلك بيضة الكون البمبرية فتوجد في مجرى نهر النيجر الأوسط وحولها صيادي السمك بوزو ومزارعي الماندیك وغيرهما من المنتجين ، ويظهر هذا الاتحاد قائما بين عبادات هذا الكائن المائي وخصوبة البيئة الطبيعية من هذا الأساس الاقتصادي والاجتماعي المتبادل جاءت الوحدة السياسية المركزية والعقائدية الأيديولوجية[21].

من هذا المنطلق ليس من قبل الصدفة أن يأتي التغير العقائدي في بداية الأمر من الطبقة العليا من التجار والملوك الذين يمارسون الأنشطة الإقتصادية الجديدة خلال التجارة الخارجية بيد أنهم عرفوا بدائل إنتاجية جديدة إلى جانب الاحتكاك الاقتصادي ، لم يحدث تسرب السلع والبضائع لكن حدث التقارب الروحي والعقائدي بين النفوس وتوثقت العلاقة بين الطرفين وأثار أحد الباحثين إلى ذلك : " إن رابطة أخلاقية لا توحد صفوفها علاقات اقتصادية واضحة فقط ، إنما أيضا صلات ثقافية متبادلة ساعدت على خلق مناخ من التفاهم وثقة فبعض الأفارقة مثلا أصبحوا مسيحيون مثلما اعتنق الاسلام في سياق ذلك مختلف تجار السودان الغربي "[22].

لقد شهد السودان الغربي تطورا هاما في التمدد الإسلامي من الساحل الصحراوي نحو السوداني بأعالي نهري السنغال والنيجر وتضمن المراكز التجارية المشهورة : مثل أودغست وكومبي صالح وولاته وتمبكتو وجيني وغاو، ودخل الإسلام عبر النظم السياسية من الممالك والإمبراطوريات إلى جانب رحلات الحجاج وطلاب العلم والأساتذة الزائرين، وتوسع نظم التعليم والتربية ، وانتشرت الرباطات والزوايا والمذاهب الفقهية والطوق الصوفية، وساد مذهب أهل السنة والجماعة وبالخصوص المذهب المالكي[23] .

عقب الكشوفات الجغرافية الأوروبية وتضارب مصالحها الاقتصادية اندلعت الصراعات بين الأوروبية من البرتغالية والهولوندية والفرنسية والانجليزية على طول الساحل الأطلسي من حوض آرغين شمالا إلى حدود الكاميرون في وسط أفريقيا من سنة 1442م إلى 1815م[24]، خلال الصراع سرعان ما ظهرت المشاريع الدينية ، كانت الأولى بقادة البرتغال بالتعاون مع أمير ولوفي المنشق يدعى جون بيمو ، وذلك من أجل تأسيس امبراطورية مسيحية عند مصب نهر السنغال عالم 1478م ، حين جاء بأسطول بحري يضم أكثر من عشرين سفينة ولكنه لقي حتفه في الخلاف الداخلي . وأما المشروع الثاني في 1471م بقيادة الماندينكي أماند ميراسا في كانتور في مصب نهر غامبيا ، وكذلك الأمر في السراليون سنة 1609م ، وليبيريا سنة 1787م وغيرها على امتداد الساحل الأطلسي ، وكان القصد في هذا الصراع والمنافسة ضد الإسلام وبقايا الوثنية على السواء[25].

من هذا المنطلق تلاحظ العلاقة السرمدية بين الأنشطة الاقتصادية والعقائد الدينية والأيديولوجية السياسية التبريرية للمصالح السياسية وكانت الوثنية بطبقاتها الاجتماعية والسياسية، وكان تبادل المنافع الاقتصادية التجارية الخارجية من كلا الساحلين أفرز طبقاتها البارزة في المجتمع والسياسة معا من أجل خلق الوئام والثقة بين الطرفين في الإسلام والمسيحية على السواء.

ج – التمازج الاجتماعي والحوار المعرفي والثقافي: في البداية لا بأس من توضيح عناصر فاعلة قي هذا التواصل أفراد كانوا أم جماعات ، من الأول برز التجار والدعاة إلى جانب سكان التخوم في نشر الإسلام ، وجاء أوضح الشواهد الاجتماعية في هذا الشأن وصف الكتاب والرحالة لمدن الساحل التاريخية أودغست وكومبي صالح وتمبكتو وجيني وأغاديس وغيرها ، كلها كانت ساكنتها خليط بشري من كل لون[26]، كان هذا هو الحال لكل مدن الساحل السوداني في العهد الوسيط ، وأرادوا قلب الآية في المدن المؤسسة عبر الساحل الأطلسي في التاريخ الحديث من مدينة سينلوي، ودكار ...إلخ .

هذا وإلى جانب التجار والدعاة جاءت بعض الهجرات من أشهرها بني حسان في موريتانيا والحملة المغربية ضد سنغاي على منحنى نهر النيجر في أواخر القرن السادس عشر ، وتزامنت هذه التدخلات الاجتماعية الحديثة عبر الساحلي الصحراوي والسوداني بظهور تدخلات اقتصادية واجتماعية وسياسية الأقوى عبر الساحل الأطلسي هو الأمر الذي خلف تمازج اجتماعي من كلا الساحلين خلف أثره العريق في الإقليم وتشاهد في الملامح والحضور الاجتماعي والفكري والديني.

أما حضور الدين الإسلامي فتجسد عبر المراحل منذ البداية بفضل المؤسسات التربوية والتعليمية: من تعليم الكتاتيب ومجالس حفظ القرآن الكريم إلى تأسيس الزوايا الدينية والصوفية في أنحاء الإقليم، إلى حد وصف أحدهم الأحواض الثلاثة السنغالي والغامبي والنيجري بالأحواض القرآنية ، نظرا لانتشار مراكز التعليم على امتدادها والسهول المحيطة بها مثل بير pir بكاجور في قلب السنغال ، وتمبكتو على منحنى نهر النيجر وكانت الأخيرة تضم ما بين 150 و 180 مدرسة قرآنية وعلومها عند وصول الحملة المغربية إليها سنة 1591م[27].

عبر هذا النطاق تم التبادل الثقافي والحوار المعرفي من خلال المؤلفات وزيارة الأساتذة والعلماء ورحلات الطلبة العلمية وأداء فريضة الحج من كل الفئات الاجتماعية[28]. من ذلك ما خلف آل الشيخ عثمان فودي فاتح الجهاد الصوفي في القرن التاسع عشر وأخيه عبد الله بن فودي وإبنه وخليفته محمد بلو لنا من مؤلفات عديدة في مختلف التخصصات[29].

ثالثا : الأجهزة المركزية السودانية للعلاقات الدولية: شهد السودان الغربي خلال فترة الدراسة أشكال عديدة من أنظمة الحكم التي تعطي بوضوح أكثر من نوعية إدارة شؤون الناس الداخلية ، من ثم علاقاتهم مع الخارج ، ومن أجل إعطاء أمثلة نموذجية شاملة نعرض ثلاث نماذج تصاعدية : الإدارة القديمة الموروثة ، المزدوجة بين الموروث القديم والإسلام وأخير الإدارة الإسلامية التوجه .

ا – النظام الموروث القديم [إمبراطورية غانا]: يعود حكم غانا إلى القرون الأولى للميلاد وعدد لها المؤرخون حوالي 44 ملكا ، وكان 22 منهم قبل بعثة الرسول ص ، و22 آخرين في ظل الإسلام وهناك آراء مخالفة ، وكانت كلمة غانا لقبا على تاج الملك ثم اتسع المدلول صار يطلق على العاصمة فالإمبراطورية ثم اسم البلاد وكان اسمها الأصلي هو أوكار[30] الواقعة في جنوب شرق موريتانيا وما يزال اسم مهدها وآثارها قائمة في عين المكان .

إذ كان الإمبراطور أو الملك يمثل القائد الأعلى للأمة إلى جانبه رئيس الحكومة يجسد السلطة التنفيذية ، وإلى جانبهما عدة وظائف أساسية في الجيش والمالية إلى جانب مؤسسات مدنية ودينية هامة تمثل مختلف مصالح الشعب ، موضحا النمط القائم للحكم وعلاقاته مع الجيران إلى أن برزت المؤثرات الإسلامية في غانا وبقية الممالك تكرور ، ماندية ، وغاو وكان برنو في وقت واحد خلال القرن 11م[31].

ب – النظم المزدوجة بين الموروث والإسلام [إمبراطورية مالي وسنغاي]: إن هاتين الإمبراطورتان اشتهر اباطرتهما بتبني الإسلام دينا وبرحلاتهم للحج ، في حين معظم رعاياهما من الوثنيين الأمر الذي يؤكد التسامح والازدواجية الدينية والسياسية في آن واحد إلا أن سنغاي في شقها الثاني تبنت خط الجهاد الإسلامي .

معلوم أن امبراطورية مالي قامت في القرن 13م عقب "معركة كيرينا " بين باماكو وكاغابا على الضفة الشمالية من نهر النيجر بزعامة سونجاتا كيتا والتي كانت بهدف اختيار من سيكون السيد الأعلى للسودان الغربي ، حين شارك فيها أهم القوى في الإقليم من بلاد الموسي شرقا إلى الجولوف غربا فضلا عن شمالها الصحراوي والجنوب الغابوي ، بعد هذا النصر الكبير ضد سوماورو كانته ، تم اقرار دستور مالي لتعزيز التقاليد وقواعد العرف منظمة لعلاقات مختلف عشائر وقبائل والطبقات الاجتماعية في السودان الغربي ، وما تزال قائمة إلى اليوم ووضع تأسيس جمعية بحضور جميع القادة والحلفاء لسونجاتا المنتشرين واتخذ فيه تدابير الدولة التالية :

1 – أن ينادى سونجاتا رسميا : مانسا [امبراطور] وهو ملك ملوك .

2 – تم إقرار كل رئيس حليف في مقاطعته أو مملكته فارانا .

3 – كانت إمارة الماندية ، بلاد سونجاتا تتكون حلفا من الأحرار من ستة عشر عشيرة .

4 – أطلق على خمس زوايا حليفة بالرعيل الأول ، مما يعني الحراس الخمس للدين الإسلامي في الإمبراطورية .

هذا الحضور الإسلامي المبكر في دستور مالي تؤكد الازدواجية الدينية[32]، وكانت رحلات ملوك مالي وسنغاي لأداء فريضة الحج تتضمن الأعمال الديبلوماسية للعلاقات الدولية لتحقيق الاعتراف ومكانة من قبل ملوك المسلمين في الخارج والداخل معا ، ومن أشهر هؤلاء مانسا موسى : [1332–1331م] الذي اصطحب معه في الرحلة الآلاف من الخدم والحراس واجتاز الصحراء عبر ولاته وتوات حتى وصل القاهرة ، وشاهد الناس موكبه بالإعجاب كسيد بلاد الذهب ، بعد أداء فريضة الحج عاد كغيره من الملوك

مصطحبا بعض الخبراء في البناء المعماري ، ولعبت الرحلة إسداء كبيرا وصارت سنة متبعة للملوك بعده وكل الشخصيات ذات الوزن الاجتماعي لتأكيد نفوذهم[33].

أما سنغاي فقامت في الفترة من [1591–1464م] عند سقوطها تحت ضربات الحملة المغربية في عهد المنصور الذهبي ، أهم ما ميزت تلك الدولة التنظيم السياسي والإداري قامت على السلطة المركزية والملكية المطلقة أعطى حكمها نوعا من التحديث السياسي في الازدواجية بين التقليدين أولا : تقليد قديم للنظم السودانية في اعتبار العاهل أبا للشعب ، وله سلطة شبه مقدسة ومصدر الخصوبة والرخاء ولا يقترب منه أحدا إلا ساجدا . ثانيا : تقليد إسلامي ناتج عن تعليم الإسلام المبكر في غاو وتمبكتو والإقليم عموما[34].

ج – النظم الإسلامية التوجه [فوتاجالون وسوكوتو]: إنه على الرغم من أهمية ثورات القرن الثامن عشر في سنغامبيا الكبرى ودورها في الإسلام الشعبي ، سأكتفي بالإشارة إلى الاتحاد الإسلامي في فوتاجالون [1897–1694]م بعدة اعتبارات أولها هي أول دولة إسلامية في العصر الحديث أمام الكشوفات الجغرافية الأوروبية والثاني الأهم تقدمها الإداري ، وكان الاتحاد ينقسم إلى تسع محافظات وعلى رأس كل محافظة مرابط ويلقب ألفا ، ينتخب ألمام على رأس الاتحاد الإسلامي في بوريا ويقع مقره بالعاصمة تيمبو ، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة رئيس السلطة السياسية والإدارية والقضائية إلى جانبه رئيس مجلس الشيوخ الذي يستطيع إقالته ومقر المجلس في فوكومبا العاصمة الدينية .

جاءت الثورات الإسلامية وهذه التغيرات كلها بعد انهيار الامبراطوريات واستمرار الحراك الاجتماعي إلى فوتاجالون على إمتداد نهر النيجر حتى شمال نيجيريا والكاميرون وهناك ظهر الداعي الجديد للجهاد الصوفي، هو الشيخ عثمان بن فودى من مواليد إمارة جوبير 1754م من أسرة متدينة وبيت العلم والمعرفة، حيث حفظ القرآن الكريم والعلوم الدينية الأولية وهو لم يبلغ العشرين من عمره، وبدأ بحلقات التعليم وسلك الطريقة القادرية التي كانت أكثر انتشارا في غرب أفريقيا ، وبإنهاء تعليمه بدأ الشيخ معلما في قريته إلى أن بلغ شهرته وكثر أتباعه ، وبدأت سلطات الإمارة تشير ضده لينفجر الصراع بين الطرفين[35].

وعندئذ أعلن أتباع الشيخ للجهاد ضد جميع الكفرة ونصبواالشيخ أميرا للمؤمنين وقائدا عاما للجيش ، وحمل خلفائه نفس الألقاب ، اتخذ الشيخ سوكوتو عاصمة له ، أما عندما حقق فتح سبع إمارات نيجيرية فأصبح على رأس امبراطورية كبرى ، قسمت السلطة بين إبنه محمد بلو بسوكوتو العاصمة وأقاليم كانو وكتشنا وزاريا وبوكي وكل الأقاليم الشرقية التابعة له . أما أخيه عبد الله بن فودى فجعل عاصمته بواندو وتبعه جميع الأراضي الواقعة في الجنوب والغرب ، بذلك قرر الشيخ التخلي عن أمور الحياة العامة وتحول إلى القراءة والبحث عن المعرفة لإرضاء نفسه الطموحة بالهداية والإرشاد[36] .

رابعا : الآليات السودانية للعلاقات الدولية: يقصد بالآليات تلك الضوابط التشريعية والأعراف الإجتماعية المشكلة لذهنية مجتمع ما من المجتمعات ، وبذلك أكتفي في هذا الجزء بعرض بعض نصوص خلفها

خطب القادة وتسجيلات رحالة الأجانب ، لعلها تعطي فكرة حول ذهنيات المجتمعات السودانية الخاصة ، منها تلك الروح التحررية والحريصة على العدل وفرض الأمن والاستقرار والتمسك الديني .

ا – **الحريات السياسية والعدالة الاجتماعية:** منذ أن وضعت فرنسا قاعدة سانلوي عام 1627م ، ظلت بلاد فوتاتورو صامدة أمام زحفها عبر نهر السنغال حتى عام 1854م ، قرنين وربع لمدة 227 عاما وكانت بلاد فوتا مقسمة إداريا إلى سبع مقاطعات ، ومقاطعة دمت الواقعة في أقصى الغرب في دلتا تشكل سدا منيعا ، لكنها صارت معزولة ومحاصرة منذ أربعين عاما من طرف سانلوي في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي .

ولما أرادت فرنسا تنفيذ سياسة التوسع التجاري عينت جنرال فيد هربه حاكما لإفريقيا الغربية ، وكان ذا ذكاء واطماع واسعة وخبرة كبيرة في شؤون المسلمين الأفارقة إذ جاء منها قادما من الجزائر ، وبدأ يزرع سياسة التفرقة في الإقليم بين الوطنيين قبل مهاجمة بوابة النهر ، وكان يهدف وصول إلى مالي عبر نهر السنغال ، قاد فيد هربه الحملة العسكرية يوم 23 مايو 1854م تتكون من 1800 جندي مسلحين بعتاد حربي جيد ودبابات تجرها الخيول لأول مرة في وادي السنغال ضد مدينة جلمت عاصمة مقاطعة دمت فوتاتورو الغربية ، وكانت المدينة مسورة بجدار ارتفاعه 9 أمتار وعرضه 3 أمتار وعلى جانبيه نقاط للمراقبة ، وقوات مسلحة تقدر ب 3000 من القناصة المهرة بالإضافة إلى النساء المتطوعات اللائي أدين البطولة النادرة ، حيث طلعن على قمم السور يغلين المياه في القدور ويصبونها على من أقترب من القوات الفرنسية الأمر الذي جعل بعد الهزيمة ، أعتبر سقوط المدينة بمثابة معجزة كبيرة لحس تحصينها وثبات رجالها ، وقتل في الصفوف الفرنسية 600 جندي وضابط وجرح عدد كبير من بينهم كبار الضباط[37].

إنه أمام هذا الصمود والمقاومة في مواجهة السيطرة الاستعمارية والاستقلالية تحدث الأوروبيون عنها حول الروح التحررية لدى أهل فوتاتورو ، وبأن المرء يمكن أن يناقشهم في كل شيء عدا أن تحدتهم في تجارة الزنوج ولهم قيم دينية تعادي ذلك ، وعبر عنه بارون روجير [B. rojer] في أوائل القرن التاسع عشر قائلا : " إنه لا يوجد شيء ينزع من الفولانيين أفكارهم ضد تجارة الزنوج كان الأوروبيون يضربون بهم المثل ولهم الفخر بأنهم سبقونا في نهج الحق والعدل والإنسانية "[38] .

عموما تمثل خطب قادة الثورات في القرن الثامن عشر قمة التحرر جاءت كلمة قائد ثورة فوتاتورو سليمان بال 1776 بمدينة هوفوده لدعوة تأسيس الجمعية الوطنية عبرفيها قائلا :" يا أهل فوتا أنتم مدعوون لاختيار شخص الذي يفتح الباب ، بواسطته تستطيعون إبعاد استرقاق دينيانكوبه ووضع نهاية طغيان الحسانيين ، أنا رجل منكم الذي فتح هذا الباب وما عليكم إلا الحزم من أجل نصر قضية الله الذي وعدكم فيها بالنصر ... إن النصر مع الصابرين ولست أدري أن أموت أم لا ... ولكن إن مت اختاروا على القيادة ألمام [الإمام] عالم مهتم ومستقيم الذي لا يريد السلطة من أجل السلطة ، وبعد اختياره إن ظهر ثراؤه غير قانوني فاعزلوه وانتزعوا أمواله إذا رفض فحاربوه واطردوه حتى لا يورث عرشه لأحفاده ،

واختاروا بدله المام من رجل علم وعمل من أي أصول اجتماعية انحدر ، لا تتركوا احتكار العرش لقبيلة لأنه إذا فعلتم يتحول فعلا إلى الإرث أي يكون ملكا عليكم ، لا تقتلوا الطفل ولا العجوز ولا تتعرضوا للمرأة ، وإن حدث فكانت فضيحة أسوأ من القتال[39].

علق مترجم هذا النص قائلا أنه من أجمل الأفكار التحررية والديمقراطية حررت عام 1776م قبل الثورة الفرنسية 1789م ، وبأنه يحق لأبناء سنغامبيا الافتخار بابنهم سليما بال خطابه الذي أعطى ثماره من اختيار بعده المام عبد القادر كن[40]. الذي أصدر أول مرسوم يحرم تجارة الزنوج الأطلسية وجميع أشكاله ووعد الأنجليز والفرنسيين ألا تدخل سفنهم بلاده إذا لم يعودوا ومعهم ابناء البلد المجلوبون نحو المجهول ، فضلا عما يتضمنه النص من الديمقراطية في اختيار الحاكم ومراقبته وضرورة احترام قوانين الحرب والإلتزام بالروح الإسلامية وأخلاقياتها كحماية العجزة والقاصرين .

ب – الحفاظ على الأمن والأمانة والتمسك الديني: تحدث عن هذه المميزات الكثير من الرحالة في كون المرء لا يظلم في بلاد السودان وسلطانهم لا يفرط في الأمن والأمان ، بل وردت هذه الميزة حتى في وصية الرسول ص في الهجرة الأولى إلى الحبشة لعل ذلك يجعلها سمة سائدة في بلدانهم .

وفي مسألة الأمن والأمانة والتدين يكفي نقل نص الشيخ الرحالة ابن بطوطة خلال وصفه أهل بلاد السودان قائلا : " فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلم ، فهم أبعد الناس عنه وسلطانهم لا يسامح أحدا في شيء منه ، ومنها شمول الأمن في بلادهم ، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب ، ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان [البيض الأجانب] ولو كان قناطر مقنطرة ، وإنما يتركونهم بيد ثقة من البيضان حتى يأخذه من يستحقة ، ومنها مواظبتهمم على الصلوات وإلتزامهم في الجماعات ، وضربهم أولادهم عليها ، وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان للمسجد لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام ، فمن عاداتهم أن يبعث كل إنسان من يضع علامة بسجادته فيبسطها له بموضع يستحقه بها حتى يذهب إلى المسجد ، وسجاداتهم من سعف الشجرة يشبه النخل ولا تمر له ، ومنها لباسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة ، ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلع لغسله ونظفه وشهد به الجمعة ، وفيها عنايتهم بحفظ القرآن الكريم ويجعلون لأولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه فلا تفك عنهم حتى يحفظونه [41] .

الخاتمة

وفي ختام هذه الدراسة يمكن التأكيد على البعد الجغرافي والتاريخي لمفهوم السودان الغربي، إلى جانب التأكيد على مفاهيم العلاقات الدولية القديمة على مستوى الممارسات العملية ، الأمر الذي يتطلب الاهتداء بمنهجية من أجل كشف المصادر اللازمة لتحديد مفهوم العلاقات الدولية للسودان الغربي .

ويمكن التأكيد أيضا على اللقائين الحاصلين بين السودان الغربي والعالم الخارجي عبر الساحلين السوداني والأطلسي وأبعادهما التاريخية في التاريخ الإقليمي والعالمي خلال الأبعاد الاقتصادية والدينية

والاجتماعة والمعرفية ، وفي هذا السياق تكمن أهمية دراسة تلك العلاقة القائمة بين الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية والعقائد الدينية والايديولوجية التبريرية للمصالح السائدة .

إذا كانت الديانة الإحيائية أفرزت الطبقات السياسية والاجتماعية فإن تبادل المنافع الاقتصادية التجارية الخارجية من كلا الساحلين السوداني والأطلسي فتطلب ميلاد الطرفي الإئمان بعقيدة واحدة من أجل خلق الوئام والثقة بينهما ، ووقع الخيار بين الطرفين المحددين هماالإسلام أم المسيحية .

قد شكلت هذه المرتكزات الأربعة وهي تبادل المنافع الاقتصادية إلى جانب الاتحاد الديني مع الحوار المعرفي الثقافي بالإضافة إلى التمازج الاجتماعي والروحي كلها تشكل الدعامة الأساسية للعلاقات الدولية السودانية خلال الحقبة المدروسة ، بيد إنه لا يمكن الحديث عن العلاقات الدولية عبر التاريخ القديم ، الوسيط ، الحديث أو المعاصر خارج هذه الأربع التي تمثل عصبة الحياة بين أفراد وجماعات ودول .

أما ما تبقى من الموضوع فيتعلق بالوسائل أهمها الأجهزة الإدارية والآليات التنفيذية ، وقد شكل النظام القديم من الحكم منذ عهد غانا الأرضية المتينة للدولة الوطنية التي جسدت دعائم الدولة المركزية المرنة إداريا والمتسامحة عقائديا ، الأمر الذي تبلور خلال الانفتاح مع العلاقات الخارجية ، وبرز ذلك واضحا في العاصمة الامبراطورية كومبي صالح بضاحيتيها الأولى الإسلامية والثانية الوثنية في ظل القبول والوئام الكاملين .

لقد استمرت الازدواجية الدينية الغانية في ظل حكم النظم الإسلامية الأولى مالي وسنغاي ، وإن دل هذا على شيء إنما يدل على تقبل الآخر . كما أن الاحتكاك اليومي والحوار المعرفي والثقافي عبر التربية والتعليم وتبادل الخبرات خلال رحلات العلم وأداء فرائض الحج خاصة لدى الملوك أمثال : منسى موسى ، يحيى بن عمر ، وآسكيا محمد وغيرهما ومن رافقهما من العلماء والفقهاء أمثال : عبد الله بن ياسين ، والإمام محمد المغيلي كلها ساهمت في دعم وتقوية الصلات الدينية والفكرية والعلمية بين شمال الصحراء وجنوبها .

ويمثل النظم الإسلامية التوجه التي قادت ثورات القرن 18 وجهاد القرن التاسع عشر تأكيدا على التطور التصاعدي للرسالة الإسلامية في السودان الغربي ، حين دخلت مرحلة جديدة من التحول الكمي والنوعي من دين الطبقة العليا من الملوك والتجار المحصورة في الحواضر الكبيرة إلى الإسلام الشعبي في الأرياف والبوادي والقرى ، وبين مختلف فئات المجتمع واتسع تعليم القرآن الكريم وعلومه لدى الجميع ، الأمر الذي انعكس إيجابيا في تقوية الإدارة وتنظيمها أمثلة على ذلك التقدم الذي كان واضحا في إدارة فوتا جالون حيث كان الشيخ سامبا مامبيا منظر الثورة طالب بترجمة القرآن وعلومه إلى اللغات الوطنية باعتبارها خير وسيلة لنشر الدين الحنيف والعلم معا .

كما مثل الصمود والمقاومة ضد الاحتلال والاستغلال والاستعباد اللذين وقف أمامهما أهل فوتا تورو ، بالخصوص في تجارة الزنوج الأطلسية البشعة منذ ثورة ناصر الدين وسليمان بال في القرن الثامن عشر دليلا واضحا في التحريم المطلق لتلك الممارسات ونشر الثقافة المعادية لها ، وشهدت الكتابات الأوروبية

تلك النزعة التحررية السابقة من الفكر الأوروبي ، بالإضافة إلى خطب قادة الثورة ومطالبهم بضرورة فرض العدالة وديمقراطية الحكم والمساواة الاجتماعية واضحة إلى جانب شهادات مختلف الرحالة تعطي صورا جلية في انتشار ثقافة الأمن والأمان القائمة على الأسس الإخلاقية والتربية الدينية القوية في المجتمعات السودانية .

الهوامش:

1– ريمن فيرون ، الصحراء الكبرى ، ، ترجمة الدين الناصري ، الناشر سجل العرب ، القاهرة 1963 ص 196–197 ،

2 – س . باير ، الصحراء الكبرى ، تاريخ أفريقيا العامة ، المجلد السادس ، ص 592 .

3– أبو أمادو با ، الثورة الإسلامية ضد الأرستقراطية التقليدية في أقصى غرب أفريقيا ، حامعة الفاتح ، طرابلس ، ليبيا ، ص 175 –289 .

4 – عدنان طه الدوري ، العلاقات السياسية الدولية ، الطبعة الرابعة ، ليبيا ، 1998 ص 15–16 .

5 – عدنان طه الدوري ، مرجع سابق ، ص 27–34 .

6 – حمدي عبد الرحمن حسن ، دراسات النظم السياسية الأفريقية ، جامعة القاهرة ، 2002 ، ص 30–32 .

7 – عدنان طه الدوري ، مرجع سابق ، ص 35–37 .

8 – سورة الحجرات ، الأية 13 .

9 – سورة الحجرات ، الآية 9 .

10 – بطرس بطرس غالي ، ومحمود خيري عيسى ، المدخل في علم السياسة ، القاهرة ، 1979، ص 299 .

11 – عدنان طه الدوري ، مرجع سابق ، ص 18–20 .

12 – حسين فهيم ، قصة الإنتروبولوجيا ، عالم المعرفة ، الكويت ، فبراير 1986 ، ص 228–229

13 – فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني ، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان "الإنتروبولوجيا" ، دار المريخ ، الرياض ، السعودية ، 1408هـ /1988 ، ص 113–149 .

14 – عدنان طه الدوري ، مرجع اسابق ، ص 21–22 .

15 – حسين فهيم ،مرجع سابق ، ص 229–230 .

16 – القزويني ، آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ، د . ت ،ى ص 24 .

17– بوفيل ، تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير ، ترجمة الهادي أبو لقمة ومحمد عزيز ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي ، ص 113–126 .

18– أ . ج . هوبكنز ، ، التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية ، ترجمة أحمد فؤاد بليغ ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروة القومي للترجمة ، القاهرة 1998 ، ص 172–173 .

19 – المرجع نفسه ، ص 217 .

20- lilyan kesteloot et bassirou dieng , les epopees d,afrique noire , edition Karthala et – unisco , paris , 1997 , p 78-81 .

21- lilyan kesteloot et autre , Tyamaba , mythe peul , IFAN , de Dakar ,1985 , p 15-43 .

22 – أ . ج . هوبكنز ، مرجع سابق ، ص 220 .

23 – أبو أمادو با ، مرجع سابق ، ص 290 .

24- Christine daure – serfaty , la Mauritnie , edition l harmattan , paris , 198 , p 49-50 .

25 – أبو أمادو با ، مرجع سابق ، ص 189–190 .

26 – جوزيف – كي – زربو ، تاريخ إفريقيا السوداء ، ترجمة عقيل الشيخ حسين ، ليبيا ، 2001، ،ص 186 .

27– محمد الغربي ، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي ، الدار الوطنية للتوزيع والإعلام ، بغداد ، ص 555 .

28 – أبو أمادو با ، مرجع سابق ، ص 168–169 .

29– محمد بلو بن عثمان فودي ، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور ، تحقيق بهيجة الشاذلي ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، 1996 ، ص 17–29 .

30- Henry Barth , voyages et couvertes l,afrique sepentrional et centrale , tradition de l alien and parpaulithier , vol IV paris , Brixlle , 1881 . p 9-10 .

31- Cheikh Anta Diop , l afrique noire precoloniale, seconde edition , presence Africane , paris , 1987 , p 50-53 .

32 – أبو أمادو با ، مرجع سابق ، ص 31–33 .

33 – جوزيف – كي – زيربو ، مرجع سابق ، ص 204 .

34 – بوفيل ، مرجع سابق ، ص 229–242 .

35– عبد الله عبد الرازق إبراهيم ، المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا عالم المعرفة ، الكويت ، 1989 ، ص 40–48 .

36 – بوفيل ، مرجع سابق ، ص 369–381

37– أبو بكر خالد با ، صور من كفاح المسلمين في إفريقيا الغربية الحاج عمر الفوتي حياته وجهاده ، منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي ، انواكشوط 1980 ، ص 87–89 .

38- Barron Rojer , keledor , histoire نقلا عن - Boubacar barry , le rayaume du waalo , p 195 [1] africane , paris , 1829 , p 209 .

39- Samba Dieng , el-hadj omar le perle de l islam , les nouvelles editions africaines du Senegal , p 70 .

40- rene luc moreau , Africans musulmans, , presence africaines , paris 1982 , p 151-156 >

41. حسين فهيم ، المرجع السابق،ص 56–57 نقلا عن : ابن بطوطة ،رحلة ابن بطوطة، طبعة دار التراث،بيروت ، 1986ص 672 .

بعض ملامح التصوف الشاذلي في بلاد شنقيط

د. أج ولد محمد ولد أمينوه، الجامعة الإسلامية، العيون، موريتانيا

المقدمة:

الشاذلية إحدى الطرق الصوفية البارزة التي طبقت شهرتها الآفاق مما حدى ببعض المفكرين إلى اعتبارها أما للكثير من الطرق الصوفية القائمة، والمنتشرة في الغرب الإسلامي، وإفريقيا جنوب الصحراء. حيث يرى عبد الكبير العلوي المدغري أن الطريقة التجانية أصلها شاذلية[1]، بل إنه يذهب إلى القول:" إن الطريقة القادرية، وإن كانت عراقية بغدادية، وأقدم من الشاذلية فإن أهل المغرب العربي، ومعظم بلاد إفريقيا إنما أخذوها من طريق علمين من أعلام التصوف بالمغرب، وهما: أبو مدين الغوث، والشيخ أبو محمد صالح الدكالي"[2].

وبصرف النظر عن معقولية هذا الرأي من عدمها فإن التشابه الكبير بين الشاذلية والقادرية أمر لا ريبة فيه، سواء تعلق الأمر بالتقاء الطريقتين في مرجعية واحدة، وهي عبد القادر الجيلاني، أو التشابه في الأوراد، والمسلكيات، فضلا عن خلط المريدين، والمشايخ للطريقتين أخذا، وعطاء دون تحرج أو خشية إخلال بالأدب العام للطريقة، أو خرق لقوانينها، كما كان متبعا في مناهج بعض الطرق[3].

وعلى أية حال فإن هذه الطريقة التي ولدت، وترعرت في بلاد المغرب، كان لها من الشهرة ودوي الصيت ما جعلها تستقل بذاتها، وتكتسح مجالات واسعة على خارطة الغرب الإسلامي، وأجزاء من بلاد السودان، ومصر التي انتشرت فيها بشكل لافت، وما ذاك إلا نتيجة علو همة مؤسسها، وعظم قدره، فمن هو إذن؟ وما هي أهم الشخصيات الشنقيطية التي دخلت في سلك هذه الطريقة؟

المبحث الأول: حياة أبي الحسن الشاذلي وأخبار طريقته

لا نريد من خلال هذا المبحث الإلمام بكل تفاصيل حياة هذا العالم، والشيخ الجليل لأن المقام يضيق عن ذلك، وقد ألّفت في ذلك الشأن الكثير من الدراسات، وكتب حوله الكثير بل إنما نوده هنا هو التعريف به، وذكر نبذ من أخباره، وأخبار طريقته لأنه– في نظري– يكون أي موضوع يتحدث عن الشاذلية أجذم، وأبتر إذا كان غير مستهل بذكر حياة أبي الشاذلية، ومؤسسها أبي الحسن الشاذلي.

1. حياة أبي الحسن الشاذلي:

1–1. التعريف به: هو مؤسس الشاذلية الذي تشبثت باسمه فصار علما عليها، واسمه علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم بن هرمز بن حاتم بن قصي بن يوسف بن يوشع بن ورد بن علي بن أحمد بن محمد بن عيسى بن إدريس بن عمر بن إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب[4] كرم الله وجهه.

ولد أبو الحسن الشاذلي ببلدة غمارة المغربية القريبة من مدينة سبتة، وذلك عام (593هـ/1197م)، أكمل دراسته الدينية ببلده، فبرع في مختلف العلوم، حينها تاقت نفسه إلى شيخ مربي يعمق عليه معارفه

العلمية، ويأخذ من فيوضات زلاله المعارف اللدنّية. قال ابن عطاء الله السكندري مؤكدا تضلع الشاذلي في العلوم، وجاهزيته لأخذ التصوف أنه: " لم يدخل طريقة القوم حتى كان يعد للمناظرة في العلوم الظاهرة"[5]. فلما علم الشاذلي من نفسه ما علم، جهز حاله للسفر، وتوجه شطر بغداد التي كانت عهدئذ–أيام العباسيين–عاصمة دار الإسلام، وقبلة العلماء، ورجال الدين، فوصلها الشاذلي، وفيها غشي مشاهير علمائها، وأوليائها أمثال: أبي الفتح الواسطي الذي قال عنه الشاذلي:" ما رأيت بالعراق مثله"[6]، وأثناء لقائهما كشف الشاذلي لأبي الفتح عن موجب الزيارة لكن أبا الفتح ندبه إلى العودة من حيث أتى ليوافي ضالته في بلاد المغرب عند الشيخ أبي محمد عبد السلام بن مشيش، وقال له متعجبا " تطلب القطب بالعراق، وهو في بلادك؟! أرجع إلى بلادك تجده"[7].

1–2. نتائج لقائه بشيخه: عاد الشاذلي من فوره، وتم لقاؤه مع شيخه عبد السلام بن مشيش، يقول الشاذلي متحدثا عن ذلك:" لما قدمت عليه، وهو ساكن مغارة برباطه في رأس الجبل اغتسلت في عين في أسفل الجبل، وخرجت عن علمي وعملي، وطلعت عليه فقيرا، وإذا به هابط علي وعليه مرقعة، وعلى رأسه قلنسوة من خوص، فلما رآني قال: مرحبا بعلي بن عبد الله بن عبد الجبار، وذكر لي نسبي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال لي: يا علي طلعت علينا فقيرا عن علمك، وعملك، وأخذت منا غنى الدنيا والآخرة، فأخذني منه الدهش، فأقمت عنده أياما إلى أن فتح الله على بصيرتي، ورأيت له خرق عادات وكرامات"[8].

وهكذا أخذ الشاذلي عن ابن مشيش (أو ابن بشيش) الذي وجد فيه بغيته، فصار شيخه الذي ينتسب إليه إذا سئل عن شيخه. وعلى خلفية هذا اللقاء أمر ابن مشيش تلميذه الشاذلي بالرحيل إلى بلدة شاذلة قائلا له:" يا علي ارتحل إلى إفريقية، واسكن بها بلدا تسمى شاذلة، فإن الله يسميك الشاذلي"[9]. ثم رسم له معالم الطريق التي يتوجب عليه سلكها في المرحلة اللاحقة بعد إفريقية، وحدد له تونس كمحطة موالية، ثم المشرق[10].

وما كان من الشاذلي إلا أن لبى أوامر شيخه فذهب إلى إفريقية(تونس الحالية)، فبدأ النزول عند شاذلة القريبة من تونس، والتي اشتهر بها، وعرفت بها طريقته، وهناك اختلى في جبل زغوان المتاخم لشاذلة، وصحبه في رحلته أبو محمد عبد الله بن سلامة الحبيبي من أهل بلدة شاذلة[11]. وبعد انصرام أجل هذه الخلوة، توجه الشاذلي إلى مدينة تونس ثاني المراحل المأمور بها سلفا من قبل شيخه ابن مشيش، فأقام بدار مسجد البلاط مع نفر من أتباعه منهم: أبي الحسن علي بن مخلوف الصقلي، وابن عبد الله الصابوني، وأبي محمد عبد العزيز الزيتوني، وغيرهم[12].

ويبدو أن الشاذلي حيكت له مكائد كبيرة من خصومه الناقمين عليه إقبال الناس نحوه، ومحبتهم له، وليلاّ يطول علينا الخوض في تلك الأمور، نشير إلى أن الشاذلي رغم محاولة خصومه إيغار صدر سلطان تونس عليه، فإنه تفوق في كل الامتحانات، وصارت طريقه نحو التألق تسبق خطاه، فرحل إلى مصر، فالحجاز ليؤدي فريضة الحج، ثم عاد قافلا إلى مصر(عام 642هـ/1244م)، واستقبله أهلها بترحاب،

وتكريم عز نظيره، وخصص له السلطان برجا جعله و قفا عليه، وعلى ذريته من بعده، وهو بمثابة الزاوية المركزية للطريقة الشاذلية[13]. ومن هذا المنطلق دوى صيت الشاذلي في عموم مصر، حيث لم يقتصر على الإسكندرية وحدها بل وصل إلى مدن أخرى أمثال: دمنهور، ودمياط، والمنصورة، وغيرهم. وكان الشاذلي يتردد على هذه المدن، وخاصة القاهرة التي كان يلقي دروسا في مدرستها الكاملية نسبة إلى مؤسسها الكامل محمد بن العادل الذي أسسها عام: 622هـ/1225م)، وكان هذا المجلس يزدان بحضور كبار الفقهاء، وفطاحلة الشريعة، والتصوف أمثال: الشيخ الجليل العز بن عبد السلام، وابن دقيق العيد، وابن الحافظ المنذري، وابن الحاجب ، وابن الصلاح، وابن عصفور، وغيرهم كثير[14].

1-3. الشاذلي في نظر العلماء: لقد كان الشاذلي من الورع والعلم بمكان أنزله أعظم منزلة؛ لذلك كان ثناء العلماء والصالحين عليه شبه إجماع. يقول فيه ابن عطاء الله السكندري: " إن الشاذلي لم يختلف في قطبانيته ذو قلب منير، ولا عارف...". وقال فيه محمد بن علي القشيري:" ما رأيت أعرف بالله من الشيخ أبي الحسن الشاذلي"[15]. وقال مغيث الدين الأسمر: " مكثت أربعين سنة يشكل علي الأمر في طريق القوم ... حتى ورد علينا الشيخ أبو الحسن، فأزال كل شيء أشكل علي..."[16].

