

حوليات
كلية الآداب والعلوم الانسانية

مجلة علمية محكمة تغنى ببحوث الآداب والعلوم الإنسانية

حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية، محكمة، سنوية، تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة انواكشوط العصرية
* تهتم المجلة بنشر البحوث والدراسات في مختلف مجالات الآداب والعلوم الإنسانية، وتسعى إلى
اتاحة الفرصة للباحثين للإطلاع على أهم التطورات المستجدة في ميدان البحث. وتستوعب
المجالات التالية:

- دراسات وبحوث أساسية

- وثائق ونصوص

- نصوص مترجمة

- دراسات ميدانية وعروض بيبليوغرافية

- عروض لمختلف الكتب والمجلات

* تخضع البحوث والمقالات والعروض والدراسات للتحكيم والتقييم العلمي الذي يتولاه أساتذة
باحثون مختصون، ولا تعاد البحوث والأعمال التي لم تنشر إلى أصحاحها.

* تنشر البحوث والأعمال المجازة، في العدد المناسب وفق خطة هيئة التحرير

* يشترط في الأعمال والأبحاث المقدمة أن تكون أصيلة ومبتكرة ولم تنشر من قبل وألا تكون جزءا
من أعمال أكاديمية سابقة (رسالة ماجستير، دراسات عليا أو أطروحة...)

* يراعى في المساهمات أن تكون موثقة بالإشارات المرجعية المتعارف عليها

يمكن اعتماد المواقع الإلكترونية المعترف بها علميا مع الإشارة إلى عناوينها والجهة التي تسيروها.

* يفضل ألا يقل العمل عن 10 صفحات وألا يزيد على 30 صفحة.

* يجب أن يكون العمل مراجعا من قبل صاحبه عند طباعته أو يحمل في قرص أو يرسل على

البريد الإلكتروني.

* توجه المراسلات إلى سكرتيرية التحرير:

على العنوان الخاص بالكلية: FLSH@univ-nkc.mr

إدارة المجلة

المشرف العام

محمد الراضي صدفه

مدير التحرير

محمد عبد الرحمن بن عمار

لجنة القراءة:

محمد الطيلسان: المملكة المغربية

تركي بن ليلي الشلاقي: المملكة العربية السعودية

فاتح عبد العالي: المملكة المغربية

ماجدولين النهيبي: المملكة المغربية

عبد الله العوني العنزي: المملكة العربية السعودية

محمد ولد الشيخ سيد أحمد: موريتانيا

أحمد حبيب الله: موريتانيا

محمد عبد الرحمن بن عمار: موريتانيا

مريم بنت الشيخ: موريتانيا

اللجنة الاستشارية:

عبد الله ولد السيد: جامعة انواكشوط العصرية، موريتانيا

أحمد الشكري: جامعة محمد الخامس، المغرب

شريف دحه با: جامعة الشيخ آنتا جوب، السنغال

الناني ولد الحسين: جامعة انواكشوط العصرية، موريتانيا

نقض نظرية الرواية عند لوسيان كولدمان ومساءلة لأطروحته¹

من منظور السرديات التاريخية: نحو نظرية شعرية بديلة

أ. د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم

أستاذ النقد وتحليل الخطاب، مدير مدرسة الدكتوراه

بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط العصرية

0.0. يطرح الوعي بالنظرية الأدبية في الفكر الأدبي وأدواته المنهجية، في رهن الدرس الأدبي بالجامعات العربية والحواضن الثقافية الحاضنة لها، جملة من القضايا والأسئلة، تمثل أحد التحديات المعرفية والعوائق الفكرية، التي تواجه البيئات العلمية العربية اليوم، في تقديم المعرفة ونقدها وإنتاجها، وفي تجذير تقاليد معرفية وعلمية في دراسة الأدب، تتأسس على تقديم معرفة صحيحة أو شبه صحيحة عن الأدب، وتستند إلى أدوات منهجية وعلمية في إنتاج هذه المعرفة. ولئن تعددت هذه التحديات وتنوعت العوائق، فإن قضية الوعي بالمعرفة الأدبية والعلم بمناهجها النقدية، تظل إحدى القضايا الأساسية المطروحة اليوم على الفكر الأدبي في أغلب البيئات الجامعية العربية، وهيئات بحثها العلمي وحواضنها الثقافية. وتمثل المفكر فيه، لدي مدرسي نظرية الأدب ومناهج تحليل الخطاب في وحدات التكوين ومدارس الدكتوراه، كما تشكل المشغل العلمي للباحثين في علم الأدب، في وحدات البحث ومخابره ومراكزه المتخصصة، وتأخذ حيزا مهما من اهتمام مخططي سياساتها البحثية، والمشرفين على تنفيذ استراتيجيات بحوثها العلمية.

1.0. لقد كان الانشغال بالنظرية الأدبية، والاشتغال بما طرحته من قضايا نقدية وأسئلة منهجية المدخل المعرفي لتطوير نظريتها والتحسين من كفاءة أدواتها المنهجية، فتاريخ النظرية الأدبية الحديثة، هو تاريخ لتحولاتها النقدية وإبدالها المعرفية، ففي كل لحظة من لحظات تطور النظرية الأدبية الحديثة، كنت المراجعة للطرح والمساءلة للمنهج مع الجيل الثاني أو الذين يلونهم، من كل نظرية نقدية تظهر ومنهج نقدي يختبر، الفعل المعرفي والمنهجي المحقق لتحولات النظرية الأدبية وإبدالها المعرفية : فأطروحة سوسولوجيا الأدب، نتاج لمراجعة الجيل الثاني من السوسولوجيين، الناقض

¹ — مثل هذا البحث مشاركتي في المؤتمر النقدي الثالث والعشرين، الموسوم بـ "نحو نظرية نقدية عربية" المنظم من طرف كلية الآداب جامعة جرش بالأردن، من 23 إلى 25 آذار — مارس 2020، والذي أجزل وقتها نتيجة لوباء كوفيد 19. وقد نشر البحث في كتاب المؤتمر.

للطرح السوسولوجي التاريخي الذي كرسه أطروحة الدراسات الأدبية في البيئات العلمية، وأقامت سلطته النقدية المناهج السياقية. وأطروحة البنيوية النقدية، التي أحدثت الإبدال المعرفي والمنهجي في النظرية الأدبية الحديثة، بنقضها لأطروحة سوسولوجيا الأدب، نتاج لجيل من النقاد البنيويين والأسلوبيين، الذين اتخذوا من منهج الدرس اللساني أداة ومنهجاً لدراسة النص الأدبي، وأسسوا نظرية نقدية بنيوية وأخرى أسلوبية بلاغية، كرستا سلطة للنص ومنهجه، وأنشغلنا بـ "الأدبي" مدخلا لمقاربة النص الأدبي، وأقامتا قطيعة نظرية ومنهجية مع السياق ومناهجه.

1.1.0. وستكون الشعرية والسيميولوجيا اللحظة الثالثة من المراجعات النظرية والمساءلات المنهجية، التي سيقوم بها بنيويون جدد هذه المرة، لأطروحة البنيوية والأسلوبية ووضع موقفهما من النص الأدبي موضعاً للمساءلة النظرية والمنهجية. وهذه اللحظة من تطور النظرية النقدية، هي التي سيتم الانتقال فيها، مع هؤلاء من الانشغال بـ "الأدبي" في النص وارتباطه بـ "اللغوي" في أبعاده اللفظية (البنية) والتعبيرية (الأسلوب) والمعنوية (الدلالة)، إلى الانشغال بـ "الجمالي" في النص، وارتباطه بـ "الخطاب" في بعده: اللفظي التعبيري (الشعرية) والتفسيري الدلالي (السيميولوجيا). وسيترتب عن هذا التفريق في تحديد "أدبية الخطاب"، بتمظهراتها اللفظية (شعرية الخطاب) وتجلياته الدلالية (سيميولوجيا الخطاب)، تدقيق لمجال الاختصاص وتعميق للمشغل، أغنت تعددية المشغل وحسنت من أدوات الاختصاص لاحقاً. كما ستؤدي مراجعات اللحظة الثالثة، في تاريخ النظرية الأدبية ومناهجها، إلى الخروج التدريجي من سلطة خطاب بنيوي "البنية" وأسلوب "الأسلوب" إلى رحاب سلطة شعري الخطاب وسيميولوجي النص، مع بنيويين جدد (الشعريين، سيميولوجيين) وستؤدي حواراتهم النقدية ومساءلاتهم المنهجية لأطروحة مع الجيل الأول من البنيويين والأسلوبيين، إلى قيام علم الأدب بفرعيه: التعبيري الشعري (الشعرية) والدلالي السيميولوجي (السيميولوجيا).

البيئات العلمية العربية والنظرية الأدبية: الوعي بالنظرية وتطبيقاتها.

0.1. — في أفق هذا الطرح بمشاغله البحثية والمنهجية، يسعى هذا البحث في مقاصده النظرية وأدواته المنهجية إلى الوقوف عند قضية من قضايا الفكر الأدبي، لم تأخذ بعد حظها من الاهتمام، بما فيه الكفاية في دوائر الدرس الأكاديمي ومشاغل البحث العلمي العربيين، تتعلق بتعميق الوعي النقدي بجانب من جوانب النظرية النقدية، يتصل بمسألة التأريخ للأنواع الأدبية عامة، وللأشكال السردية منها خاصة، متخذاً من هذه المسألة موضوعاً لنقض أطروحة وتوسيع مدارك أخرى: نقض لأطروحة لوسيان كولدمان في تنظيره للرواية، وتوسيع للمدارك النظرية والمنهجية لأطروحة الشعرية

التاريخية عند جيرار جنت وأترابه من السريديين الأول¹ في تاريخهم للأدب، وتفسيرهم لظهور الأنواع والأشكال الأدبية. وهي قضية ترتبط بدورة إنتاج المعرفة الأدبية في البيئات العلمية العربية، وما تطرحه من قضايا وأسئلة على رهن الفكر الأدبي العربي في حواضنه البحثية والعلمية، وتتصل بمستويات احتضان هذه البيئات لتطور النظرية الأدبية وتطبيقاتها المنهجية، وقدرة أساتذتها الباحثين على متابعة نشرها العلمي وتداوله في البيئات العلمية، ومساهمة بنياتها البحثية في تأصيل تقاليد البحث العلمي في تداول الرأي الأدبي والنقدي وخلق بيئة علمية نشطة بالجامعة، قادرة على إثارة قضايا النظرية والعمل على تطويرها، ومساءلة أدوات المنهج، والتحسين من كفاءة أدواته وقدرتها على إنتاج المعرفة.

النظرية الأدبية والبيئات العلمية العربية: التأريخ الأنواع الأدبية.