ويقول عنه شيخ الشيوخ العز بن عبد السلام شهادة ناهيك بها من شهادة يقول بعد استماعه هو وجماعة من أهل العلم أمثال: مجد الدين بن تقي الدين علي بن وهب القشيري، ومحي الدين بن سراقة، ومجد الدين الأخميمي بعد استماعهم إلى تعليق الشاذلي على (رسالة القشيري) يقول ابن عبد السلام:" اسمعوا هذا الكلام الغريب القريب العهد من الله"[17]. وقال ابن عياد:"جاءت في طريق الله بالأسلوب العجيب، والمنهج الغريب، والمسلك العزيز القريب، وجمع في ذلك بين العلم، والحال، والهمة، والمقال، واشتملت طريقته على الأدب، والقرب، والتسليم، وشيدت بالعلمين الظاهر، والباطن ...، وقرنت بصفات الكمال شرعة وحقيقة"[18].

ولا يمكن أن نأتي بعشر ما قيل في هذا الشيخ، وما هو جدير به وأكثر. أصيب عام (646هـ/ 1248م) بالعمى لكثرة مطالعته لكنه رغم ذلك ظل شيخا مربيا، وعالما مرشدا، وفقيها مفتيا، وإماما داعيا إلى الله، ومؤمنا مجاهدا حتى وافته المنون، وهو في طريقه إلى الحج، في شهر شوال عام (656هـ/ 1258م)، ودفن رحمه الله بـ حميثرا في برية عيذاب بواد على طريق الصعيد بمصر[19].

2- أخبار طريقته:

2-1. مبادئ الشاذلية: تعتبر الطريقة الشاذلية من الطرق الصوفية التي وضعت أسسها على إخلاص العمل لوجه الله جل وعلا، وما يترتب على ذلك من أمور دينية، ودنيوية. يقول عنها ابن عياد:" من تلك التي تياسرت عن صحو يفضي إلى الحجاب، وتيامنت عن سكر يؤدي إلى سوء الأدب، وتسامت عن انقباض يوقع في انكماش، وسوء الظن، ويحجب عن روح الرجاء، ولذاذة الشوق، والطلب، وصانت عن انبساط ينزل بصاحبه عن مقام الاحتشام، والحياء، ويؤول به إلى سوء الأدب[20]". وكما هو واضح من هذا

التعريف فإن الشاذلية نهجت نهجا وسطيا في سلوكها، وأحوالها ليوافق ذلك شرع الله من جهة، ويصادف هوى في نفوس الناس من جهة ثانية، فوضعت ذلك على أسس، ومعايير نجملها في الآتي:

أولا: الإخلاص، ثانيا: التوبة، ثالثا: النية، رابعا: طريق القصد إلى الله تعالى، خامسا: الخلوة، سادسا: الجهاد، سابعا: النفس، ثامنا: الدنيا، تاسعا: العبودية، عاشرا: الطاعات: حادي عشر: الذكر، ثاني عشر: الورع، ثالث عشر: الزهد، رابع عشر: التوكل، خامس عشر: الرضا، سادس عشر: المحبة[21].

وكل واحدة من هذه الأسس تتفرع عنها ملحقات تفسر دلالتها، وتعيّنها في هذا السياق.

ويضيق مقامنا طبعا عن تناولها بالتفصيل، كل ما يمكننا قوله هو أنه انطلاقا من هذه المبادئ، والأسس تجسدت معاني، وأفكار الطريقة الشاذلية التي ستحدد فيما بعد مسار وردها العام الذي هو أبرز وظائفها.

2-2. ورد الطريقة الشاذلية وأذكارها: للشاذلية كما للطرق الصوفية قاطبة مجموعة من الأوراد، وهي عبارة عن نوع من الواجبات اليومية المتحتمة على كل منخرط في هذه الطريقة، ويهدف هذا الورد إلى إحياء القلب، و تهذيب الروح مما يجعل الحواس الأخرى كلها دائبة في طاعة الله سبحانه وتعالى.

ويتمثل الورد الشاذلي في مجموعة في الأدعية، والأذكار، والأحزاب، والذي يتولى إعطاءه كما أسلفنا هو الشيخ، أو المقدم في الطريقة. ويتوزع الورد الشاذلي على النحو الآتي:

- **الورد العام:** ويقام به في صبيحة كل يوم ومسائه، ويستهلونه بالاستعاذة من الشيطان الرجيم مرة واحدة، ثم البسملة ثلاث مرات بعد ذلك يقرأ المريد قول الله تعالى:﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم﴾[22]. و ذلك مرة واحدة، ثم يقول: أستغفروا الله(99 مرة) ويتمم المائة بـ:أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه"، ويتبع ذلك بقوله تعالى:﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما... ﴾[23] مرة واحدة، ثم يقول:" اللهم صلى على سيدنا محمد عبدك، ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصبحه وسلم" (99 مرة)، وتمام المائة:" اللهم صلى على سيدنا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي، وعلى آله وصبحه وسلم تسليما بقدر عظمة ذاتك في كل وقت وحين".

ثم يقرأ قوله تعالى:" فاعلم أنه لا إله إلا الله"[24].

ثم يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير (99 مرة)، وربما يقتصر على " لا إله إلا الله (99 مرة)، ويتمم المائة بـ" لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم:" ثم يقرأ الإخلاص مع البسلمة (3 مرات)، ويختمها بالفاتحة (مرة واحدة) ثم يدعو لنفسه، ولأبويه، ولشيخه، ولإخوانه من الفقراء الصوفية، ولجميع المسلمين[25]".

ثم إلى جانب هذا الورد هنالك مجموعة من الأحزاب، وهي عبارة عن حزمة من الأدعية، والابتهالات والتضرعات، غالبا ما تستفتح هذه الأحزاب بآيات من القرآن الكريم، وأحاديث نبوية، وتختم بأدعية مأثورة. وهذه الأحزاب هي:

- حزب البحر: وهو الحزب الذي رتبه الشاذلي لمريدي طريقته يختمونه بعد صلاة العصر.

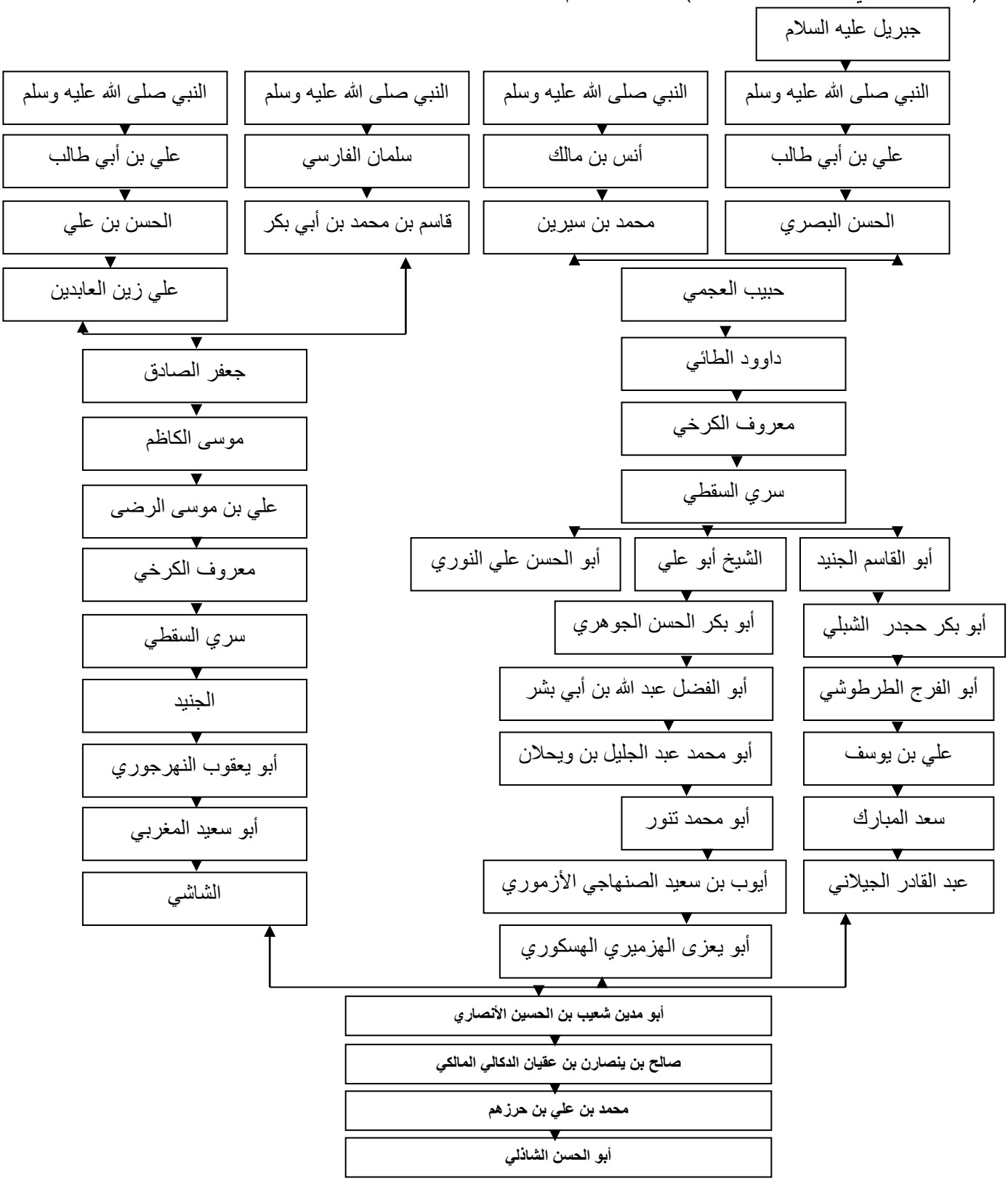
- حزب الفتح: وسمي بذلك لأنه هو الذي فتح الله به على أبي الحسن الشاذلي، ويسمى أيضا حزب الأنوار.
- حزب البر: وهو الحزب الكبير للشيخ أبي الحسن الشاذلي، الذي قال عنه: "من قرأ حزبنا فله ما لنا، وعليه ما علينا". ووقته بعد صلاة الصبح يلزم المريد الصمت ساعة تلاوته[26].
- حزب الشيخ أبي الحسن: وهو حزب أورده ابن عطاء الله في كتابه (لطائف المنن) بلا تسمية، ووقته مختلف فيه، فمن يرى أنه ساعة الضحى، في حين أن البعض الآخر يحدد وقته بأنه يقرأ في كل أوقات الفراغ[27].
- الوظيفة: وهي مزيج بين الصلاة المشيشية، وزيادات أبي المواهب الشاذلي التونسي، وبعض الزيادات الأخرى[28].
- حزب النصر: واختلف في نسبته، أهو لأبي المواهب الشاذلي التونسي؟ صاحب مزج الوظيفة، أم أنه للشيخ أبي الحسن الشاذلي نفسه؟ ومهما يكن من أمر نسبته فإنه يقرأ بنية نصر المسلمين، أو بنية النصر على أعداء المتصوف الواقفين في طريقه نحو ربه، وهم: (الدنيا، الشيطان، النفس، الهوى)[29].

2-3- سند الطريقة الشاذلية: من المعروف أن الشاذلي أخذ التصوف بطريق الخرقة، والتبرك عن طريق سيدي محمد بن علي بن حرزهم، أما طريق الإرادة، والتحكم أي الصحبة، والإقتداء فقد أخذها عن الشيخ عبد السلام بن مشيش[30].

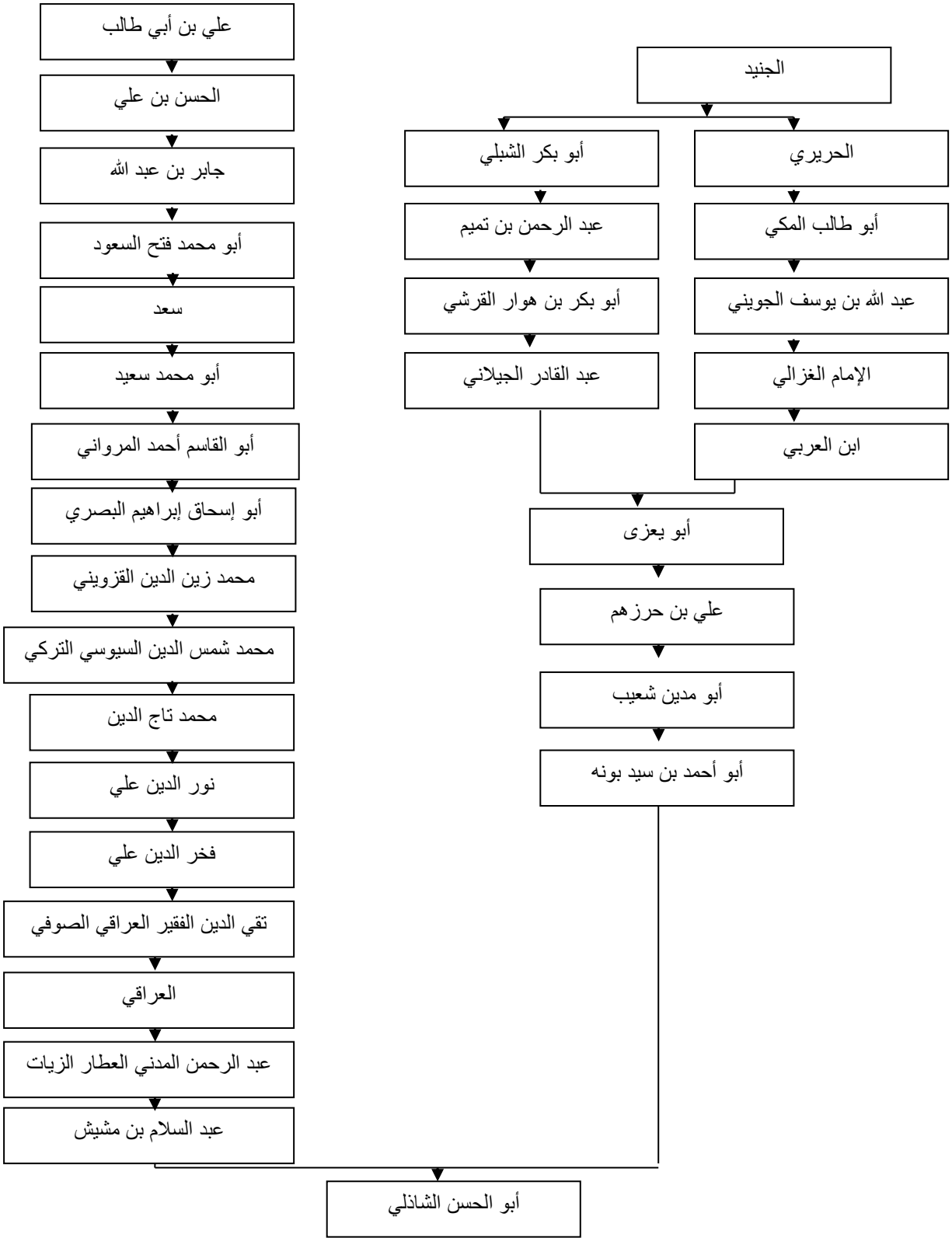
وتتفرع عن هذه الطريقة بعد شيخ ابن مشيش عبد الرحمن الزيات إلى طريقتين: سلسلة العلماء؛ وهي المفضلة عند الشناقطة، وبها يفاخرون ويفخرون[31]، وسلسلة الأقطاب، أو سلسلة الأنوار، أو سلسلة الذهب أو سلسلة العارفين[32].

والمخطط الآتي يوضح ذلك:

(السند الشاذلي: سند لبس الخرقة)[33] الشجرة رقم: 1



(سند الاقتداء والصحبة)[34] الشجرة رقم (2)



المبحث الثاني: الطريقة الشاذلية في بلاد شنقيط

إن ارتباط الشناقطة بالطريقة الشاذلية، وصلتهم بشيوخها ليس معلوم البداية حسبما اضطلعنا عليه من معلومات، ولعل ذلك– في تقديري– راجع إلى شدة التواشج الإسنادي بين الطريقتين الشاذلية، والقادرية، وتقاربهما فكرا ومنهجا من جهة، وعدم وجود كتابات تؤسس لتاريخ دخول الشاذلية إلى بلاد شنقيط، وما سلكته من سبل من جهة ثانية؛ لأن معرفة تاريخ وصول هذه الطريقة سيزيل اللبس عن مساراتها، ويكشف الدثار عن علائق الشيوخ، والمريدين ليس في بلاد شنقيط وحدها، وإنما في مختلف مناكب الصحراء.

وعلى أية حال فإن الطريقة الشاذلية قد عرفها الشناقطة من خلال نتاجها الفكري قبل أن يتصلوا بشيوخها، فكيف كان ذلك؟

1– الحضور الشاذلي في بلاد شنقيط: لقد سطعت أنجم بعض أعلام، ومشاييخ الطريقة الشاذلية، وذاع خبرهم في بلاد شنقيط. ومن هؤلاء الصدور نذكر مثلا الشيخ أحمد زروق الفاسي البرنسي (ت: 899هـ/ 1494م)35.

تذكر بعض المصادر أن الشيخ محمد الشنقيطي"[36] أخذ عنه، ولا ندري هل أخذ عنه العلم أم التصوف؟ وشكك أحد الباحثين في هذه المسألة بل يعتبره أمرا غير مؤكد[37] وسواء أخذ الشناقطة عن زروق مباشرة أو بواسطة، أو لم يأخذوا عنه، فإنه مما لا ريب فيه أن مؤلفات هذا الشيخ رائجة، ومتوفرة بين أيدي الشناطقة يقرؤونها، ويتبركون بها، (فالنصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية)، و(قواعد التصوف)، و(النصح الأنفع)، و(وظيفة النجا لمن إلى الله التجا)، و(تبيين السبيل)، و(الحكم الزروقية)[38] كل هذه المؤلفات متداولة لدى الشناقطة، حتى إن بعض العلماء كتب حولها شروحا مهمة مثل:

- قصيدة زروق: التي شرحها النابغة الغلاوي بشرح أسماه (أنوار البروق شرح لامية زروق)، كما شرحها غيره.
- النصيحة: وقد شرحها أحمد بن محمد بن زكري.
- الوظيفة: وقد شرحها محمد سالم بن ألما اليدالي شرحا أسماه (المنيفة بشرح الوظيفة)[39]، و غير ذلك كثير.

وقبل الشيخ زروق يتنزل في السياق نفسه اسم محمد بن سليمان الجزولي الذي ظفر الشناقطة بكتابه دلائل الخيرات المسمى: (شوارق الأنوار في الصلاة على النبي المختار)، فقد أعجبوا به أيما إعجاب، وكانوا يتيمنون بقراءته، ويرجون الأجر، والثواب بمداومة ختمه، وأكثر من ذلك أنهم كانوا مبهورين بمنهجه، وطريقته في الأسلوب حيث دأبوا على مجاراته، فنجد أعمر الولي بن الشيخ محمد عبد الله المحجوبي (ت: 1070هـ/ 1659م) يؤلف تأليفا في الصلاة على النبي (صلعم) على نفس النهج، وللحاج أحمد بن أند عبد الله (ت: 1140هـ/1727م) تعليق على دلائل الخيرات[40].

كما ألف على شاكلتهم سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم منظومته (روض النسرين في الصلاة على سيد الكونين)، ووضع عليها تعليقا، وكذلك الشيخ محمد اليدالي في كتابه (الوسيلة الكبرى)، والشيخ سيدي المختار الكنتي في كتابه (نفح الطيب في الصلاة على النبي الجبيب)...إلخ.

ولم يقتصر الشناقطة على ذلك بل إنهم تفننوا في وضع أنظام حول دلائل الخيرات مثل نظم الشيخ محمد المامي بن البخاري لدلائل الخيرات[41].

ولا يمكن حصرها في إطار انكباب أهل شنقيط على المؤلفات الشاذلية والعناية بها، بل ثمة حضور صارخ لا غبار عليه للشاذلية، ولشيخها في الذهنية الشنقطية، سواء تعلق الأمر بالتبرك والمنفعة الدنيوية، أو التقرب إلى الله جل وعلا عن طريق التوسل بهذا الشيخ أو من في مقامه من أولياء، وصلحاء الطريقة.

فقد قال الشيخ اليدالي متوسلا بالنبي (صلعم) وبمجموعة من مشاييخ الطريقة الشاذلية ما نصه[42]:

لي خمسة أطفي بهم شر الخطوب الحاطمه
خير الأنام وعلي وابناهما وفاطمه
وخمسة أحفادهم أولوا الطوايا السالمه
القطب إدريس الذي له المزايا الدائمه
وابن مشيش نجله محي القلوب النائمه
والشاذلي تلميذه ذو المنقبات القائمه
والجيلي من نفسه في ذي الجلال هائمه
وابن سليمان الجزو لي ذو المعالي اللازمه
لهم سلام المرتجى دار السلام الناعمه
بجاههم يا ربنا جد لي بحسن الخاتمه

وغير بعيد من ذلك ولكنه نثرا نجد عبد القادر الكمليلي الشنقيطي يصول ويجول في إطراء، و تعظيم الشيخ أبي الحسن الشاذلي بقوله: إن " أبا العباس المرسي أخذ عن شيخ الطريقة ومعدن الحقيقة، القطب الرباني العارف الوارث الصمداني، ... الحامل إمامة لواء العارفين، والمقيم في دولة علوم المحققين، كهف الواصلين، وجلاء قلوب الغافلين، ... أوحد أهل زمانه علما، وحالا، ومعرفة، ومقالا الحسيب ذي النسبتين الطاهرتين الروحية والجسمية، والسلالتين الطيبتين الغيبية والشهادية، والوارثتين الكريمتين الملكية والملكوتية، المحمدي العلوي الفاطمي الحسني ... الإمام أبي الحسن الشاذلي"[43].

ويقول الكمليلي واصفا الطريقة الشاذلية: " وبالجملة فطريق الشاذلية قويم مستقيم لا ينكرها ظاهر ولا باطن، وقد قال بعض العلماء أن للحالف أن يحلف، ولا يستثني أن طريق الشاذلية هي التي كان عليها بواطن الصحابة رضوان الله عليهم"[44].

ولم يكن الشناقطة مجرد محبين للطريقة الشاذلية، وإنما بلغت من أنفسهم مبلغا عظيما، فدخلت جملة معتبرة من رجالات العلم وأصحاب الشأن في مصاف هذه الطريقة، وأخذوا أورادها، لتصبح بذلك الطريقة الشاذلية واحدة من حاضنات التصوف في بلاد شنقيط، فمن هم هؤلاء الأعلام؟

2- أبرز أعلام الشاذلية في بلاد شنقيط خلال القرنين 18-19م: ارتبط أعلام الشناقطة بالطريقة الشاذلية عبر حمّى الترحال التي دأب الشناقطة عليها خلال هذه الفترة؛ لأداء فريضة الحج والاستزادة من العلم، ولم يكن هؤلاء العلماء مجرد ناقلين سلبيين متقوقعين على ذواتهم بل إنهم اجتهدوا في إيصال هذه المعارف، والعلوم إلى أبناء جلدتهم ممن لم يسعفهم الزمان في تهيئة أسباب الرحلة. وعلى نحو من هذا وصلت الطريقة الشاذلية إلى بلاد شنقيط، وتم تداولها أخذا وعطاء بين آظار بلاد شنقيط، ذلك ما نود تبيانه من خلال عرضنا لأبرز هؤلاء الأعلام؛ على أن نذر الترجمة لمن سبق وأن ترجمنا له، وسنعرض لهم وفق الترتيب الزمني لوفاة كل واحد منهم.

- **سيدي محمد بن سيدي عثمان (ت: 1132هـ/ 1720م):** سيدي محمد بن سيدي عثمان بن سيدي عمر الولي، أحد العلماء الأجلاء والأدباء البلغاء، قال عنه البرتلي في فتحه أنه كان:"صدرا من صدور العلماء ومفخرا من مفاخر الأولياء النجباء... نحويا أديبا لغويا... جمع بين العلم الغزير والدين المتين ... بيته بيت علم وصلاح و جلالة، توارثوا ذلك كابرا عن كابر، هو فقيه ولي ابن فقيه ولي ابن فقيه ولي ثلاثة في نسق كلهم فقهاء أولياء..."[45]

وقد اشتغل محمد هذا بطلب العلم منذ صباه، فكان عمدته في ذلك الفقيه الطالب الأمين بن الطالب لحبيب الحرشي (ت: 1166هـ/ 1753م) الذي أخذ عليه جل معارفه، ثم رحل بغية الاستزادة من العلم فوصل إلى سجلماسة، ولقي هناك قطبها، بل وقطب زمانه سيدي أحمد الحبيب السجلماسي، وأخذ عنه، وقيل أنه قرأ عليه الشعر[46].

وذكر الخليل النحوي أنه أخذ الورد الناصري عن شيخ الناصرية محمد بن ناصر الدرعي[47]، وهو ربما ارتباك أو خلط وقع فيه النحوي؛ لأن سيدي محمد هذا توفي حسب البرتلي (سنة: 1132هـ) وابن ناصر الدرعي توفي: (1034هـ) لذا من المستبعد أن يكون أخذ عنه، ويبدو فيما ترجح لدينا أنه أخذها عن السجلماسي ولو أنها فاتت البرتلي (صاحب ترجمته) مع أن المختار ولد حامد- وهو مؤرخ معتبر- قد قال كلمة الفصل في هذه القضية حين أكد على أن سيدي محمد بن سيدي عثمان أخذ الطريقة الشاذلية الناصرية عن سيدي أحمد الحبيب السجلمائي[48].

- **سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي (ت: 1145هـ/ 1732م)[49]:** وقد أخذ التنواجيوي الطريقة الشاذلية عن شيخه في علم القرآن والفقه والنحو أحمد الحبيب السجلماسي[50].

– **الحاج القاضي أبو بكر بن الحاج عيسى الغلاوي (ت: 1146هـ/ 1733م)**[51]: كان قد سافر لأداء فريضة الحج، وصحب في رحلته تلك الحاج أحمد بن الشيخ سيدي محمد بن ناصر الدرعي، وأخذ عنه الورد، وكان شيخه يقدمه للصلاة[52]، وهو ما يدل على علو منزلته عند شيخه وتقديره لعلمه.

وكان الغلاوي يستعمل التدخين فأمره شيخه الحاج أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي بتركه[53]. كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

- المختار المعروف بـ:نختارو بن المصطفى بن محمد سعيد اليدالي (ت: ق 12هـ/ 18م):

وهو عالم جليل من قبيلة أولاد ديمان الشنقيطية المشهورة، و لم نجد معلومات وافية عن تفاصيل حياته سوى أنه أخذ الطريقة الشاذلية عن سيد أحمد الحبيب السجلماسي وعن لقائهما تورد بعض المصادر معلومات مفادها :" أن نختارو خرج قاصدا الحج فلقي أثناء سفره سيدي أحمد المذكور فقال له: لعلك خرجت من دون إذن والدتك، فارجع، فكان من أمره أن صحب هذا الشيخ زمنا، فلما أراد الانصراف إلى أهله قال للشيخ أخبرني عن علامة قرب أجلي، فقال له: اليوم الذي تلقى فيه رديفا مقدّمه في فمه أمارة فقد قرب أجلك، والحال أنك متوجه إلى إدوفال.

وبعد ذلك اتفق الأمر، وقد نسي ما قال له الشيخ من طول العهد، وذهب في شأنه ومشى الرديف حتى أتاه من أمامه، وكان المقدم معتما؛ فأزال عمامته وأراه العلامة التي قال له شيخه في فمه، فتذكر القصة ورجع"[54].

ويبدو أن نختارو هذا هو من أدخل الشاذلية إلى أرض القبلة[55] رغم أننا لم نجد من أخذ عنه هذه الطريقة سوى ابن عمه محمد اليدالي.

– **الطالب محمد بن الطالب عمر الخطاط الأنصاري البرتلي (ت: 1165هـ/ 1752م)**: أحد رجالات العلم في ولاته، وأقطاب التصوف بها، قال البرتلي عنه أنه كان: أستاذا فاضلا جليلا، وعالما فقيها متفننا ماهرا في علم أصول الدين، والمنطق، والعروض والقوافي، وله اليد الطولى في العربية، والحساب وعلم السر ...، وأخذ من كل فن بأوفر نصيب، وسهمه في العلوم سهم مسدد مصيب..."[56]

أخذ العلم على جلة من شيوخ بلده، مثل: أبيه عمر بن محمد نض (محمدنا لله) والحاج اند عبد الله الولاتي، والقا ضي عبد الله بن أبي بكر الولاتي، وغيرهم[57].

وترك آثارا منها: مقدمة في التوحيد سماها (جوهرة الإرشاد)، وقصيدة في نقل الهمز، ونظم في الحيض وشرحه، وله أجوبه في الفقه، وشرح في ثلاث ورقات على أربعة أبيات لبعض المتصوفة... إلخ[58].

أما التصوف–الذي هو مربط الفرس– فقد أخذ الطريقة" الغازية الناصرية، ووردها عن شيخه سيدي أحمد بن محمد عمر من بني علي بن عبد الله، ثم من بني عيسى بن محمد ثم من بني حماد، ثم التساييت الشهير بالتواتي عن سيد أحمد بن عبد القادر، عن سيدي محمد بن ناصر الدرعي..."[59]

– **الطالب الأمين بن الطالب الحبيب الحرشي (ت: 1166هـ/ 1753م):**

أحد الفقهاء المتمكنين، والعلماء المتفنين في فن التدريس، كما أشار إلى ذلك البرتلي في الترجمة الوافية التي عقد له، يقول: أنه كان " من أولياء الله تعالى ... غاية في علم التوحيد ومعرفة رسالة (ابن أبي زيد القيرواني) ، لم ير مثله فيها، ولا سمع به في بلاد التكرور مع الشفقة على المتعلم، والرأفة به، والصبر على التعليم. يقرئ عقيدة السنوسي المعروفة بأم البراهين، والرسالة قراءة بحث وتحقيق، ويقرئ المقدمة، وصغرى السنوسي، وإضاءة الدجنة، ومنظومة الجزائري، و دليل القائد..."[60]

أخذ عن أجلة شيوخ بلده أمثال: الطالب عمر بن محمد نض البرتلي، ووالده الطالب الوافي، والحاج أبي بكر بن الحاج عيسى الغلاوي، وغيرهم كثير[61].

وتتملذ عليه جم غفير أمثال: سيدي عثمان بن عمر الولي، ومحمد بن علي، والقاضي أند عبد الله الولاتي... إلخ.

وقد وصلت إليه الشاذلية عن طريق شيخه السيد أحمد بن عمرو الشهير بالتواتي، الذي أخذ عنه أوراد الطريقة الشاذلية، ودرس عليه حكم ابن عطاء الله السكندري[62].

- **محمد بن المختار بن محمد بن سعيد اليدالي (ت: 1166هـ/ 1753م)[63]:**

وقد أخذ الشاذلية عن شيخه وابن عمه نختارو بن المصطفى[64]، كما ألمعنا بذلك في معرض حديثنا عن تلامذة نختارو.

- **عمر بن محمد البرتلي أبو حفص الخطاط (ت: 1196هـ/ 1782م):**

فقيه عالي الكعب، ومدرس ناجح يقول ابن عمه البرتلي في ترجمته له: أنه كان رحمه الله " فقيها نحويا تقيا سنيا أديبا ورعا، من العلماء العاملين والفقهاء المتقدمين، يقرئ الرسالة، ومختصر خليل؛ فكان يقرئ المختصر قراءة تحقيق، وكثر تلاميذه فيه حتى ربما بلغوا المائة"[65]. وقد وضع على (مختصر خليل) طرة تداولها طلاب العلم بإعجاب[66].

أما التصوف فلم يكن فيه من الدونية بمكان فقد رحل في طلبه إلى قطب زمانه أحمد الحبيب السجلماسي، وصادف مقدمه انقطاع الشيخ في خلوته مدة لم يستقبل فيها أحدا؛ لكنه بمجرد أن وافاهم خرج الشيخ إليه "وقال له: ارجع إلى أهلك فقد قضيت حاجتك..."[67].

وعندئذ رجع إلى أهله وقد غمرته نفحات شيخه السجلماسي، فصارت له كرامات عديدة.

- **سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم العلوي (ت: 1233هـ/ 1818م)[68]:**

لقد أمضى هذا الهرم العلمي– إن جازلنا هذا التعبير– فترة في فاس، وهناك إلى جانب ما تلقاه من معارف، أخذ الطريقة الشاذلية ولكنه كان يضن بإعطاء أورادها إلا لمن درس أحكام الشرع[69].

- **الطالب أحمد بن اطوير الجنة الحاجي (ت: 1265هـ/ 1849م)[70]:**

أخذ هو الآخر الشاذلية عن شيخه ابن الحاج إبراهيم العلوي حسب ما ذكره الباحث محمذن بن المحبوبي[71]، وهذا ليس مستبعدا لأن ابن اطوير الجنة صحب ابن الحاج إبراهيم فترة تربو على العشرين سنة، ذكر هو بنفسه أنه تفضل الله عليه " بعلوم فاس من قريب وأنا–والقول له– لم أتعب إلى فاس"[72]،

فلربما يكون أخذ عنه الشاذلية ضمن ما أخذ عنه. وإذا كان ابن اطوير الجنة يصرح في رحلته بأن شيخه أبو عبد الله محمد بن عبد الله التوزيني[73] فإن ذلك لا يقدح في الطرح الذي اعتبرناه آنفا، فقد يكون أخذ عن الاثنين معا أو جدد أخذه الأوراد عن الشيخ التوزيني، وقد يكون إيراده للسند الشاذلي بهذه الصيغة " تولى الطريقة الناصرية شيخنا العالم العلامة الولي الصالح العارف بالله سبحانه عز وجل سيدنا أبو عبد الله محمد بن سيدنا عبد الله التوزيني..."[74] إلى آخر السند قد يكون ذلك ذكرا لأشياخ شيخه، وتعريفا بسند طريقته. وسواء أخذ ابن اطوير الجنة الطريقة الناصرية عن أحد الشيوخ المغاربة، أو عن شيخه الشنقيطي فإنه صار واحدا من مشاييخها خاصة في منطقة ودان وما حولها.

- **محمذن فال بن متالي التندغي (ت: 1287هـ/ 1870م):**

فقيه متمكن، و لغوي وصوفي مشهور يقول عنه ابن الأمين في(الوسيط) بأنه:" علامة نبيل أذعنت العلماء لعلمه، وتضلع كثير من الزوايا من معينه"[75]. ورغم ما وصل إليه ابن متالي من نبوغ معرفي فإن المصادر التي ترجمت له لا تذكر له شيوخا أخذ عنهم بالمفهوم الدقيق للكلمة، خلا بعض الصلات العلمية الطفيفة التي ربطته ببعض رجالات العلم أمثال: المؤيد بن مصيوب الكمليلي، الذي أراد تعلم الآجرومية عليه، ولكن الشيخ اشتغل عنه بتدريس غيره، فلم يكن منه إلا أن رجع مكسور الخاطر يجأر بالبكاء والعويل، وهناك " فتح الله عليه دفعة واحدة، ورجع إلى أهله، وشاع خبره، وانثال إليه الناس وأقبلت عليه الدنيا"[76].

وقد ترك آثارا علمية منها (كتاب فتح الحق) في الفقه، ومنظومة وشرحها في الأصول، و(نظم أنساب العرب)، و(شرح الأربعين النووية)، و(تسديد النظر في شرح مختصر السنوسي)... إلخ. ويبدو أن التصوف وصله عن طريق الإلهام أيضا، حيث أخذ الطريقة الشاذلية عن رجل من قبيلة تندغة الشنقيطية يدعى ابن عفان، ولا نعرف أي شيء عن هذا الرجل، سوى ما يقال بأن ابن متالي لقيه في العالم الروحاني، كما يقول ابن المحبوبي في نظم السلسلة الناصرية[77]:

ونجل متالي عن العفاني أخذه في العالم الروحاني

ومهما يعنّ أمامنا من استفهامات حيال هذا النوع من الوسائط فإن سند ابن متالي في الطريقة الشاذلية الناصرية يعتبر الآن المصدر شبه الأوحد في منطقة القبلة، حيث لم تعد لها طريق أخرى معروفة السند[78].

- **المختار بن ألما اليدالي: (ت: 1307هـ/ 1890م):**

فقيه فذ وصوفي كبير، حلاه تلميذه أحمد بن الأمين قائلا:"هو العالم الوحيد ذو الرأي السديد، و الجود العتيد، برع في النحو والعربية، وله اليد الطولى في الفقه والبيان والمنطق..."[79]

وقد قرأ على نخبة من أساطين العلم في بلده أمثال: محمد فال ولد متالي التندغي، ومحنض باب ولد أعبيد الديماني، وعبد الودود بن عبد الله الحيبلّي وغيرهم.

ألف هذا الفقيه في ميادين عديدة ومن مؤلفاته: (سيول الأنهار في علم الليل والنهار)، و(القول المعرب في بيان وقت المغرب)، و(نظم لأهل الصفة)، ...إلخ[80].

وكان–رحمه الله– من أقطاب الطريقة الشاذلية الناصرية الذين نشروها، وقد أخذها عن شيخه محمذن فال ولد متالي[81]. وما يعرف اليوم من هذه الطريقة تمر أغلب أسانيده بالمختار هذا عن طريق تلميذيه أحمد بن أجمد، ويحظيه ولد عبد الودود[82].

- **باب بن محمذن بن حمدي الحاجي (ت: 1316هـ/ 1898م):**

يوصف بأنه شيخ جليل بارع في التدريس، وإمام حضرة صوفية مشهور، عقد له الكمليلي ترجمة وافية أشاد فيها بفضله، وعلو قدره يقول فيها: " قطب زمانه، ووحيد أوانه، حامل لواء الشريعة والحقيقة، القائم بوظائف التعليم وآداب الطريقة..."[83]

أخذ عن شيوخ بلده أمثال: والده، وعمه باب ولد حمدي، ومحنض باب بن أعبيد الديماني، و محمذن فال ولد متالي... إلخ[84].

ترك آثارا غزيرة منها: (سلم الوليد)؛ وهو نظم في التوحيد ورسالة في العقيدة تعرف باسم:(عقيدة باب ولد حمدي)، وشرح على باب الفرائض من (مختصر خليل)، وشرح على(إضاءة الدجنة)، ونظم السلسلة الشاذلية... إلخ.

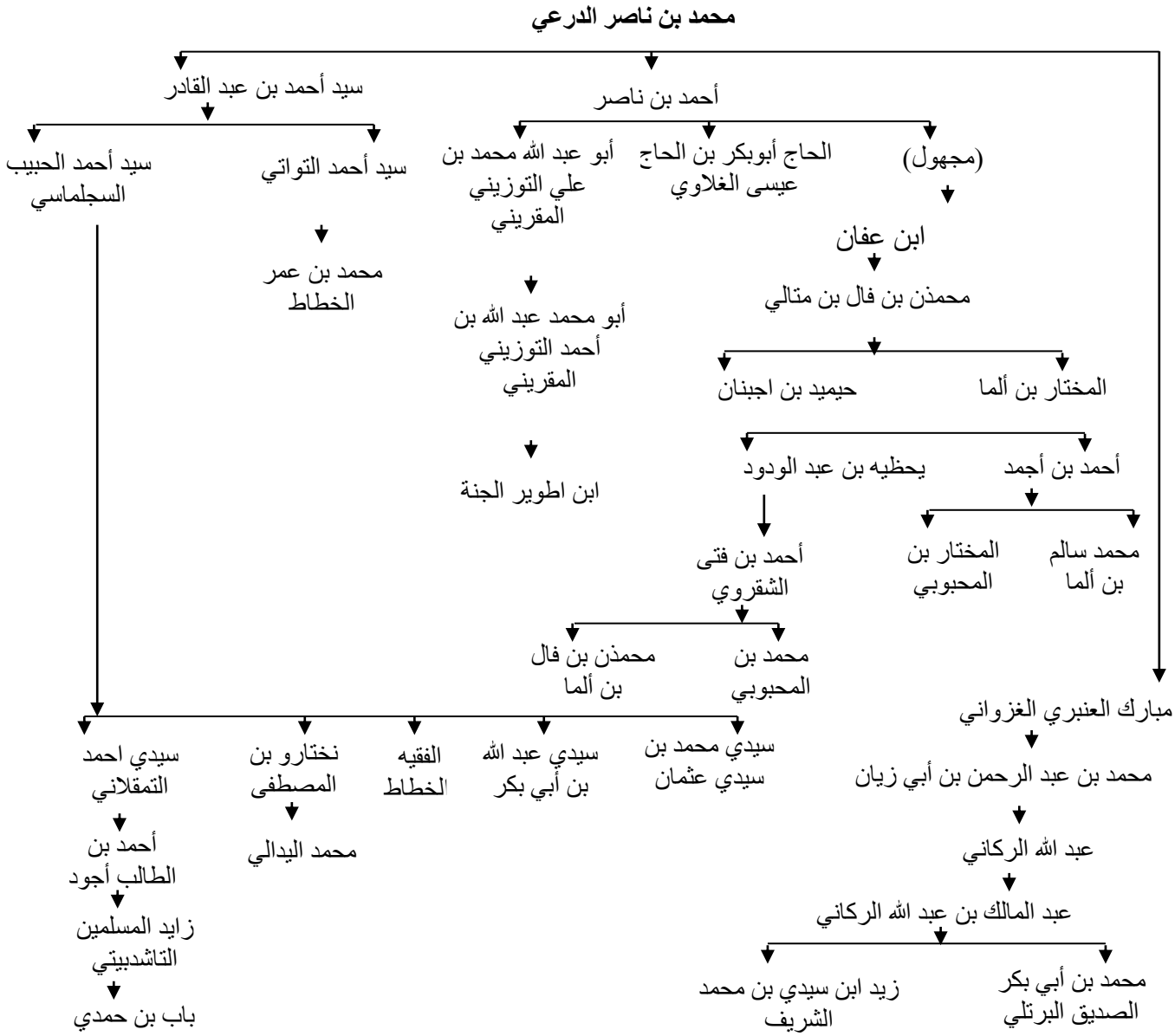
وقد أورد الكمليلي سنده في الشاذلية مؤكدا أن شيخه باب بن محمذن بن حمدي تلقى السند الشاذلي عن طريق زايد المسلمين التاشدبيتي عن حمدي بن الطالب أجود عن سيد أحمد الحاج التمكلاوي عن سيد أحمد بن الحبيب السجلماسي[85]... إلى آخر السند.