1.1. - لقد أدى تراكم الوعي النقدي بالنظرية الأدبية، في الربع الأخير من القرن العشرين الحاصل في هذه البيئات إلى تعدد في المداخل النظرية والمنهجية المؤرخة الأدب والمفسرة لظهور الأنواع الأدبية وأشكالها، كما ساهم النشاط البحثي والعلمي المتزايد في وحدات البحث ومخابره في تنشيط دورة إنتاج المعرفة في الجامعات ومعاهد البحوث العربية، وإن بشيء من التفاوت، وهو ما ساهم في تعميق الوعي بالنظرية النقدية، وتجذير تطبيقات مناهجها في التجربة العربية، كان من نتائجه العلمية، تنشيط الحياة العلمية بالكليات ومراكز البحث العلمي بالجامعة، وهو ما خلق مع الوقت في بعض البيئات العلمية العربية دوائر من الحور المعرفي والعلمي داخل وحدات التكوين العليا (الماجستير، الدكتوراه)، وحدات البحث ومخابره المتخصصة، جعلت قضايا النظرية وأطروحاته وأسئلة المنهج وأدواته، موضوعا للنقاش والسؤال، الشيء الذي ساهم في تراجع التصورات المدرسية والنظريات النقدية التقليدية، التي كانت سائدة في المقررات الجامعية، وخفف من سطوة خطابها في المتداول المعرفي والعلمي القائم. وقد أدى كل ذلك إلى نقض نظريات كانت محل نقاش، واختفاء تصورات وآراء كانت قائمة، واستمرار أطروحات ومناهج كانت محل تطبيق واختبار، وظهور أخريات قابلة للتطبيق ومنتجة للمعرفة، مما هو متداول اليوم، في الكتب الجامعية والدوريات العلمية المحكمة، وأعمال الندوات والملتقيات والمؤتمرات العلمية المتخصصة، ومتضمن في نتائج البحوث والأطاريح المعدة في مراكز البحث، والمناقشة في مدارس الدكتوراه، وغيرها مما يدخل اليوم في دوائر التداول

¹ - تسمية أطلقناها على المنشغلين بالسرديات من رواد الشعرية من أمثال تودوروف وجنت وفيلب لجان وغيرهم، في كتابنا "السرديات وخطاب السرد: مساهمة في منهجية أطروحة السرديات والتراكمات التي أنتجتها. منشورات جامعة نواكشوط، دار الفكر، بيروت 2010 ص 62

العلمي في البيانات العلمية العربية والأجنبية، ويتقاسمه الباحثون بدرجات من الاطلاع وبمستويات من التفاعل متفاوتة.

1.1.1.1. والنظرية التي نبسطها هنا، والأطروحة التي نسعى لاختبارها، تدخل في دائرة من الدوائر ما زال حظها من البحث والنقاش والمساءلة العلمية محدودا، نتيجة لهيمنة المدخل اللانسوني في تأريخ الأدب، وسطوة نظرية تفسير سوسيولوجيا الأدب لظهور الأنواع الأدبية في أغلب دوائر إنتاج المعرفة في البيانات العلمية العربية، على الرغم من أن مدخل "الشعرية التاريخية"، الذي نتبنى طرحه هنا ونختبر أدواته، مدخل نقدي نادي به رواد الشعرية من السريدين الأول نهاية ستينيات القرن الماضي. فقد تعرض تودوروف لتاريخ الأدب في دراسته المعنونة بـ " الشعرية والتاريخ الأدبي" المنشورة في المؤلف الجماعي " البنيوية في الشعرية" عام 1968، كما شارك زميله ارنولد ديكرز تأليف كتاب المعجم الموسوعي لعلوم اللغة (1972) الذي ضمنه تصوره للتغيرية الأدبية موضوع تاريخ الأدب، فهي المتغير من داخل الخطاب الأدبي الذي ينبغي الاشتغال به. ولذلك فعلى دارس تاريخ الأدب أن يدرس تغيرات الخطاب الأدبي في الأعمال الأدبية. كما تعرض جرار جنت في كتابه وجوه - ثلاث¹ للشعرية التاريخية في ثاني المداخل التي مهد بها لـ "خطاب الحكاية: بحث في المنهج"، واعتبرها المدخل النقدي للتأريخ للأدب، وعنون هذا المدخل بـ " الشعرية والتاريخ" وبسط فيه نظريته، معتبرا أن تاريخ الأدب هو تاريخ للأدب في ذاته لا في ظروفه الخارجية، وهو أيضا تاريخ للأدب لذاته وليس باعتباره وثيقة تاريخية. و" لن يكون هو الأعمال الأدبية نفسها ذلك أن العمل الأدبي موضوع جد متفرد ودقيق لكي يكون موضوعا للتاريخ"²، ومن ثم فهو عنده تاريخ للأشكال حين يتم التركيز على " القوانين البلاغية، والتقنيات السردية، والبنى الشعرية الخ، لأنه يوجد تاريخ للأشكال الأدبية كما لكل الأشكال الجمالية"³.

السرديات والبيئة العلمية العربية: السرديات التاريخية.

2.1. في الأفق النظري والمنهجي لهذا الطرح، يأتي هذا البحث ليقدم تصورا نقديا لظهور الأشكال السردية، يستند في مرتكزاته النظرية ومحدداته المنهجية إلى السرديات. فيسعى إلى تقديم أطروحة، تنقض نظرية الرواية عند لوسيان غولدمان، وتساؤل أطروحته المنهجية، من منظور نقدي يستند في مرتكزاته النظرية إلى الشعرية التاريخية في تفسيرها لظهور الأنواع الأدبية وأشكال تحققها، وفي

¹ — Figures 3 . collection poétique éd. Seuil. Paris. (Gérard Genette ; 1972).

² Gérard Genette ; Figures 3. op ,cit..p.17

³ — Figures 3 . collection poétique éd. Seuil. Paris. (Gérard Genette ; p. 17 1972).

محدداتها المنهجية إلى السرديات الوصفية، في اختبار أطروحته النقدية. فينشغل بـ"طبقات القول ونثراتها" موضوعا للبحث، في تفسيره لتحولات الخطاب السردى المؤدية لظهور الشكل السردى (الرواية هنا)، ولتغيرات سردية الخطاب، المولدة لخصوصية السرد وملامحه المحلية. وقد أدى الانشغال بالسرديات الوصفية وتطبيقاتها على النثر المرسل في الأدب العربي إلى الانتباه إلى أن ظهور الأشكال التعبيرية التواصلية (الحكمة، المثل، القول السائر) والبلاغية (الخطبة، الفتوى، المقال، التقرير، الحديث....) والأدبية (البيت، القطعة، القصيدة، القصة القصيرة، القصة، الرواية، المسرحية...) نتاج لهيمنة نثرية لغوية في إحدى طبقات القول الثلاثة. وأن هذه النثرية تنشأ من تراكم تطويع اللغة، في محافل أدائها اللغوي، مما يسهم في بروز نثرية لغوية، في طبقات القول الثلاثة (التواصلية، البلاغية، الأدبية) ذات مستويات من الكثافة اللغوية والبلاغية والأدبية، بسيطة ومركبة وجميلة. هي المحددة للشكل التعبيري ونوعه، على نحو ما سيكشف عنه الوصف والتحليل لأطروحة "سرديات النثرية"، لاحقا.

السرديات التاريخية وظهور الأنواع الأدبية: سرديات النثرية

3.1. — يقترح هذا الطرح "سرديات النثرية" خيارا لتوسيع السرديات التاريخية، وتعميق مدركاتها النقدية والتحسين من كفاءة أدواتها المنهجية في قدرتها على التعرف على منابت الخطاب السردى في نثرية لغة من اللغات، وتحولاته السردية المؤدية لظهور الأشكال السردية، والوقوف على مصادر سردية الخطاب ومآتى الإمتاع والمؤانسة فيها، المحققة لخصوصية السردية والمنوعة لها. وهو خيار يوسع من مجال نظر السرديات التاريخية، ومن دائرة إحصارها، ويتيح للمشتغلين بالسرديات التاريخية، كفاية في النظر تمنحهم القدرة على جعلهم يبصرون التحولات النثرية المؤدية لظهور الأشكال السردية في مجتمع من المجتمعات. ويتخذ هذا الطرح من أطروحة لوسيان كولدمان في ظهور الرواية، عند السوسيوولوجيين عينة للمساءلة والنقض، وهو إلى ذلك أطروحة¹ تسعى لتوسع