وبهذا ننهي الحديث حول هؤلاء الأعلام الشناقطة الذين نشروا الطريقة الشاذلية الناصرية في بلادهم، وما جاورها من مناطق إفريقيا جنوب الصحراء، وتفرعت منها عدة زوايا، ومراكز حيث صارت كل واحدة من هذه القبائل لها مركز خاص بها يحمل اسمها، ومن خلاله تشع تعاليم الطريقة على أهل تلك الناحية، مثل: مركز بارتيل، ومركز إدوداي، ومركز تندغة، ومركز إدوا الحاج، ومركز إدواعلي، ومركز الغظف...إلخ[86].

وفي تقديري أن وجود حضرات صوفية، ومراكز لتعليم التصوف الشاذلي، بهذا الشكل يوحي بترسخ الطريقة الشاذلية، وقوة التعاطي معها داخل مختلف نواحي بلاد شنقيط، لكنها حسب تعبير أحد الباحثين أخذت في الانحسار عندما بدأت طلائع المد التجاني تبرز للعيان حيث "أحتلت مكانها بين السكان ابتداء من نهاية القرن 13هـ/ 19م، وبداية القرن 14هـ/ 20م"[87].

ويحسن بنا أن نختم بالمخطط الآتي، والذي يبين فروع السند الشاذلي الناصري في بلاد شنقيط.

(شجرة الطريقة الشاذلية الناصرية في بلاد شنقيط)[88].



الخاتمة

هكذا تمكنت الطريقة الشاذلية من الانتشار والتوسع داخل مجالات رحبة من بلاد شنقيط رغم هيمنة الطريقة القادرية وقوة التشابه الحاصل بينها وبين الطريقة الشاذلية والزحف الكاسح للطريقة التجانية فيما.

والذي يشد الانتباه في هذا المقام هو أن الطريقة الشاذلية اختلفت عن الطريقتين القادرية والتجانية وذلك أن معظم أتباعها من النخب العالمة فقلّ أن تجد مريدا شاذليا من دهماء الناس وعوامهم، كذلك لم تتموقع هذه الطريقة في جهة بعينها ولم تتكئ على ظهير اجتماعي ولا عصبية بذاتها بل ابذعرت وطار صيتها في آفاق بلاد شنقيط كلها شمالا وشرقا وغربا ودخل في سلكها مختلف القبائل يشهد على ذلك المراكز المختلفة التابعة لها ووجود علماء مصدّرين ومقدمين في الطريقة ينشرون العلوم والمعارف، ويبثون أوراد الشاذلية وفكرها ليس داخل بلاد شنقيط وحدها بل في مناطق شاسعة من إفريقيا جنوب الصحراء.

ويعد السند الناصري الدرعي هو السند الأكثر انتشارا بين أتباع الطريقة الشاذلية في بلاد شنقيط، ومن خلاله تمكن العلماء الشناقطة من خلق صلات كبيرة مع أتباع الطريقة الشاذلية في بلاد الغرب الإسلامي ومصر، ويبدو أنها علاقة ذات طابع علمي أكثر منه روحي.

الهوامش:

[1]– عبد الكبير العلوي المدغري، مصادر العلوم في الفكر الصوفي، د د: 1993، ص 18.

وهذا القول يتنافى تماما وما يقوله التيجانيون عن أنفسهم بدء بمؤسسهم إلى آخر قائمة رجالاتهم الذين نشروا الطريقة؛ وهو أنها من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة بلا واسطة، مع أن المدغري لم يعط أي دليل على قوله حتى إنه لم يحيل على مصدر لنجد له بعض القرائن، ولعله يقصد تشابه الطريقتين في بعد المنازع الفكرية، والأساليب التربوية أو أنه يقصد أن جل أصحاب التجانية كانوا شاذليين.

[2]– نفسه، الصفحة ذاتها.

[3]– كانت بعض الطرق تحرم على أصحابها أخذ ورد غير وردها، مثل التجانيين.

[4]– أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، د د، 1412–1992، ص 9–10.

[5]– عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، ط1، دار الكتب، القاهرة:1968، ص 20.

[6]– محمد أحمد بن درنيقة، الطريقة الشاذلية وأعلامها، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د د:1410–1990 ، ص14

[7]– أحمد بن آكاه، الروافد الأندلسية المغربية في التصوف الشنقيطي، الشاذلية نموذجا، شهادة الدراسات العليا المعمقة، جامعة سيد محمد بن عبدالله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر مهراز، فاس:2006–2007، ص 32.

[8]– ابن عياد، م . س، ص 12–13. وعبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة، م. س، ص 23. وأخذ الشاذلي كذلك عن ابن حرزهم لكن أخذه عن ابن مشيش كان أشهر.

[9]– ابن عباد الشافعي، المفاخر العلية، م. س، ص 23.

[10]– نفسه، الصفحة ذاتها.

[11]– عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية، م. س، ص 31–32. ويفصل في أسباب هذه الخلوة.

[12]– ابن عباد الشاذلي، المفاخر العلية، م. س، ص 25.

[13]– أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندلسية، م. س، ص35.

[14]– عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية، م. س، ص64.

[15]– ابن عطاء الله السكندري. لطائف المنن، ص75.

[16]– عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية، م. س، ص18.

[17]– نفسه، ص 18–19.

[18]– ابن عياد الشافعي، المفاخر، م. س، ص 5.

[19]– نفسه، ص 47–49.

[20]– ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج1، ص 303.

[21]– قد فصل في هذه المبادئ والأسس: أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندلسية المغربية، م. س، ص 41–53.

[22]– سورة المزمل، الآية20.

[23]– الأحزاب، الآية56.

[24]– محمد، الآية 19.

[25]– أحمد ولد أكاه، الروافد الأندلسية المغربية، م. س، ص 53–54.

[26]– عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية، م. س، ص 175–179، وص 191–200. وقد فصل في هذه الأحزاب، وذكر ما يقرأ فيها.

[27]– ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص 199–201. وقد فصل فيه و ذكر ما يقرأ فيه.

[28]– أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندلسية المغربية، م. س، ص 56.

[29]– نفسه، ص 57. وقد تعرض إلى هذه الأحزاب بشيء من التفصيل من الصفحة 54–57.

[30]– نفسه، الصفحة ذاتها.

[31]– البرتلي، فتح الشكور، ص205–206. محمد سالم ولد المحبوبي، منظومة سلسلة الناصرية، ص 25.

[32]– أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندلسية المغربية، م. س، ص 57.

[33]– جاء في خلاصة الأثر قال:" الصلاح من القرب لبس الخرقة"، وفي حديث أم خالد الذي اعتمده بعض المشايخ كدليل على لباسها قالت:" أتى النبي صلى الله عليه وسلم بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال: ائتوني بأم خالد فأتي بها قالت: فألبسنيها بيده، وقال: أبلي وأخلقي". محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 444–445. و قد ناقش قضية لبس الخرقة.

[34]– اعتمدت على ما نقله أحمدو ولد أكاه: الروافد الأندلسية المغربية في لتصوف الشنقيطي، ص58–59 حيث عقد تراجما لأبرز الأعلام الواردين في هذه السلسلة، وقارنته بما أورده البرتلي في فتح الشكور، ص 205. ومحمد سالم بن المحبوبي، نظم السلسلة الشاذلية.

[35]– أحمد بن أحمد بن محمد البرنسي الفاسي المعروف بزروق إمام كبير، وفقيه عالم جليل، وصوفي زاهد ذو صلاح وكرامات. رحل إلى المشرق، وأخذ عن علمائه. ترك آثارا علمية غزيرة منها: شرحين على (رسالة القيرواني)، وشرح على (مختصر خليل)، وشروح عديدة على (حكم ابن عطاء الله)، وشرحين على حزب البحر في التصوف، و(النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية)، و(قواعد التصوف)، و(إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين) ،... إلخ، توفي رحمه الله بمصراته من أعمال طرابلس.

أحمد بابا التمبكتي، نيل الابتهاج، ص 84 وما بعدها. ومخلوف، شجرة النور الزكية، ص 267–286.

[36]– لم نتمكن من حصول معلومات عنه.

[37]– أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندليسة المغربية ، ص 98.

[38]– هذه المؤلفات موجودة في بعض المكتبات الخاصة، كما أنها محفوظة لدى المعهد الموريتاني للبحث العلمي.

[39]– خليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط ؛عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة(المحاضر)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (إسيسكو)، (تونس : 1987)،ص520.

[40]– نفسه، ص 519.

[41]– محمدن بن المحبوبي، <<التواصل الثقافي بين المغرب وبلا شنقيط>>، ص 323.

[42]– أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندلسية المغربية، م. س، ص 67.

[43]– عبد القادر الكمليلي، المواهب العندية في المناقب المحمدية، مخطوط، بحوزة محمذن ولد المحبوبي، ورقة 13–14.

[44]– نفسه، الورقة 16–17.

[45]– البرتلي، فتح الشكور، ص 121.

[46]– نفسه، الصفحة ذاتها.

[47]– الخليل النحوي، المنارة والرباط، ص122.

[48]– المختار ولد حامد، الحياة الثقافية، ط1، الدار العربية للكتاب، (تونس–طرابلس:1990)، ص 93.

[49]– أحد الأعلام المشهورين عمل الرحلة كغيره من العلماء فنزل بساحة أحد أبرز علماء عصره، وهو أحمد بن حبيب اللمطي السجلماسي. الذي قرأ عليه القرآن بمختلف فنونه يقول عنه البرتلي:"وقرأ عليه السبع بل وأزيد من السبع ...، وقرأ كثيرا من الفنون والفقه والنحو وغيرهما، وأتى بخزانة نفيسة فوجد الناس يلحنون في القراءة ويصحفون في الحروف فأزال اللحن و التصحيف عنهم، ولاسيما مسألة الجيم المشهورة. البرتلي، فتح الشكور، ص209.

[50]– المختار ولد حامد، الحياة الثقافية، ص93.

[51] – أحد الأعلام البارزين، مر في رحلته بالمغرب، ولقي بها عالمها المشهور الحاج سيد أحمد بن سيد محمد بن ناصر الدرعي فأخذ عنه، وصحبه إلى الحج سنة: 1121هـ/ 1710م، وكان يقدمه للصلاة. للتوسع في ترجمته ينظر: البرتلي: فتح الشكور، ص 75. أبحيده ولد الشيخ يربانه، أعلام الشناقطة في الحجاز والمشرق، ، ط1، دار النشر الدولي، (الرياض:2009)، ص 216–217.

[52]– البرتلي، فتح الشكور، ص75.

[53]– نفسه، الصحفة ذاتها.

[54]– أحمدو ولد آكاه الراوفد الأندلسية المغربية في التصوف الشنقيطي، ص 129. ورغم ما تحويه هذه المعلومات من طابع الكشف والخوارق، فقد أوردناها لإثراء الموضوع من جهة، وجلاء الغموض عن الصلة بين الرجلين من جهة ثانية.

[55]– محمد اليدالي(شيم الزوايا–أمر الولي ناصر الدين– رسالة النصيحة) تقديم وتحقيق محمذن ولد باباه، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، د– د: 1990، ص 144، الهامش 134 ويذكر أنه مر بأحمد بن ناصر الدرعي إبان مقفله من الحج، وأمضى معه سنة، لكن ما ترجح لدينا هو أخذه عن السجلماسي.

[56]– البرتلي، فتح الشكور، في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق:محمد ابراهيم الكتاني ومحمد حجي ، ط 2، دار الغرب الإسلامي،(بيروت : 2007)، ص 127. وقد ترجم له ترجمة وافية يقول في بدايتها معرفا به:" البرتلي نسبا، الولاتي وطنا، المالكي مذهبا، الأشعري اعتقادا، الشاذلي طريقة".

[57]– البرتلي، نفسه، الصفحة ذاتها.

[58]– نفسه، ص 128.

[59]– نفسه، ص 127. وذكر البرتلي هذه السلسلة حتى يوصلها بسند سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، ص 127–128 ويخلص إلى أنه نقل هذا السند من خط المترجم.

[60]– البرتلي، فتح الشكور، ص 64.

[61]– نفسه، ص 66–67.

[62]– نفسه، ص66.

[63]– محمد بن المختار بن محمد بن سعيد بن المختار بن عمر بن علي بن يداج خامس الرجال الذين كونوا حلف تشمش المشهور، وهو علامة مشهور، ومؤرخ وأديب، وشاعر فذ، توفي سنة: 1166هـ /1753م، ترك الكثير من المؤلفات منها هذا الكتاب(وهو شيم الزوايا، أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة)، وقد جمع هذه الموضوعات الثلاثة محمذن ولد باباه وحققها. لمعرفة المزيد عن حياة اليدالي، وكتابه هذا: راجع مقدمة التحقيق، ص19–54. وقد ذكر في ثنايا هذا الكتاب الكثير من أولياء الله الصالحين، وعدد منهم طائفة..

[64]– الشيخ محمد اليدالي، (شيم الزوايا، أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة) ، م. س، ص144، الهامش 134. ويقول اليدالي في رثائه لشيخه نختارو قصيدة رائعة يقول فيها:

خطب أعار لقلبي الهم والقلقا وأودع المقلتين الدمع والأرقا
من رزء مختارنا ابن الفاضل انفتقا في الدين فتق فاعظم بالذي انفتقا
واختل للدين شمل كان منتظما به بدر الهدى من فقده محقا
قد كنت أسطو على ريب الزمان به غضبا وأدفع عين كل ما طرقا
لهفي على لوذعي ذي ندى وتقى وهمة تملأ الأفكار والحدقا
وذي معارف ربانية وهدى وهمة علت العيون والأفقا
فتاح ما انغلقا، مفتاح ما انطبقا رتاق ما انفتقا، رقاع ما انخرقا
حلو الشمائل تاج العارفين ومن بحر الحقيقة ربى القلب منه سقا
علما الحقيقة والشريعة اجتمعا له فأضحى يربي من به التحقا
بذول مال مصون العرض طاهره جالي دجنة ليل الشك إن غسقا

[65]– البرتلي، فتح الشكور، ص 185.

[66]– المختار ولد حامد، الحياة الثقافية، ص9.

[67]– البرتلي، فتح الشكور، ص 186.

[68]– سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم بن الإمام العلوي (قبيلة إدوعلي) أحد العلماء الكبار الذين ملئوا الدنيا وشغلوا الناس يقول عنه ابن الامين، الوسيط، ص 38:"... علامة تحرير، طار ذكره وانتشر وأشتهر علمه في الآفاق وابذعر، ما عاصره مثله علما وفهما". وقال فيه الخضر بن ما يابى الجكني ".. هو سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم ذي العلم العميم والذوق السليم..." وأعطته العلوم بأزمتها فصار من علماء أئمتها، حاو جميع الفنون، كثير الشروح والمتون..." ابن الأمين، الوسيط، ص 39. من تآليفه مراقي السعود وشرحه، نشر البنود على أصول الإمام مالك رضي الله عنه، ونور الأقاح، وشرحه فيض الفتاح (وهو في علم البيان) وطلعة الأنوار؛ (نظم في مصطلح الحديث وشرحه كذلك ... إلخ). راجع عنه ابن الأمين في الوسيط، ص37–40، والتجاني ولد عبد الحميد، سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم بين مقتضيات الأحوال في المجال ودوافع الرغبة في التجديد وسد الفراغ، ط1، المطبعة الوطنية، انواكشوط:2010، ص101–154.

[69]– الخليل النحوي، المنارة و الرباط، ص122. ومن تلامذة سيدي عبد الله نذكر الشريف أحمد الولي المغربي، ويبدو أنه مغربي قدم إلى ناحية تكانت (ولاية بالشمال الموريتاني) فلقي هناك سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم ودرس عليه، وانتفع

بعلومه الظاهرة والباطنة. ويذكر أن أحمد الولي تتلمذ في المنام على السبعة الرجال المذكورين في مراكش (سبعة رجال) قال محمد محمود بن سيدي عبد الله: "فإن الولي الميت لا يأخذ عنه الحي حتى يتغير شكل الحي وهيئته، كما فعل بالطالب أعمر ولد أعل السيد حين أخذ عن شيخه الإمام الحضرمي في قبره، وكما فعل بالشريف أحمد الولي المعروف من شيخه المعروف من السبعة الرجال". محمد محمود ولد سيد عبد الله الدر الخالد، مخطوط، الورقة 15.

وبصرف النظر عن إمكان حدوث هذه المسألة من عدمه فإن هذا الرجل اتصل فيما يبدو بسيدي عبد الله في بعض جولاته السياحية فأدخله خلوة الأربعين حتى صار من كبار الطريقة، فقدمه بعد التأهيل ليتولى أمر تسليك المريدين نحو الطريق وإرشادهم إلى سبيلها، وبقي على هذه المهمة فترة حتى توفي شيخه عندئذ توجه الشريف أحمد إلى ولايته لعصابة (الوسط الموريتاني) وكان حيا رحمه الله في القرن 13هـ/ 19م. التجاني ولد عبد الحميد، سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم، ص 190.

[70]– أحد العلماء الأجلاء، والزهاد الناسكين الأتقياء، يقول عنه المحجوبي: " كان عفيفا فاضلا سنيا، وصولا للرحم كثير الصدقة والمعروف، حسن الخلق والخلق، حج بيت الله الحرام، وزار قبر النبي صلى الله عليه وسلم، كان قائم الليل يعمره بالعبادة ... إلخ". أخذ عن شيوخ أجلاء في بلاده أمثال: محمد فال بن امباريكي الشمشوي، وسيد عبد الله بن الجاح إبراهيم الذي لازمه 22 سنة حتى صار من العلماء المتمحضين، والأشياخ المربين، والفقهاء المؤلفين. ترك آثارا عديدة منها:(رسالة فيض المنان في الرد على مبدعة آخر الزمان) وهذه الرحلة المسماة (تاريخ ولد اطوير الجنة)، ومدونة ضخمة من الفتاوى والأحكام ... إلخ، انظر المحجوبي، منح الرب الغفور، م. س، ص183.الأول.

[71]– محمذن ولد المحبوبي، أدب المناقب والكرامات في بلاد شنقيط، ص 162.

[72]– الطالب أحمد بن اطوير الجنة الحاجي، رحلة المنى والمنة، مخطوط، ص 86–87.

[73]– نفسه، ص 71.

[74]– نفسه، االصفحة ذاتها.

[75]– أحمد بن الأمين، الوسيط، ص 343.

[76]– نفسه، ص 344. ومع ذلك نجد ابن البراء يذكر أنه درس على أحمد بن العاقل الديماني، وعلى باب بن حمدي بن المختار بن الطالب أجود الحاجي فضلا عن الشيخ المذكور ابن مصيوب الكمليلي. ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج2، ص278.

[77]– محمد سالم بن المحبوبي، منظومة السلسلة الناصرية، ص 20.

[78]– ذلك ما أورده يحيى بن البراء، في المجموعة الكبرى، مج 2، ص 278. ويقصد بالقبلة جنوب غرب بلاد شنقيط.

[79]– ابن الأمين، الوسيط، ص239. وقد ترجم له ترجمة وافية.

[80]– الخليل النحوي، المنارة والرباط، ص 608.

[81]– ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج2، ص 286.

[82]– نفسه، الصفحة ذاتها، وهذان الفقيهان متأخران نسبيا عن الفترة المدروسة لذلك لم ندرجهما في قائمة أعلام الشاذلية في بلاد شنقيط وإنما أوردناهما فقط من باب التأكيد على شيوع سند هذا العلم المترجم.

[83]– عبد القادر الكمليلي، المواهب العندية في المناقب المحمدية، ورقة 1–7–11.

[84]– ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج2، ص69.

[85]– عبد القادر الكمليلي، المواهب العندية، الورقة 11–12.

[86]– كل هذه الأسماء لقبائل شنقيطية زاوية(أي من أهل العلم)، وللتوسع في أخبار هذه المراكز ينظر: أحمد ولد آكاه، الروافد الأندلسية المغربية في التصوف الشنقيطي، ص 162–164.

[87]– ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج 1، ص321.

[88]– أحمدو ولد آكاه، الروافد الأندلسية المغربية في التصوف الشنقيطي، ص 153. وقد أورد أسماء الشاذليين من أهل القرن العشرين وهم تلامذة المختار بن ألما وأبقينا عليهم لتعم القائدة، والملاحظ في هذه السلسة حذف اسم عالم جليل وشيخ كبير هو " سيدي مولاي زيدان بن سيدي محمد بن مولاي أحمد بن مولاي عبد الكريم يتصل نسبه بعلي بن أبي طالب لأمه البتول فاطمة بنت المصطفى صلى الله عليه وسلم، وقد أورد البرتلي لهذا الشيخ ترجمة مستفيضة يقول فيها بعد التعريف بنسبه أنه:" أحد الأولياء العاملين والصلحاء المتفنين، وذو جد واجتهاد، ولزوم أذكار وأوراد ... نجيبا من النجباء له كرامات عديدة، ومفاخر مجيدة...". فتح الشكور، ص 97–98. وكان مولاي زيدان هذا قد اتصل بالشيخ مولاي عبد المالك بن الشيخ مولاي عبد الله الركاني، وصحبه فترة ظهرت عليه خلالها فيوضات شيخه وبركاته وكان هو الذي أوصل ورد الشيخ مولاي عبد المالك لأهل ولاتة، أخذه عنه أعلام بارزون بما فيهم البرتلي نفسه، توفي مولاي زيدان رحمه الله في موضع إيوالن قرب اتوات سنة 1202هـ/ 1787م. البرتلي، فتح الشكور، ص 100–101. ولعل حذفه هنا جاء تلبية لرغبة الشيخ حيث كان يحبذ أن يرتبط تلامذته بالشيخ مولاي عبد المالك يقول في هذا المضمار:" إنما شيخكم مولاي عبد المالك إنما أنا رسوله أوصل لكم ورده" البرتلي، نفسه، ص 101.

بعض الإشكالات التي كان يواجهها تجار بلاد اليونان والرومان في تجارة البخور البرية مع جنوب شبه الجزيرة العربية خلال النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد

د. أحمد صالح محمد العبادي، أستاذ التاريخ القديم المشارك، جامعة ذمار، اليمن

المقدمة:

كانت الجزيرة العربية تحتل في العالم القديم مكانة خاصة في مجال إنتاج المواد العطرية من بخور وطيوب وغير ذلك، وكان البخور على مدى قرون عديدة تلك الكلمة الساحرة التي تجلب الرفاهية الأسطورية.

وقد شهد النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد ازديادا كبيراً في حجم تجارة الإمبراطورية الآثينية، أنعكس ذلك الازدياد في شكل رخاء عم كل جوانب الحياة في اثينا عاصمة بلاد اليونان، وكان من بين مظاهر ذلك الرخاء الاستهلاك المتزايد لمادة البخور الذي كان يأتي من جنوب الجزيرة العربية والذي كان يعد ضرورة يومية في المنزل والمعبد وكل المناسبات والاحتفالات الاجتماعية والسياسية والرياضية وسلعة يحرص على اقتنائها أهل الترف وعلية القوم.

وكانت المكاسب التي يحققها التجار من عائدات البخور ضخمة ولا نستطيع لها حساباً في زمن كان فيه العالم القديم كله يطلب البخور ويدفع لأجله الثمن الذي يفرضه أصحاب الاحتكارات في جنوب الجزيرة العربية، وقد واكب توسع الإمبراطورية الرومانية توسعا تجارياًَ ورخاءً كان أحد مظاهره استهلاك غير عادي من جانب المجتمع الروماني للبخور الذي كان يأتي من جنوب الجزيرة العربية، فتوسعت تجارة البخور إذ كانت تأتي قوافل التجار من بلاد اليونان والرومان إلى مراكز تجميع وتسويق البخور في جنوب الجزيرة لشراء البخور ونقله من خلال طريق القوافل التجارية (طريق البخور) إلي شمال الجزيرة ليأخذ طريقه بعد ذلك إلى أسواق بلاد اليونان والرومان وبقية شعوب البحر المتوسط .

غير إن التجار وبخاصة اليونان و الرومان، واجهتهم بعض الإشكالات في تجارة البخور البرية مع جنوب شبه الجزيرة خلال النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد وهذا ما يهدف الباحث إلى معالجته من خلال هذه الدراسة .

مدخل

أهمية البخور في العصور القديمة :

منذ زمن موغل في القدم أستعمل إنسان العصور القديمة ذلك الدخان طيب الرائحة في شتى مناحي حياته في الطقوس الدينية المتصلة بالعبادات وأعمال الكهانة والسحر وفي مراسيم البلاط الملكي، وفي الطقوس الجنائزية عند دفن الموتى، وفي الحفلات العامة والخاصة، ويمكن القول إن البخور وشجرته وإنتاجه وتسويقه وتجارته وكل العمليات المرافقة منذ أنتاجه وحتى استهلاكه كان لها نوع من القداسة لأن البخور كان يعد مادة مقدسة وكان يحتل أهمية عالمية كبيرة عبر العصور التاريخية، وقد جلبت تجارة البخور للتجار ثروات طائلة[1] .

ومنذ الألف الثالث قبل الميلاد كان البخور يحرق في المعابد القديمة في كل مدن منطقة الهلال الخصيب ومصر ثم أنتشر استعماله في بلاد فارس واليونان والرومان بل أصبح في تلك البلدان مادة يومية لا غنى عنها في المعبد والمنزل وفي الأعياد والاجتماعات السياسية والاحتفالات الرياضية وسائر المناسبات الاجتماعية[2].

ونظراً لتزايد الطلب على البخور في بلاد فارس القديمة، كانت الضرائب التي فرضها الفرس على الجزيرة العربية ـ بعد انهيار بابل وامتداد سلطانهم غرباً ـ مقادير سنوية من البخور تعادل قيمتها ألف تالنت[3](*)

أما في بلاد الإغريق فإن استعمال البخور في الطقوس الدينية لم يكن معروفاً حتى القرن الخامس قبل الميلاد إذ انتقل إليها مع عبادة الإله إفروديت وبمرور الوقت حل حرق البخور محل تقديم القرابين كما قام الإغريق بحرقه في الولائم الكبرى تقرباً إلى الآلهة، وقد كان الاسكندر الأكبر المقدوني أول من أحرق له البخور، وفي روما بدأت عادة حرق البخور للآلهة منذ القرن الثاني قبل الميلاد وأصبح فيما بعد جزءاً من قوائم السلع اليومية التي تحفظ في المنزل كالمواد الغذائية فضلاً عن استمرار حرقه للآلهة، وفي مراسيم الجنائز، وأصبحت روما تستهلك كميات كبيرة من مادة البخور وتنفق على شرائه أموالاً طائلة[4].
وكان المُر يستعمل في تحضير مواد التجميل والعطور، والعقاقير الطبية وعلاج الحالات المرضية، وأستعمله قدماء المصريين في عمليات تحنيط جثث الموتى وفي الطقوس الجنائزية ودفن الموتى[5].

بعض الإشكالات التي كان يواجهها تجار بلاد اليونان والرومان في تجارة البخور البرية مع جنوب شبه الجزيرة العربية خلال النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد :

مما لا شك فيه أن تجار بلاد اليونان والرومان كانوا يواجهون عدداً من الإشكالات التي كانت تقف أمامهم في تجارتهم بمادة البخور البرية مع جنوب الجزيرة العربية لاسيما خلال المدة المذكورة، ومن تلك الإشكالات :

أولاً: ظروف طريق البخور وبعد المسافة بين جنوب الجزيرة العربية وبلاد اليونان والرومان:

كانت شبوة عاصمة حضرموت مركزاً لتجارة البخور، وكانت تمنع عاصمة قتبان مركزاً لتجارة المر ويتبع هذين المركزين عدداً من الموانئ وعدد من الطرق البرية والبحرية وكان يتم نقل البخور والمر من مراكز إنتاجهما على ظهور الجمال إلى شبوة حيث كانت القوافل تدخل إلى هذه المدينة من باب واحد فقط، وهناك كان يتم تحصيل الضرائب كيلاً وليس وزناً[6].

ويلاحظ تعدد الطرق المتجهة من شبوة إلى نجران وذلك تبعاً للأحوال السياسية في المنطقة، فعندما كانت تتحسن العلاقات بين حضرموت وقتبان فإن الطريق يتجه من شبوة إلى تمنع العاصمة القتبانية ومنها إلى مأرب العاصمة السبأية ثم إلى نجران، وعند نشوب الحرب بين حضرموت وسبأ أو بين قتبان وسبأ فإن القوافل التجارية تتبع طريقاً بديلة[7].**

ويذكر بليني أن القوافل كانت تسير في الطريق الرئيس المحدد ولا تخالفه وكان الانحراف عن ذلك الطريق يعد جريمة كبيرة يعاقب مرتكبها بقسوة وفقاً للقانون[8].فكان طريق القوافل التجارية لا بد أن يمر بعواصم ممالك جنوب الجزيرة بصورة متعرجة كي تستفيد تلك الممالك من رسوم المرور عبر أراضيها وعواصمها وذلك وفقاً للأحوال السياسية وطبيعة العلاقات فيما بينهما.

وكانت القوافل التجارية المحملة بالبخور تواصل السير في طريقها نحو شمال الجزيرة العربية أو شرقها من نجران من خلال طريقين: الأول يواصل سيره من نجران شمالاً حتى ديدان/ العلا. والثاني يتجه شرقاً عبر وادي الدواسر ماراً بقرية الفاو وأطراف الدهناء حتى يصل ميناء الجرهاء على ساحل الخليج العربي في البحرين، وكانت القوافل التجارية المتجهة نحو الشمال تسير في رحلة طويلة شاقة حتى تصل ميناء غزة على ساحل البحر المتوسط وكانت تستغرق (65)يوما وتمر ب (65)محطة رئيسة[9] ويذكر سترابون أن التجار كانوا يقطعون المسافة بين إيلات على خليج العقبة وبلاد البخور خلال سبعين يوماً[10].

وتلك المدة التي حددها بليني بخمسة وستين يوماً وحددها سترابون بسبعين يوماً هي التي تحتاجها القافلة التجارية لكي تسير من جنوب الجزيرة العربية موطن البخور حتى شمال الجزيرة وكان التجار بعد ذلك يحتاجون إلى وقت آخر كي يصلوا من غزة على البحر المتوسط إلي بلاد اليونان والرومان المستهلكة للبخور.

ويجب الإشارة إلي أن القوافل التجارية لم تكن تنقل البخور بمفرده، بل كانت تنقل نفائس السلع التجارية من كل ما خف وزنه وغلى ثمنه مثل : اللؤلؤ وريش النعام والتوابل وسلع أخرى غالية الثمن، وكان التجار يعمدون إلى إقامة اتحادات أو تكتلات وقتية لحماية قوافلهم، فالتاجر بمفرده كان لا يجرؤ على المجازفة والسير بمفرده، لأن ضياع قافلة واحدة كان يعني دماراً مالياً للتاجر، وكانت تدعم تلك الاتحادات أو التكتلات حكومات فاعله وقوية لدولة منظمة جيداً سياسياً و اقتصادياً واجتماعيا[11] .

ولما كانت تجارة القوافل تدعم حياة الدول والممالك التي تمر بها فقد وجدت تلك الدول نفسها في نزاع دائم من أجل السيطرة على طريق القوافل التجارية، والدولة التي كان يمر بها الطريق التجاري كانت تهتم بصيانة الطريق والموانئ[12]. وتتخذ الإجراءات الأمنية لحراسة الطريق وتأمينه من قطاع الطرق وغير ذلك مما يهدد أمن وسلامة القوافل التجارية، ومما لا شك فيه أن القوافل التجارية كانت تدفع رسوماً معينة نجهل مقدارها، للدولة التي تمر بأرضها نظير صيانة الطريق وحمايته كما سيأتي ذكره لاحقاً.

وعلى سبيل المثال نجد أن مملكة قتبان قامت بشق طريق طوله خمسة كيلو متر تقريباً عبر الجبال، يصعد ويهبط ويتغلب على فروق الارتفاعات بواسطة منحنيات حادة ضيقة أقيمت على مدرجات تم تحصين زواياها الخارجية بأسوار طويلة، وعرض هذا الطريق حوالي ثلاثة أمتار ويصل في بعض الأماكن إلى خمسة عشر متراً، وقد تم رصف الطريق بقطع من الحجارة الكبيرة، وفي الأماكن شديدة

الانحدار، أقيمت عليها حواف لتذليل أية صعوبة، ويعرف ذلك الطريق الشهير بطريق ممر مبلقة الذي يربط ما بين وادي بيحان و وادي حريب، وكانت تعبره القوافل المتجهة من عدن إلي نواحي مأرب في سبأ عبر الأراضي القتبانية، وقد أقيمت أحواض مائية على حواف ذلك الطريق ليشرب منها التجار والقوافل التجارية[13].

ثانياً : أسعار البخور المرتفعة والغير مستقرة:

إن استئثار جنوب الجزيرة العربية بزراعة أشجار البخور والمر واحتكار إنتاجها لهذا المادة، فضلاً عن سيطرتها على إنتاج الساحل الأفريقي المقابل لها، جعلها تتحكم بأسعار البخور، كما أن الاستهلاك المتزايد له في العالم القديم بصفة عامة وبلاد اليونان والرومان بصفة خاصة، أدى إلي تزايد الطلب على البخور ومن ثم ارتفاع أسعاره بصورة مستمرة[14].

يذكر بليني الأكبر أن سعر الباوند[15] الواحد من البخور الفاخر كان ستة دينار، والنوع الآخر من الدرجة الثانية كان يباع بخمسة دينار للباوند الواحد، والنوع الثالث بثلاثة دنانير للباوند الواحد[16].وأما سعر المر فكان يتراوح بين (50–3) ديناراً للباوند الواحد وتختلف أسعاره بحسب أنواعه، فالمُر الأرتيري – Erythrean كان يباع بـ (ستة عشر) ديناراً للباوند الواحد أما المزروع محلياً فكان سعر الباوند الواحد أحدى عشر ديناراً، وكان سعر الباوند الواحد من بذرة المر بـ (ستة عشر ديناراً ونصف) والباوند الواحد من المر الشذي الرائحة بـ (أثنا عشرة ديناراً)[17].

كما أن الطلب الهائل على البخور، وإنتاجه المحصور بجنوب الجزيرة والساحل الأفريقي المقابل لها الذى كان خاضعاً لسيطرة جنوب الجزيرة العربية، وطول ومخاطر طريق النقل الذى كان يمر خلال أراضي مقفرة موحشة، ورسوم الطريق والمحطات الكثيرة التي كان يمر بها ذلك الطريق والخسائر الناتجة أحياناً من مفاجآت قطاع الطرق والأعباء الواقعة على عاتق الإنسان والحيوان والسير في مناخ قاس طوال الطريق، كل ذلك جعل من البخور سلعة باهظة التكاليف[18].

وبحسب ما يروي بليني: أنه وفقاً لتقارير السلطات الحاكمة في بلاده أن الإمبراطور الروماني نيرون الذي تولي عرش روما خلال المدة (68–54م)، عندما توفيت زوجته بوبيا – Poppaea – أحرق في مراسيم جنازتها في يوم واحد من البخور ما لا تستطيع بلاد العرب السعيدة إنتاجه في عام كامل من هذه المادة[19].

ويروي بلينيً شاكياً من تبذير إمبراطورية روما للبخور، وأنها تدفع كل سنة مائة مليون سترسن من العملة الرومانية أيضاً شراء بخور بلاد العرب وما يأتي عن طريق تلك البلاد من منتجات الشرق الأقصى[20].

ثالثاً: الرسوم والضرائب التي كانت تفرض على تجارة البخور:

يروي بليني أن التجار بعد أن كانوا يقوموا بشراء البخور من العاصمة الحضرمية شبوة يبدو أمن بالإنفاق عليه((.. كان يتوجب أن تعطى نسباً ثابتة ومحددة من البخور للكهنة وسكرتارية الملك، كما

أن أمناء المخازن وحراس أبواب المدينة والخدم كانوا يحصلون على حصصهم وأعطياتهم من البخور، وكان على التجار بالفعل الاستمرار في دفع الأموال على طول الطريق، ففي أماكن كانوا يدفعون لشراء الماء، وفي أماكن أخرى للطعام وشراء العلف للجمال ودفع أجور المبيت وضرائب أخرى متنوعة بحيث أن حمولة الجمل الواحد عند وصولها أخيراً سواحل البحر المتوسط تصل (688) ديناراً، وبعد ذلك يتم دفع رسوم جمركية وضرائب مرة ثانية لمسئولي الجمارك في إمبراطوريتنا))[21]. أي الإمبراطورية الرومانية.

يتضح لنا من رواية بليني السابقة مقدار ما ينفقه تجار البخور على هذه المادة منذ شرائهم لها من العاصمة الحضرمية شبوة وعلى طول طريق رحلتهم من جنوب الجزيرة العربية حتى شمالها، والتي تستغرق (65)يوماً تتوزع على (65) محطة وفقاً لما ذكره بليني سابقاً، فضلاً عما كان يدفعه التجار خلال الطريق بين هذه المحطات، ومما لا شك فيه أن كل ما كان يدفعه التجار وينفقونه على تجارة البخور، كان يضاف إلى سعره مما جعل هذه المادة غالية الثمن، ونظراً لشدة الطلب على البخور والرغبة في اقتنائه والحصول عليه من قبل المستهلكين له من المترفين وعلية القوم والكهنة ورجال الدين وعامة الناس، فقد كانت هذه المادة الثمينة تتحمل وبسهولة، نفقات النقل والرسوم والضرائب المتعددة على طول الطريق فضلاً عن عمولة الوسطاء وغير ذلك مما كان ينفق على تجارة البخور[22].

ويمكن إجمال الرسوم والضرائب التي كان يدفعها التجار منذ شرائهم للبخور فيما يأتي:

1. ضريبة العُشر: هي ضريبة أمر بتحصيلها الملك القتباني (شهر يجل بن يدع أب) وكان يتم تحصيلها للإله (عم) وللإله عشتر وقد وقع الملك هذا المرسوم الملكي في معبد الإله عم إله قتبان[23].

و حددت الضريبة بالعشر على كل الغلال الصافية وكل ربح يأتي من التزام أو من بيع أو من إرث، وتحصل هذه الضريبة لخزانة الدولة أو المعبد، وكان هناك مشرف مسئول عن جمع تلك الضريبة يسمى (قن – ت)[24]. ووردت ضريبة العُشر في عدد من النقوش، وذكر بليني أنه بعد أن يتم تجميع البخور إلى العاصمة الحضرمية شبوة كان يتم تحصيل ضريبة العُشر من البخور كيلاً وليس وزناً وذلك لإلههم، وهذا العُشر كان يتم توجيهه لتحمل النفقات العامة، إذ انه وفي أيام معدودة ثابتة كان يقوم الإله بواجب الضيافة تجاه الغرباء القادمين إلى شبوة وذلك بتقديم مأدبة لهم[25].

2. ضريبة السوق: أشتمل المرسوم الملكي سالف الذكر على نظام التجارة ووصفاً للعملية التجارية في العاصمة القتبانية تمنع والتي أصبحت تحت إشراف الملك القتباني ذاته والذي كان عليه تقرير رسوم السوق Agora والتي كانت تورد إلى الخزينة الملكية[26]. وتلك هي الضريبة التي وردت في رواية بليني إذ ذكر أن البخور لا يخرج إلا من خلال أراضي القتبانيين وعاصمتهم تمنع – Thomna– وذلك وفقاً لضريبة كانت تعطى لملكهم، كما أنه كان على تجار البخور تقديم أعطيات من البخور للكهنة وسكرتارية الملك وأُُُُمنا المخازن وموظفين آخرين وحراس أبواب المدينة[27].

3. ضرائب ورسوم مرور القوافل التجارية: سبق أن ذكرنا أن طريق القوافل التجارية لم يكن يسير بصورة منطقية وإنما كان متعرجاً بحيث يمر بعواصم ممالك جنوب الجزيرة العربية، لاسيما غير المنتجة للبخور، حتى تستفيد تلك الممالك من رسوم مرور القوافل التجارية بأراضيها، وبحسب رواية بليني السالفة الذكر، فأن القوافل التجارية كانت ملزمة بالسير في ذلك الطريق المحدد وإن مخالفته جريمة كبيرة يعاقب عليها القانون بقسوة، وكان ذلك الطريق يسير من شبوة إلي تمنع ثم إلي مأرب ثم إلى نجران ومنها إلي ديدان / العلا، ثم إلى البتراء عاصمة الأنباط ومنها إلى غزة على البحر المتوسط أو إلى إيلات على خليج العقبة.

ويبدو إنها كانت توجد اتفاقيات بين ممالك جنوب الجزيرة العربية تم بموجبها إفادة بعض الممالك غير المنتجة للبخور من خلال توجيه طريق القوافل التجارية ليمر من خلال أراضيها وتدفع القوافل ضريبة المرور لتلك الممالك ولا توجد لدينا معلومات جديرة بالذكر عن الاتفاقيات التي كانت تتم بين ممالك جنوب الجزيرة العربية والحكام المحليين وشيوخ العشائر الذين كانت القوافل التجارية تمر بديارهم.

ولم يحدث أن واحدة من ممالك جنوب الجزيرة العربية كان لها وحدها السيطرة المطلقة على طريق تجارة القوافل، فالمملكة التي كانت تحاول السيطرة على إنتاج البخور وطرق تجارته ، كانت تتحالف ضدها بقية الممالك كما حدث مع مملكة أوسان التي سيطرت على مساحة واسعة من أراضي جنوب الجزيرة بضمها مناطق إنتاج البخور وموانئ وطرق تجارته، فقام ضدها تحالف قبلي عسكر كبير ضم كلاًٍ من سبأ وقتبان وحضرموت و تم إلحاق الهزيمة بأوسان وإعادة تقسيم مناطق مهمة من أراضيها بين المنتصرين[28].

4- رسوم حماية القوافل التجارية في طريقها من جنوب الجزيرة حتى شمالها، إذ كان تجار القوافل بحاجة لحماية أنفسهم وتجارتهم من أعمال السطو والسلب والغارات التي كانت لا تنجوا منها القوافل التجارية، وذلك بعقد الاتفاقيات مع زعماء العشائر الكثيرة التي كان طريق القوافل التجارية الطويل يمر عبر أراضيها الموحشة باتجاه شمال الجزيرة العربية، وذلك بعقد اتفاقيات الحماية واستئجار المرافقين والحراس لمرافقة سير القوافل التجارية، فلم يكن تجار القوافل يجازفون بالسير بمفردهم لأن ضياع قافلة تجارية واحدة أو نهب حمولتها كان يعني دماراً مالياً للتاجر، وقد نشأت في مواضع الماء والكلأ في العُقد التي تتصل بها طرق القوافل التجارية إمارات ومدن تجارية كان يتقاضى ساداتها جعالات (إتاوات) من القوافل التجارية المارة بأراضيهم أو التي تبيع وتشتري في أسواقهم، فأجتمع لهم رزقاً وفيراً ناتجاً عن تلك الجباية الحاصلين عليها من تجار القوافل والتي كانت مرتفعة بل وكانت تصل إلى حد التعسف بالتجار[29].

5- ضرائب المحطات الرئيسة، فقد ذكر بليني أن طريق القوافل التجارية بين جنوب الجزيرة وشمالها توجد به (65) محطة استراحة للقوافل وأن القوافل تقطع هذا الطريق في (65) يوماً[30]. أي أن القوافل كانت تتوقف في نهاية كل يوم في محطة لتستريح بها وتتزود بالماء والطعام والعلف للجمال ويبيت بها

التجار إلى صباح اليوم التالي ثم تواصل القوافل المسير إلى المحطة التالية .. ويذكر بليني أن التجار كانوا يدفعون رسوم المبيت في تلك المحطات الرئيسة[31].

6- ضرائب كان يدفعها تجار البخور لحكومات بلدانهم: عندما كان التجار يدخلون حدود بلدانهم كانوا يدفعون ضرائب جمركية لحكوماتهم، إذ يذكر بليني أن تجار البخور كانوا يدفعون ضرائب مرة أخرى لإمبراطوريتهم روما[32]. وبالتأكيد أن كل هذه الضرائب والرسوم والنفقات التي كان يدفعها تجار البخور كانت تضاف إلى أسعار البخور، المرتفعة أصلاً، وعلى الرغم من كل ذلك كان المستهلكون يتسابقون على شرائه وبالسعر الذي يحدده التجار.

رابعاً :الظروف السياسية غير المستقرة لممالك جنوب ووسط الجزيرة العربية :

المعروف تاريخياً أن ممالك جنوب الجزيرة العربية ووسطها لم تكن ظروفها السياسية مستقرة بصورة دائمة، بل كانت تسودها النزاعات والصراعات وكانت تنشب فيما بينهما حروب طاحنة وذلك من أجل السيطرة على مناطق إنتاج البخور وطريق القوافل التجارية لاسيما بعد زيادة الطلب على البخور وارتفاع أسعاره بصورة كبيرة [33].

وقد شهد القرنان الثامن والسابع قبل الميلاد وضعاً سياسياً مضطرباً في جنوب الجزيرة العربية إذ سيطرت مملكة أوسان على معظم أراضي مملكتي قتبان وحضرموت وجزء كبير من أراضي مملكة سبأ، ومع بداية القرن السابع قبل الميلاد وعندما تولى السلطة في سبأ المكرب السبأي كرب أيل وتر، تمكن من تشكيل تحالف قبلي – عسكري كبير ضم كلاً من سبأ وحضرموت وقتبان للحرب ضد أوسان، وقد وردت تفاصيل تلك الحروب في نقش النصر(R E S 3945)، وكان الهدف الحقيقي لتلك الحروب محاولة سبأ السيطرة على مناطق إنتاج البخور وطريق تجارة القوافل بين حضرموت في جنوب الجزيرة العربية وشمالها لتسير الطريق على أطراف رملة السبعتين، فضلاً عن رغبة سبأ في السيطرة على تجارة الترانزيت (المرور) القادمة من شرق أفريقيا والشرق الأقصى[34].

وقد أدى الطلب المتزايد والمستمر على المواد العطرية بضمنها البخور، من قبل شعوب البحر المتوسط بعامة وبلاد اليونان والرومان بخاصة، إلى زيادة حدة الصراع بين مملكتي سبأ وقتبان من أجل السيطرة على مناطق إنتاج البخور وطرق القوافل التجارية، و استمر ذلك الصراع مدة طويلة من الزمن، وتحددت مكانة كل مملكة في الاقتصاد والإنتاج والسيطرة على طريق القوافل التجارية في تجارة الطيوب[35].

ومن المعروف أن مناطق إنتاج البخور والمر والعطريات الأخرى، كانت في الإقليم الشرقي من حضرموت وبعض مناطق قتبان وجزء من أراضي أوسان، أما سبأ فلم تكن تنتج البخور لأن ظروف التربة بها كانت غير ملائمة لزراعة أشجار البخور والمر وسواهما من العطريات[36].، وكانت تنتج أجود أنواع العطريات بضمنها البخور من جزيرة سقطرة التي كانت تابعة لمملكة حضرموت، كما أن الساحل

الأفريقي الشرقي المقابل لجنوب الجزيرة العربية كان ينتج البخور والمر، غير أن إنتاجه كان يسيطر عليه تجار جنوب الجزيرة العربية ويخضع لاحتكارهم[37].

وقد استمرت الحروب فيما بعد بين سبأ وحضرموت ثم بين سبأ وحمير على اللقب الملكي والسلطة، مدة طويلة من الزمن، ومما لا شك فيه أن تلك الصراعات والحروب كان لها أثرها السلبي على إنتاج البخور وتسويقه وتجارته وأسعاره وعلى طريق القوافل التجارية بين جنوب الجزيرة العربية وشمالها.

فالأقاليم المنتجة للبخور لم يكن في وسعها جمع البخور إلى شبوة العاصمة الحضرمية أو إلى تمنع العاصمة القتبانية بصورة طبيعية، كما أن الأسواق قد تأثرت بصورة أو بأخرى بتلك الصراعات ولم يعد بإمكانها عرض مادة البخور كما ينبغي ومن ثم فان أسعار البخور سترتفع عما كانت عليه في الظروف الطبيعية،كما أن الطريق التجاري كان غير آمن وأصبح مهدداً بقطاع الطرق وأعمال السلب والنهب، الأمر الذى يتطلب من تجار القوافل بذل المزيد من المال لاستئجار الحراس والمرافقين ورشوة الحكام المحليين وزعماء العشائر الذين يمر بأراضيهم الطريق التجاري، هذا بالنسبة لجنوب الجزيرة. أما في وسط الجزيرة فقد كانت القبائل البدوية القاطنة في وسط شبه الجزيرة العربية وشمالها ترافق القوافل التجارية وتوفر لها الحماية مقابل مبالغ يدفعها أصحاب القوافل التجارية أما نقدية أو عينية[38].

وعند ملتقى القرنيين الرابع – الثالث قبل الميلاد تمكن المعينيون من تكوين شبكة من المستوطنات التجارية منها (ديدان / العلا)، شمال يثرب في شمال غرب الحجاز، فوجد ما يشبه البورصة التجارية في الوقت الحالي، إذ وجدت نقوش كثيرة في قرية العلا / ديدان، كما تم العثور هناك على مقابر عديدة لتجار معينيين، ومعبد معيني كان بمثابة مركز تموين نقدي للعمليات التجارية هناك[39] بصفته معبداً دينياً.

وكان لزيادة الطلب على البخور في منطقة حوض البحر المتوسط وبلاد الرافدين لاسيما خلال النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد، أثره في زيادة حدة الصراع بين سبأ وقتبان من أجل السيطرة على طرق القوافل التجارية فقد سخرت قتبان كل إمكاناتها لهذه الحرب، وكانت الطريقة الرئيسية لنقل البخور من حضرموت تمتد عبر الأراضي القتبانية ثم عبر أراضي سبأ وكانت قتبان تنتج البخور أيضا ويتم نقله عبر أراضي سبأ[40] ولم تكن سبأ كما أسلفنا منتجة للبخور وإنما مستفيدة من رسوم مرور طريق القوافل بأراضيها، ويذكر سترابو أن الأقوام التي كانت تقطن أرض سبأ، كانت تستلم أحمال البخور وتسلمها إلي أناس آخرين ينقلونها حتى سوريا وبلاد ما بين النهرين[41].أي أن سكان سبأ كانوا يعملون بصفتهم وسطاء لنقل البخور لاسيما أثناء الحروب والصراعات التي كانت تجعل طريق القوافل التجارية غير آمن.

على أية حال فقد استدعت ضرورة اقتسام ضرائب مرور تجارة البخور بين كل من سبأ وقتبان الرغبة لدى حضرموت في التحرر من قيود تلك الطريق التجارية التي كانت تمر عبر أراضي سبأ

وقتبان، وبدأت حضرموت تبحث عن طريق برية آخرة نحو الشرق باتجاه الخليج العربي حتى مدينة الجرهاء[42].على ساحل البحرين، ولكن تلك الطريق كانت أيضاً مهددة بالحروب التي كانت بين السلوقيين والبطالمة ثم بين الفرس والرومان فيما بعد، وكانت التجارة القادمة من الشرق الأقصى ضمن ذلك الصراع الدائر بين الفرس والرومان .

خامساً : دور الوسطاء المعينيين في تجارة البخور :

إن الصراع الذي كان سائد بين ممالك جنوب الجزيرة العربية منذ مطلع القرن السادس قبل الميلاد، أدى إلى ظهور مملكة معين في وادي الجوف وذلك باتحاد مدينتين تجاريتين هما يثل (براقش) وقرناو، وقد تنامى نشاط معين الاقتصادي، إذ تمكن المعينيون في مطلع القرن الثالث قبل الميلاد، كما سلف الذكر من تأسيس شبكة من المستوطنات التجارية في شبة الجزيرة العربية، أبرزها المستوطنة المعينية في تمنع الحاضرة القتبانية في جنوب الجزيرة ومستوطنة ديدان / العلا، إلى الشمال من يثرب في شمال الجزيرة العربية[43]. وقد عثر بالجيزة بمصر على نقش بالمسند لتاجر معيني أسمه زيد أيل بن زيد، من عهد الملك بطليموس الثاني فيلا دلفوس(246–285) قبل الميلاد، وقد أصبح هذا التاجر المعيني كاهناً في أحد المعابد المصرية وكان يقوم باستيراد كميات كبيرة من البخور بسفينة كان يمتلكها مقابل استيراد نوع من المنسوجات كانت تصنع في معبده[44].

ويتضح لنا من ذلك أن المعينيين قاموا بدور الوسيط التجاري في نقل البخور من مناطق إنتاجه وأسواقه في جنوب الجزيرة العربية إلى شمال الجزيرة العربية، إذ كان يقوم تجار شعوب البحر المتوسط بضمنها بلاد اليونان والرومان بشراء البخور منهم بالأسعار التي يحددها الوسطاء،بل أن التجار المعينيين نافسوا تجار مصر وبلاد اليونان و وصلت قوافل التجار المعينيين إلي الجزر اليونانية إذ تم العثور على نقش معيني ثنائي اللغة أي باللغة المعينية واللغة اليونانية في جزيرة ديلوس اليونانية في بحر إيجة[45].

وقد ذكر بليني أن المعينيين أول من أبتكر التجارة ومارسوها فعلاً، وأن بلادهم كانت ممراً وحيداً للبخور الذي عرف بالبخور المعيني[46] .ويبدو للباحث أن التجار بضمنهم تجار بلاد اليونان والرومان كانوا يشترون البخور من التجار المعينيين في وسط الجزيرة العربية و لا يجازفون بالتقدم صوب جنوب الجزيرة لاسيما أثناء الصراع الدائر بين ممالك جنوب الجزيرة العربية.

سادساً: إغلاق مناطق إنتاج البخور أمام التجار بضمنهم تجار بلاد اليونان والرومان :

حرص المنتجون لمادة البخور في جنوب الجزيرة العربية على إحاطة مزارع البخور وأساليب جمعه من أشجاره بالسريَة التامة وعمدوا إلى إغلاق مناطق إنتاجه أمام التجار وبخاصة الغرباء، وأحاطوا زراعة البخور وطرق الحصول عليه من أشجاره بالقصص الأسطورية التي تبين صعوبة الحصول عليه من الأشجار، وأن هناك أفاعي قصيرة ذات أجناح تحرس أشجار البخور فإذا أقترب منها شخص قفزت إلى علو خاصرته فتلدغه، وأن تلك الأفاعي لدغاتها سامة قاتلة وإنه لا ينجو الشخص الملدوغ من الموت المحقق[47].

ويبدو للباحث أن المنتجين لمادة البخور عمدوا إلى إحاطة عملية زراعة البخور والحصول عليه من أشجاره بهذه القصص الأسطورية من أجل إبعاد التجار لاسيما الغرباء عن مناطق إنتاج البخور وتخويفهم من الاقتراب من مناطق الإنتاج بهدف رفع أسعار البخور وجعل التجار يدفعون الثمن المحدد باقتناع، نظراً إلى لمخاطر والصعوبات التي يواجهها المنتجون للحصول على البخور.

وتؤكد المصادر أن مناطق إنتاج البخور في جنوب الجزيرة العربية وبخاصة في حضرموت كانت مغلقة ليس أمام التجار الأجانب فحسب بل وأمام أبناء البلاد ذاتها، وأن هناك أكثر من ثلاثة ألاف أسرة تحتفظ بحق احتكار إنتاج البخور فيما بينها بالتعاقب كملكية وراثية وأن أفراد هذه الأسر يدعون المقدسين ولا يسمح لهم بمضاجعة النساء كي لا ينجسوا و لا يسمح لهم بالاشتراك في مواكب الجنائز عند قيامهم بجمع محصول البخور من أشجاره[48].

وكان يتم جمع المحصول من الأشجار وفقاً لطقوس محددة إذ أن الظروف البيئية في تلك المناطق كانت قاتلة ومهلكة للعمال هناك، وكانت تلك المناطق موبوءة وغير صحية حتى للبحارة المبحرين بمحاذات الساحل، لذلك فقد كان يتم إرسال المذنبين المحكوم عليهم بأحكام قضائية للعمل في أشجار البخور كعقاب لهم[49]. وكل هذه الأمور والظروف أدت إلى زيادة سعر البخور أمام التجار جميعاً بضمنهم تجار بلاد اليونان والرومان الذين لم يكن أمامهم سوى الشراء بالأسعار المحددة.

سابعاً: تدخل السلطات الرسمية في بلاد اليونان والرومان في تجارة البخور:

إن التقدير الكبير والواسع الذي كان يحظى به البخور في أسواق العالم القديم نظراً للاستهلاك المتزايد لهذه المادة لدى شعوب البحر المتوسط إذ أصبح استهلاكه في بلاد اليونان ضرورة يومية في المنزل والمعبد والأعياد والاجتماعات السياسية والاحتفالات الرياضية وسائر المناسبات الاجتماعية[50]، ونظراً إلى الضرائب التجارية العالية التي كانت تفرض على تجارته والرسوم الأخرى التي كان يدفعها التجار وكذا الأرباح الطائلة التي كان يجنيها تجار البخور وأسعاره المرتفعة البخور، كل تلك الأمور جعلت السلطات الرسمية تتدخل في تجارته سواءً من خلال فرض الرسوم الجمركية العالية على التجار، أم من خلال إرسال الحملات العسكرية للسيطرة على مناطق إنتاجه كما سيتضح لنا لاحقاً.

فيما يتصل باهتمام السلطات اليونانية بتجارة البخور نجد أن الأسكندر الأكبر المقدوني (356 . 323)ق.م. بعد أن سيطر على بلاد مصر ومنطقة الهلال الخصيب، فكر في الاستيلاء على بلاد العرب السعيدة Arabiafelix بلد البخور إذ كان الاسكندر قد سمع عن ثراء العربية السعيدة وطيوبها وحاصلاتها الثمينة، فأرسل بعثات استطلاعية للحصول على المعلومات اللازمة لإرسال أسطول كبير يستولي على سواحل الجزيرة العربية[51] .

والمعروف أن (غزة) على ساحل البحر المتوسط كانت المركز الرئيس للتجار وتجارة البخور بصفة خاصة فأليها كانت تنتهي التجارة العربية ومنها يتسوق التجار ويشترون البضائع التي ترد إليها من شتى الأصقاع وكانت مخزناً للبخور، لذلك هاجمها الأسكندر عام 332 ق.م وأقتحمها بعد

حصار شاق دام خمسة أشهر فوجد اليونان بها مقادير كبيرة من البخور (المر واللبان) وحاصلات العربية الجنوبية فاستولوا عليها وخسر التجار بذلك خسارة فادحة[52]. ومما لاشك فيه أن الأسكندر عندما بسط سلطانه على ساحل البحر المتوسط وشمال الجزيرة العربية قد فرض رسوماً على التجار من خلال سيطرته على طرق التجارة البرية والمراكز التجارية في شمال الجزيرة وساحل البحر المتوسط.

ومنذ بداية العصر الهيلنستي كان البطالمة الأوائل بحكم سيطرتهم على جوف سوريا وأغلب شاطئ فينقيه يسيطرون على أهم منافذ طرق التجارة البرية وبخاصة طريق الوسط وطريق الجنوب (طريق البخور) لوقوع هذه المنافذ في نطاق ممتلكاتهم، وكان ذلك من أسباب الصراع بين البطالمة والسلوقيين[53]. وأثناء فترة احتفاظ البطالمة بإقليم جوف سوريا ولأهمية المواد العطرية في تجارة مصر الخارجية أقاموا في غزة . التي كان سترابون يسميها رأس طريق البخور . موظفاً كن لقبه المشرف على إدارة البخور[54].

وكان على البطالمة أيضاً مواجهة الأنباط الذين كانوا بحكم موقعهم حول خليج العقبة حريصين على ألاّ تفلت من أيديهم التجارة العربية التي كانت تأتي إلى عاصمتهم البتراء، ولم يتردد الأنباط الأقوياء آنذاك في تحدي السفن البطلمية ومهاجمتها، وقد أعد الملك البطلمي بطلميوس فيلا دلفوس (285 . 246) ق.م، سفناً حربية خاصة لوقف هجوم الأنباط على سفنه التجارية، كما وثق بطلميوس فيلا دلفوس علاقات الصداقة مع اللحيانيين ثم المعينيين التي كانت تمر التجارة القادمة من جنوب الجزيرة العربية بمدنهم[55].

كما وطد البطالمة علاقات صداقتهم مع ملوك سبأ في جنوب الجزيرة ومن ناحية أخرى أقام البطالمة عدداً من المراكز التجارية على الساحل العربي للبحر الأحمر محاولة منهم السيطرة على التجارة وطرقها[56].

وقد فرض البطالمة على البخور عند دخوله إلى الموانئ المصرية مكوساً جمركية مرتفعة إذ كانت تدفع الرسوم بصورة مزدوجة، عند دخول البخور إلى الموانئ المصرية وعند خروجه من تلك الموانئ، وكانت الرسوم تحدد بالنسبة إلى قيمة السلعة المستوردة وتقدر بربع قيمة المواد المستوردة[57]. وكان التجار يقوموا بدفعها ويتم إضافتها إلى سعر البخور .

أما في العصر الروماني فقد ذكر بليني أن التجار كانوا يدفعون ضرائب ورسوم وأعطيات متباينة ومتعددة هنا وهناك منذ شرائهم للبخور من مراكز تسويقه في جنوب الجزيرة العربية في كل من العاصمة الحضرمية شبوة والعاصمة القتبانية تمنع، وتلك الرسوم تبدأ من رسوم الملك وتنتهي بما يعطى لحرس أبواب المدن التي يشترى منها البخور، وكان على التجار الاستمرار في دفع كافة الرسوم تحت مسميات متعددة على طول الطريق (طريق البخور) التي تبدأ من مراكز تسويق البخور السالفة الذكر في جنوب الجزيرة العربية وحتى شمالها في غزة على ساحل البحر المتوسط بحيث أن حمولة الجمل الواحد من البخور في القافلة التجارية كانت تبلغ تكلفتها عند وصولها إلى غزة،(688) دينار روماني[58].

وأشار بليني إلى إنه عند وصول البخور إلى غزة كان على التجار أن يدفعوا رسوماً جمركية للسلطات في الإمبراطورية الرومانية[59]. فضلاً عن الرسوم الأخرى التي كانت تدفع في أسواق بلاد اليونان والرومان وهي رسوم نجهل مسمياتها ومقاديرها.

وإزاء احتياج مراكز العالم المتحضر في حوض البحر المتوسط إلى مادة البخور فضلاً عن منتجات الشرق الأقصى الأخرى، وإزاء ازدياد الثروة لدى شعوب البحر المتوسط بضمنها بلاد اليونان والرومان، أزداد الإقبال على سلع الترف وبخاصة البخور الذي لم يكن العالم القديم بصفة عامة وعالم البحر المتوسط بصفة خاصة ليستغنى عنه في حياته اليومية في المنزل والمعبد وسائر المناسبات العامة والخاصة، إلى درجة أن البخور أستنزف موارد الخزانة الرومانية الأمر الذى جعل بليني يشكو مُر الشكوى من ذلك إذ أشار إلى أن جنوب الجزيرة العربية لا تستطيع أن تنتج من البخور لعام كامل ما أحرقه الإمبراطور نيرون من البخور في يوم واحد على جسد زوجته المتوفية بوبيا الذاهبة إلى دار الفناء، وإن طيوب بلاد العرب وسلع الشرق الأقصى تكلف خزانة الإمبراطورية الرومانية ستين مليون سترسن سنوياً لشراء تلك المواد[60] .

إن استهلاك المجتمع الروماني لكميات ضخمة من البخور سنوياً بحسب ما ذكره بليني إلى الحد الذي أرهق الخزانة الرومانية، فضلاً عما سمعه الإمبراطور الروماني أغسطس قيصر (31 ف.م . 14م) عن الثراء الضخم الذي تعيشه بلاد العرب السعيدة من عائدات تجارة البخور، كل هذه الأمور دفعت بذلك الإمبراطور إلى تجريد حملة عسكرية بقيادة اليوس جالوس والي مصر الروماني عام 24ق.م. بهدف السيطرة على بلاد البخور والاستيلاء على ثرواتها الشهيرة غير أن تلك الحملة المكونة من عشرة ألاف جندي روماني يساندهم ألف جندي من الأنباط وخمس مائة من اليهود، قد أخفقت في تحقيق أهدافها ولم يعد من جنود تلك الحملة سوى بضع أفرادها وقائد الحملة جالوس.[61].

<u>نتائج الدراسة:</u>

من خلال دراستنا لموضوع (بعض الإشكالات التي كان يواجهها تجار بلاد اليونان والرومان في تجارة البخور البرية مع جنوب شبه الجزيرة العربية خلال النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد) خلصنا إلى النتائج الآتية :

1. طول طريق القوافل التجارية وظروفها القاسية، إذ كانت تلك الطريق تمتد من مراكز تجميع البخور وتسويقه في كل من شبوة وتمنع في جنوب شبه الجزيرة حتى غزة على ساحل البحر المتوسط في شمال شبه الجزيرة العربية، وكان لتلك الطريق ظروفها المتمثلة بالحرارة الشديدة وصعوبة الحصول على الماء والغذاء فالطريق كان يمر في بيئة مقفرة موحشة خالية من أسباب الحياة، باستثناء المحطات والمراكز الرئيسة التي كان يستريح بها التجار ويبيتون مع قوافلهم، كما أن طريق القوافل التجارية لم تكن تسير بصورة منطقية في اتجاه واحد لاسيما في جنوب الجزيرة العربية إذ كانت متعرجة بحيث تمر بعواصم

ممالك جنوب الجزيرة باتجاهاتها المتباينة كي تستفيد من رسوم مرور طريق القوافل بأراضيها وكان يعد الانحراف عن تلك الطريق العامة جريمة يعاقب مرتكبوها بالموت، وكانت رحلة القافلة التجارية من تمنع في جنوب الجزيرة حتى غزة على البحر المتوسط تستغرق (65) يوماً .

2. كانت طريق القوافل التجارية مهددة بقطاع الطرق الذين كانوا يتقطعون للقوافل التجارية وينهبون حمولاتها من البخور وغيره الأمر الذي أضطر معه التجار إلى استئجار الحراس الذين كانوا يرافقون القوافل التجارية في سيرها من جنوب شبه الجزيرة العربية حتى شمالها .
3. ارتفاع أسعار البخور في مراكز تجميعه وتسويقه في جنوب الجزيرة العربية فضلاً عن إغلاق مناطق إنتاجه أمام التجار المحليين والأجانب بضمنهم التجار اليونان والرومان ولم يكن أمام أولئك التجار سوى شرائه من مراكز تجميعه وتسويقه في كل من شبوة عاصمة حضرموت وتمنع عاصمة قتبان وبالأسعار التي كان يحددها المنتجون للبخور، ولتبرير إغلاق مناطق إنتاجه أمام التجار لجأ المنتجون إلى نسج الروايات الأسطورية حول صعوبات جمع محصول البخور من أشجاره التي كانت تحرسها أفاعي سامة مجنحة قصيرة يصل طولها إلى حوالي شبر وإنها تقفز إلى علو خصر الإنسان وأن لدغاتها سامة لا يُشفى منها، وقد لجأ المنتجون إلى اختلاق هذه الروايات من أجل رفع أسعار البخور أمام التجار لاسيما الأجانب بضمنهم تجار بلاد اليونان والرومان.
4. تعدد الرسوم والضرائب التي كان يدفعها التجار اليونان والرومان على البخور منذ شرائه من مراكز تجميعه في جنوب شبه الجزيرة العربية حتى وصوله إلى أسواق بلاد اليونان والرومان، وبحسب رواية بليني الأكبر إنه كان يجب على التجار الاستمرار في دفع الضرائب والرسوم المتباينة والمتعددة لملك بلاد البخور وأعوانه وللآلهة وحراس أبواب المدينة التي تم منها شراء البخور في كل من شبوة وتمنع ناهيك عن الرسوم والضرائب الأخرى التي كانت تدفع لرؤساء العشائر التي كانت تمر الطريق بأراضيهم والرسوم التي كانت تدفع في المراكز والمدن الرئيسة ومحطات الاستراحة والمبيت على طول الطريق بحيث أن حمولة الجمل الواحد كانت تكلف عند وصولها إلى غزة أخر محطة للقوافل على البحر المتوسط مبلغ (688) ديناراً رومانياً، وهناك تبدأ مرحلة جديدة من دفع الرسوم للسلطات الرسمية في بلاد اليونان والرومان.
5. الأوضاع السياسية غير المستقرة والصراعات السائدة بين ممالك جنوب الجزيرة العربية في النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد من أجل السيطرة على مناطق إنتاج البخور والتحكم بطريق القوافل التجارية فضلاً عن الصراعات التي كانت بين البطالمة والسلوقيين في شمال الجزيرة العربية من أجل السيطرة على طريق البخور (طريق القوافل التجارية) ثم الصراع بين الفرس والرومان فيما بعد، الأمر الذي أنعكس سلباً على طريق القوافل التجارية و الطرق البرية الأخرى بين جنوب الجزيرة وشمالها فلجأ تجار بلاد اليونان والرومان إلى شراء البخور من الوسطاء لاسيما المعينيون الذين كانوا ينقلون أحمال البخور من جنوب

الجزيرة إلى شمالها وإلى بلاد مصر، وكان على التجار أن يشتروا البخور بالأسعار التي يحددها أولئك الوسطاء .

الهوامش:

1. ينظر: الحلو، عبدالله، صراع الممالك في التاريخ السوري القديم، مابين العصر السومري و سقوط المملكة التدمرية، بيروت، 1999م، صـ371، العبادي، أحمد صالح، اليمن في المصادر القديمة اليونانية والرومانية 485ق.م أطروحة دكتوراه منشورة، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء،2004م، صـ8.
2. الحلو، المرجع السابق، صـ371م. ينظر: لطفي عبد الوهاب يحيى، الجزيرة العربية في المصادر الكلاسيكية، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الندوة العالمية الأولي لدراسات تاريخ الجزيرة العربية،الكتاب الأول، مصادر تاريخ الجزيرة العربية، جامعة الرياض،1977م، ج1، صـ56.
3. الحلو، المرجع السابق، صـ371-372.

* تالنت: عملة يونانية، وهو يساوي ستة ألاف درهم، أندروروبرت برن، تاريخ اليونان، ترجمة محمد توفيق حسين، بغداد، 1989، صـ 431.

4. النعيم، نورة عبدالله العلي، الوضع الاقتصادي في الجزيرة العربية من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي، دار الشواف، الرياض، 1992م، صـ233-232.
5. ينظر: الحلو، صراع الممالك، صـ372، العبادي، اليمن في المصادر القديمة ...صـ89-88.
6. Pliny, Natural History, Translated by , H.Rackham, M, A, William heinemannltd,London,1969,Vol.IV . B .XII. Ch.32.

ينظر: النعيم، نورة عبدالله العلي، الوضع الاقتصادي في الجزيرة العربية،صـ213-212.

7. ينظر: جاك ريكمنس، حضارة اليمن قبل الإسلام، ترجمة، علي محمد زيد، مجلة دراسات يمنية، العدد(28)،1987م،صـ113.

** لمزيد من المعلومات عن الطرق المودية إلى شبوة ، ينظر:النعيم، الوضع الاقتصادي في الجزيرة العربية ، صـ212-125

8. .Pliny, Natural History.VOL.IV.B.XII.Ch.32.

ينظر :النعيم، المرجع السابق، صـ216، Pliny, B,XII.Ch.32. f.217

9. ينظر:النعيم، المرجع السابق، صـ217-216، pliny. B.XII.Ch.32 ,
10. Strabo, The geography of Strabo, translated by, Horase leonard jons, London, 1966. Vol. VII. B.XVI. Ch.4.
11. الحلو، صراع الممالك في التاريخ السوري القديم، صـ376-375.
12. المرجع نفسه،صـ376.
13. الحلو، المرجع، صـ377م؛ مهيوب غالب أحمد، مدخل إلي دراسة التاريخ السياسي والحضاري لجنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن القديم) ، الكتاب الأول التاريخ السياسي، صنعاء، 2003، صـ 58-57.
14. ينظر: لطفي عبدالوهاب يحيى ،الجزيرة العربية في المصادر الكلاسيكية،صـ565؛ العبادي، اليمن في المصادر القديمة ،صـ8،217هـ(1).
15. الباوند هو الرطال الانجليزي وهو يساوي(454)جرام : العبادي،المرجع السابق،صـ127، هـ(2).
16. Pliny .Ntural.History.B.XII.Ch.32.
17. Pliny .Ntural.History.B.XII.Ch.35.

18. الحلو، صراع الممالك..،صـ372.
19. Pliny .Ntural.History.B.XII.Ch.41.
20. Ibid .Ch . 41
21. Ibid .Ch . 32
22. ينظر: العبادي،اليمن في المصادر القديمة، صـ217 ، هـ (1).
23. ينظر: الجرو، أسمهان سعيد، النهضة الزراعية في اليمن القديم، مجلة سبأ العدد (7)،1997م، صـ48.
24. المرجع نفسه، صـ48-49.
25. Pliny .B.XII.Ch.32
26. ينظر: مهيوب غالب، مدخل إلي دراسة التاريخ السياسي، صـ57.
27. Pliny .B.XII.Ch.32
28. ينظر:الحلو، صراع الممالك..، صـ374، مهيوب غالب ، مدخل إلي دراسة التاريخ السياسي..،صـ46-45.
29. ينظر: جواد علي،المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1970م، ج2، صـ605؛ الحلو، المرجع السابق، صـ375-374، مهيوب غالب، مدخل إلى دراسة التاريخ السياسي .،صـ92.
30. Pliny .Ntural.History.B.XII.Ch.32.
31. Ibid. B.XII .Ch . 32
32. Ibid .B.XII .Ch . 32
33. ينظر: جواد علي، ج2، صـ129، وما بعدها؛ مهيوب غالب،مدخل إلى دراسة التاريخ السياسي ..، صـ44 وما بعدها.
34. مهيوب غالب،مدخل إلي دراسة التاريخ السياسي ،صـ71-72.
35. المرجع نفسه،صـ88-89.
36. المرجع نفسه،صـ89.
37. العبادي، اليمن في المصادر القديمة، صـ243، هـ(3).
38. كليب، مهيوب غالب أحمد، الصلات التجارية بين جنوب شبه الجزيرة العربية ومناطق الهلال الخصيب ومصر، خلال الألف الأول قبل الميلاد، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد الأول + الثاني، عام 2011م، صـ341.
39. المرجع نفسه،صـ342-343.
40. المرجع نفسه،صـ347.
41. Strabo .B .61. Ch .19.
42. كليب، الصلاة التجارية...، صـ348.
43. ينظر: المرجع نفسه،صـ339-343.
44. عبدالعليم، مصطفى كمال، تجارة الجزيرة العربية مع مصر في المواد العطرية في العصرين اليوناني والروماني، دراسات تاريخ الجزيرة العربية ، الكتاب الثاني، الجزيرة العربية قبل الإسلام، جامعة الرياض،1979م، صـ203-202.
45. كليب، الصلاة التجارية...، صـ349-350.
46. Pliny .B.XII.Ch.30
47. لمزيد من المعلومات حول القصص الأسطورية التي نسجها أصحاب مزارع إنتاج البخور والعطريات الأخرى ينظر: Herodotus, Historia, translated by, A.D Godley, Theloeb classical library, Har Vard University, Cambridge, (?), B.III. ch. 107 – 113
48. Pliny .B.XII.Ch.30 ينظر: كليب، الصلاة التجارية..،صـ347؛ العبادي، اليمن في المصادر القديمة، صـ211.
49. The periplus of the Erythrean sea, translated by, wilfread, H, Schoff, New York, 1912. .Ch. 29 .
50. ينظر: لطفي عبدالوهاب يحيى، مرجع سابق،صـ56.

51. ينظر: جواد علي المفصل،ج2،صـ6-5.
52. المرجع نفسه،ج2، صـ9-8؛ العبادي، اليمن في المصادر القديمة..، صـ100-99.
53. العابد،مفيد رائف، دراسات في تاريخ الإغريق، دمشق، 1980م، صـ334.
54. عبدالعليم، تجارة الجزيرة العربية مع مصر في المواد العطرية..، صـ202.
55. المرجع نفسه، صـ202.
56. المرجع نفسه، صـ202.
57. ينظر: المرجع نفسه،صـ202.
58. Pliny .B.XII.Ch.32
59. Ibid .B.XII .Ch . 32
60. Ibid .B.XII .Ch . 41
61. ينظر: جواد علي المفصل،ج2،صـ43، وما بعده؛ العبادي، اليمن في المصادر القديمة..،صـ177، وما بعدها.

التحضر وتأثيره على تغير نمط الأسرة الجزائرية إلى نمط الأسرة النووية

دة. مدان نعيمة، جامعة خميس مليانة، الجزائر

المقدمة:

كانت الأسرة الجزائرية في معظمها قبل الاستقلال ذات نمط ممتد يعيش في ظلها عدد كبير من الأفراد المتضامنين فيما بينهم نظرا للمسكن والعمل المشترك الذي يقومون به تحت سلطة الأب، الذي يعتبر القائد الروحي للأسرة، والذي تتركز بيده كل النشاطات الاقتصادية الخاصة بالأسرة الممتدة ، فبعد الاستقلال شهد المجتمع الجزائري تغيرات جوهرية وسريعة وذلك على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي وحتى الحضري ، فالظروف المزرية والقاسية التي كان يمتاز بها الريف الجزائري أدت إلى تسرب العديد من السكان نحو المراكز الحضرية أين يطمحون لحياة أفضل في ظل تلك التغيرات خاصة الحضرية والثقافية منها ،هكذا انعكست هذه التغيرات الجارية على مستوى المجتمع بأكمله وشملت جميع مؤسساته الاجتماعية لاسيما الأسرة بصورة لاشك فيها ،والتي عرفت تطورا وتغيرا باتجاه نمط جديد في نهاية القرن العشرين وهو نمط الأسرة النووية ، وقد حدث هذا مع الحركة العمرانية الواسعة التي عرفتها المدن الجزائرية التي أصبحت تستقطب كل الأشكال الاجتماعية والأنشطة المتنوعة وهذا بتوفر نمط السكنات الحضرية الحديثة التي تضمن للفرد نوع من الرفاهية والراحة لاحتوائها على المرافق الضرورية للعيش الحسن ، وبالتالي أصبح هذا التطور يفرض أساليب جديدة على سكنات المدينة نلتمسها في طريقة العيش وطبيعة السلوكات المفروضة عليهم .

1-أسباب اختيار الموضوع :

-الاقتراب من واقع المدن الجزائرية وطريقة تحضرها ، والتعرف على دور التحضر في ظهور نمط الأسرة النووية في الجزائر، لأنه رغم احتكاكنا بالمجال الحضري من خلال استعمالنا له ،إلا أننا نجول الواقع المخفي وراء الصورة الملاحظة للمجتمع ، فدورنا كعلماء اجتماع هو الكشف ولو بقسط قليل عن خفايا الظاهر .

-التطلع لمعرفة ظاهرة الأسرة النووية في الجزائر والمعروفة بشكل واضح في المجتمعات المتقدمة ، فهل تعتبر رمز من رموز التحضر والتغير الاجتماعي للجزائر؟

-قلة البحوث والدراسات حول موضوع التحضر والأسرة في المجتمع الجزائري.

-بهذه المساهمة البسيطة والتطرق إلى هذا النوع من المواضيع سوف نتمكن من فهم هذه الظاهرة والعوامل المؤدية إلى حدوثها بالإضافة إلى عامل التحضر.

2-الهدف من الدراسة :

يعتبر البحث بابا مفتوحا لمعرفة خلفيات الظواهر الملاحظة يوميا وتاريخيا " فهو وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم والدقيق الذي يقوم به الباحث بفضل اكتشاف معلومات أو علاقات جديدة ، بالإضافة إلى تطوير أو تصحيح أو تحقيق المعلومات الموجودة فعلا "[1].

فلكل بحث سوسيولوجي أهمية كبيرة في تحليل وتفسير الظواهر المعاشة في أي مجتمع ، وموضوعنا يندرج ضمن هذا السياق ، وهذا من خلال إعادة إبراز أهمية هذه المواضيع ، ومن كل هذا يتلخص هدفنا الأساسي في معرفة هل للتحضر الدور الكبير في ظهور الأسرة النووية ، وإحداث تغيرات على مستوى المجتمع الجزائري ككل ، وكذا التعرف على العوامل الأخرى المؤثرة في التغيرات التي طرأت على الأسرة.

3-إشكالية الدراسة :

شهد المجتمع الجزائري تغيرات وتحولات عديدة وهامة في مختلف ميادين الحياة ومظاهرها وانعكست نتائجها على نظمه ومؤسساته الاقتصادية والاجتماعية، خصوصا الأسرة التي تعتبر الوحدة الأساسية والخلية الأولى في المجتمع ، فكل تحول أو تغير يؤثر في بنائها أو نمطها ،إذ لا يمكن عزلها عن المجتمع.