¹ — تستند هذه الأطروحة التي سنسبط جانبها النظري إلى جانب منهجي، يتبنى السرديات التوسيعية مشغلا وأدوات منهجية للتأريخ للأشكال السردية، وقد دخلت هذه الأطروحة دائرة التداول العلمى العام منذ فترة، فكانت مرتكزا نظريا ومنهجيا، للعديد من البحوث والدراسات المنشورة في دوريات عربية متخصصة، كان بعضها مشاركة في مؤتمرات وملتقيات علمية عربية، أقدمها بحث "الأشكال التراثية والنثرية التراثية: مساهمة في الوعي بالعلاقة (النص الموريتاني نموذجا)، الذي شاركت به في مؤتمر الرواية العربية الأول: خصوصية الرواية العربية، القاهرة، فبراير 1998، وبحث "الرواية العربية والنثرية العربية، قدم في ندوة نجيب محفوظ والرواية العربية المنعقدة بالقاهرة على هامش مؤتمر الاتحاد العام لأدباء والكتاب العرب لعام 2006 ونشر في مجلة الاتحاد. أما التداول العلمى الخاص، فقد كانت الأطروحة موضع اختبار في عدة بحوث بـ"مناهج البحث واللغة" وأطاريح بمدرسة الدكتوراه مكونة "النص

المدارك النظرية والمنهجية للشعرية التاريخية في تصوراتها النظرية والمنهجية لظهور الأنواع والأشكال الأدبية، وتختبر أدواتها وتطبيقاتها في تفسير ظهور الأشكال السردية. 1.3.1. - يمثل خيار "سرديات النثرية" أطروحة نقدية لتفسير ظهور الأنواع الأدبية وأشكال تحققها، ومنها نوع السرد وأشكاله، في المحافل اللغوية لمجتمعات الأدب وحواضنه الثقافية، المؤدية تراكمات النثر المرسل فيها إلى تمايز طبقات من قول المنتجة للنثرية الأدبية، المولدة للخطاب السردية وأشكال تحققه. وهي أطروحة بديلة، لتفسير ظهور الأشكال السردية ومنها الرواية، عند سوسيولوجيا الأدب، مازال تداولها العلمي في البيئات العلمية العربية محدودا، حاضنة البحث العلمي لها البيئة العلمية العربية، ومدخلها إلى التداول العلمي مؤتمرنا العلمي الموقر هذا.

سرديات النثرية والسرديات التاريخية: تعميق مبصرات النظرية.

4.1. - يقدم البحث توسيعا لمدارك السرديات التاريخية، باقتراحه لخيارين نظري ومنهجي: يسعى النظري منهما إلى تعميق مبصرات نظرية السرديات التاريخية، وإثراء تصوراتها النقدية لتاريخ ظهور الأشكال السردية في أدب من الآداب، وتوسيع دائرة إضاءتها لمشغلها العلمي، المتمثل في البحث عن ظهور الأشكال السردية في آداب الأمم وتأريخ لها، على نحو ما سيكشف عنه الوصف والتحليل في حينه. أما المنهجي، فيسعى إلى تطوير الكفاءة المنهجية للسرديات التوسيمية: بالعمل على التحسين من عدتها المنهجية، الواصفة للسردية (زيادة مكونات الخطاب) من جهة، وقدرتها على وصف السردية، وإضاءتها لمساحة من السردية، لم يقف عليها سرديو السرديات الحصرية (تودوروف، جيرار جنيت وغيرهما) من جهة ثانية. وذلك من خلال توسيع مكونات الخطاب السردية لتشمل مكونتين، لم يقف عليهما سرديو الخطاب، في تحديد مكونات الخطاب السردية، هما: المتخيل ومستويات اللغة. وتوسيع دائرة سردية الخطاب، بتغطيتها لمساحة من السردية، مآتي الحسن فيها ومصدره، هذه المرة، ليست طرائق اشتغال الزمن والصيغة والتبئير، وإنما طرائق تكثيف المتخيل السردية ومستويات اللغة. وهي إضاءة لمناطق ظل من سردية الخطاب، ظلت مظلمة، لم تصلها

والمناهج" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط العصرية، منها أطروحة الدكتوراه زينب عابدين، "الأشكال السردية التراثية الموريتانية : شعرية الشكل وخصوصية النص"، التي نوقشت يوم 2019/6/27 وشكلت لجنة النقاش من لأساتذة الدكاترة : أ. د. عبد الله السيد رئيسا أ. د. سعيد يقطين مقررًا ومناقشا د. محسن محبوبي مقررًا ومناقشا د. محمد تتًا مناقشا أ. د. محمد الأمين مولاي إبراهيم مديرا للأطروحة، وقد حاز البحث مرتبة الشرف الأولي مع تهنئة اللجنة. وهي أطروحة تختبر الجانب النظري والمنهجي للنظرية وتطبيقاتها على الأشكال السردية التراثية الموريتانية، التي هي وليدة هيمنة نثرية فقهية تراثية على نثرات التداول في المحافل اللغوية الموريتانية سبعينيات القرن الماضي.

إليها إنارة عدة الحصريين، الوافقين في وصفهم لسردية الخطاب عند طرائق اشتغال الزمن وصيغة والتبثير.

سرديات التمدد والسرديات التاريخية: التمسك بالمشغل التعبيري وتمدد مكونات الخطاب.

5.1... هذا الخيار في توسيع السرديات، قائم على قاعدة التمدد والانتشار (سرديات التمدد) وليس على التوسع والانتقال كما نادي بذلك التوسيعيون (السرديات التوسيعية)، فهو ينكب طريق الجمع بين التعبيري والدلالي في توسيعه للسرديات، وفتح الحدود بين السرديات وسيمولوجيا السرد في البحث عن سردية مفقودة للنص، كما دعا إلى ذلك، فليب مانتيو كولاس في توسيعه "لحدود السرديات". ويتكى في توسيع السرديات على قاعدة التمدد الموسع لمكونات الخطاب السردية، لا على أساس التوسع في المشغل ليشمل الخطاب والقصة، على نحو ما ذهب إليه كولاس. وإنما ضمن توجهات نظرية ومنهجية ساعية إلى توسيع للسرديات يتأسس على التقيد بأطروحتها (سرديات، الخطاب) ومشغلها (السردية التعبيرية) ومنهجها وأدواتها (وصف طرائق اشتغال مكونات الخطاب)، ويلتزم في خياراته النظرية والمنهجية، بالبعد التعبيري والمجال اللفظي أداة للكشف عن سردية الخطاب، بتوسيعه لمكونات الخطاب السردية من ثلاث مكونات (الزمن، الصيغة، التبثير) التي خمس (الزمن، الصيغة، التبثير، المتخيل، مستويات اللغة)، توسيعا لما ضيقه السلف من أصحاب السرديات الحصرية، المكتفين بالزمن والصيغة والتبثير مصدرا للسردية، وصدا عن سبيل دشنة سرديون جدد، جمعوا في وصفهم لسردية النص بين التعبيري والسيمولوجي، وسيرا في وجهة يممها سرديون جدد آخرون، في تعميقهم لمدارك أطروحة السرديات، النظرية والمنهجية، تتأسس على التمسك بالاختصاص، والانخراط في المشغل، وتعزيز سلطة الصنافة العلمية القائمة على الفصل بين التخصصات والتمايز في المشاغل، التي قام عليها العلم، وسعي لبلوغها علم الأدب.

البيئات العلمية العربية والفكر الأدبي العربي: دورة إنتاج المعرفة.

0.2 - يأخذ الخطاب النقدي قدرته على خلق الوعي وقوته في إنتاج المعرفة في الجامعة، بحسب أعداد المدرسين له الحاملين لفكره، وكثافة الطلاب الباحثين المتبنين لطرحه والمشتغلين بأدواته عقدا ونيفا من الزمن، يتم فيه تقديم المعرفة في الليسانس (الباكالوريوس)، ونقد المعرفة في الماستر (الماجستير)، وإنتاج المعرفة في الدكتوراه، ويحصل خلاله تبادل المواقع بين منتجي المعرفة والمؤهلين لخلافتهم، لاستكمال دورة اكتساب المعرفة وتحصيل العلم وإنتاجه بالجامعة. ويلاحظ المتتبع لحركة الفكر والعلم في الحالة العربية، أن هذه الدورة لا تستكمل جل حلقاتها، في الغالب إلا بعد مرور عقدين أو ثلاثة، ليحصل تبادل المواقع المعرفية والعلمية بين الجيلين، الذي تتطلبه الحياة العلمية النشطة بالجامعة. فالتقاء الجيل أو الجيلين أو الثلاثة في الفكر الأدبي والطرح النقدي