ويمكن القول أن هذه التغيرات التي مست الأسرة في بنائها وأنماطها صاحبتها عملية التحضر التي تمر بها البلاد وذلك نتيجة هجرة السكان من الريف إلى المدن ، فالنمو الحضري مرتبط بالهجرة الريفية ولا تمثل المدينة سوى شكلا جديدا للتنظيم الاقتصادي والبيئة الفيزيقية المختلفة ، ولكنها أيضا تمثل نظاما اجتماعيا يؤثر تأثيرا شديدا على سلوك الفرد وتفكيره ، فقد جعل التحضر من المدينة وحدة فيزيقية واقتصادية وأدى إلى ظهور الحضرية كأسلوب في الحياة وذلك أن حجم السكان وكثافتهم وتباينهم من الظواهر التي تؤثر على طبيعة العلاقات الاجتماعية وكثافتها وتواترها ، وبالتالي تؤثر على طبيعة العلاقات الاجتماعية والطبيعة الإنسانية ذاتها.

كما تمثل المدينة نمطا من أنماط التحول الثقافي الذي يترك دون شك أثارا بالغة في البناء الأسري والنظام المقرر داخله ، وضمن العلاقات بين تطور المجتمع والمؤسسة الأسرية نجد **برسونز** يؤكد أنه "بالموازاة مع مرور المجتمع الريفي التقليدي المعروف بالنمط المعيشي كعائلة مركبة إلى نمط المجتمع الصناعي الحضري ، نحضر إلى فقدان حتمي للأسرة الممتدة التي تحل محلها الأسرة النووية "[2].

وهكذا اتجهت الأسرة الجزائرية لتأخذ طابع الأسرة الزوجية النووية أساسها الأب وألام والأطفال قائمة بذاتها اقتصاديا واجتماعيا متصلة بالأسرة الكبيرة من حيث العلاقات القرابية التي تربطها وهذه العلاقات الثانوية تمتاز بالضعف فهي غير ملزمة أو مفروضة على الفرد فهو حر، قد يقبلها أو يرفضها دون أي ضغط أو إلزام وبالتالي لا تظهر الأسرة النووية الجزائرية بصورة شاخصة.

وأمام كل هذا نتوصل لطرح التساؤلات التالية :

-هل يمكن اعتبار عامل التحضر والاستقلال السكني من العوامل المساهمة في ظهور الأسرة النووية في المجتمع الجزائري ؟

-هل هناك عوامل أخرى ساهمت في ظهور هذا النمط كالمشاكل الاجتماعية وضيق السكن داخل العائلة إضافة إلى الاستقلال الاقتصادي بخروج المرأة للعمل خارج المنزل إلى جانب عمل زوجها.

4-تحديد المفاهيم :

يبقى تحديد المفاهيم أمرا ضروريا لكل بحث علمي ، وذلك لان الكثير من المفاهيم تحمل معاني مختلفة وتختلف من باحث لأخر ، وتعد حالات الاتفاق حول تعريف موحد بين معظم الباحثين من الحالات القليلة ، وذلك لعدم توفر تعار يف دقيقة وقاطعة .

لذا اعتمدنا على تعار يف مختلفة لمجموعة من المفكرين والباحثين كما قمنا بانتقاء التعريف الذي يتلاءم مع طبيعة البحث ، وفي هذا الصدد تقول **مادلين قرافيتز** في مناهج العلوم الاجتماعية "يبقى على الباحث أن يعرف ويحدد المفاهيم التي يستعملها"[3].

أ-التحضر:

هو ظاهرة اجتماعية تتصل بالتغير الاجتماعي ،وتتبعها زيادة سكان المدن عن طريق هجرة القرويين إلى المدن وتوزيعهم ، وإقامتهم فيها ، فالتحضر هو عملية أو نتيجة انتقال اجتماعي من حالة الترييف إلى حالة التحضر بما في ذلك التغيرات التي تحدث لطابع وعادات سكان الريف حتى يتكيفوا مع المعيشة في المدن [4].

ويشير المعنى العام للتحضر إلى أنه "ظاهرة اجتماعية جغرافية ينتقل السكان في ظلها من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية ، وبعد انتقالهم يتكيفون بالتدريج مع طرق الحياة وأنماط المعيشة الموجودة في المدن"[5].

فالتحضر إجرائيا يعني النزوح الريفي الذي يتم بسبب الحرمان والتخلف في التنمية بالريف ، مما يؤدي إلى ترييف المدن بدلا من تمدين الأرياف، ففي حالة التحضر الطبيعي نجد المدن تمثل ثمرة وخلاصة ما يحصل في الريف من نمو وتقدم.

ب-الأسرة :

مؤسسة اجتماعية تنظمها معايير ، تلك المعايير تستند إلى مجموعة من القيم ،وهذه القيم وتستمد قوتها من منظومة ثقافية معينة ، والمعايير التنظيمية تخضع بدورها للنظم الرمزية ، وهي تلك التي تكرس مفاهيم العلاقات بين الثقافة والطبيعة" [6].

ج-الأسرة الممتدة :

الأسرة الممتدة تعني "العائلة الكبيرة الحجم التي تتكون من الزوج والزوجة والأطفال والأقارب الذين يعيشون جميعا في بيت واحد"[7].

وتوجد الأسرة الممتدة في المجتمعات الزراعية الريفية ، وفي المجتمعات العشائرية والقبلية ، كما تنتشر أيضا في المجتمعات الصناعية الحضرية ومن أهم سماتها تركز سلطة القرار بيد الأب ، والذي يحتل منزلة أو مكانة اجتماعية أعلى من منزلة الأم ، وتخلق الأسرة الممتدة علاقة تعاون بين أفرادها تعمل على توطيد أواصرها، وكذالك تعايش أفرادها بطريقة تؤمن استمراريتها ، ويظهر هذا التعاون في المناسبات المختلفة كالأفراح ، الولادة .....الخ.

د-الأسرة النووية (الزوجية) :

"الأسرة النووية تعرف على أنها تضم الآباء والأبناء فقط بالنسبة للأدوار فإنها تتغير كلما تحرك الفرد خلال الدورة الحياتية للعائلة "[8].

وتطبق الأسرة النووية نظام زواج واحد هو نظام "وحدانية الزوج والزوجة وقد حاول علماء الانتروبولوجيا في القرن التاسع عشر ربط نظام الزواج هذا بمرحلة تقدم الحضارة بمعنى أن المجتمعات الحضرية هي وحدها التي تأخذ بهذا النظام"[9] .

كما يقوم هذا النمط من الأسر اقتصاديا على أجر الزوج مضافا إليه أجر الزوجة من عملها خارج البيت، كما أنه متصل من ناحية العلاقات الاجتماعية مع الأسرة الكبيرة التي غالبا ما يعبر عنها من خلال الزيارات والمساعدات المختلفة التي تهدف إلى تدعيم الاستقلال الاقتصادي لهذا النمط.

5-منهجية البحث :

-المنهج :

يراد بالمنهج "الطريق الذي ينبغي أن يسير عليه الباحث في دراسته للظواهر لكي يصل إلى نتائج يقينية في الكشف عن طبيعة هذه الظاهر وما يكشفها من أسباب ومسببات وما تخضع له من قوانين"[10].

فالمنهج المعتمد عليه في هذه الدراسة هو "المنهج الكمي التحليلي استثناء ا على المعطيات الميدانية التي تتطلب بدورها جمع البيانات وتفريغها"12.[11]

كما استلزم منا الموضوع استخدام المنهج الكيفي ، وهذا للتحليل والتفسير .

-الاستمارة :

هي من بين الأدوات المستعملة لجمع البيانات الميدانية ، بحيث استخدمت كأداة أساسية في بحثنا ،وهي نموذج البحث التطبيقي أو البحث الإمبريقي ، وهي التقنية العلمية بامتياز.

وقد احتوت هذه الاستمارة على مجموعة من الأسئلة مغلقة ومفتوحة مبنية حسب المحاور المتعلقة بالموضوع.

-العينة :

يختلف اختيار نوع العينة حسب طبيعة الموضوع ، لذلك فإن طبيعة موضوعنا يخص ظاهرة التحضر والأسرة النووية مما استدعى بنا إلى اختيار العينة العشوائية التي تمتاز بالانتشار الواسع وبساطة الإجراء وقلة الأخطاء في اختيار أفرادها ، وتعرف هذه العينة "بأنها إجراء أساسي يظهر من جديد في مرحلة ما واللجوء إلى استخدام الصدفة المقصودة"[12].

وأثناء تطبيق الاستمارة قمنا بالاتصال بعدد من الأسر عن طريق الاختيار العشوائي ، وتم استجواب 133 أسرة نووية و7 اسر مركبة ، وهذا ما أثرى بحثنا الذي وضح مدى انتشار هذا النمط من الأسر في المجتمع الجزائري مقارنة بنمط الأسرة المركبة (الممتدة) لاسيما في الوسط الحضري.

وفيما يلي تلخيص النتائج الخاصة بالبحث الميداني :

- الجدول رقم 01

يوضح العلاقة بين عامل البيئة الحضرية وانتشار نمط الأسرة النووية .

انتشار الأسرة النووية / عامل البيئة	نعم	لا	المجموع
نعم	%98	%1.51	%100
لا	%37.3	%62.50	%100
المجموع	%95	%5	%100

من خلال الجدول أعلاه ، نلاحظ أن 98% من المبحوثين الذين يرون أن لعامل البيئة الحضرية دور في استقلالهم في وحدات صغيرة (اسر نووية) ، وهذا ما يؤكد أن البيئة الحضرية تلعب دور في استقلال هذه الأسر من خلال السكنات الحضرية الفردية ، ونمط المعيشة الخاص بالمدينة ، وتوفر المرافق العصرية الضرورية للعيش اللائق مقارنة مع نمط الحياة المتواجد في الأرياف ، فالحضرية ساعدت أيضا على تنوع مجالات العمل الذي كان مقتصر فقط على الزراعة في الأرياف ، كما ساعدت أيضا على خلق نوع جديد من العلاقات الاجتماعية التي تحل محل العلاقات العائلية والقرابية فهذا النوع من العلاقات قائم على المصلحة كعلاقة الزمالة في العمل .

-جدول رقم 02

علاقة البيئة الحضرية بنوعية السكن الحالي للأسرة.

نوعية السكن الحالي / البيئة الحضرية	منزل تقليدي	شقة	فيلا	المجموع
نعم	%2.27	%90.90	%6.81	%100
لا	%37.5	%25	%37.5	%100
المجموع	%4.28	%87.14	%8.57	%100

من خلال الجدول الإحصائي نلاحظ أن 90.90% من الأسر المبحوثة التي تمتلك سكن من نوع شقة وهذا خير دليل على أهمية البيئة الحضرية في امتلاك هذه الأسر لهذا النوع من السكنات، مقارنة بالفيلات والمنازل التقليدية ، فهذا النمط من الأسر (النووية) جاء مصاحبا للتحضر الذي تعرفه الجزائر منذ السنوات الأخيرة ، كما أن التحضر ساهم بشكل كبير في زيادة معدلات الهجرة الداخلية من القرى إلى المدن ، وهذا ماساهم في استقلال هؤلاء المهاجرين في وحدات صغيرة في المدن ، كما أن ضيق المساكن الحضرية جعلها لا تتسع إلا للزوجين و الأولاد .

- جدول رقم 03

علاقة الخلافات التي شاهدتها الأسرة مع العائلة بانتشار نمط الأسرة النووية.

انتشار الأسرة	نعم	لا	المجموع

الخلافات			
نعم	%97.97	%2.02	%100
لا	%87.80	%12.19	%100
المجموع	%95	%5	%100

من خلال الجدول أعلاه يظهر لنا نسبة 97.97% من الأسر التي شهدت خلافات مع أفراد العائلة ، وهذه الخلافات تختلف أسبابها ومع من كانت قائمة كذالك ، لكن أغلبيتها كانت مع الزوجة وأم الزوج (ألكنة والعجوز)، فمع تلك الخلافات التي شاهدتها هذه الأسر (النووية) مع أفراد العائلة المركبة يضطر العديد من الأزواج لمغادرة المنزل العائلي وترك العائلة والبحث عن مسكن مستقل بعيدا عن جو الخلافات والمشاكل اليومية التي تتعرض لها الزوجات خاصة ، أين تجد الراحة والهناء والعيش بكل حرية كذلك ، فالخلافات العائلية أيضا تعتبر من العوامل المساهمة في انتشار نمط الأسرة النووية.

-جدول رقم 04

علاقة عمل المرأة خارج المنزل والاستقلال الاقتصادي للأسرة النووية .

الاستقلال الاقتصادي / عمل المرأة	نعم	لا	المجموع
نعم	%97.18	%2.88	%100
لا	%4.34	%95.65	%100
المجموع	%51.42	% 48.57	%100

من خلال الجدول أعلاه يظهر لنا أن نسبة 97.18%من الأسر المستقلة اقتصاديا عن العائلة بسبب عمل المرأة خارج المنزل ، وهذا بعدما تحصلت المرأة على نصيب وافر من التعليم والعمل خارج المنزل ، عدل من صورتها ومكانتها داخل أسرتها ، وحتى المجتمع فلم يعد دورها مقتصرا على النشاطات والأعمال المنزلية فحسب ، بل خاضت ميدان العمل المأجور إلى جانب زوجها وهذا من أجل رفع دخل أسرتها الشهري ، وهذا ما حقق رفاهية وكفاية أسرتها بتلبية وتوفر كل متطلباتها الحياتية وهذا ما جعل هذه الأسر (النووية) تحقق استقلالها الاقتصادي وبالتالي الاستقلال السكني.

6- النتائج العامة للدراسة :

على ضوء المعطيات التي جمعناها وبعد تفريغها وجدولتها وتحليلها وتفسيرها ، واستنادا على الفرضيات التي كانت نقطة انطلاق هذه الدراسة توصلنا إلى النتائج التالية :

-أن البيئة الحضرية (التحضر) لعبت دور كبير في استقلال الأسرة الجزائرية في وحدات صغيرة والمعروفة بنمط الأسرة النووية وذلك من خلال السكنات الحضرية الفردية ونمط المعيشة الخاص بالمدينة، إذ وجدنا 98 %من مجموع العينة كان لعامل البيئة الحضرية دور في انتشارهم في أسر نووية .

-وجدنا معظم الأسر المدروسة كانت تمتلك سكنات حضرية عصرية من نوع شقة مما يؤكد لنا كذالك أهمية البيئة الحضرية في رواج هذا النمط من الأسر في مجتمعنا إذ وجدنا 90.90% من الأسر النووية تستهلك مجال سكني عصري وتمثل في الشقة الحضرية (العمارات) .

-بالإضافة إلى عامل البيئة الحضرية نجد الخلافات العائلية التي كانت تشهدها العديد من الأسر النووية جعلت من الاستقلال في سكنات فردية ،و انتشار هذه الوحدات الصغيرة من الأسر كحل امثل للعديد من الأزواج إذ وجدنا 97.97 %من الأسر النووية كانت في خلافات يومية مع أفراد العائلة مما حتم عليها مغادرة المنزل العائلي والاستقلال بعيدا في سكن خاص.

- كما أن عمل المرأة أيضا ساهم في استقلال أسرتها الصغيرة اقتصاديا وبالتالي استقلالها سكنيا ، وذلك من خلال أجرها من عملها وأجر زوجها ، وهذا ما ساعد أيضا على انتشار هذا النمط الأسري في مجتمعنا (الجزائري) ، إذ وجدنا 97.18 %من الأسر المستقلة اقتصاديا عن العائلة من خلال عمل المرأة خارج المنزل .

وهذا ما أثبت صحة الفرضيات التي قمنا بافتراضها في بداية الدراسة .

7-التوصيات :

-الأسرة النووية الجزائرية ليست كنظيراتها العربية والأجنبية ، وهذا من خلال طريقة تكوينها واختلاف أسباب انتشارها ، فهي جاءت نتيجة للتحضر السريع الذي عرفه المجتمع الجزائري بعد الاستقلال بالإضافة إلى الخلافات العائلية .

-تقلص حجم الأسرة الجزائرية التي كانت تتسم بالعدد الكبير من الأفراد وتركز السلطة العليا داخل العائلة في يد الجد الأكبر (الأب).

8- الهوامش:

(1) أحمد بدر : أصول البحث العلمي ومناهجه ، دولة الكويت وكالة المطبوعات ،الطبعة الخامسة ،1979، ص 19.

(2)5Kouaouci ali :famille,femme et contraception ,ceneap,alger ,1992,page 17.

(3) عبد الباسط حسن:أصول البحث الاجتماعي ، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1963،ص 75.

(4) عبد الرحمن عمران : سكان العالم العربي ،صندوق الأمم المتحدة الأنشطة السكانية ، نيويورك 1988، ص115 .

(5) فوزي رضوان العربي : دراسات في المجتمع العربي ، اتحاد الجامعات العربية ، الأمانة العامة ،الطبعة الأولى ، 1985، ص156 .

(6) كتاب سلسلة الوصل :التغيرات الأسرية والاجتماعية ، فعاليات الملتقى الثالث ، منشورات جامعة الجزائر،20-21 جانفي 2004 ، الجزء الأول ،تاريخ النشر2005-2006 .ص17.

(7) إحسان محمد الحسن :موسوعة علم الاجتماع ، الطبعة الأولى ،الدار العربية للموسوعات ، بيروت 1999،ص 399.

(8) كتاب سلسلة الوصل:نفس المرجع السابق، ص 25.

(9) عاطف وصفي :الانتروبولوجيا الاجتماعية ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت ،بدون تاريخ ،ص 98 .

(10) إبراهيم مذكور : معجم العلوم الاجتماعية ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ،بدون تاريخ ، ص 568 .

(11) محمد سيد غريب : تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي ،دار المعرفة الجامعية ،الطبعة الثالثة، الإسكندرية ، 1993، ص 415 .

(12) موريس أنجرس :منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون،الإشراف مصطفى ماضي ،دار النشر ، القصبة ،2004 ، ص 33 .

تسيير البلديات للخدمات العمومية المحلية بموريتانيا

د. سليمان ولد حامدن ولد حرمة؛ باحث في جغرافية التنمية، موريتانيا

المقدمة

تضطلع البلدية بمسؤوليات أساسية بوصفها مجموعة لامركزية تتمتع بالاستقلالية في مجال تخطيط وتنفيذ السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمصلحة السكان[1]، فقد نص الأمر القانوني رقم 87-289 في مادته الثانية على أن البلدية << تكلف بتسيير المصالح البلدية والمرافق العمومية التي تستجيب لحاجيات المواطنين المحليين والتي لا تخضع بطبيعتها أو درجة أهميتها لمسؤولية الدولة >>[2].
وفي هذا الإطار فإن **صلاحيات البلدية** تشمل أساسا:

- صيانة الطرق المحلية،
- بناء وصيانة المنشآت الصحية ومراكز حماية الأمومة والطفولة،
- توفير المياه الإنارة العمومية،
- النقل الحضري والصحي والمدرسي،
- مكافحة الحرائق،
- الصحة الوقائية،
- إزاحة الأوساخ،
- الأسواق والمسالخ،
- المنشآت الرياضية والثقافية البلدية،
- المروج والحدائق،
- استصلاح وتسيير القطع الأرضية التي تمنحها الدولة للبلدية.

وتنص المادة 28 من الأمر القانوني المذكور، على أن المجلس البلدي يسير بواسطة مداولاته شؤون البلدية، فهو يمارس على الخصوص الصلاحيات التالية:

-يصوت على ميزانية البلدية ويدرس ويصادق على الحسابات الإدارية وحساب التسيير،

-يحدد المصادر المالية للبلدية،

-يحدد كل سنة، بالتشاور مع السلطات الإدارية المحلية، شروط تحقيق نشاطات التنمية في المجالات التي تتطلب تنسيقا بين الدولة والبلدية،

-يقرر تسجيل وإلغاء تسجيل الممتلكات العامة للبلدية وتعيينها ونزع تعيينها،

-يقرر إنشاء وتنظيم المصالح العمومية للبلدية وتسييرها عن طريق الإدارة المباشرة أو عن طريق عقود الامتياز،

-يقرر المناصب البلدية،

-ينظم عن طريق مداولاته المسائل الجبائية الداخلة في صلاحياته، طبقا للنظام العام للضرائب،

-يحدد المساعدة التي تخصصها البلدية والأعمال الداخلة في صلاحيات الدولة التي تنفذ على تراب البلدية،

-يصادق على دفتر شروط الاقتطاعات التي تمنحها الدولة للبلدية في الظروف المحددة قانونا،

-يأذن للعمدة بإبرام صفقات ومبادلات باسم البلدية في حدود مبلغ سيحدد بمقرر مشترك من الوزيرين المكلفين بالداخلية والمالية،

-يأذن للعمدة في قبول الهدايا والوصايا،

كما يبدي المجلس البلدي –طبقا للمادة 29– رأيه حول جميع المسائل التي تمثل مصلحة محلية خاصة على المستوى الإداري والاقتصادي والاجتماعي أو الثقافي أو كلما أوجبت القوانين والنظم هذا الرأي أو طلبته سلطة الوصاية، وخصوصا حول المسائل المتعلقة بالعمران والتخطيط المعدة من طرف الدولة. ويجب أن يعلم مسبقا بجميع المشاريع التي تنفذها الدولة والولاية أو أية هيئة عمومية على تراب البلدية ويجوز له الإعراب عن رغباته حول كل المشاريع ذات المنفعة للبلدية باستثناء تلك التي لها طابع سياسي.

ورغم وضوح النصوص ظاهريا فإن ممارسة هذه الصلاحيات يطبعها الالتباس حول توزيع أدوار السلطات المحلية، مما يضر بفعالية الإدارة البلدية[3]. فالقانون وضع إذن لائحة الصلاحيات التي ينبغي للبلديات الاضطلاع بها، فهو يحدد أمرا مثاليا ليتم تحقيقه في مستقبل لا يحدد آجاله. لدرجة أن مجال الصلاحيات البلدية يبدو غير محدد ومتروكا للتقدير الحر للسلطات المختصة، الأمر الذي ترك المجال مفتوحا لمصالح الدولة، والتي باختيارها للغموض أحيانا، تستمر في ممارسة اختصاصات البلديات[4].

وسنتناول في هذه الورقة تدبير الخدمات العمومية من طرف البلديات الموريتانية، حيث نتطرق في المحور الأول إلى صيغ تسيير الخدمات العمومية المحلية، في حين سنبحث من خلال المحور الثاني تسيير الملك العمومي للبلدية، على أن نخصص المحور الثالث لمعوقات تقديم البلديات للخدمات العمومية المحلية مع التركيز على الاختصاصات الممارسة بصفة فعلية. بينما سنقدم في خاتمة الورقة أهم النتائج والمقترحات التي خلصنا إليها.

أولا – صيغ تسيير الخدمات العمومية المحلية

يعطي الأمر القانوني 87–289، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، صلاحيات للبلديات في مجال تنظيم المرافق العمومية التي لا تدخل ضمن اختصاصات الدولة، وخصوصا تلك المتعلقة بالتزويد بالماء والإنارة العمومية وإزالة القمامات المنزلية والصرف الصحي والأسواق والمسالخ.

ويمكن أن يتم تسيير المرافق العمومية المحلية مباشرة من قبل مصالح البلدية (التسيير المباشر) أو من خلال إسنادها إلى شخص ثالث: مقاول خصوصي أو عمومي أو لجنة مستخدمين (تفويض التسيير). حيث يقرر المجلس البلدي إنشاء وتنظيم المصالح العمومية للبلدية وتسييرها عن طريق الإدارة المباشرة أو عن طريق عقود الامتياز[5].

ويخضع اختيار طريقة التسيير لأمرين هما:

– قدرة البلدية على إيجاد مستثمر بمقدوره بناء التجهيز أو مقدم خدمات (مقاول) بإمكانه تسييره.

– قدرة البلدية على تمويل بناء التجهيز وتسييره المباشر أو إسناد تسييره إلى الغير من خلال الإيجار أو تسييره بشكل غير مباشر.

1 – وفي حالة **التسيير المباشر** (la gestion directe) تنجز البلدية الاستثمارات وتدير المرفق على مسؤوليتها. وتظهر نفقات وإيرادات المرفق:

– إما مباشرة في ميزانية البلدية وهو ما يعرف بالاستغلال المباشر؛

– وإما في ميزانية ملحقة خاصة بالعمليات المقام بها من طرف المرفق والتي يظهر رصيد تنفيذها في ميزانية البلدية، وهو ما يعرف بالتنفيذ مع الاستقلال المالي[6].

2 – أما في حالة **التسيير بالتفويض** (La gestion déléguée) فتسند البلدية تسيير المرفق إلى شخص ثالث، ويمكن للبلدية أن تختار بين الحالات التالية[7]:

– أن تفوض إنجاز التجهيزات وتسيير الخدمة، وهو ما يعرف بالتنازل عن المرفق العام؛

– أن تنجز بنفسها التجهيزات وأن تفوض التسيير إلى المقاول الذي يتحمل مسؤوليته، وهو ما يعرف بالإيجار

– أن تنجز التجهيزات وأن تفوض التسيير، على أن تتحمل مخاطر الاستغلال، وهو ما يعرف بالإدارة أو التسيير غير المباشر؛

– أن تبرم عقد تقديم خدمات عادي.

ويتخذ **التسيير بالإنابة** أربع صيغ رئيسية هي: الامتياز والاستئجار والوكالة المختصة، وصفقة الخدمة[8].

أ – الامتياز (أو الالتزام) (La concession)

هو العقد الذي بموجبه تسند البلدية إلى مقاول تسيير مرفق بلدي وإنجاز التجهيزات الضرورية لذلك. بعد أن تحدد البلدية الخدمة المطلوبة من قبل السكان وتتحقق من مصداقية الطلب تعد دفتر الشروط وتبحث عن شريك قادر على تمويل التجهيزات واستغلال المرفق على مسؤوليته الخاصة. ويبين دفتر الشروط الخدمة المطلوبة وشروط تنفيذها، ويحصل الملتزم (صاحب عقد الامتياز) على تعويضات من خلال استغلال المرفق.

يصادق المجلس البلدي بواسطة مداولة على مبدأ الامتياز ودفتر الشروط ثم بعد ذلك على مضمون عقد الامتياز. وعند نهاية عقد الامتياز تعود المنشآت والتجهيزات المسلمة من طرف البلدية أو المنجزة من طرف الملتزم والتي تعتبر جزءا لا يتجزأ من الالتزام، تعود إلى البلدية دون أي تعويض[9].

ب – الاستئجار (L'affermage)

عقد تسند بموجبه البلدية إلى مقاول مهمة تسيير مرفق بواسطة المنشآت والتجهيزات المسلمة من قبلها، ويتولى المستأجر استغلال المنشآت على مسؤوليته الخاصة ويلتزم بإعادتها في حالتها الأصلية وهو ما يحول دون تطبيق البلدية لقاعدة الاندثار (التهالك)، على أن يدفع إتاوة للبلدية مقابل استخدام التجهيزات. ويعوض المستأجر من خلال استغلال المرفق.

يصادق المجلس البلدي على المداولة التي تتضمن مبدأ كراء المرفق كما يصادق على مضمون العقد. وتحدد تعرفة الخدمات بالاتفاق بين البلدية والمستأجر وبواسطة مداولة من المجلس البلدي ويجب أن تضمن الأسعار توازن التسيير واستمرارية الخدمة.

يضمن المستأجر الصيانة الخفيفة ويوفر شهريا احتياطا للإصلاحات الكبيرة وتجديد التجهيزات. ويدفع هذا الاحتياط بشكل دوري في حساب ادخار مفتوح باسم المستأجر ولا يتم التصرف فيه إلا بتوقيع المستأجر والعمدة.

وعند نهاية العقد يستعمل رصيد الحساب لتجديد التجهيزات قبل إعادتها للبلدية. وتعود المعدات والتجهيزات المستلمة أو المنجزة من طرف المستأجر –والتي تمثل جزءا لا يتجزأ من الملك المؤجر– إلى البلدية في حالتها العادية وبدون تعويض عند نهاية الاستئجار. أما المواد الضرورية للاستغلال والممولة من قبل المستأجر فيمكن إعادة شرائها من طرف البلدية للمستأجر[10].

ومن أمثلة عقود الاستئجار فندق بلدية روصو المعروف بفندق بوب الذي تؤجره لأحد رجال الأعمال، بمبلغ 250 ألف شهريا يدفع منها 125 ألف منها للبلدية و150 ألف أوقية، يسدد بها المبلغ الذي تكلفه في ترميم الفندق والبالغ 11 مليون أوقية، وتمتد فترة العقد على مدى 15 سنة[11].

جـ – الوكالة المختصة والتسيير غير المباشر (La régie intéressée et la gérance)

تتمثل الوكالة المختصة والتسيير غير المباشر في إسناد مهمة تسيير التجهيزات أو الخدمات البلدية إلى مقاول قادر على استغلالها في ظروف أفضل من المصالح البلدية. ويعوض الوكيل المعني من طرف البلدية وفقا لنتائج الوكالة. يحصل على تعويض جزافي يدفع من قبل البلدية وتتحمل هذه الأخيرة مخاطر الاستغلال ونفقات الصيانة الكبرى وتجديد التجهيزات، ولهذا السبب تفضل حلول الامتياز وكراء المعدات والتجهيزات.

يقوم المسير أو الوكيل المعني بتسيير الخدمة لصالح البلدية. بحيث يعد كل شهر فاتورة للنفقات ومبلغ تعويضه ويدفع الموارد المحصلة. وتحدد أسعار الخدمات بمداولة من المجلس البلدي، وينبغي أن تضمن هذه الأسعار توازن التسيير وتجديد التجهيزات[12]. ومن أمثلة ذلك تفويض تسيير شبكة المياه في قرية (اشكِاره) التابعة لبلدية روصو لجهة خصوصية[13].

د – صفقة خدمة (Le marché de prestation)

تتمثل صفقة الخدمة في توجيه الطلب إلى مقدم الخدمات – بواسطة إجراءات الصفقات العمومية – بغية توفير الخدمة ودفع ثمنها، وتتولى المصالح البلدية تحصيل تكلفة الخدمة المذكورة.

يعد المسؤول الإداري والمالي للبلدية ملف عرض المناقصة ويساعده المسؤول الفني المعني في تحرير دفتر الشروط الفنية الخاصة وتحرير العقد. يتم الدفع عند إنجاز الخدمة طبقا للإجراءات المتبعة في مجال الصفقات العمومية[14].

ومن الأمثلة على صفقة الخدمة نذكر **جمع القمامات المنزلية**، حيث ينبغي لدفتر الترتيبات الفنية الخاصة أن يصف بدقة الخدمة المطلوبة؛ من حيث تحديد المكان، وعدد نقاط الجمع، وتردد المرور، وكذلك الوسائل التي يجب استخدامها. ويتم الدفع حسب المهلة الزمنية المحددة في الصفقة على أساس تقديم فاتورة، وبعد تنفيذ الخدمة طبقا للمواصفات التي تنص عليها الصفقة، تدفع البلدية السعر المتفق عليه وتشرع في إصدار وتحصيل الإتاوة.

وتعقد صفقات الخدمات والأشغال واللوازم لحساب البلدية، حسب الشروط المنصوص عليها في المرسوم رقم 93- 011 الصادر بتاريخ 10 يناير 1993 المتضمن نظام الصفقات العمومية. وتنشأ لجنة بلدية للصفقات العمومية يرأسها العمدة، وتضم مستشارين معينين من طرف المجلس البلدي ووكيلي دولة تعينهما السلطة الإدارية المحلية[15].

لقد حدد المرسوم رقم ر01176 الصادر بتاريخ 11 يوليو 2006 العتبات التي يستدعي تجاوزها مرور البلديات إلزاما بصيغة الصفقات، وهي تبلغ **على مستوى مجموعة نواكشوط الحضرية وبلديات نواكشوط ونواذيبو:** 8.000.000 أوقية بالنسبة للأشغال، و6.000.000 أوقية بالنسبة اللوازم والخدمات الجارية، و5.000.000 أوقية بالنسبة للخدمات الفكرية. **أما على مستوى البلديات الأخرى:** فتبلغ العتبة 1.200.000 أوقية بالنسبة لكافة الخدمات. أما النفقات التي تقل مبالغها عن العتبات المحددة فيمكن تسديدها على أساس فواتير بسيطة أو مذكرات. ويحظر بتاتا تجزئة الخدمات؛ لإبقائها تحت عتبة إبرام الصفقات العمومية[16].

ثانيا – تسيير الملك العمومي للبلدية

تتمتع البلدية بالاستقلالية المالية والشخصية المعنوية، واتخاذ مجموعة من الإجراءات والمساطر والقرارات واستعمال الشرطة الإدارية، لتدبير شؤون البلدية محليا، ومنها الأملاك العامة للحفاظ عليها وصيانتها من أجل المنفعة العامة[17].

وتنقسم أملاك البلدية إلى "ملك" عام و"ملك" خاص[18]، ويتكون"الملك" العام من[19]: الأملاك العقارية المخصصة لمرفق بلدي عام (مثل: الشوارع البلدية، مباني المدارس الأساسية ورياض الأطفال، المستوصفات ومراكز الأمومة والطفولة، المقابر، الأسواق، الحدائق والمنتزهات، مباني الخدمات البلدية، التجهيزات الثقافية والرياضية والدينية المخصصة لها)، وأملاك ملحقة "بالملك" العام بمداولات المجلس البلدي.

إن "الملك" العام لا يباع ولا يتقادم ولا يرهن ولا يترتب عليه أي حق عيني، وكل ملكية تتصل بالملك العام غير قابلة للاستلاب ما لم يكن ينتمي تخصيصها لمرفق بلدي[20].

يتكون"ملك" البلدية الخاص من كل الأملاك العقارية وغير العقارية التي لا تدخل ضمن ملكها العام[21]. ويمكن للبلدية اكتساب وبيع وتبادل الأملاك الملحقة ب"ملكها الخاص"[22]. كما يمكن أن يتم نزع الملكية للمصلحة العامة لفائدة بلدية وذلك لتحقيق مشروع تعود فائدته على البلدية. ويقدم طلب نزع الملكية للسلطات الإدارية المختصة من طرف العمدة بعد موافقة المجلس البلدي[23].

1 – تسيير المباني العمومية: تتولى البلديات مسؤولية بناء وصيانة وتجهيز المدارس الأساسية ووحدات الصحة القاعدية ونقاط ومراكز الصحة[24]. وتعد المباني والأراضي الممنوحة لهذه التجهيزات جزءا من الملك العمومي البلدي[25]. ولهذين السببين ينبغي أن يجرى تنفيذ هذه المرافق بالشراكة بين البلدية والدولة ورابطات المستخدمين. ينفذ العمدة التزامات البلدية ويراقب تنفيذ العقود من طرف المتعاقدين معه.

وتتمثل مهام الدولة في تحديد السياسات والنظم ودفع أجور عمال هيئة التدريس والعمال الطبيين والممرضين وفي إطار البرامج الوطنية للتجهيز تساهم في بناء المدارس والمراكز الصحية. بينما يساهم المستخدمون مباشرة في تسيير الوحدات الصحية القاعدية واللجان المحلية لتسيير تحصيل التكاليف[26].

وتتدخل رابطات آباء التلاميذ في: تسيير الكفالات المدرسية، وشراء المعدات المدرسية، وتجهيز وصيانة الحجرات الدراسية، وأحيانا تساهم في بناء المنشآت المدرسية[27]. لذلك تتولى رابطات آباء التلاميذ:

- تعبئة وتحسيس أهالي التلاميذ حول العملية التربوية،
- المساعدة بوصفها وسيطا للسلطات الإدارية في أداء مهمتها،
- تمثيل أهالي التلاميذ في هيئات وهياكل المؤسسات،
- البحث بالتنسيق مع السلطات عن كل التحسينات التربوية والمادية التي من شأنها أن تضمن أفضل مردودية للنشاط التهذيبي (الإسهام في بناء وتجهيز وصيانة المباني المدرسية)،
- المشاركة في إعداد النظام الداخلي وفي إنعاش الأنشطة الثقافية وما قبل المدرسية.

2 – المخطط العمراني: يتم إنجاز المخطط العمراني من طرف إدارة العمران أو مكتب خصوصي، وبعد المصادقة على المخطط من طرف المجلس البلدي، يرفع إلى مجلس الوزراء للموافقة عليه. ثم يقع تنفيذ المخطط العمراني من خلال فتح الطرق المسدودة، ووضع آليات لنزع الملكية والتعويض، وتجسيد الملك البلدي (الاحتياطات العقارية العمومية).

ويتمثل تسيير الملك في ترخيص المباني من خلال إعداد الشهادات الفنية، وترقيم القطع الأرضية حيث يتم اتخاذ مقرر للشرطة البلدية يجعل إلزاميا تلصيق ترقيم القطع الأرضية، وكذلك ضبط وتحيين خطة العنونة. وتحديد الطرق (عبر مداولة المجلس البلدي المتعلقة بتسمية الطرق). فضلا عن مراقبة احتلال الطرق بواسطة التراخيص (بلافتات أو أنشطة).

وعلى أرض الواقع؛ فإن البلديات الموريتانية لا تمتلك أية سلطة في مجال تسيير المجال العقاري الحضري، وليس لها الحق في المبادرة بتقسيم القطع الأرضية، حتى ولو تم ذلك بناء على طلب مؤسسة

البلدية فلا تستطيع مراقبة تنفيذه، وفي هذه الحالة فإن بلدية تعوزها مثل هذه الاختصاصات، لا تستطيع وضع أي مخطط للتنمية الحضرية.

ثالثا: معوقات تقديم البلديات للخدمات العمومية المحلية

لا يزال التأثير الاقتصادي والاجتماعي للإصلاحات اللامركزية ضعيفا نسبيا على مستوى البلديات، وهو أمر ناتج أساسا عن الطابع غير المكتمل للجهاز المؤسسي والتنظيمي، وعن عدم التناسق بين الفضاء الاقتصادي والفضاء السياسي فيما يخص التقطيع البلدي[28].

وعلى الصعيد المؤسسي، يتميز التنظيم الإداري بعدم الوضوح، فيما يتعلق بالمهام والوظائف، التي يفتقر توزيعها إلى المنطق. وهو ما يؤدي إلى تداخل في الصلاحيات بين الدولة والبلدية، لاسيما بين القطاعات الوزارية والإدارة المركزية والوكالات المستقلة. يضاف إلى ذلك توسع في الهيئات والأجهزة المستقلة، والغياب شبه الكامل لآليات التنسيق، والجاهزية المحدودة وضعف عدم التركيز الإداري، وسيطرة سلطة الوصاية، والنقص في تحويل الصلاحيات التي منحها القانون للبلديات، كما أن فاعلية وجودة الخدمات والتسيير باتت محدودة[29].

وفي مواجهة تنوع المشكلات المرتبطة بتقديم الخدمات العمومية المحلية، تشكو البلديات الموريتانية من اتساع مجالاتها الترابية ونقص قدراتها المالية المعبأة وضعف تكوين منتخبيها ومصادرها البشرية والفنية، وغياب قدرة الإشراف على الأشغال وتنفيذها، وضعف قدرات التسيير البلدي وتطوير الشراكة مع فاعلي المجتمع المدني.

وإذا كانت البلديات الموريتانية تشكو بصفة عامة من تواضع مواردها المالية، فإن نقص كفاءة مصادرها البشرية المشرفة على التدبير المحلي يعد عقبة ماثلة أمام اضطلاعها بمهامها الخدمية والتنموية. ويتجلى نقص الكفاءة ذلك – من بين أمور أخرى– في قصور تسيير المالية المحلية المحدودة أصلا، وعدم معرفة الصلاحيات البلدية بما فيه الكفاية. مما ينعكس على رداءة المرافق العمومية على الصعيد المحلي، ويؤثر بالتالي على مصالح السكان.

وسنعرض هنا بشيء من التفصيل لمشكلتي تداخل الصلاحيات والاختصاصات والوصاية على البلديات.

1 – تداخل الصلاحيات والاختصاصات: هناك مثلا غموض كبير في النصوص التشريعية **المتعلقة بخدمات التزويد بالماء** فإذا كان الأمر القانوني المنشئ للبلديات يعطيها صلاحية: التزويد بالمياه والإنارة العمومية، إلا أن القانون المتضمن مدونة المياه الصادر بتاريخ 31 يناير 2005 حرم البلدية من هذه الصلاحية[30]، وكلا النصين لهما القيمة القانونية نفسها.

ويرتكز قطاع المياه على نظام مختلف عن غيره من الخدمات العمومية كالتعليم والصحة، فتسيير المياه اقرب إلى النهج الليبرالي وشبه الخصوصي. وحسب المدونة فان تسيير المياه يعتبر صلاحيات

مفوضة. وغالبا ما تتم تفويضات الشركة الوطنية للمياه والوكالة الوطنية للماء الصالح للشرب والصرف الصحي، دون التشاور مع البلديات، مما يولد لديها شعورا باستبعادها من تسيير المياه.

إن البلدية ليست مسؤولة عمليا، عن إدارة المياه على المستوى المحلي، لكنها في المقابل مسؤولة عن حل مشاكل السكان الذين يقصدون البلدية في المقام الأول، حين يواجهون مشكلة تتعلق بالمياه. لذلك يمكن اعتبار المياه خدمة بلدية، وان كانت مكلفة للغاية وتتعدى في الكثير من جوانبها إمكانيات الهيئات البلدية.

ويلعب الوالي أحيانا، دور الحكم بين البلدية والمصالح الفنية، فقد ألزم مثلا، شركة الماء بالاستمرار في تزويد صهاريج بلدية روصو بالمياه من خزانات الشركة. بعد امتناع الشركة عن ذلك منتصف مايو 2014، مطالبة البلدية بدفع تعويض مادي مقابل التزود بتلك المياه الموجهة لسكان حي دبي بمدينة روصو الجديدة عند الكلم 7.

2 – معوقات مرتبطة بممارسة الوصاية: تتميز الوصاية البلدية التي تتولاها وزارة الداخلية بضعف الوسائل والأجهزة المادية والبشرية الشيء الذي يعوق فاعليتها ونجاعتها، ويستهدف إنشاء وزارة اللامركزية والاستصلاح الترابي تعزيز وسائل الوصاية المادية والبشرية، مع إعطاء أهمية خاصة في المديين القصير والمتوسط لمساعدة البلديات فنيا.

وتتعلق المعوقات المرتبطة بممارسة الوصاية عموما بآجال وإجراءات المصادقة على عقود الجماعات المحلية (الميزانيات، المداولات، الصفقات، الاتفاقيات....إلخ).

كما تصل مختلف عقود الجماعات المحلية متأخرة باستمرار، وهو ما يمنع المصادقة على معظم المداولات والميزانيات البلدية في الآجال القانونية، كما يسود نفس الوضع على مستوى الوصاية الجهوية أيضا، ذلك أن ميزانيات البلديات الريفية قلما تتم المصادقة عليها جهويا، إما لأن السلطات الجهوية الوصية لم تدرسها، أو لأنها لم تعد من قبل العمد ولم تصادق عليها المجالس البلدية، الأمر الذي يؤدي إلى اختلالات وظيفية وعراقيل جديدة.

ويمكن القول إن نظام الوصاية الحالي الذي يترجم في إشراك وتدخل الولاة والحكام في التسيير البلدي، لا يتلاءم مع الهدف من اللامركزية، بل إنه يتناقض مع إدارة اللامركزية وتكليف المواطنين ومنتخبيهم.

ذلك أن المشرع قد حد[31] من صلاحيات البلديات في تسيير بعض المرافق العمومية المحلية، حيث يشترط لتنفذ قرارات معينة مصادقة الوزير المكلف بالداخلية عليها، كما يجوز لوزير الداخلية أن يفوض إلى السلطات الإدارية المحلية صلاحية المصادقة على هذه القرارات، والتي تشمل: تسمية الشوارع والمساحات والمباني العمومية، والتنظيمات العامة للشوارع والبناء والصحة الوقائية في إطار القوانين المعمول بها، وكذلك القرارات المتعلقة بالترتيب أو نزع الترتيب وبتحويل الممتلكات العمومية للبلدية.

خلاصة ومقترحات

يعد تواضع الموارد المالية للبلديات الموريتانية بشكل عام، عائقا يحد من قدرتها على تلبية الطلب المتزايد للسكان على الخدمات العمومية المحلية. كما تبدو الصلاحيات الممنوحة للبلديات والمصالح الإدارية اللاممركزة للدولة متداخلة وغامضة مما يؤثر على فعالية التسيير اللامركزي للمرافق المحلية. فإذا كانت المؤسسة البلدية تتمتع نظريا بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي والإداري، فهذا لا ينفي تبعيتها للدولة، فسياسة التقسيم الترابي المعمول بها تكرس هذه التبعية، عبر خلق وحدات محلية ضعيفة الإمكانيات تعتمد بشدة على مساعدات وإعانات الدولة لأداء مهامها، فضلا عن تدخل السلطات المركزية والجهوية والتوسع في رقابتها، والتي تتداخل اختصاصاتها وتتنازع مع مهام الجماعات المحلية.

وقد بين عرض بعض الحالات المختارة أن البلديات تعتمد في تمويل مشاريعها الإنمائية على الدولة في المرتبة الأولى، وعلى المانحين الخارجيين، بينما تبدو مساهمة البلدية الذاتية محدودة جدا. كما أن غياب التخطيط يؤدي إلى تطوير الخدمات غير المنضبطة، فمعظم المشاريع تهدف إلى توفير خدمات معينة كاستجابة آنية لحاجة ما، فالهدف هو حل مشكلة ملحة، أكثر مما هو سعي لإيجاد حلول دائمة.

بسبب نقص قدرة البلدية على تدبير شؤونها باستقلالية تامة، نشأت نزعة مركزية تحبذ تأويلا للقانون يحد من صلاحيات المؤسسة البلدية، خاصة في مجال التحكم في الأشغال وإنشاء المؤسسات العمومية. في حين أن البلدية لا يمكنها إنجاز مخطط طموح للتنمية المحلية، دون امتلاك الوسائل التي تتيح لها استقلالا حقيقيا في هذين المجالين. كما تجدر الإشارة إلى أن البلدية لا تمارس أية سلطة على المصالح الفنية اللاممركزة، فهذه الأخيرة لا تذعن إلا للسلطات الإقليمية (الوالي أو الحاكم).

ونتيجة لهذه الإكراهات فإن البلدية في الواقع ليست سوى كيان افتراضي، فهي لا تملك أية سيطرة على مجالها الترابي، ولا أية سلطة على المصالح التي تتولى تدبير شؤونه اليومية. كما أن البيئة المؤسساتية غير ملائمة للنهوض بالتنمية المحلية، بالنظر إلى هشاشة وسائل تدخلها.

من هنا فإنه لا بد من تعزيز الموارد المالية والبشرية للهيئات المحلية، ودعمها من قبل الحكومة المركزية حتى تستطيع البلديات أن تؤدي دورها الخدمي على أكمل وجه. كما يجب أن يكون تحويل الصلاحيات فعليا، ومصاحبا بالإجراءات القانونية والإدارية الملائمة. وعلى سبيل المثل فيما يتعلق بتوفير المياه الصالحة للشرب، يتعين توضيح الصلاحيات الواردة في النصوص ورفع اللبس بالنسبة لمجالات التدخل، وإجراء المزيد من التشاور بين البلدية والوكالة الوطنية للماء الصالح للشرب والصرف الصحي، مما سيمكن من تكامل الأدوار بين مختلف الفاعلين.

الهوامش:

[1] وزارة الداخلية واللامركزية – 2009: الكتاب الأبيض حول اللامركزية في موريتانيا، ص: 47.

[2] وزارة الداخلية والبريد والمواصلات، مديرية التشريع والترجمة والتوثيق – 1998: مجموع النصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بالمسار الديمقراطي والحريات العامة، المطبعة الوطنية، ط 2، ص ص: 23 – 24.

[3] وزارة الداخلية واللامركزية – 2009: مرجع سبق ذكره، ص: 47.

[4] المرجع نفسه، ص: 95.

[5] المادة 28 من الأمر القانوني 87 – 289 آنف الذكر.

[6] مجموعة نواكشوط الحضرية – 2013: التحكم في الأشغال البلدية، سلسلة تكوينات لفائدة منتخبي ووكلاء بلديات نواكشوط، برنامج التنمية المحلية التشاوري، ص: 51.

[7] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[8] المرجع نفسه، ص: 52.

[9] مجموعة نواكشوط الحضرية – 2013: مرجع سبق ذكره، ص: 52.

[10] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[11] حامدون (سليمان ولد) – 2015: اللامركزية والتنمية المحلية بموريتانيا؛ حالة بلدية روصو، أطروحة دكتوراه في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل القنيطرة، ص: 304.

[12] مجموعة نواكشوط الحضرية – 2013: مرجع سبق ذكره، ص: 52.

[13] حامدون (سليمان ولد) – 2015: مرجع سبق ذكره، ص: 321.

[14] مجموعة نواكشوط الحضرية – 2013: مرجع سبق ذكره، ص: 52.

[15] المادة 80 (جديدة) من الأمر القانوني 87 – 289.

[16] المقرر رقم: ر01176 الصادر بتاريخ 11 يوليو 2006 المتضمن لعتبة إبرام الصفقات، ومراقبة وإقرار الصفقات العمومية، وعتبات صلاحيات لجان الصفقات.

[17] أزلماط (محمد) – 2014: الأملاك بين تصورات ومرجعيات المفهوم والإجراءات القانونية، ورد في: الاستغلال غير القانوني للملك الجماعاتي العمومي، منشورات الملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الدورة الخامسة والعشرون، الشركة العامة للتجهيز والطبع فاس، ص: 56.

[18] المادة 82 من الأمر القانوني 87 – 289.

[19] المادة 83 من الأمر القانوني 87 – 289.

[20] المادة 84 من الأمر القانوني 87 – 289.

[21] المادة 86 من الأمر القانوني 87 – 289.

[22] المادة 85 من الأمر القانوني 87 – 289.

[23] المادة 87 من الأمر القانوني 87 – 289.

[24] المادة 2 من الأمر القانوني 87–289

[25] المادة 83 من الأمر القانوني 87–289

[26] مرسوم 92–027 بتاريخ 6 يوليو 92 والمقرر رقم ر 387 بتاريخ 28 أغسطس 1993.

[27] Ministère de l'intérieur, des postes et télécommunications – 2005 : La commune en 30 questions, guide pratique du maire et du conseiller municipal, Programme d'appui à la mise en œuvre du PNBG « décentralisation et gouvernance locale », GTZ-PNUD, Décembre, p : 14.

[28] الجمهورية الإسلامية الموريتانية – 2005: تقرير اللجنة الوزارية المكلفة بالحكم الرشيد، نواكشوط، ص: 3.

[29] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[30] وزارة الداخلية والمركزية – 2009: مرجع سبق ذكره، ص: 99.

[31] المادة 33 من الأمر القانوني 87 – 289 آنف الذكر.

نوازل الاندماج الواعي للمهاجرين فيما يتعلق بالمعاملات المالية والاقتصادية

د. شوقي عبد المجيد عبيدي بردويل، جامعة دنقلا، السودان

المقدمة:

تَتفرَّق الأقليَّاتُ المسلِمة في شتَّى أنحاء العالم, وتعيش في مختلف أقطاره, وتُواجهها في أماكنِ تواجُدها الكثيرُ من الصُّعوبات والتحديات, والعديد من المشاكل والنَّكبات, بل إنَّ المتأمِّل في تاريخ هذه الأقليَّات عَبرَ العصور يجِد أنَّها قد مُورِس ضدَّها شتى صنوف العذاب, وتعرَّضت لأقسى أنواع الاضطهاد، من تمييز وسوء معاملة, وقتْل وتشريد, وغيرها, وما الحاصل اليوم للأقليَّات المسلِمة في ميانمار، والصين، وإفريقيا الوُسطى ببعيدٍ عنَّا.

ولكي تؤدِّي الأقليات المسلمة واجبَها نحو نفسها, ودِينها, وأمَّتها, وتقِف صامدةً في وجه التحديات التي تواجهها, لا بدَّ لها من فِقه يُبصِّرها في دِينها, ويُرشدها إلى طريق ربِّها, وتستطيع مِن خلاله أن توحِّد صفَّها, وتَجمع كلمتَها, وهذا ما سيوضحه البحث ؛ حيث قام الباحث بجمْع ما تفرَّق من القواعد الأصوليَّة والمقاصديَّة الفقهيَّة، بما يُقيم منظومةً فِقهيَّةً أصوليَّة، تُبنى عليها مسائلُ هذه الفئة المغترِبة عن ديار الإسلام, واستفادة أحكام بعض نوازل الأقليَّات من خلال تطبيق هذه القواعِد والأصول الضابِطة عليها, والخروج بأحكام لهذه النَّوازل، سواء كانت في فِقه العبادات، أو المعاملات، أو الأحوال الشخصيَّة، أو السِّياسة الشرعيَّة

سيتناول الباحث مفهوم و أهميَّة فِقه النوازل للأقليَّات المسلمة، مبتدئًا بتعريف فِقه النوازل، وعرفه بأنَّه: **(العلم الذي يَبحث في الأحكام الشرعيَّة للوقائِع المستجَدَّة, والمسائل الحادِثة, ممَّا لم يرِدْ بخصوصها نصٌّ، ولم يسبقْ فيها اجتهاد.**

ثم انتقَل الباحث عن أهميَّة التأصيل لفقه النوازل للأقليَّات, والمتمثِّلة في عِدَّة نقاط؛ منها: حِفظ كِيان الأقليَّات المسلِمة, وإقامة الدِّين بينها, ولوقوع الاضطراب في كثيرٍ من المواقف والأحكام المتعلِّقة بالأقليَّات, وتجديد الدِّين بعامَّة

عن نوازل النِّكاح؛ فذكَر حُكم الزواج من غير المسلِمات في غير دار الإسلام, مرجِّحًا عدمَ جواز نِكاح المسلِم للوثنيَّة, كما ذكر الخِلاف في الكتابيَّة, وبيَّن أنَّ قول القائلين بالكراهة قويُّ الأدلَّة, إلَّا أنَّ المستجَدَّات والمتغيِّرات تَشهَد بمفاسدَ عظيمةٍ لا يمكن أن تكون الشريعةُ ناظرةً لهذا الحُكم بمنظار الكراهة فقط .

تطرق الباحث عن مسائل من نوازل الطلاق, ومِن المسائل التي ذَكرها: حُكم الطَّلاق الذي يوقعه القاضي غيرُ المسلِم في بلاد الأقليَّات, ورجَّح أنَّ طلاقه لا يقع، ولا يُعتدُّ به شرعًا, وللمرأة أن تَرفَع أمرها إلى مَن يقوم مقامَه في بلاد الأقليَّات, وحينها يقَعُ الطلاق عند امتناع الزَّوج.

أهمية البحث :-

إن موضوع البحث الذي هو عن نوازل الأقليات الأسلامية في المعاملات المالية والاقتصادية وما يتعلق بها من أحكام , والناس بحاجة الي معرفة هذه الأحكام في شريعة الأسلام , خاصة أنها مسائل واحكام مستجدة لم يرد بخصوصها نص ولم يسبق فيها أجتهاد , ومن هنا تنبع أهمية البحث والحاجة الي فقه حتي تؤدي الأقليات الأسلامية واجبها نحو نفسها ودينها في وجه هذه التحديات التي تواجهها .

أهداف البحث :

يهدف هذا البحث الى اعتبار المصالح وتكميلها قدر الامكان مع دفع المفاسد وتقليلها لأن شريعة الله متسمة بالسعة والشمول . كما يهدف البحث الي بيان أحكام الشرع وحاجة المسلمين في البلاد غير المسلمة الي بيانه مع مراعاة خصوصية المكان بالنسبة لهم خاصة في مسائل النوازل الاقتصادية. ايضا يهدف البحث الي أظهار الجانب المشرق الذي أتسمت به الشريعة وهو السماحة والوسطية والأعتدال .

مشكلة البحث :

أصبحت أينما توجد أقليات أسلامية توجد نوازل تحتاج الي فقه لتتبعها هذه الأقليات لكي تؤدي واجبها نحو دينها في العبادات والمعاملات المالية والاقتصاديةوالأحوال الشخصية أو السياسة الشرعية علي الوجه المطلوب , خاصة ان فقه النوازل هو العلم الذي يبحث في الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة مما لم يرد بخصوصها نص ولم يسبق فيها اجتهاد .

أن مشكلة البحث تتلخص في سؤال رئيسي أضافة لعدة أسئلة أخري فرعية علي النحو الآتي:

- ما هي النازلة في المعاملات المالية والاقتصادية ؟
- ما هي احكام النوازل في فقه الأقليات الأسلامية ؟
- هل نوازل الأقليات واحدة أم هي متجددة ومتباينة طبقا للضرورة وطبقا للجغرافيا التي يقيم فيها هذه الأقليات ؟

منهج البحث :

إن المنهج المتبع لدراسة نوازل المعاملات المالية والاقتصادية هو المنهج التحليلي والمنهج الوصفي ومنهج الملاحظة والذي يوضح النوازل في فقه الأقليات .

هيكل البحث: إن هذا البحث بعنوان نوازل المعاملات المالية والاقتصادية به نقاط رئيسية وقد تناولت كل نقطة من نقاطه علي النحو الأتي:

عن الإقامة في البلاد غير الإسلامية, وعن الأحكام المتعلقة بالتعايش بين المسلمين وغيرهم واهمهاعن التعامل مع البنوك في تلك البلاد ونوازل المعاملات وقيام جماعة المسلمين مقام القاضي, كل هذا لكي يحصل الاندماج الواعي لذا كان من واجب البنوك ان تفتح نوافذ للمصرفية الإسلامية. وأخيرا ختمت البحث بنتائج وتوصيات مع توضيح الكتب والمراجع والمصادر.

الإقامة في البلاد غير الأسلامية :

المحققون من العلماء قالوا : ان مدار الحكم علي بلد بأنه بلد اسلام اوبلد غير مسلمة هو الأمن علي الدين , حتي لو عاش المسلم في بلد ليس له دين ,أو دينه غير دين الأسلام, فمتي استطاع المسلم أن يمارس شعائر دينه بحرية فهو في دار اسلام بمعني أنه لا تجب عليه الهجرة منها .

فإذا كان الإنسان يخاف علي نفسه أو دينه أو ماله فلينتقل الي بلد ولو كان هذا البلد غير اسلامي , بشرط ان يكون قادرا علي اقامة شعائر دينه, وبذلك ينطبق عليه الحديث الذي ذكره ابن حيان في صحيحه[1], وهو حديث فديك –رضي الله عنه وكان قد اسلم واراد ان يهاجر فطلب منه قومه وهم كفار ان يبقي معهم , واشترطوا لهم انهم لن يتعرضوا لدينه , ففر فديك بعد ذلك الي النبي صلي الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله انهم يزعمون انه من لم يهاجر هلك فقال النبي صلي الله عليه وسلم حسب الحديث الذي يرويه ابن حيان : يا فديك أقم الصلاة وات الزكاة واهجر السوء , واسكن من ارض قومك حيث شئت , وظن الراوي أنه قال : تكن مهاجرا [2].

اذن يجب ان نعي هذه الالفاظ كاملة : (أقم الصلاة) , فمن يريد أن يقيم في دار غير اسلامية فعليه أن يجعل من هذا الحديث دستورا لحياته ..أقم الصلاة وأهجر السوء واترك الأعمال السيئة, لا ترتكب الفواحش, ولا تشرب خمرا, وأقم من دار قومك حيث شئت , وحديث أبن حيان هذا والحديث الذي يرويه الأمام أحمد في مسنده وفيه البلاد بلاد الله والعبادعباد الله وحيثما أصبت خيرا فأقم , فهذا الحديث أصل في الأقامة في بلاد الكفر لمن يستطيع أن يظهر شعائره .

وبصفة عامة فأن ثلاثة من المذاهب تميل الي جواز هذه الأقامة ,وهي الشافعية والحنابلة والأحناف مع خلاف داخل هذه المذاهب, أما مالك – رحمه الله – والظاهرية فهؤلاء لا يجيزون الأقامة في دار الكفر ويعملون بأحاديث اخري منها : لا تراءي ناراهما .

فالمسلم الذي يأمن علي نفسه وماله وأهله ويستطيع اقامة شعائر دينه في بلد من البلدان غير الأسلامية لا تجب عليه الهجرة من هذا البلد .

والوقوف علي المناسبة التي ورد فيها النهي في الحديث السابق تؤكد هذا المعني فقد روي ابو داؤد والترمذي والنسائي عن جرير – رضي الله عنه – أن النبي صلي الله عليه وسلم – بعث سارية الي خثعم , فأعتصم ناس بالسجود فأسرع فيهم القتل , فبلغ ذلك النبي صلي الله عليه وسلم – فأمرهم بنصف العقل, وقال : أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين .

وذكر العلامة الشيخ محمد ابو زهرة في رسالة عن نظرية الحرب في الأسلام رأيين للفقهاء في دار الأسلام ودار الحرب ثم اختار رأي ابوحنيفة وهو : أن مدار الحكم هو أمن المسلم فإن كان امنا بوصف كونه مسلما فالدار دار إسلام وإلا فهي دار حرب, وقال : إنه الأقرب الي معني الأسلام, ويوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية وأنها لدفع الاعتداء[3].

فيجب علي المسلمين الذين اصبحوا جزءامن هذه البلاد ان يكون لهم دور فاعل في مجتمعاتهم والا يكونوا في عزلة عن المجتمع , بل عليهم ان يندمجوا في هذه المجتمعات ولكن علي حد تعبير الدكتور القرضاوي (اندماج بلا ذوبان) .

فعلي المسلمين الذين يعيشون في غير بلاد الأسلام أن يقوموا بواجبهم نحو أوطانهم, وأن ينشطوا في نشر دعوة الله عز وجل بالحكمة والموعظة الحسنة , والا فلو هاجر كل مسلم يعيش في بلد غير اسلامي فمن الذي يؤدي فريضة الدعوة الي الأسلام ويرفع عن المسلمين في مشارق الارض الأثم والحرج .

الناس في الهجرة ثلاثة أضرب :

أحدهما : من تجب عليه , وهو من يقدر عليها, ولا يمكنه إظهار دينه , ولا تمكنه اقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار , فهذا تجب عليه الهجرة لقول الله تعالي : (ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة ...جروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا)[4]. وهذا وعيد شديد يدل علي الوجوب , ولأن القيام بواجب دينه واجب علي من قدر عليه , والهجرة من ضرورة الواجب وتتمته , وما لم يتم الواجب الا به فهو واجب.

الثاني : من لا هجرة عليه , وهو من يعجز عنها , اما لمرض أو اكراه علي الأقامة , أو ضعف من النساء والولدان وشبههم , فهذا لا هجرة عليه لقول الله تعالي : (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسي الله ان يعفوا عنهم وكان الله عفوا غفورا)[5] ولا توصف باستحباب لانها غير مقدور عليها .

والثالث : من تستحب له , ولا تجب عليه , وهو من يقدر عليها , لكنه يتمكن من اظهار دينه , واقامته في دار الكفر, فتستحب له , ليتمكن من جهادهم وتكثير المسلمين , ومعونتهم ,ويتخلص من تكثير الكفار , ومخالطتهم , ورؤية المنكر بينهم , ولا تجب عليه , لامكان اقامة واجب دينه بدون الهجرة[6] . وقد كان العباس عم النبي صلي الله عليه وسلم مقيما بمكة مع اسلامه , وكان نعيم النحام حين أراد ان يهاجر جاءه قومه بنو عدي , فقالوا له : أقم عندنا وأنت علي دينك , ونحن نمنعك ممن يريد اذاك , وأكفنا ما كنت تكفينا , وكان يقوم بيتامي بني عدي وارامله , فتخلف عن الهجرة مدة , ثم هاجر بعد , فقال له النبي صلي الله عليه وسلم قومك كانوا خيرا لك من قومي لي , قومي أخرجوني , وأرادوا قتلي , وقومك حفظوك ومنعوك , فقال : يا رسول الله : بل قومك اخرجوك الي طاعة الله وجهاد عدوه وقومي ثبطوني عن الهجرة وطاعة الله .

التعامل مع البنوك كنوازل المعاملات المالية :

(حكم تعامل الأقليات الإسلامية في الخارج مع البنوك الربوية والشركات)

كثرت الهجرة من البلاد الأسلامية الي البلاد غير الأسلامية لأسباب كثيرة كالعلم أو التجارة أو كسب المعيشة , أو لظروف سياسية اقتضت الهرب أو الفرار , أو لجور السلطة الحاكمة ونحو ذلك وكثر المهاجرون الي كل بلد غير اسلامي , وأختلطوا بالسكان الأصليين ووجدوا قوانين وأنظمة جديدة تهيمن علي الحياة الأقتصلدية والأجتماعية ونظرا لضغط الحاجة في مبدأ الأغتراب أو حبا في التفوق والثراء كالمواطنين بعد الأستقرار , عمل بعضهم في المطاعم الغربية والحانات , وأنصرف أكثر العمال الي خدمات , كقيادة سيارات الأجرة والعمل في محطات البنزين , ولم يجدوا مناصا من شراء هذه السيارات الا بقروض مصرفية , وتورط بعضهم في قروض لشراء البيوت السكنية , أو لفتح محلات تجارية أو أقامة مصانع أو مطاعم أو نحو ذلك , فهل هذه الظروف تقتضي اباحة التعامل بالربا بين هذه الأقليات وبين البنوك الربوية أو الشركات التي تتعامل بالربا بشراء الأسهم ؟ هذا الأمر يحتاج الي تفصيل وبيان ووضع ضوابط لحال الأباحة أحيانا ,والألتزام بأصل الحكم الشرعي في غير هذه الحالة[7] .

إن محاولة تمييع الأحكام الشرعية بحجة تيسيرها للناس ومسايرة مزاعم التنمية بسذاجة وغباء مرفوضة قولا وعملا لأن مجال التيسير انما هو فيما يسرته الشريعة وحددته , لا في تخطي الحرام القطعي الصريح المنصوص عليه في القران السنة , فذلك هدم للشريعة وت جاوز للنصوص تحت ستار أو غرور القول بالتجديد , ومسايرة الشريعة لأهواء الناس وشهواتهم , ولو درس هؤلاء حقيقة الأقتصاد وخطورة الربا فيه لبادروا الي تغيير ارائهم وحينئذ يقولون لقد خدعنا وأوقعنا الغوغائيون في الخطأ[8].

إن الفائدة علي أنواع القروض كلها ربا محرم , لا فرق في ذلك بين ما يسمي بالقرض الأنتاجي وما يسمي بالقرض الأستهلاكي لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين .

لا تمييز في تطبيق الأحكام الشرعية ولا سيما دائرة المحظورات بين الفرد والدولة ,وبين الفرد والمؤسسات العامة , وبين الشخص والبنوك الربوية او الشركات المتعاملة بالربا , لان الشريعة الألهية واحدة للجميع بالأجماع , والمسلمون كلهم أيا كانت مراكزهم وامكاناتهم ومواقعهم وبلدانهم مخاطبون علي السواء بتنفيذ الحكم الشرعي

الواحد عملا بقوله عز وجل : (وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهوائهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فأن تولوا فأعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وأن كثيرا من الناس لفاسقون)[9] وقوله تعالى : (إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما)[10] وقوله تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتي يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)[11] .

لقد سوي الأسلام بين المسلمين قاطبة في تطبيق الحكم الشرعي , لا في دائرة الحدود – العقوبات المقررة فقط – لانكار النبي صلي الله عليه وسلم علي أسامة بن زيد الشفاعة في امرأة قرشية سرقت وانما في جميع التكاليف الشرعية

فالإسلام دين ذو نزعة عالمية, فأن طبقت أحكامه في بلد أو انتشر في أقطار اسلامية , لا يعني ذلك علي الأطلاق تغيير صفة الأحكام الشرعية بالنسبة الي المسلمين المؤمنين برسالته في بلاد أخري غير اسلامية , لأن المسلم وصبغة الأسلام متلازمان , يعرف أحدهما بالأخر علي السواء , الأسلام يريد من وراء دعوته ليس تصحيح العقيدة فقط , وأنما أصلاح الأخلاق والمعاملات والعبادات في كل انحاء الدنيا , والا كان اسلاما ناقصا أو مبتورا أو مشوها أ انتهازيا , يحل للشخص ما يحرم علي اخر , وهذا يتناقض

مع سمو شريعة الله وموضوعيتها وتجردها , وحاكميتها علي اساس الحق والعدل والمساواة بين جميع الناس , والا لجاز ارتكاب المحرمات من زنا وسرقة وقتل مثلا في البلاد غير الأسلامية بحجة كون أهلها كفارا , أو مجتمعا فوضويا فاسدا [12].

وهنا يقول الأمام الشافعي : ومما يوافق التنزيل والسنة ويعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الأسلام حلال في بلاد الكفر والحرام في دار الأسلام حرام في بلاد الكفر , فمن أصاب حراما فقد حده الله علي ما شاء منه , ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئا [13].

إنه لا يحل أذن لفرد مسلم أو أقلية مسلمة التعامل بالربا في أي بلد في العالم , في داخل البلاد الأسلامية أو في خارجها , لا مع البنوك الربوية ولا مع الدولة ذاتها , ولا مع الشركات المساهمة التي تتعامل بالربا , فذلك هو جوهر الشريعة وأساسها , وغيره تناقض وضلال وأنحراف عن منهج الأسلام , ما لم تكن هناك ضرورة شخصية أو حاجة عامة متعينة يقتصر فيها علي صاحبها , وتترك للفتوي الخاصة لا للقرارات العامة .

وقد ذكر فقهاء الحنفية طائفة من الأحكام الفقهية تختلف بأختلاف الدارين , دار الأسلام ودار الحرب , منها ما يأتي : لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فعاقد حربيا عقدا مثل الربا – أي العقود الفاسدة – جاز عند ابو حنيفة ومحمد ولم تجز عند أبو يوسف وجمهور الفقهاء[14] .

وأستدل أبوحنيفة و صاحبه بأن المسلم يحل له أخذ مال الحربي من غير خيانة ولا غدر لأن العصمة – صون المال – منتفية عن ماله , فأتلافه مباح , وفي عقد الربا المتعاقدان راضيان , فلا غدر فيه , والربا كأتلاف المال : قال محمد بن الحسن في السير الكبير : أذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان , لأنه أنما أخذ المباح علي وجه عرا عن الغدر , فيكون ذلك طيبا منه .

وأستدل أبو يوسف والجمهور بأن حرمة الربا ثابتة في حق المسلم والحربي , والواقع أن الاخذ برأي ابي يوسف والجمهور هو المتعين لاتفاق ذلك مع مقاصد الشريعة الغراء . واستباحة مال الحربي بطريق الغنيمة يختلف عن أخذه بطريق العقود المدنية التي تغري بأرتكاب الحرام , ويتجرأ الناس بها علي العصيان , فكان القول بالتحريم المطلق سدا للذريعة , حتي يحترم الناس أحكامه وشرائعه في أي بقعة من العالم [15].

ومع ذلك , فأن فتوي أبوحنيفة وصاحبه ليست خطأ محضا , فأن مال الحربي ودمه هدر , سواء تم معه ابرام عقد صحيح أم فاسد , ولا تصلح هذه الفتوي لاباحة الربا للأقليات الأسلامية في ديار غير أسلامية , لأن مقصد أبي حنيفة أضعاف الحربيين بكافة الوسائل , وأما فعل المسلمين اليوم مع غير المسلمين في ديارهم فهو أما أيداع أموال واستثمارها وأخذ فوائدها , وهذا حرام , لأنه ليس أخذا لمال الحربيين , وأنما هو نقيض ما أراده أبوحنيفة , ففي ذلك تقوية لهم , حيث يقوون بأموالنا صناعاتهم ومشاريعهم , وأما أقتراض الفائدة وفي هذا ضرر محقق , لأن المقترض يقترض مثلا مائة ألف دولار ويسددها ثلاث مائة ألف دولار , فهذا أعطاء وتقوية , وليس أخذا او اضعافا كما أراد الأمام أبو حنيفة[16].

ثم أن وجود دار الحرب في عصرنا الحاضر يكاد يكون نادرا أو محدودا جدا لأن الدول الأسلامية أنضمت لميثاق الأمم المتحدة التي جعلت العلاقات بين الدول قائمة علي السلم والأمن الدوليين , وليس الحرب , فديار غير المسلمين اليوم ديار عهد وميثاق لا ديار حرب , والربا حرام مع المسلمين وغير المسلمين , وأما الضرورة أو الحاجة للتعامل بالربا, فلا أجد فيها فرقا أو علة تميز ديار غير المسلمين عن بلاد المسلمين , فالظروف واحدة والمصالح واحدة , ولا بد من مراعاة ضوابط الضرورة أو الحاجة في أي مكان للعمل بالرخصة الشرعية [17].

ومن النادر توافر ظروف الضرورة أو الحاجة بالمعيار أو المفهوم الشرعي ,فمن مقتضي الضرورة أن يتعرض الأنسان لخطر الموت جوعا وأن لم يتناول الحرام , ومن مقتضي الحاجة أن يتعذر وجود السكن بالأيجار مثلا , ويتعرض الأنسان للمبيت في الشارع مثلا , وهذا لا تختلف فيه البلاد الأسلامية وغير الأسلامية , فكيف نجيز للأقليات الأسلامية في ديار الغرب أو الشرق مالا نجيزه للضعفاء في العالم الإسلامي أو العربي[18] ؟

إن العبث بعموم الأحكام الشرعية ومحاولة تقييدها أو تخصيصها أو اللجوء للرخصة من غير وجود مسوغاتها , كل ذلك مصادم لشرع الله ودينه , وأن قصد التبسيط أو التيسير للأقليات يفتح الباب أمامها لتجاوز الأحكام الشرعية , سواء في حال الضرورة والحاجة بالمعيار الشرعي أم في مختلف الأحوال , فتسد الذرائع ورعا وأحتياطا .

الخاتمة

أولا: النتائج :-

1- قيام جماعة المسلمين مقام القاضي مصطلح حديث (من النوازل) لم يكن معروفا في الماضي وقامت مع ظهور رابطة العالم الاسلامي ومنظمة المؤتمر الاسلامي

2- غير المسلم ليس أهلا للحكم في شئون المسلمين لا قاضيا ولا حكما ولا حكما لكن اوضاع الأقليات الأسلامية قد لا يسمح بأنشاء محاكم اسلامية لذا تخضع منازعاتهم لقوانين قضاة البلد

الذي يقيمون فيه وهذا يجعل حال الأقليات مندرجا ضمن الضروريات ,لذا أحكام المحاكم غير المسلمة ينفذ بالطلاق .

3- ان الولد يتبع اباه المسلم اذا كانت الزوجة كتابية ولا يجري التوارث بينهم لاختلاف الدين فلا يرث الزوج المسلم زوجته الكتابية وكذلك الابن لا ميراث له في أمه لقوله تعالي : (لا يرث المسلم الكافر) .

4- اذا اسلمت الزوجة دون زوجها في دار الاسلام فلا تقع الفرقة بينهما في الحال ولكن لا تمكنه من نفسها , ويعرض ولي الامر عليه الأسلام فأن اسلم فهما علي حالهما وان ابي فرق بينهما .

5- اذا اسلمت الزوجة دون زوجها في ارض الكفر وقعت الفرقة بينهما فورا ويحل لها الزواج بدون عدة لو كانت خالية من الحمل كما يري الحنفية .

6- اذا اسلم الزوجان الكافران وكان نكاحهما مما يقر في الاسلام فلا حاجة الي اعادة العقد مرة اخري , اما اذا كانا لا يقران عليه كزواج المحارم فأنه يفرق بيهما .

7- يحرم الزواج بالصابئة والسامرة والمجوسية وكل من ليست من أهل الكتاب , كما يحرم الزواج بالمشركة والملحدة والبهائية والقاديانية والمرتدة والوثنية لقوله تعالي :(ولا تنكحوا المشركات حتي يؤمن) .

8- ان اوضاع الأقليات المسلمة توصف بأنها أوضاع ضرورة وفقه الأقليات عند التفصيل يرجع الي كليات الشريعة القاضية برفع الحرج وتنزيل احكام الحاجات علي احكام الضرورات واعتبار عموم البلوي في البادات والمعاملات .

9- ان اباحة الزواج بالكتابية ليست مطلقة وانما هي معتبرة بقيود شرعية , ومن أجل هذه القيود اعتبرها الفقهاء من قبيل الرخصة لما يحوطه من مخاوف , منها ما قد يعود علي المجتمع أو الأولاد أو الزواج ... لذا فأن معظم الفقهاء يقولون بكراهة الزواج بالكتابية الذمية وحرمتها اذا كانت حربية .

10- من نوازل العبادات نوازل الصلاة ونوازل الصيام حيث نجد اختلاف اوقات الصلاة لاهل القطبين فنجد أن مناطق بهاستة أشهر صباح وستة اشهر ليل مما يجعل استحالة العمل والصيام لرؤيته والافطار لرؤيته .

ثانيا : التوصيات :-

1- نوصي بأهمية التأصيل لفقه النوازل للأقليات والمتمثلة في عدة نقاط منها حفظ كيان الأقليات المسلمة واقامة الدين بينها , ولوقوع الأضطراب في كثير من المواقف والاحكام المتعلقة بالاقليات ,وتجديد الدين .

2- ينبغي النظر الي وجود الاقليات المسلمة اليوم علي أنها سفارات اسلامية تعرف بحقائق الاسلام وليست مجرد مجموعة مشكلات معقدة التركيب .

3- عن المشاركة السياسية في الدول غير الاسلامية نقول ان هذه المشاركة تجوز في حال تحقق المصالح الشرعية المعتبرة متي ما أنضبطت هذه المشاركة بالضوابط الحاكمة لها , ولم تتضمن من المفاسد ما يزيد ويرجح علي تلك المصالح .

4- أن تدريب المسئولين والعاملين في الجمعيات والمراكز الأسلامية وأئمة الجوامع والدعاة في بلاد الاقليات الاسلامية وتبصيرهم بالنوازل من الاولوية بمكان حتي تقف هذه الاقليات علي صحيح الدين .

5- لقد استطاع الفقه الاسلامي ان يعالج مشكلات المجتمع المتغيرة وان يجد الحلول للكثير مما جد وتطور في احوال الناس, برغم صرامة الالتزام المذهبي وانتشار التقليد بين العلماء ولكن طبيعة الشريعة الاسلامية وسعتها ومرونتها غلبت علي ضيق التقليد و تزمته , فأستطاعت أن تواجه كل جديد بما يدفع الحرج ويحقق مصالح العباد .

6- ان عموم التكليف في التشريع الاسلامي يقتضي أن يتساوي المسلمون في اداء التكاليف والالتزام بالتعاليم دون تعلل بظروف غير تقليدية او احوال غير عادية , وقد اجتهد العلماء لضبط احوال الاقليات المسلمة بضوابط الشرع مراعين ان المشقة تجلب التيسير وان الامر اذا ضاق أتسع .

7- يحرم الاقتراض بفائدة من البنوك الربوية , كما يحرم الايداع بفائدة في هذه البنوك سواء في بلد اسلامي او غير اسلامي للمسلمين جميعا ولكن اذا توافرت ضرورة او حاجة عامة للتعامل مع البنوك الربوية او مع الشركات المساهمة بضوابطهما الشرعية جاز ذلك , وهاتان حالتان نادرتان يترك الافتاء فيهما لكل حالة بحسب ظروفهما علي حدة . ولعل اجتهادات العلماء في قضايا فقه الاقليات توضح بجلاء ان طبيعة التشريع الاسلامي من السعة والمرونة بحيث لا تقصر عن استيعاب أية مستجدات مما يدحض مقولة عجز او حتي قصور هذا التشريع حيال تطورات الحياة المعقدة وتقلباتها المتسارعة .

الهوامش:

[1] – د. وهبه الزحيلي , قضايا الفقه والفكر المعاصر , دار الفكر , ط1 , دمشق , 2006م , ص 19 .

[2]– عبد العزيز بن عبد الله بن باز , ومحمد بن صالح العثيمين , دار الوطن , الرياض شارع المعذر , ط1 , 1995م.

[3]– الشيخ محمد أبو زهرة , نظرية الحرب في الإسلام , دار الفكر العربي (بدون تاريخ) ص 62 .

[4]– سورة

[5]– سورة النساء الآية 98 , 99 .

[6]– المغني لأبن قدامة الحنبلي , دار الحديث , القاهرة , بدون تاريخ . 513 –10

[7]– د. وهبه الزحيلي , المعاملات المالية المعاصرة , دار الفكر المعاصر بيروت , 2006 , ص 238 .

[8] – قرار مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة – المؤتمر الإسلامي الثاني 1965م .

[9] – المائدة الآية 49 .

[10] – سورة النساء الآية 105 .

[11] – سورة النساء الآية 65 .

[12] – إرشاد الساري في شرح صخيح البخاري للقسطلاني , المطبعة اليمنية بمصر ,1306 , ص 192

[13]– الإمام للشافعي ,ج5 , ص 8 – 9 .

[14] – الجامع لاحكام القران , الإمام القرطبي , مطبعة دار الغد , القاهرة , 1409 ,ص 205

[15] – جامع البيان في تأويل القران , الإمام محمد بن جرير الطبري , مكتبة التراث , القاهرة , ص 205 .

[16] – د. وهبه الزحيلي , المعاملات المالية المعاصرة , دار الفكر المعاصر , بيروت , 2006 , ص 67 .

[17] – د. وهبه الزحيلي , مرجع سابق , ص 72 .

[18] – د. سعود محمد الربيعة , تحول المصرف الربوي إلي مصرف إسلامي , جمعية إحياء التراث الإسلامي ,الكويت , 1992, ص18.

الحضانة بين آراء الفقهاء والتشريعات المغاربية للأسرة

د. بن زيطة احميدة، جامعة أحمد دراية، أدرار،الجزائر

لقد ميّز الله علاقات الإنسان بالطابع المدني، حتى قيل إنه مدني بالطبع، تحيطه أسرته بسياج ييسر له التنشئة الاجتماعية التي يرغب فيها.

والأسرة وجدت منذ أن صار لآدم زوجة وذرية، ومنها نشأت الأسر التي تكون المجتمع الإنساني.

وكانت الأسرة ومازالت بكل ما يحتويه مدلولها من صلات موضوع اهتمام كبير من الإسلام. ومن أجل توضيح ذلك، وحرصا على صيانته من التفكك، تعرّض القرآن الكريم والهدي النبوي الشريف لبيان جميع الأحكام المتعلقة بها، وبشكل تفصيلي شامل ودقيق، لم يعرف في مجال من مجالات العلاقات الإنسانية الأخرى.

ومن ذلك تولى الشارع الحكيم رعاية عقد الزواج الذي ينشئها كما تولى العقد الذي يحلها، ولم يترك أساسيات ذلك لاجتهادات العقل البشري المنعوت بالقصور، لأن خالق الإنسان (الذكر والأنثى) أعلم بمكونات النفس البشرية وأدرك بما يصلحها، لذلك قال الحق تبارك وتعالى عن الزواج: **[وأخذن منكم ميثاقا غليظا]**[1]، وقال صلى الله عليه وسلم عن الطلاق أنه أبغض الحلال إلى الله[2].

وانطلاقا من ذلك اهتم واضعو القوانين التشريعية بالأسرة وما ينتج عنها من أطفال. والكل يعلم أن الزواج عقد لتعايش مرغوب فيه ملؤه المودة وحسن المعاشرة، كما جاء في قوله تعالى: **[ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرو3]**[3].

غير أن الحياة السعيدة بين بعض الأزواج قد لا تعمر كثيرا، فيضطران إلى قطع ذلك التعايش الذي أنشأه عقد الزواج لما يحدث فيه من افتقار إلى تلك المودة وحسن المعاشرة.

وحلا للعلاقة المضطربة الناتجة عن عدم الانسجام، شُرِعَ الطلاق باعتباره الوسيلة الشرعية لحسم المرض الناتج عن ذلك الاختلاف، فيكون ابتداء علاجا ووقاية للزوجين، ولكن نتائجه لا تكون سليمة عندما يتفطن الزوجان أن لهما أطفالا، فيحتاجان إلى حل إضافي يحمي هؤلاء الأطفال، ويضمن لهم تنشئة سوية، خصوصا وأن الشريعة الإسلامية وبعدها بعض التشريعات الوضعية، قد أولت الطفولة بعناية كبيرة، وأحاطتها بسياج قوي من التشريعات التي تحفظها، وهي في مرحلة طلب ذلك.

وفي مقدمة هذه العناية تتبوأ الحضانة المكانة المرموقة.

وبالرغم من إجماع فقهاء الشريعة والقانون على أهمية الحضانة، ودورها في حل المشكلات التي قد تحيط بتنشئة الطفل وتربيته ورعايته، غير أنهم يختلفون في كثير من جزئيات وأحكام وشروط هذه الحضانة، بين فقهاء الشريعة أنفسهم من جهة، وبينهم وبين المشرعين في قوانين الأسرة.

وهذا ما جعلني أتطرق إلى هذا الموضوع، لأبرزه ضمن دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية وقوانين الأسرة في كل من الجزائر، المغرب، تونس وموريتانيا، ووسمته بعنوان: «**الحضانة بين آراء الفقهاء والتشريعات المغاربية للأسرة**».

أولا: تعريف الحضانة

لقد جرت العادة على أنه قبل الخوض في صميم الموضوع البدء ببيان مدلولات المفاهيم. والغرض من ذلك هو وضع مفهوم الحضانة في إطاره المحدد، الذي ييسر فهم مقصد استعماله ليكون هناك هامش من التفاهم المسبق بين الكاتب والقارئ، يجعل الإرسال والاستقبال يمران بسلاسة، وعلى وتيرة واحدة دون حاجة إلى تذليل صعوبات محتملة.

أ-الحضانة لغة

الحَضانة هي من فعل حَضَنَ وأصلها من الحُضن، وهو ما دون الإبط إلى الكشح، وقيل هو الصدر والعضدان وما بينهما، والجمع أحضان. وحُضنا الشيء جانباه، ونواحي كل شيء أحضانه.

يقال حضن الطائر بيضه يحضنه إذا ضمه إلى نفسه تحت جناحه. ويقال كذلك للمرأة إذا حضنت ولدها.

وحاضنة الصبي: التي تقوم عليه في تربيته. وإذا جعلت الشيء في حضنك فقد احتضنته .

والاحتضان هو احتمالك الشيء وجعله في حضنك، كما تحتضن المرأة ولدها فتحتمله في أحد شقيها.

وحَضَن الصبي يحضنه حضنا رباه، والحاضن والحاضنة الموكلان بالصبي يحفظانه ويربيانه[4].

ب-الحضانة اصطلاحا

لقد تعددت التعريفات الاصطلاحية لمفهوم الحضانة عند الفقهاء، غير أنها تكاد تجتمع على مدلول رعاية الصغير والتكفل به من الجوانب التربوية، الصحية، الأخلاقية والاجتماعية. ونذكر في ما يلي ما ذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية، ثم نعرّج على مدلولها الاصطلاحي عند المشرعين في قوانين الأسرة المغاربية.

1-تعريف الحضانة وفق آراء فقهاء الشريعة الإسلامية

الحضانة هي حفظ الولد في مبيته وذهابه ومجيئه، والقيام بمصالحه في تأديبه وتربيته وطعامه ولباسه وتنظيف جسمه وموضعه[5].

ويلاحظ على هذا التعريف الطول الذي يكاد يشمل كل الجزئيات التي تقتضيها الحضانة.

ونقل الإمام ابن عرفة عن الإمام الباجي تعريفه للحضانة فقال: «***هي حفظ الولد في مبيته ومؤنة طعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه***»[6].

ومن خلال هذين التعريفين يلاحظ جليا مقصد المالكية مما تتطلبه الحضانة.

والحضانة عند الجرجاني هي تربية الولد[7].

وحاول الدكتور الزحيلي أن يجمع بين آراء كثير من الفقهاء، فعرّفها بقوله: «***هي تربية الولد لمن له حق الحضانة، أو هي تربية وحفظ من لا يستقل بأمور نفسه عما يؤديه لعدم تمييزه، كطفل وكبير مجنون، وذلك برعاية شؤونه وتدبير طعامه وملبسه ونومه وتنظيفه وغسله وغسل ثيابه في سن معينة***»[8].

وكذلك فعل السيد سابق، فعرّفها على لسان الفقهاء بأنها عبارة عن القيام بحفظ الصغير أو الصغيرة، أو المعتوه الذي لا يميّز ولا يستقل بأمره، وتعهده بما يصلحه، ووقايته مما يؤذيه ويضره، وتربيته جسميا ونفسيا وعقليا، كي يقوى على النهوض بتبعات الحياة والاضطلاع بمسؤولياتها[9].

ويستفاد من هذه التعريفات التي تنوعت بين التضييق والتطويل أنها تخلص إلى غاية واحدة، وهي تربية الصغير بالشروط المعينة. وإن كان بعضها تضمّن الإشارة إلى الكبير المجنون، وهو لا تعتبر في حقه حضانة، إنما استعملت مجازا لأن ما يتعلق بحفظه ورعايته يندرج ضمن مفهوم الكفالة في حقيقة الأمر.

2-تعريف الحضانة في التشريعات المغاربية للأسرة

أ-في قانون الأسرة الجزائري

لقد عرّف قانون الأسرة الجزائري الحضانة في مادته 62 بأنها: «*رعاية الولد وتعليمه والقيام بتربيته على دين أبيه والسهر على حمايته وحفظه صحة وخلقا*». وأضاف في الفقرة الثانية «*...ويشترط في الحاضن أن يكون أهلا للقيام بذلك*»[10].

وقد يؤخذ على المشرع منهجيا إضافته الفقرة الثانية من المادة 62 التي تتحدث عن شروط الحاضن، حتى لا يختلط الأمر على الدارس أنها جزء من التعريف الذي تبناه.

ب-في مدونة الأسرة المغربية

تضمنت المادة 163 تعريف الحضانة بأنها: «*حفظ الولد مما قد يضره والقيام بتربية ومصالحه*».

وتوسعت الفقرة الثانية من هذه المادة فنصت: «على الحاضن أن يقوم قدر المستطاع بكل الإجراءات اللازمة لحفظ المحضون وسلامته في جسمه ونفسه، والقيام بمصالحه في حالة غيبة النائب الشرعي، وفي حالة الضرورة إذا خيف ضياع مصالح المحضون[11].

وما أخذ منهجيا على المشرّع الجزائري فإنه يؤخذ كذلك على المشرع المغربي، حيث أكمل التعريف في فقرة ثانية بإضافة ما يقوم به الحاضن. غير أن الصياغة لا يشتم منها رائحة إلزام، بل كأن دور الحاضن عمل تطوعي ينجز منه ما استطاع وما دعته الضرورة فقط.

ج-في مجلة الأحوال الشخصية التونسية

عرّف الفصل 54 من مجلة الأحوال الشخصية التونسية الحضانة بأنها "حفظ الولد في مبيته والقيام بتربيته"[12].

د-في قانون الأحوال الشخصية الموريتاني

تضمنت المادة 121 تعريف الحضانة فنصت على أنها: «حفظ الولد ممّا قد يضره قدر المستطاع والقيام بتربيته ومصالحه ولا تترتب عليها ولاية»[13].

وتضمّن التعريف الموريتاني قيدا لم يبرز في التشريعات المغاربية الأخرى، وهو عدم ترتب الولاية على الحضانة.

وبمقارنة بسيطة بين هذه التعريفات يظهر كما يقول المستشار عبد العزيز سعد: «أن تعريف قانون الأسرة الجزائري على الرغم من احتوائه على أهداف الحضانة وأسبابها يعتبر أحسن تعريف، ولاسيما من حيث شموليته لأفكار لم يشملها غيره، ومن حيث أنه تعريف جمع في عموميته كل ما يتعلق بحاجيات الطفل الدينية والصحية والخلقية والتربوية والمادية»[14].

ثانيا: أهمية الحضانة

لا شك أن الزوجين لمّا يعقدان نكاحهما يجعلان من أولويات أهداف الزواج الإنجاب، ولمّا تتحقق لهما هذه الغاية ومنذ أن يكون الطفل جنينا في بطن أمه يعملان معا، ويخططان لتوفير بيئة ملائمة لتربية ابنهما بين أحضانهما. ولا يقصران جهدا في الاعتناء به بعد الولادة، خصوصا وهو في السنوات الأولى التي تعتبر مرحلة تحديد الملامح الرئيسة لشخصيته في إطار التنشئة الاجتماعية التي يربى فيها ذلك الطفل، ويحيطانه بعناية فائقة تحقق لهما الأهداف البعيدة، التي يحلمان أن تتجسد مستقبلا في شخصية طفلهما. ويسعى كل منهما وبدون تقصير في جعل طفلهما عنصرا فعالا في مجتمعه. وقد تكون

الأم أكثر عطاء من الأب في تزويد هذا الابن بالرحيق الطبيعي حتى يرتوي من حنانها ويتغذى بعطفها. وقد يتحقق مراد الزوجين وينشأ الولد بينهما نشأة سوية لا يكدرها أي شيء.

غير أن مصير الأطفال لا يكون كذلك في جميع الأحوال، إذ قد يصيب الأسرة الشقاق الذي ينتهي بالطلاق. وحينئذ يكون مصير الطفل مجهولا إذا لم يراع، ويوضع عند من يهتم به. فيبرز دور الحضانة كأثر من آثار الطلاق. غير أنها مظهر جلي من مظاهر العناية التي يوليها المشرع الحكيم للطفولة، فتضمن لها نوعا معتبرا من المهام التي كان الوالدان يتعاونان عليها.

فالحكمة من مشروعية الحضانة هي حفظ المحضون بتنظيم وتحديد المسؤوليات المتعلقة برعايته وتربيته، خصوصا عندما يقع الفصل بين أبويه. فلو ترك الأمر لما آل إليه الشقاق لكان في ذلك ظلم للطفولة وإهدار لمصلحتها، وقد يصل الأمر إلى أن يهلك الطفل غير المحضون ويكون ضحية لاختلاف أبويه.

وتشير كثير من الدراسات المتعلقة بالطفولة إلى أهمية وضرورة تهيئة الجو العائلي المناسب للطفل، باعتباره أنه يشب في ذاك الوسط، ومنه يكتسب الملامح وبذور وجهته المستقبلية، المساهمة في بناء شخصيته من جميع الجوانب النفسية والخلقية والاجتماعية.

ومن ثمة كانت الحضانة ضرورة للطفل، ولا يترك بدونها مهما بلغت علاقة الوالدين من خلاف ونفور.

ولمّا كانت الحضانة تقتضي حفظ المحضون عمّا يؤذيه وتعهده بطعامه وشرابه وغسله وغسل ثيابه وتعهد نومه ويقظته، وحيث أن المحضون يكون عاجزا عن القيام بهذه المصالح، أسندت الشريعة الإسلامية القيام بهذه المهام إلى النساء، وقدمتهن على الرجال لأنهن أشفق وأحن وأجدر بأمور التربية من الرجال، والمنحى نفسه سار عليه مشرعو قوانين الأسرة المغاربية.

وينتج عن هذا التقديم أن الحضانة تكون حقا وتكون واجبا، فهي من جهة حق للمحضون وحق للحاضن، ومن جهة ثانية هي واجب على الحاضن. فتجتمع الصفتان في الأم إذا استوفت شروط الحضانة، فيكون من حقها أن تطالب بحضانة ابنها الصغير، ويكون واجبا عليها أن تقوم بهذه المهمة التربوية. كما ينتج عن ذلك حق للولد على أمه بشأن حضانته[15].

ثالثا: مدة الحضانة

إذا كان الفقهاء متفقين على أن الحضانة الملزمة تبدأ منذ ولادة الطفل إلى سن التمييز، فإنهم في بقائها بعد ذلك مختلفون.

ومنشأ اختلافهم يرجع إلى نظرة كل فقيه إلى مدى استعداد المحضون للاستفادة من هذه الحضانة بعد ذلك، وأيّ الوالدين يكون أقدر على تلبية حاجاته في ما يهيئه لاستقبال ومواجهة المسؤوليات التربوية بعد ذلك، ونظرته إلى ما يحقق مصالحه العاجلة التي قد تكوّن رغبته ومصالحه الآجلة التي ينبني عليها مستقبله في مواجهة الحياة.

فذهب الإمام أحمد والإمام الشافعي إلى أن الغلام إذا بلغ سن التمييز وهو سبع سنوات يخير بين أبويه إن لم يكون معتوها، وقضى بذلك عمر وعلي وشريح. ويرى الإمام الشافعي أن الحكم نفسه ينطبق على البنت متى بلغت 07 سنوات، وخالفه الإمام أحمد فقال أن أباها أحق بحضانتها بعد ذلك، لأنه أقدر من أمها على حفظها وصيانتها.

أما الإمام مالك وأبو حنيفة فلا يقولان بالخيار، فيكون الأب أحق بحضانة ابنه إذا استقل بنفسه وأصبح قادرا على تنظيف نفسه عند أبي حنيفة. وأما الفتاة عنده فتبقى في حضانة أمها حتى تتزوج أو تحيض[16].

أما عند الإمام مالك فالأم أحق بحضانة أبنائها الطفل حتى يبلغ على المشهور وقيل حتى يثغر، والبنت حتى يدخل بها زوجها[17].

أما تحديد مدة الحضانة في التشريعات المغاربية فكانت على النحو الآتي:

أ-قانون الأسرة الجزائري

تضمنت المادة 65 آجال انقضاء مدة الحضانة فجعلتها كالآتي:

بالنسبة للذكر ببلوغه 10 سنوات. وبالنسبة للأنثى ببلوغها سن الزواج.

ونصت على أن للقاضي أن يمدد الحضانة بالنسبة للذكر إلى 16 سنة إذا كانت الحاضنة أُماً لم تتزوج ثانية، على أن يراعى في الحكم بانتهائها مصلحة المحضون.

ويظهر من خلال هذا الاختلاف في السن أن المشرع الجزائري اعتبر عامل التباين بين التكوين النفسي والعقلي والجسدي بين الذكر والأنثى، كما أن تحديده لمدة عشر سنوات أو 16 سنة بالنسبة للذكور كأنه شاكل فيها ما ذهب إليه بعض الفقهاء في تفريقهم بين سن التمييز وسن البلوغ.

ومن جهة أخرى ترك المدة مبهمة بالنسبة للأنثى عندما ربطها بسن الزواج هل يقصد به العقد فقط أم الدخول كما هو مطلوب عند المالكية؟ وهذا إذا سلمنا أن سن الزواج هو ما حدده قانون الأسرة ذاته في المادة 7 بـ 19 سنة.

ب-مدونة الأسرة المغربية

نصت المادة 166 من المدونة على أن الحضانة تستمر إلى بلوغ سن الرشد القانوني للذكر والأنثى على حد سواء، وهذا السن هو 18 سنة كما جاء في المادة 19 المتعلقة بأهلية الزواج.

ووضحت المادة 166 أنه بعد انتهاء العلاقة الزوجية يحق للمحضون الذي أتم الخامسة عشر سنة أن يختار من يحضنه من أبيه وأمه.

ومما يلاحظ على المشرع المغربي أنه لم يفرق بين الذكر والأنثى متجاهلا التباين بينهما في التكوين النفسي والعقلي والجسدي هذا من جهة، ومن جهة أخرى كأنه اعتمد قول غير المالكية في جعل المحضون يختار من يحضنه من أبويه.

ج-مجلة الأحوال الشخصية التونسية

بعد تعديل الفصل 67 في 12 جويلية 1993 ألغى القانون التونسي مدة الحضانة ولم يحدد انتهاءها بوقت، وجعلها تخضع لسلطة القاضي الذي يراعي في ذلك مصلحة المحضون.

ولعل المشرع التونسي باتجاهه هذا يلفت الانتباه إلى أن المعايير المعتمدة عند الفقهاء غير منضبطة، وهي مفتقرة إلى معايير أخرى كدرجة الإحساس وابتغائه الاستقرار ومدى شعوره بالأمن مع حاضنه، إلى غير ذلك من المؤثرات التي ترجح مصلحته[18].

د-قانون الأحوال الشخصية الموريتاني

بعد أن بينت المادة 123 من القانون رقم 52 لسنة 2001 بأن الحضانة من واجبات الأبوين مادامت الزوجة قائمة بينهما، أشارت المادة 126 من نفس القانون بأن مدة الحضانة تنتهي بالدخول بالأنثى وببلوغ الذكر، ويجوز للقاضي أن يحكم بتسليم الولد لأبيه بعد بلوغه سبع سنين إذا كانت مصلحته تتطلب ذلك.

ويفهم من هذه الصياغة أن المشرع اعتمد على مبدأ التحديد بالزمن ومبدأ التحديد بالمصلحة بالنسبة للذكر شريطة أن يكون قد بلغ سن التمييز.

رابعا: ترتيب أصحاب الحق في الحضانة

أ-عند الفقهاء

يميّز العلماء في ترتيب الحواضن باعتبار الجنس، فيقدمون النساء على الرجال كحكم عام، ويعللون ذلك بقولهم أن الإناث أليق بالحضانة لأنهن أشفق وأحن وأهدى إلى التربية والصبر على القيام بها من جهة، ولأنهن أشد ملازمة للأطفال وهم في ذلك السن الذي لا يستقلون فيه بالقيام بأمورهم، وقد

يكون الرجال بعد ذلك أصلح لهذه المهمة باعتبار أن الطفل يحتاج بعد سن التمييز إلى من يأخذ بيده ويربيه بشيء من الشدة التي لا تتوفر سجية عند المرأة.

وينتج عن ذلك وبعد التمييز أن يكون مستحقو الحضانة ذكورا وإناثا، فكيف يرتبون في استحقاق حضانة الطفل بعد الأم باعتبارها أحق بحضانة الولد بعد الفرقة بإجماع الفقهاء، مستدلين من السنة بما روى عبد الله بن عمرو بن العاص: (**أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت له : يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني فقال أنت أحق به ما لم تنكحي**)[19].

المذهب المالكي:

يرتب الحواضن من النساء كالآتي:

الأم – الجدة لأم – الخالة – الجدة لأب – الأخت – العمة – ابنة الأخ[20].

ويرتب الرجال كالآتي:

الوصي – الأخ الشقيق أو لأم أو لأب – الجد لأب –ابن الأخ – العم فابنه، والأقرب يقدم على الأبعد[21].

المذهب الحنفي:

يرتب الحواضن من النساء كالآتي:

الأم – أم الأم – أم الأب – الأخوات – الخالات – بنات الأخت – بنات الأخ – العمات.

ويرتب الرجال كالآتي:

الآباء – الأجداد – الإخوة – أبناء الإخوة – الأعمام – أبناء الأعمام – ثم ذوي الأرحام – الأخوة لأم وأبنائهم – العم لأم – الخال الشقيق ثم للأم.

المذهب الشافعي :

يرتب الحواضن من النساء كالآتي :

الأم – أم الأم – أم الأب – الأخوات – الخالات – بنات الأخ – بنات الأخت – العمات.

والرجال يرتبون كالآتي:

الآباء – الأجداد – الإخوة – أبناء الإخوة – الأعمام – أبناء الأعمام[22].

المذهب الحنبلي:

يرتب الحواضن من النساء كالآتي:

الأم – أم الأم – أم الأب – الجدة – الأخت الشقيقة – الأخت لأب – الأخت لأم – ثم الخالات – بنت الأخ.

ويرتب الرجال كالآتي:

الآباء – الأجداد – الإخوة – أبناء الإخوة – الأعمام – أبناء الأعمام[23].

وإذا علمنا أن هذا الترتيب الذي اهتدى إليه الفقهاء لم يكن نصا ملزماً، إنما هو اجتهاد اعتمد فيه كل فقيه على ما رآه صالحا لفائدة المحضون، ولذلك وقع اتفاقهم على تقديم الأم، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك، حتى أن المالكية رأى بعضهم اختراق صف الحاضنات بإدخال الأب بعد الأم باعتماد المصلحة والقرابة والأحقية، وبعضهم قدم الحاضنة التي تدلي للمحضون عن طريق الأب على الحاضنة التي تدلي له عن طريق الأم، خلافا لما اشتهر عند الجمهور.

وبناء على هذه الآراء المختلفة يمكن ترجيح قول من يرى أنه ليس هناك ما يمنع من اختراق هذه الآراء، والعمل بترتيب يخدم مصلحة المحضون ويتماشى مع الواقع المعيش في كل مجتمع، آخذين بعين الاعتبار التطورات التي تعرفها مجتمعاتنا المعاصرة[24].

ب–في التشريعات المغاربية للأسرة:

جاء في المادة 64 من قانون الأسرة الجزائري أن الأم أولى بحضانة ولدها ثم الأب ثم الجدة لأم ثم الجدة لأب ثم الخالة ثم العمة ثم الأقربون درجة، مع مراعاة مصلحة المحضون في كل ذلك، وعلى القاضي عندما يحكم بإسناد الحضانة أن يحكم بحق الزيارة.

والمدقق في هذا النص التشريعي يلاحظ أن واضعه جاء بترتيب جديد، طعن به في قاعدة النساء أولى بالحضانة من الرجال، وهو ما تمثل في تقديم الأب على أم الأم وغيرها من الحاضنات. غير أن ذلك يفسر بأنه أعطى لمصلحة المحضون اعتبارا فوق اعتبار الترتيب المعهود عند الفقهاء، وبهذا الاعتبار قد يتقدم من هو في مرتبة أخيرة على غيره إذا طلبها ودعت مصلحة المحضون إلى ذلك[25].

أما المشرع المغربي فقد تطرق إلى ترتيب مستحقي الحضانة في المادة 171 من مدونة الأسرة المغربية ونصها: «تحول الحضانة للأم ثم للأب ثم لأم الأم فإن تعذر ذلك فللمحكمة أن تقرر بناء على ما لديها من قرائن لصالح رعاية المحضون إسناد الحضانة لأحد الأقارب الأكثر أهلية مع جعل توفير سكن لائق للمحضون من واجبات النفقة».

ويبدو أن المشرع المغربي توافق مع المشرع الجزائري في تقديم درجة الأب مباشرة بعد الأم، غير أنه لم ينص بعده إلا على أم الأم تاركا للمحكمة سلطتها التقديرية في تعيين من يتولى الحضانة، بناء على ما يكون لديها من قرائن تساعدها على استجلاء من تتوفر فيه مصلحة المحضون.

وكأنهما توافقا أيضا على ترتيب جديد لم يقلدا فيه مذهبا معينا، علما أن المذهب المالكي هو المعتمد بشبه إجماع في البلدين.

أما المشرع التونسي فإنه خالف المنهجية المتبعة في تحديد وترتيب مستحقي الحضانة، حتى أنه كاد أن يتجاهلها لولا ما تضمنه الفصل 67 من مجلة الأحوال الشخصية التونسية من إشارات تفهم أن مستحق الحضانة هو من يراعي مصلحة المحضون، فجاء فيه:

-إذا انفصم الزواج بموت عهدت الحضانة إلى من بقي حيا من الأبوين.

-وإذا انفصم الزواج وكان الزوجان بقيد الحياة عهدت الحضانة إلى أحدهما أو إلى غيرهما.

-وعلى القاضي عند البت في ذلك أن يراعي مصلحة المحضون.

وأما المشرع الموريتاني فقد نص في المادة 123 من القانون رقم 52 لسنة 2001 المؤرخ في 2001/08/15 على أن : «الحضانة من واجبات الأبوين ما دامت الزوجية قائمة بينهما.

إذا انفكت العصمة فالأم أولى بحضانة ولدها من غيرها ثم أم أمه ثم جدة أمه لأم ثم لأب ثم خالته الشقيقة ثم التي للأم ثم التي للأب ثم خالة الأم ثم عمتها ثم جدته لأب ثم الأب ثم أخته ثم عمته ثم بنت أخته وبنت أخيه أيهما أكفأ ثم الوصي ثم أخوه ثم جده من قبل الأب ثم ابن أخيه ثم عمه ثم ابن عمه ويقدم في الجميع الشقيق ثم الذي للأم ثم الذي للأب.

الوصي مقدم على سائر العصبة في المحضون الذكر وفي الأنثى حال صغرها مطلقا وفي حال كبرها إن كان محرما أو كان أمينا متزوجا. يتولى القاضي تعيين أمين يثق فيه لتولي حضانة من ليس له حاضن».

ويلاحظ على المشرع الموريتاني أنه يكاد يتفق في ترتيبه لأصحاب حق الحضانة مع ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، وأنه أكد بالنسبة للجميع تقديم الشقيق أولا ثم الذي للأم ثم الذي للأب، وكأنه انتصر للرأي القائل بتفضيل قرابة الأم على غيرهم. وكذلك كان أسلوب الصياغة بسيطا وبعيدا عن التعقيد الذي يحتاج إلى شرح محتمل.

خامسا: شروط الحضانة

ومن خلال ما سبق توضيحه في بيان مفهوم الحضانة وأهميتها وترتيب الحواضن، فإنه لا يتصور ابتداء أن الأشخاص المعنيين بالقيام بمهامهم على درجة واحدة من التفهم لأدوارهم ومواقعهم الاجتماعية.

وحيث أن جمهور الفقهاء والمشرعين متفقون على أن حق المحضون ومصلحته تقدم على سائر الحقوق، فإنهم سيجوا هذه الوظيفة بجملة من الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الحاضن، ذكرا كان أو أنثى، وإلا سقط حقه وانتقلت إلى من يليه في الترتيب.

أ-شروط الحضانة عند الفقهاء

هذه الشروط تتجلى على النحو الآتي:

1-الشروط العامة في النساء والرجال:

- البلوغ: فلا حضانة للصغير.
- العقل: فلا حضانة للمجنون والمعتوه لافتقارهما إلى من يرعى شؤونهما.
- القدرة على تربية المحضون: فلا حضانة للعاجز بسبب كبر السن أو المرض.
- الأمانة على الأخلاق، فلا حضانة لغير أمين.
- الإسلام عند الشافعية والحنابلة، خلافا للمالكية الذين لا يشترطونه، وللحنفية الذين يشترطونه في الحاضن الذكر فقط.
- السلامة من المرض المنفر كالبرص والجذام عند المالكية والحنابلة.
- الرشد عند المالكية فلا حق للسفيه المبذر في حضانة من له مال.
- أمن المكان عند المالكية من كل ما يجر المحضون إلى فسق أو فجور أو سرقة.
- أن لا يسافر ولي المحضون أو الحاضنة سفر نقلة إلا بانتقال الطرف الآخر معه.

2-الشروط الخاصة بالنساء:

- يشترط في المرأة الحاضن أن لا تكون متزوجة بأجنبي عن الصغير أو بقريب غير محرم.
- أن تكون ذات رحم محرم من الصغير خلافا للحنفية في حضانة الأنثى.
- أن لا تكون قد امتعنت عن حضانة الصغير مجانا، والأب معسرا عند الحنفية.
- أن لا تسكن الجدة الحاضنة مع ابنتها المتزوجة بأجنبي عن المحضون عند المالكية.

3-الشروط الخاصة بالرجال:

- إذا كان الحاضن رجلا فإنه يشترط فيه أن يكون محرما للمحضون إذا كانت أنثى مشتهاة، خلافا للحنفية الذين أجازوا لابن العم حضانة ابنة عمه إذا لم تكن لها عصبة غيره إذا كان مأمونا عليها.
- أن يكون عند الحاضن الذكر من يصلح للحضانة من النساء، وهو شرط عند المالكية[26].

إذا لم تتوفر هذه الشروط في الحاضن، فلا حق له في الحضانة، وإذا اختل شروط منها وهو حاضن سقطت حضانته كذلك.

وإذا زال المانع الذي أسقط الحضانة فإن في عودة الحق فيها خلافا بين الفقهاء.

يرى المالكية أنه إذا سقطت الحضانة بعذر ثم زال العذر الاضطراري عادت الحضانة إليها، وإذا كان سقوط الحضانة باختيارها وزال المانع فلا حق لها في العودة. وخالف جمهور الفقهاء المالكية بالقول بعد الحضانة لصاحبها بعد زوال المانع سواء كان اضطراريا أو اختياريا.

ب-شروط الحضانة في تشريعات الأسرة المغاربية

لقد تطرّق المشرعون في قوانين الأسرة المغاربية إلى موضوع الشروط على النحو الآتي:

1-قانون الأسرة الجزائري:

نصت المادة 62 على أنه يشترط في الحاضن أن يكون أهلا للقيام بذلك. كما نصت المادة 66 على أنه يسقط حق الحاضنة بالتزوج بغير قريب محرم، وبالتنازل ما لم يضر بمصلحة المحضون. وفي المادة 67 نص على أن الحضانة تسقط باختلال أحد الشروط المنصوص عليها في المادة 62، ويقصد بها بالإضافة إلى الأهلية قيام الحاضن بدوره في رعاية الولد وتعليمه وتربيته على دين أبيه والسهر على حمايته وحفظه صحة وخلقا. أما المادة 69 فإنها تركت الأمر للقاضي في إسقاط الحضانة من عدمه إذا تعلّق الأمر بانتقال الحاضن إلى بلد أجنبي. ولم يشر المشرع إلى سفر النقلة داخل الوطن كما فعل الفقهاء.

وبينت المادة 70 أن إسكان الجدة أو الخالة الحاضنة مع أم المحضون المتزوجة بغير قريب محرم يسقط حقها في الحضانة.

وساير القانون المالكية عندما نص في المادة 71 على أنه يعود الحق في الحضانة إذا زال سبب سقوطها غير الاختياري.

ويلاحظ على المشرع الجزائري أنه فصل في أمر عمل المرأة الحاضنة ولم يجعله من الأسباب التي تسقط الحضانة كما يرى بعض الفقهاء، غير أنه ترك الأمر للقاضي عندما نص في آخر المادة 67 أنه يجب في جميع الحالات مراعاة مصلحة المحضون.

2-مدونة الأسرة المغربية

نصت المادة 173 على شروط الحاضن على النحو الآتي:

- الرشد القانوني لغير الأبوين.

- الاستقامة والأمانة.
- القدرة على تربية المحضون وصيانته ورعايته دينا وصحة وخلقا وعلى مراقبة تمدرسه.
- عدم زواج طالبة الحضانة إلا إذا كان زوجها قريبا محرما أو نائبا شرعيا للمحضون، أو إذا كانت هي نائبا شرعيا للمحضون.
- يمكن للمحكمة إسقاط حق الحضانة في حالة الإخلال أو التحايل في تنفيذ الاتفاق أو المقرر المنظم للزيارة.

كما نصت المادة 170 على أن الحضانة تعود لمستحقها اذا ارتفع عنه العذر الذي منعه منها.

3-مجلة الأحوال الشخصية التونسية

جاء في الفصل 58 ما نصه «يشترط في مستحق الحضانة أن يكون مكلفا أمينا قادرا على القيام بشؤون المحضون، سالما من الأمراض المعدية، ويزاد إذا كان مستحق الحضانة ذكرا أن يكون عنده من يحضن من النساء وأن يكون محرما بالنسبة للأنثى. وإذا كان مستحق الحضانة أنثى فيشترط أن تكون خالية من زوج دخل بها ما لم ير الحاكم خلاف ذلك اعتبارا لمصلحة المحضون، أو إذا كان الزوج محرما للمحضون أو وليّا له أو يسكت من له الحضانة مدة عام بعد علمه بالدخول ولم يطلب حقه فيها أو أنها كانت مرضعا للمحضون أو كانت أمّا ووليا عليه في آن واحد».

لقد أجمل هذا النص الذي صيغ صياغة أدبية مجموعة من الشروط التي أراد المشرع التونسي أن يبرزها، باعتبار أن مخالفتها تسقط حق الحضانة على طالبها.

وزيادة على ذلك، فقد تطرّق بطريقة غير مباشرة إلى شروط أخرى من شأنها أن تسقط حق الحضانة كما جاء في الفصل 59 الآتي نصه: «إذا كانت مستحقة الحضانة من غير دين أب المحضون فلا تصح حضانتها إلا إذا لم يتم المحضون الخامسة من عمره وأن لا يخشى عليه أن يألف غير دين أبيه. ولا تنطبق أحكام هذا الفصل على الأم إن كانت هي الحاضنة».

وكما جاء أيضا في الفصل 61: «إذا سافرت الحاضنة سفر نقلة مسافة يعسر معها على الولي القيام بواجباته نحو منظوره سقطت حضانتها».

وكما جاء أيضا في الفصل 63: «من انتقل لها حق الحضانة بسبب غير العجز البدني بالحاضنة الأولى لا تسكن بالمحضون مع حاضنته الأولى إلا برضى ولي المحضون وإلا سقطت حضانتها».

4-قانون الأحوال الشخصية الموريتاني

نصت المادة 122 من هذا القانون على أنه: «يشترط لأهلية الحاضن:

العقل؛ السلامة من كل مرض معد أو مانع من قيام الحاضن بالواجب؛ القدرة على تربية المحضون وصيانته صحة وخلقا؛ الاستقامة والأمانة، وهو محمول عليها حتى يثبت خلافها؛ الرشد فيما يقبض من نفقة المحضون؛ عدم الاشتهار بغلظة تضر المحضون؛ الإقامة في وسط إسلامي بالنسبة للحاضن غير المسلم فيما يتعلق بالولد ذي الأب المسلم؛ حرز المكان عندما يكون وضع المحضون يتطلب ذلك».

وجاء في الفقرة الثانية من المادة 129: «إذا زال المانع عادت الحضانة ما لم يسكت صاحبه بعد زواله سنة، وما لم يكن المانع اختياريا».

وجاء في المادة 130 ما نصه: «دخول غير قريب محرم من المحضون أو وصي عليه بالحاضنة يعتبر مسقطا لحقها في الحضانة ما لم تكن وصيا أو مرضعا لم يقبل غيرها.

يشترط في استحقاق الرجل للحضانة أن تكون له امرأة تتولى أمر المحضون وأن يكون محرما للمحضونة إذا كانت في سن من توطأ».

أما المادة 131 فنصت أنه: «يلزم طلب حق الحضانة في ظرف سنة من علم صاحب الحق باستحقاقه لها، وعند انقضاء هذا الأجل دون المطالبة يسقط حقه».

ونسجل هنا أن التشريعات المغاربية تكاد تجمع على أن الشروط التي وضعتها لاستحقاق الحضانة والموانع التي تتسبب في اسقاطها، هي التي تدور في فلك مصلحة المحضون، من أهمية الاعتناء به في التربية بجميع أنواعها والقدرة على ذلك، بالإضافة إلى شروط التكليف واحترام المحرمية التي ينبغي أن تربط بين المحضون والحاضن. كما أن هذه التشريعات لم تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، التي توضحت في أقوال الفقهاء وآرائهم.

وحتى إذا سها مشرع عن ذكر شرط أو مانع مسقط للحضانة، فإنه لا تعارض مع المحتوى إذا رجع القاضي في تطبيقه إلى ما تضمنته الشريعة الإسلامية، لأن ذلك يفهم من خلال مرونة النص القانوني من جهة، ومن خلال الإحالة الصريحة على أحكام الشريعة الإسلامية كما نصّ المشرع الجزائري في المادة 222.

سادسا: أجرة الحضانة ونفقة المحضون

أ-آراء الفقهاء

اختلف الفقهاء في أجرة الحضانة، ومنشأ الخلاف هو الأحوال التي تعترض الحاضن من كونها زوجة أو معتدة من طلاق رجعي، أو كونها امرأة أجنبية فقيرة أو غنية، وعدّها بعضهم مثل أجرة الرضاع

فذهب الجمهور غير الحنفية إلى أنه ليس للحاضن أجرة، لأنها لو كانت أماً لاستحقت النفقة، وغير الأم نفقتها على غيرها.

وذهب الحنفية إلى القول باستحقاق أجر الحضانة بعد انقضاء العدة، أو كانت أجنبية لأنها أجرة في مقابل عمل، كأجرة الرضاع في قوله تعالى: **[فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن]**[27].

وعليه فغير الأم تستحق أجرة الحضانة مثل الظئر التي تستأجر لرضاع الصغير.

أما نفقة المحضون فهي واجبة على أبيه يدفعها للحاضنة سواء كانت أما أم غيرها[28]. وتتضمن كل ما يحتاجه الولد من نفقة وكسوة وغطاء وفراش، لقوله تعالى: **[وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف]**[29].

ويندرج ضمن مفردات النفقة كراء المسكن الذي تسكنه الحاضنة مع المحضون[30].

ب–في تشريعات الأسرة المغاربية

وأما ما تطرّق إليه المشرعون المغاربيون في قوانينهم في موضوع أجرة الحضانة ونفقة المحضون، فكانت نصوصهم أقل تعقيدا وأبسط معنى، فجاءت كالآتي:

1–نصّ المشرع المغربي في المادة 167 على أن أجرة الحضانة ومصاريفها على المكلف بنفقة المحضون، وهي غير أجرة الرضاعة والنفقة. لا تستحق الأم أجرة الحضانة في حالة قيام العلاقات الزوجية أو في عدة من طلاق رجعي.

وبهذا النص، يكون المشرع قد بين من يستحق أجرة الحضانة ومن لا يستحقها.

كما تعرّض المشرع المغربي في المادة 168 إلى موضوع السكنى، فجاء فيها: « تعتبر تكاليف سكنى المحضون مستقلة في تقديرها عن النفقة وأجرة الحضانة وغيرهما.

يجب على الأب أن يهيئ لأولاده محلا لسكناهم، أو أن يؤدي المبلغ الذي تقدره المحكمة لكرائه، مراعية في ذلك أحكام المادة 191 بعده.

لا يفرغ المحضون من بيت الزوجية، إلا بعد تنفيذ الأب للحكم الخاص بسكنى المحضون. على المحكمة أن تحدد في حكمها الإجراءات الكفيلة بضمان استمرار تنفيذ هذا الحكم من قبل الأب المحكوم عليه».

وإذا كان المشرع المغربي تميّز بهذا التفصيل في موضوع النفقة وأجرة الحاضن، فإن المشرع الجزائري جاء على العكس من ذلك، فلم يشر إلى أجرة الحاضن إطلاقا، ولا إلى نفقة المحضون إلا إذا اعتبرناه يندرج في المفهوم العام لنفقة الأولاد، وبالتالي فلا نجد في قانون الأسرة الجزائري إلا المادة 72

المعدلة التي نصت على أنه في حالة الطلاق يجب على الأب أن يوفر لممارسة الحضانة سكنا ملائما للحاضنة، وإن تعذر ذلك فعليه دفع بدل الإيجار. وتبقى الحاضنة في بيت الزوجية حتى تنفيذ الأب للحكم القضائي المتعلق بالسكن.

أما المشرع التونسي فقد تطرّق إلى موضوع نفقة المحضون وأجرة الحاضن في الفصل 56، حيث نصّ على أن: «مصاريف شؤون المحضون تقام من ماله إن كان له مال وإلا فمن مال أبيه، وإذا لم يكن للحاضن مسكن فعلى الأب إسكانها مع المحضون».

كما نص في الفصل 65 على أنه: «لا تأخذ الحاضنة أجرة إلا على خدمة شؤون المحضون من طبخ وغسل ثياب ونحو ذلك بحسب العرف».

والمحلل لمحتوى هذين الفصلين وعلى قصرهما يجدهما قد احتويا معظم الأحكام التي أشار إليها الفقهاء في آرائهم.

أما المشرع الموريتاني أشار باقتضاب إلى الموضوع في مادة وحيدة هي المادة 127 التي جاء نصها: «نفقة المحضون وسكناه في ماله، إذا كان له مال، وإلا فعلى والده.

يرجع إلى القاضي فيما يتعلق بتقدير النفقة. لا يستحق الحاضن أجرا على الحضانة».

وهو بذلك يكون قد خرج من الخلاف في أجرة الحاضن فأسقط استحقاقها صراحة وساير رأي جمهور الفقهاء في موضوع النفقة.

الخاتمة

هذه هي أهم مواضيع الحضانة باعتبارها الهيئة التي تنتج التربية التي يبتغيها الآباء لأبنائهم ليزرعوا بذلك البذرة الطيبة لإنتاج مجتمع أطيب.

فمن خلال هذه الدراسة وقفنا على نتائج جديرة بالتنويه منها:

-أن مصلحة المحضون وضعت فوق كل اعتبار، فما من رأي فقهي أو تشريع وضعي إلا وجعلها أولى الأوليات في اتخاذ القرار أو الحكم، رعاية لضعف المحضون، ومنعا من التسبب في هلاكه بسبب تقصير قد لا يكون مقصودا.

إن المحلل لأقوال الفقهاء وآراء المشرعين المغاربيين يستنتج عدم وجود خلاف كبير في موضوع الحضانة بين الفقهاء من جهة، وبينهم وبين نصوص الأحوال الشخصية المغاربية من جهة أخرى. مما

يفند ما قد يتبادر إلى ذهن البعض من أن هذه التشريعات مخالفة في بعض بنودها لأحكام الشريعة الإسلامية. والواقع الذي تطبق فيه هذه النصوص يتقبلها دون إزعاج، وهو مجتمع مسلم.

فهي في عمومها استنباطات لأحكام فقهية مجموع عليها، وفي أضعف الصور قد تكون آراء فقهية مرجوحة.

غير أن هذا لا يعني بالضرورة أن هذه القوانين هي متطابقة بتمامها مع ما يرشد إليه الفقه المالكي بحذافيره، باعتباره هو المذهب المهيمن في المغرب العربي، وهو الذي تتعبد به الساكنة ربها. بل قد نقف في أحايين كثيرة على خروج ظاهر عن المذهب، وهذا أمر لا يقتصر فقط على موضوع الحضانة فحسب، إنما يشمل أبواب مختلفة من هذه النصوص.

وقد يسجل على هذه التشريعات قصورا بارزا في إهمالها لأحكام متعددة في مجال الأحوال الشخصية، إذ كان من الأجدر أن تشمل موادها كل الأحكام المتعلقة بفقه الأسرة. ولعلّ المشرع الجزائري قد تفطن إلى ذلك القصور فغطاه بمحتوى المادة 222 التي نصت على أن: « كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية».

الهوامش:

[1] – سورة النساء، الآية 21.

[2] – أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق. سنن أبي داود، طبع شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1983، 546/1.

[3] – سورة الروم، الآية 21.

[4] – الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفار عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1984، الجزء الخامس، ص 2101؛ لسان العرب لابن منظور، تحقيق ياسر سلمان أبو شادي، ومجدي فتحي السيد، القاهرة، دار التوفيقية للتراث، 2009، المجلد الثالث، ص 257.

[5] – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ الدردير، دار إحياء الكتب العربية، المجلد الثاني، ص 526.

[6] – الفقه المالكي وأدلته للحبيب بن طاهر، بيروت، مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى، 2002، الجزء الرابع، ص 288؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د/محمد عبد الرحمان عبد المنعم، القاهرة، دار الفضيلة، الجزء الأول، ص 574.

[7] – كتاب التعريفات لعلي الجرجاني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2003، ص 72.

[8] – الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي، الجزائر، دار الفكر، الجزء 7، ص717.

[9] – فقه السنة للسيد سابق، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثامنة، 1987، الجزء الثاني، ص 301.

[10] – قانون الأسرة رقم 84–11 مؤرخ في 09 رمضان عام 1404 الموافق 09 يونيو سنة 1984 المعدل والمتمم بالقانون رقم 05–09 المؤرخ في 25 ربيع الأول عام 1426 الموافق 04 ماي 2005. الجريدة الرسمية رقم 43 المؤرخة في 22 يونيو 2005.

[11] – قانون رقم 03–73 بمثابة مدونة الأسرة.

[12] – أمر علي مؤرخ في 06 محرم 1376 الموافق 13 أوت 1956 يتعلق بإصدار مجلة الأحوال الشخصية، الكتاب الخامس الفصل 54.

[13] – قانون رقم 52 لسنة 2001 بتاريخ 2001/08/15. الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية 15 أوت 2001، العدد 1004 .

[14] – الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري، المستشار عبد العزيز سعد، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1996، ص 293.

[15] – الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري، المستشار عبد العزيز سعد، مرجع سابق، ص 292.

[16] – المغني لابن قدامة، دار الكتاب العربي، طبعة جديدة، ج9، ص300.

[17] – القوانين الفقهية لابن جزي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2000م، ص 233؛ الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، الطبعة الثانية، 1372هـ، 1952م، الجزء الثالث، ص 164.

[18] – مصلحة المحضون في ضوء الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية للدكتورة تشوار حميدو زكية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2008، ص67.

[19] – رواه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، 574/1؛ وأحمد في مسنده، وصححه المحقق، مسند الإمام أحمد، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، طبعة 1433 هـ، 2012 م، المجلد الخامس، رقم 6707.

[20] – القوانين الفقهية لابن جزي، ص 232.

[21] – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج528/2.

[22] – الفقه الإسلامي وأدلته، د/وهبه الزحيلي، مرجع سابق، ج7، ص 720.

[23] – المغني لابن قدامة، مرجع سابق، ج9، ص 298.

[24] – مصلحة المحضون، د/تشوار حميدو زكية، مرجع سابق، ص 373.

[25] – قانون الأسرة الجزائري في ثوب جديد للمستشار عبد العزيز سعد، الطبعة الرابعة، الجزائر، دار هومة، 2010، ص 140.

[26] – المغني لابن قدامة، 299/9؛ مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق الغرياني، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2008، 161/3؛ فقه السنة، السيد سابق، مرجع سابق، 305/2.

[27] – سورة الطلاق، الآية 06.

[28] – فقه السنة، السيد سابق، مرجع سابق، 308/2.

[29] – سورة البقرة، الآية 233.

[30] – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، 533/2.

الرمز في الشعر الموريتاني المعاصر

د. ولد متالي لمرابط أحمد محمدو، جامعة حائل، السعودية

1. مقدمة

نسعى في هذا البحث إلى إضاءة جانب نقدي مهم يتعلق بتوظيف تقنية الرمز في القصيدة الموريتانية المعاصرة، وهو مشغل نقدي له طرافته الخاصة فضلا عن ندرة الدراسات النقدية الموريتانية التي تناولته. وسنتقدم لدراسته عبر تمهيد نظري حول قصيدة الرمز على المستوى العربي، وأبرز تجليات الرمز في الشعرية الموريتانية المعصرة.

2. قصيدة الرمز

كانت قصيدة الرمز/ القناع إحدى إفرازات الحداثة الشعرية العربية المعاصرة، وهي تترجم بوضوح التعالق الشديد بين الشعر والدراما، واستفادة الشعراء من تقنيات هذه الأخيرة للعبور بالقصيدة إلى عوالم جديدة، وقد سيطر هذا التوجه على كثير من الشعراء العرب المعاصرين، وما زال الإنتاج الشعري العربي يفصح عنه بأشكال وتجارب متنوعة.

لقد استخدم الشعراء العرب تقنية القناع عبر استلهامهم شخصياتٍ ورموزا من الماضي، لابتعاث شحنتها الرمزية، وما تحيل إليه من أحداث وعلائق وتاريخ، والشاعر في توظيفه لأقنعته لا يبقى أسير المعطيات التاريخية حول الشخصية، وإنما يسعى إلى استنباتها في فضائه الشعري، ويغذيها بروح العصر وتداعيات الواقع، وهو بهذا يعمَد إلى صناعة هذه الشخصية من جديد وفق رؤيته الشعرية وطقوس كتابته الفنية. كما أنه يسعى من ناحية أخرى إلى تحوير بعض المعطيات المتعلقة بشخصياته، وذلك ما يجعلها تتحرك بحرية ضمن الفضاء العام الذي يحيل إليه النص، يبدو ذلك جليا حين نتابع تجربة أدونيس مع **مهيار الدمشقي**، و**صقر قريش**...، وأمل دنقل مع **زرقاء اليمامة**، وعبد العزيز المقالح مع **وضاح اليمن** مثلا، وغير ذلك من الرموز والأقنعة المتداولة في الشعر العربي الحديث.

وحين نعود إلى تجارب الشعر العربي المعاصر، واستخدام كبار الشعراء للرموز والشخصيات التراثية، نجد أنهم استلهموا رموزهم وأقنعتهم من التاريخ (**خالد بن الوليد، الحجاج، صقر قريش، زرياب، كافور...**) والدين (**المسيح، أيوب، موسى...**) والتصوف (**الحلاج، ابن الفارض، النفري، ابن عربي...**)، والشعراء العرب القدماء (**طرفة، المتنبي، المعري، أبو فراس الحمداني، عمر الخيام...**) وهي رموز تحيل على فضاءات متنوعة، ولكل منها شحنته الفنية الخاصة، وهي في الوعي الفني للشاعر تكتسب حياة جديدة، وتصبح بوابة مركزية للدخول إلى عالمه الشعري. من هذا المنظور جاءت الرموز والأقنعة المتداولة في الشعر الحديث «وسيلة تعبير وإيحاء في يد الشاعر يعبر من خلالها _أو يعبر بها_ عن رؤياه المعاصرة»[1].

من ناحية أخرى تنوعت طرق الشعراء في استخدام الرموز والأقنعة، فهناك من جعلها مهيمنة في شعره، وفاعلة بشكل مركزي في الرؤية الفنية التي يتبناها، بحيث لا يمكن فهم خلفيات النص وماورائياته

دون تفكيكها ومعرفة طبيعة حضورها الشعري، بينما لم يتعد التوظيف لدى بعض الشعراء إشارات عابرة في ثنايا القصيدة، كاستحضار معنى «الهز» الذي تحيل إليه الآية القرآنية الكريمة: ﴿**وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً**﴾[2]، ومعنى «الصلب» الذي تحيل إليه قصة المسيح عليه السلام في وجدان غير المسلمين، والتوظيف الرمزي لمعنى النار الموسوية، واستحضار «الرؤيا» التي فسرها النبي يوسف عليه السلام، والتي جاء تفصيلها في الآية القرآنية الكريمة: ﴿**وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنْ الْمُحْسِنِينَ**﴾[3].

وقد ظهرت تقنية الرمز في الشعر العربي المعاصر تحت تأثير عوامل شتى: سياسية، وثقافية، وفنية، ونفسية...، ولكن يظل أبرزها هو العامل السياسي، وخوف الشعراء من الصدام بالسلطة؛ خصوصا أولئك الذين ينتجون في فضاء مفعم بطبائع الاستبداد، والتكميم الثقافي، لهذا تمكن الشعراء عبر استخدام الرموز الشعرية من التعبير عن مواقفهم وآرائهم السياسية، وهو أمر لا شك أن له أبعادا نفسية ما زالت بحاجة إلى الدرس والتحليل. كما يتمتع الرمز أيضا بجمالية فنية تزيد من إشراق القصيدة وتألقها الشعري، وتشحنها بصوت درامي يتدفق ثراءً وحيويةً، وكان هذا من الأسباب التي جعلت الشعراء يتداعون على استخدامه، وهم بذلك يسعون إلى ضخ دماء جديدة في القصيدة، والبحث عن شعرية أبهى ضمن فضاء الحداثة التي بدأ الوطن العربي يشهد عصفها منذ مطلع القرن العشرين، وما زالت تداعياتها مستمرة حتى اليوم.

إن استخدام الشاعر للرمز أمر يسعى من خلاله إلى الخروج من هاجس الذاتية للتعبير عن ذوات الآخرين، «فالشاعر يتحدث عن نفسه عبر الحديث عن الآخر، وهو يتحدث عن الآخر عبر الحديث عن نفسه، وهو لا يخاطب نفسه أو الآخر كلا على حدة، وإنما يخاطبهما معا»[4]. من هذا المنظور، يصنع الشاعر رؤيته الفنية الخاصة، مبتعدا «عن الصوت الأحادي والمباشرة، ويضفي على عمله الشعري شيئا من الموضوعية، والتعدد، والاختلاف، والتكامل، والغموض الفني الشّفاف، فكلما كان الحدث المستعار من الماضي شائعا في أذهان المتلقين؛ كان الاتصال بين الشاعر وجمهوره سليما»[5].

ولا مناص من أن نشير إلى أن عبور الشعر الحديث إلى توظيفالرمز تطلب من الشاعر المعاصر أن يكون مثقفا واسع الاطلاع، ليتمكن من بناء نصه الشعري وفق رؤية أصيلة، هنا كان استدعاؤه لفضاءات ثقافية وتاريخية متنوعة أسس عليها منظوره الفني وهو يبني أقنعته الخاصة، لذا اعتبر بعض كبار الباحثين أن «قصيدة القناع هي قصيدة الوعي الشعري»[6].

3. الرمز الإنساني

بدأ الشعر الموريتاني المعاصر يتجه نحو توظيف الرموز منذ الثورة الحداثية التي شهدها هذا الشعر في ثمانينيات القرن المنصرم، وقد بدا هذا جليا في كتابات رواد التجربة الحداثية مثل **ابراهيم ولد عبد الله، ومحمد ولد عبدي، وببهاء ولد بديوه، وخديجة بنت عبد الحي**، وغيرهم.

وما نلاحظه، بدءا، بخصوص توظيف الأقنعة والرموز في الشعر الموريتاني، هو فهم الشعراء الواضح لطبيعة الرمز من المنظور النقدي؛ باعتباره صورة جديدة لواقع الشاعر، وبوابة للتعبير عن أفكاره ورؤاه، لذا يتم التركيز على إبراز المشترك بينه وبين الشخصية المستدعاة، يبدو لنا هذا الأمر واضحا حين نتابع توظيف محمد ولد عبدي لشخصية ابن زُرَيق البغدادي في قصيدة **(مَنَاخَات)**، حيث يقول[7]:

ودعتَ الكرخَ ببغداد الذّكْرَى
ورحلتَ تُسَابقُ حتفَكَ في منفاكَ
كأنّكَ تذرعُ **يابنَ زريقٍ**
أحزانَ الشعراءِ الكبرى
تَتَخَفّى في أوجاعِ الشّعر
لكيْ من فقرِكَ شِعرُ الغربةِ لا يَعْرَى
تتجلّى في نَبْضِي فكأنّي "يابنَ زُرَيْقٍ"
صورتُك الأُخرى.

هكذا يقر الشاعر بأنه الصورة المعاصرة لابن زريق البغدادي، ويرمي من وراء ذلك إلى رصد ما بينه وبين قناعه من مشترك رمزي أو واقعي أساسه (الشعر، والرحيل في أعماق المنافي، والحب)، وهي تيمات ظهرت بشكل هام في شعر ابن زريق وتحدث عنها رواة تاريخه، كما أنها أيضا تيمات مهيمنة في كثير من أعمال ولد عبدي. ولهذا فإن استحضار شخصية ابن زريق في فضاء هذا النص أضفى عليه مسحة جمالية وفنية رائقة، وأمده بإشراقات شعرية فاتنة.

ومن أبرز الشعراء الموريتانيين الذي أغرموا باستخدام الأقنعة والرموز الشاعر محمد ولد الطالب، ويكفي للوقوف عند طبيعة توظيفه للرمز، أن نقف عند قصيدته **(مئذنة البوح)**، حيث يقول[8]:

لأن الخروجَ من الدّم
فوقَ الأدلّة..
فوقَ التّخيّلِ والمُستَطاعِ
لأن الرّياح التي..
لا يُسافِحُها الظلّ تذْرُو التمَاعي
تسلّقتُ مئذنَةَ البوحِ..
صحتُ.. وصحتُ..
أنا سارقُ النّار..
هذي ملامحُ وجهي.. وهذا قِناعي
وتلكَ ظِلالي
على الماء.. تمتد شَبّابةً

ومنتهشٌ بالصبَابَاتِ
بين المحيطِ.. وبينَ الخليجِ شِراعي
وإن دلّني جسَدٌ في الغيابِ
إلى سدرةِ الوطَنِ المُشتَهَى
وحمّلَنِي الموجُ من ذِكْرَياتِ الرّبيع وأنفاسِه
قصصًا عن كُليبٍ
وعن وائلٍ..
يوم باعتْ لنا منشم عطرَها
وانتفضنا.. قِراعًا وراءَ قِراعِ
فلا كانَ هذا السلامُ
لأدفعَ من ماء وجهي
دماءَ أخي.. ومِخْرَزَ أمّي
وأعْتَى قِلاعي

أنا سارقُ النّار..
يرقُبني حارسُ النار
يقذِفني بالرّجوم
إذا ما مددتُ إليها ذِراعي
أنا سارقُ النّار..
يقلقُني وترٌ فاحشٌ
يرتوي..
من سرابِ الهوى.. وارتيابِ الشّعاع
أنا سارقُ النّار..
ناري طفوقُ النبوءاتِ
ناري انبجاسُ التّولهِ
ناري.. هي الأملُ المستبدّ الذي..
انتظرته ألوفُ الجياع
فيا أبَتَا..
للديارِ.. وتاريخِها
للجَوَاري.. ونخّاسِها

لكل الموزَّعِ بين الغزاةِ.. وجلاسِها
قرعُ أجراسِها
ومن أذّنُوا بالصلاةِ لأمرٍ مشاع
لكل نُمَيرٍ
مواكبُها ومواسمُها
وليّ انطباعي
خطايَ إلى القدس موحشةٌ
وسمائي.. على هامتي سقَطَتْ
وهندُ التي تتسلل داخلَ خارطةِ الشوق
باتَتْ تلامسُ لونَ قميصِ النزاع
وهذي مآذنُ بغدادَ
صامتةٌ.. صارخٌ صمتُها بالوداع
تلوّح لي..
وجميعُ المراضعِ باتت علي محرمةً
فمتى يقذفُ اليمُّ تابوتَ هذا الضياع؟!

إنها قصيدة معبأة بالرموز والأساطير، وهي تتوزع في فضاءات دلالية وفنية متنوعة، استطاع الشاعر من خلالها أن يخلق درامية حيوية في أعماق النص والقارئ، وهو بهذا يشد حبل الإثارة، ويستنفد طاقات النص بحثا عن أَبْهَى أماكن الشعرية.

هكذا سعى ولد الطالب إلى توظيف أسطورة سارق النار **(برومثيوس)**[9] المتداولة في الميثولوجيا الإغريقية، ولكنه عمد إلى توجيه هذا الرمز وصبغه برؤيته الخاصة، وذلك عبر شحنه بنفس عربي مفعم بقيم الشجاعة والإقدام والتضحية (أنا سارق النار هذي ملامح وجهي وهذا قناعي). كما استلهم من خلاله مضمون **(النار العربية)** التي تحيل إلى الكرم وحسن الضيافة، وهو بهذا يعبُر إلى توظيف مفهوم **(المُوقِد)** أو السيد العربي الكريم الذي يوقد ناره من أجل قدوم العُفاة والتائهين والفقراء إلى مَوقِده ليطعمهم ويأويهم: **(ناري انبجاس التوله، ناري هي الأمل المستبد الذي انتظرته ألوفُ الجيّاع...)**. كما أثرى الشاعر الرمز باستلهامه لمعنى النار الموسوية التي تحيل إلى النبوة والكشف: **(ناري طفوق النبوءات...)**. وبذا نجد أن الشاعر ظل فاعلا في الرمز، وموجها لمساراته الفنية ضمن فضاء القصيدة.

ويلاحظ المتتبع لأعمال ولد الطالب استخدامه الباذخ للرمز العربي، والقصيدة السابقة تؤشر على هذا المنحى بوضوح، حيث استخدم الشاعر رموزا حاضرة بقوة في الذاكرة العربية **(كليب، وائل، منشم...)**، وهي تحيل إلى فترة حرجة من التاريخ العربي، فترة جاءت مفعمة بالقتال والتطاحن بين الإخوة في حروب سيزيفية طائشة. وهو ينفذ من خلال هذه الرموز إلى الإحالة إلى أننا مازلنا نعيش حروب جاهليتنا الأولى،

وأن **(منشم)**[10] مازالت توزّع عطرها بحثا عن مزيد من الدماء، تلك الدماء التي يرى الشاعر أنها ينبغي أن تسيل في سبيل الحفاظ على قوة الأمة في مواجهة أعدائها، وهو بهذا يرفض تقديم الكرامة العربية كمقابل للسلام **(فلا كان هذا السلام.. لأدفع من ماء وجهي.. دماء أخي.. ومخرز أمي.. وأعتى قلاعي...)**.

ويقول ولد الطالب أيضا من قصيدة **(سندباد الريح)**[11]:

أنا سندبادُ الريحِ ضاعَ شراعُه
وتسربت أيامُه
في الموج دونَ هوادةٍ
أنا سندبادُ الريحِ..
تحملني على الألواحِ ألفُ قرارةٍ
والنونُ يسألُ نفسَه
عن صاحبٍ..
ترمي به خلف الظهورِ.. مدائنُ الإخفاقِ
وأنا بها الحلاجُ.. ألبسُ جبّتي
أجتاز أرصفةَ الضياع..
فمن يقاسِمُني عليها قهوتي وجريدتي
والليلُ..
يغسلُ بالهموم مواجعي
ويرتّبُ التاريخَ في أحداقي
وأنا المطاردُ..
عن حياضِ الماء.. دون جريرةٍ
فإذا نجوتُ..
فمولدٌ للشمس بعد غيابِها
وإذا صلبتُ..
فتلك شيمةُ آخرِ العشاق
ما للثريا عن سهيل أعرضت
هل قال فيها شعرَه
متحديا أمرَ الشيوخ.. وشِرعةَ الأعراقِ
أم أنها مُشتاقةٌ
تزور عن مُشتاقِ

هنا يوظف الشاعر رموزا وإحالات جديدة، ويعلن عن تماهيه مع أقنعة أخرى (**السندباد، الحلاج...**) وذلك عبر استخدام الضمير (أنا) ليتحد الجميع في صوت واحد. هكذا يتيه السندباد الجديد بعد أن ضاع شراعه في مجاهل الموج، لينتقل إلى معانقة مأساته الحقيقية، وبذا ينتقل الشاعر إلى قناعه وصورته الثانية (**الحلاج**)، ويستخدم الشاعر هذا الرمز ليضفي عليه مكنونات ذاته، ويلبسه طقوس حياته وهمومه اليومية (وأنا بها الحلاج ألبس جبتي، فمن يقاسمني عليها قهوتي وجريدتي...)، وهو بهذا يعانق قناعه الرمزي، ويحيل إلى خلفياته التاريخية، وموازاة مع ذلك فإنه يزجّ به في تفاصيل الحياة اليومية المعاصرة بتقلباتها وهمومها وأحلامها (القهوة، الجريدة...).

كما يواصل الشاعر استخدامه للرمز العربي عبر استدعاءه رمزي (**الثريا**) و(**سهيل**)، وهما نجمان مشهوران في علم الفلك العربي، بالإضافة إلى أنهما من أسماء عشاق العرب، ويحيلان إلى الفراق واستحالة تلاقي المحبين.

وقد اتجه ولد الطالب، في منحى آخر، إلى توظيف الرموز والأقنعة التي تنتمي إلى الواقع العربي المعاصر، ومن نماذج ذلك قوله في قصيدة (**توقيع على السنبلة**)[12]:

كلانا.. بنفس الطريق
وسميتَ طفلَك بالأمس يعقوبَ
لكنّ طفلي..
أنا اليومَ.. سميتُه حنظلَهْ
ومهما فعلتَ
فلي حِنطَةٌ
وأعرفُ كم عددُ الحبّ في السُّنبلَهْ

وهو هنا يستدعي (**حنظلة**)؛ وهو اسم الرسم الذي ابتدعه ناجي العلي رمزا كاريكاتوريا للنضال الفلسطيني، يقول العلي متحدثا عن إنجابه «رسمته طفلا غير جميل، شعره مثل شعر القنفذ؛ والقنفذ يستخدم أشواك شعره كسلاح، حنظلة لم أعمله طفلا سمينا مرتاحا؛ إنه حاف من حفاة المخيم، هو أيقونة تحميني من الشطط والخطأ. إن يديه المعقوفتين خلف ظهره علامة من علامات الرفض. ولد حنظلة في العاشرة وسيظل دائما في العاشرة؛ ففي تلك السن غادرت الوطن. وأسميتُه حنظلة كرمز للمرارة»[13]. هذه الشحنة الرمزية الباذخة استطاع ولد الطالب أن يؤثث بها فضاء النص، ويجعله يتدفق عنفوانا دراميا واضحا، وقد ساهم في تألق هذا التوظيف خصوبةُ الرمز المستدعى، وإحالاتُه القومية والسياسية المتعددة والتي تخدم المسار العام الذي تدور حوله قصيدة الشاعر.

وتمتاز الرموز والأقنعة المستخدمة في قصائد ولد الطالب بالخصوبة والتّنوع، وهو ينتقيها بعناية، محاولا إضفاء ذاتيتِه عليها، مستحضِرا أجواءَ الرمز، وتاريخَه، وخصوصيتَه الفنية، ثم يضفي عليه سُحنة جديدة عبر شحنه بأحداث الواقع مما يجعله يفيض درامية وشاعرية.

4. الرمز الشعبي المحلي

وإذا كان كثير من الشعراء الموريتانيين دأبوا على استخدام الرموز الإنسانية والعربية العامة، فإن هناك شاعرا هو محمد ولد عبدي اتجه في إنتاجه الشعري إلى بعث الرمز الوطني الموريتاني، واستخدامه بشكل مكثف في أعماله الشعرية، لذا حضرت في قصائده أقنعة ورموز وطنية متنوعة من قبيل **(ابن الطلبة اليعقوبي، وابن امسيكه، وجدو بن السالك، والحضرمي، وغديجة...)** وغيرها كثير.

ففي قصيدته **(مدينة الكلاب)** نراه يستحضر بعض هذه الرموز راصدا تحولات الواقع الثقافي الوطني بين الماضي والحاضر، مؤشرا على تغير المعطيات الثقافية وطبيعة تلقيها، يقول[14]:

يدور بنا الدهرُ والدائراتُ تدُور
مدينةُ جيش الكلاب تدُور
على الذات كي تستريحَ الرمالُ من الخطوِ
كي يغمرَ الردمُ ما سطّرتْ في الرمال (غَدِيجَة)[15]
ويمحُو جيميّة (التّيْرِسِيّ)[16]

ويقول من قصيدته **(تيه)** مؤالفا بين الرمز الوطني الشعبي والرمز العربي العالِم[17]:

كان طفلاً أسمرَ الأحْلام
قامته على قدر الحكاياتِ الجميلةِ في السّمرْ
كانت تطولُ إذا قَصُر
مغامراتُ الجن (عنترةٌ) و (دَيْلُولٌ)[18] أُخر
وكان حدّثَ شاهدٌ
يبكي إذا اغتاظَ القَمَرْ

وهو هنا يوظف شخصية **(ديلول)** وما تحيل إليه في الميثولوجيا الشعبية الموريتانية من تمثل الحكمة، والتّأني في الأمور، ومجافاة العواقب السيئة، وهي تتناغم مع شخصية **(عنترة)** التي تحيل إلى البطولة، والإقدام، والمغامرة في سبيل المجد.

وقد انتبه شاعر آخر هو بدي ولد أبنو إلى خصوصية الرمز الوطني، فوظفه بحيوية مستغلا استعماله الشعبي، وما يحيل إليه من دلالات في مخزون الذاكرة الجمعية الوطنية، يقول في قصيدته **(أسفارُ العشق والموت)**[19]:

وأمشي أمامي رحيلٌ ورَاءْ..
ويمضَغُني الرملُ في ذكرياتِ الشّقاء،
وألتحفُ الشوقَ حين تحَلّجْتُ شَعبًا
وحينَ امتَطَانِي المسَاءُ...
و **(أمُّ الرّحارِحِ)**[20] في القصْرِ تقرَأُ سفرَ اللّوَاءْ

وصدرٌ على الصدْرِ يصلبُ:
حين يموتُ الضّيَاء
وحين أسافرُ والبَحر،
حين أفتّشُ عن نجمةٍ قد تطاولَ فيها الغيابُ
وأعلنُ عن عرسها في مساءِ المساءِ

وهو في هذا المقطع يوظف شخصية **(أمّ الرّحَارِح)** بما تحيل إليه في الذاكرة الشعبية من إمعان في المكر والغدر والحربائية، ليرصد معاناته الخاصة مع ثعلب السياسة، تلك المعاناة التي كانت وراء مكوثه حينا من الدهر في ردهات السجون والمنافي. ويبدو هذا الاتجاه واضحا أيضا في أعمال شعراء آخرين كأحمد ولد عبد القادر، ومحمد بن ماء العينين، وخديجة بنت عبد الحي... وغيرهم.

فيما اتجه بعض الشعراء إلى توظيف الأساطير الشعبية العربية والوطنية، يقول عبد الله العتيق بن الدين في قصيدة مفعمة بالنفس الأسطوري، وهي بعنوان **(وراء الخيمة)**[21]:

خَطَرَاتُ الغُولِ تخوّفني
نَظَرَاتُ الغُولِ تُروّعني
نَظَرَاتُ الجوعِ بهذا الوادي القَفْرِ
كجوفِ العِيرِ
تُرافقُني...

وهو بهذا يستثمر أسطورة الغول المألوفة في التراث الإنساني والعربي على وجه الخصوص، حيث أحاطتها الذاكرة الشعبية العربية منذ القديم بهالة من القصص والحكايات، وقد خلف الشعراء القدماء مدونة ضخمة في هذا المضمار[22]. ويرمز الغول في الخيال الشعبي إلى الخوف، والخطر المحدق، والأهوال المرتقبة.

كما سار على نفس المنوال محمد الحافظ بن أحمد في قصيدته (عودة الهديل)[23] التي جاءت في شكل قصة شعرية مفعمة بالجو الأسطوري، اقترضها الشاعر من محكيات الذاكرة الشعبية الموريتانية، وهي تتوزع عبر شخوص متنوعة **(الرّعبوب، السّعلاة، الفأرة، الدّبا)** ويحدثنا الشاعر عن الشخصية المركزية في هذه الأسطورة **(الرُّعْبُوب)**، وعلاقاتها الدرامية بالشخوص الأخرى، واصفا إياها بأنها «امرأة على أكمل ما تكون النساء فتنة وتمام حسن، اعتنت القصيدة برسم صورة تفصيلية لها، مزاوجة بين الوصف الروحي والمادي، فجِيدُها الأَغْيَدُ الحسنُ الناعمُ جدول من المَرْمَرِ الرّقراق، وصدرها حقل خَضِلٌ من حقول الرمان، وخصرها جزيرة أسطورية من اللؤلؤ، وجفونها الحوراء قاطعة كالسيف المرهف، وصوتها الرخيم المبغوم إنجيل حب منزل، وهكذا تتشكل الرعبوب نهرا من الأنوثة يمشي على قدميه، وتتشرنق من قصة الرعبوب قصة أسطورية بطلتها **(سعلاة)** أي أنثى من ساحرات الجن تتقمص فأرة، تحمل هذه الفأرة حملا أسطوريا، فتلد أمّةً من الجِنّان تتكاثر كتكاثر **(الدّبا)** وهو صغار الجراد، وكانت الرعبوب، وهي

الفتاة المرفهة المدلّلة، قد تصادفت مع السّعلاة التي تتقمص الفأرة، فإذا هي فارة عشراء على أتم ما تكون الحبلى مخاضا، فقالت لها على سبيل المداعبة، إذا أدركك الطلق فآذنيني؛ فإني قابلة ماهرة، ولم تمض أيام قلائل حتى أرسلت الفارة إلى الرّعبوب تستنجز وعدها بالقبالة»[24]. إنها أسطورة شعبية موريتانية ترويها الأمهات لبناتهن من أجل تحاشي الفضول وعدم التعرض للهوام التي يعتقد أن الجن يتحد بها، كما أنها ذات مدلول إنساني هو المجازاة على الخير بمثله[25]. وقد استطاع الشاعر أن يوظف الشحنة الفنية التي تختزنها هذه الأسطورة، مما أسهم في صناعة العمق الدرامي لشعرية النص.

5. خاتمة

لقد رصدنا في ما تقدم توظيف الرمز في القصيدة الموريتانية الحديثة، ولاحظنا كيف ساهم الرمز في شحن هذه القصيدة بروح درامية وفنية لافتة، تخلصت بموجبها من الترهل الغنائي، ذلك أن «القناع في الشعر المعاصر وسيلة درامية للتخفيف من حدة الغنائية والمباشرة»[26].

إن النصوص التي توظف الرمز تحتاج إلى قارئ خاص، قادر على تفكيك بنيتها الدرامية الرمزية، ولذا على القارئ أن يتسلح بالوعي اللازم والثقافة الواسعة ليضمن سيرا حسنا في فضاء النص ودراميته الجديدة، ذلك أن الرمز أو القناع، حسب تعبير بعض النقاد، ما هو إلا «حيلةٌ بلاغيةٌ، أو رمزٌ، أو وسيلةٌ للتعبير عن تجربة معاصرة، وهذا يعني أنه لا بد أن يكتشف المتلقي بنفسه وبمساعدة القرائن النصية أن المقصود هو الحاضر، وما القناع سوى وسيلة إخفاء أو إبعاد فنية، ولذلك جنح الشاعر إلى الاستفادة تناصيا من تجربة، أو موقف، أو رؤيا، أو حدث شهير في الماضي، ليتقنّع بها ويعيدها إلى الأذهان ضمن تجربة جديدة مماثلة»[27]. وهنا تكمن طرافة هذا المنحى وخصوصيته الفنية التي أضفت على القصيدة العربية الحديثة مسحة جمالية رائقة، وألبستها جلبابا فنيا خاصا.

ولا بد من الإشارة أخيرا إلى أن بعض الشعراء الموريتانيين قام بصناعة رموزه الخاصة، ليظل على علاقة حميمة بها في كافة إنتاجه كما في رمز **(الصمغ)** عند محمد ولد عبدي، و**(صديقة)** عند الشاعر بدي ولد أبنو التي هي رمز مهيمن في غالبية دواوينه، وإن كانت مستمدة في أصولها من قصائد صلاح عبد الصبور، ومن المعروف في مسيرة الشعر العربي الحديث أن السياب قد «ابتدع رموزه الخاصة التي شكلت مصدر إلهام غيره من الشعراء مثل **(المطر)**، **(بويب)**، **(وفيقة)**، **(جيكور)** وغيرها»[28].

وهكذا فإن القصيدة الموريتانية الحديثة –كما نظيرتها العربية– قد استدعت بشكل شعري سيلا من الرموز والأقنعة المتعددة المصادر، والمتنوعة الخلفيات الفكرية والفنية والأيديولوجية، ولهذا الاستدعاء دور فاعل في بناء درامية النص الشعري، وتطوير فلسفته الفنية، وهي درامية ساهمت في بنائها، أيضا، **(البنيةُ القصَصِيّة)** التي شيّد عليها كثير من الشعراء الموريتانيين نصوصهم الشعرية.

الهوامش:

[1]– علي عشري زايد/ استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط1، 1978، ص 15.

[2]– سورة مريم، الآية: 25.

[3]– سورة يوسف، الآية: 36.

[4]– سعد الدين كليب/ وعي الحداثة: دراسات جمالية في الحداثة الشعرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص 104.

[5]– خليل الموسى/ بنية القصيدة العربية المعاصرة المتكاملة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2003، ص 210.

[6]– خليل الموسى/ بنية القصيدة العربية المعاصرة المتكاملة، م. س، ص 217.

[7]– محمد ولد عبدي/ كتاب الرحيل وتليه الفصوص، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2008، ص 60.

[8]– محمد ولد الطالب/ مئذنة البوح، مكتبة القرنين 21/15 للنشر والتوزيع، انواكشوط، موريتانيا، ط1، 2010، ص 60_57.

[9]– **برومثيوس:** في الميثولوجيا الإغريقية هو إله النار وصديق للبشرية، وهو ابن العملاق (لابيتوس) والحورية (كليمنة) وأخو أطلس ومينوثاوس وأبيمثيوس المعادين لزيوس، وقد انتصر برومثيوس بتحمل تعذيبه ولم يكشف سر الأحداث القادمة إذ كان يعرف أنه إذا جاء لزيوس طفل من آلهة البحر يثتس فإن هذا الإبن سيخلع أباه زيوس كرئيس للآلهة. وانتقاما قام زيوس بضرب منثيوس بصاعقة وأجبر أطلس العنيد على رفع الأرض وأعطى باندورا الكوارث إلى المجنون أبيمثيوس، وربط برومثيوس الهادئ بسلسلة على صخرة، ويأتي نسر يأكل كبده الذي يتجدد كل يوم ويعود الكبد من جديد في الليل. ويقولون إن هرقل أنقذ إله النار المعذب (برومثيوس) دون موافقة إلهة الأولمب. انظر: آرثر كورتل/ قاموس أساطير العالم، ترجمة: سهى الطريحي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، 2010، ص 151.

[10]– هي: **منشم بنت عامر**، امرأة ثعلبة بن الأعرج الغنوي، قاتل شاس بن زهير بن جذيمة العبسي الذي هاجت بسبب قتله الحرب بين هوازن وغطفان.وتذكر كتب التاريخ العربي أنها كانت عطّارة تبيع الطيب، فكان العرب إذا قصدوا حرباً غمسوا أيديهم في طيبها،وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في الحرب ولا يولوا أو يقتلوا؛ فكانوا إذا دخلوا الحربطيبها قيل: **(لقد دقوا بينهم عطر منشمٍ)**؛ حتى صار هذا القول مثلا، يقول زهير بن أبي سلمى في معلقته: **(تداركتُما عبساً وذبيان بعدما ... تفانوا ودقّوا بينهم عطرَ منشم)**.

[11]_ محمد ولد الطالب/ مئذنة البوح، م. س، ص 62_63.

[12]– محمد ولد الطالب/ مئذنة البوح، م. س، ص 65_66.

[13]– منصف المزغنّي/ حنظلة العلي، دار الأقواس للنشر، تونس، ط1، 1989، ص13.

[14]– محمد ولد عبدي/ الأرض السائبة، أبوظبي، 1995، ص 57.

[15]– هي غديجة (بالغين) عالمة موريتانية قديمة مشهورة، لها شرح على (سلم الأخضري) في المنطق.

[16]– هو الشاعر محمد بن الطلبة اليعقوبي، أحد أبرز الشعراء الموريتانيين القدماء، توفي سنة 1272هـ.

[17]– محمد ولد عبدي/ الأرض السائبة، م. س، ص 149.

[18]– **ديلول:** رجل موريتاني قديم عرف بذكائه وعمق بصيرته حتى صار مضرب المثل في العقل والحكمة.

[19]– بدي ولد أبنو/ مدائن الإشراقات الكبرى، منشورات القلم، باريس، 1996، ص 83.

[20]– **أم الرّحَارِح:** شخصية أسطورية ترمز في الميثولوجيا الشعبية الموريتانية إلى الحربائية والتلون.

[21]– عبد الله العتيق بن الدين/ شؤون وشجون، دار عبد المنعم ناشرون، سورية، حلب، ط1، 2008، ص 96.

[22]– من طبيعة الغول (وهي مؤنثة) في التراث الأسطوري العربي أنها "تؤذي الناس، وتعبث بهم، وتفسد عقولهم، وتتعرض لهم بكل سوء، ولا ترحمهم إذا تمكنت منهم، ولا تتلطف لهم إذا صادفتهم، فهي لهم بمثابة القدر المحتوم، والأمر المشئوم".

انظر: عبد الملك مرتاض/ الميثولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، والدار التونسية للنشر، 1989، ص 26.

[23]– محمد الحافظ بن أحمدو/ عودة الهديل، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2007، ص 30.

[24]– محمد الحافظ بن أحمدو/ عودة الهديل، م. س، ص 6.

[25]– محمد الحافظ بن أحمدو/ عودة الهديل، م. س، ص 7.

[26]– خليل الموسى/ بنية القصيدة العربية المعاصرة المتكاملة، م. س، ص 209.

[27]– خليل الموسى/ بنية القصيدة العربية المعاصرة المتكاملة، م. س، ص 210.

[28]– ميساء زهدي الخواجا/ تلقي النقد العربي الحديث للأسطورة في شعر بدر شاكر السياب، النادي الأدبي، الرياض، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، ط1، 2009، ص 204.