والاختبار المنهجي، يجعل تحديد الجيل بالعامل الزمني، في البيئات العلمية العربية غير دقيق في توصيف تأخذ حلقات تطور المعرفة والعلم في الجامعات العربية. فالفكر الأدبي ومناهجه النقدية مثلاً، في الكثير من الجامعات العربية، يشيخان مع الشيوخ ولا يتجددان مع المدرسين والباحثين الجدد، إلا بعد مرور عقود من الزمن، نظراً لهيمنة النظرية المدرسة في المقررات، وسيادة الطرح المُختَبَر وسلطة المنهج المطبق، وعدم حذق الأدوات المطبق بها والتمكن منها.

1.2- فأفكار النظرية النقدية في بعض هذه البيئات، تأخذ فترة طويلة قبل أن تُنْقَضَ أو تُقَبَّلَ التعايش مع أفكار أو نظريات أخرى، والرأي المُختَبَر (الأطروحة) يحتفظ به مدة غير قصيرة، قبل أن يُبْنَى عليه أو يُتَجَاوَز، والمنهج النقدي بعِدته المنهجية يُتَمَسَك به فترة طويلة، فيصبح عند البعض أقرب إلى المذهب منه إلى المنهج، فلا تكون أطروحاته وأدواته المنهجية محل اختبار وتطبيق، ليتغفن إلى أنه حلقة من حلقات تطور المناهج النقدية، وأداة من الأدوات المنهجية الواصفة للأدب والمحللة له، ولا يبدل فيؤخذ بمنهج نقدي وعدة منهجية أخرى تغني الدرس الأدبي، وتنوع من تطبيقات المناهج في البحوث والأطروحات.

1.1.2- ومن هنا اتسمت حركة أفكار النظرية في هذه البيئات بالبطء وضعف الحركة، وغلب على تجذر المناهج بها، الجمود وعدم التبدل. ولذا كُتِبَ وصف الأجيال في العديد من البيئات العلمية العربية، بأنها أجيال ممتدة، امتداد حيوية النظرية والتمسك بها في الجامعة المدرسة بها، وطول مدة تطبيق المنهج وفترة الاحتفاظ به والتعاطي معه، لأن فعل التغير المعرفي والتطور العلمي في هذه البيئات، لا يأتي في الغالب من نقض للأفكار، واختبار للمناهج وأدواتها، من طرف باحثين ومدرسين جدد، كل عشر سنوات أو خمسة عشر عاماً الفترة المحددة، عند أصحاب سوسيولوجا المعرفة لظهور جيل جديد، والمخصصة عند الإبيستمولوجيين للدورة المعرفية والعلمية بالجامعات ومراكز البحث، لإعادة إنتاج المعرفة على يد مدرسين باحثين جدد، على نحو ما يحصل في البيئات العلمية النشطة، والحواضن المعرفية الحية.

الفكر الأدبي العربي: بطء حركة النظرية وتصلب المنهج.

2.2- ومن العيّنات الدالة على بطء حركة أفكار النظرية النقدية في بعض البيئات العلمية العربية وضعف نشاطها، وتصلب المناهج النقدية فيها وعدم حيوية تطبيقاتها المنهجية، على نحو ما أشرنا له أعلاه، ما تثيره النظرية النقدية المعاصرة في هذه البيئات العلمية العربية من قضايا، ويطرحه المنهج من أسئلة، وهو ما سنسعى إلى إجلاء بعض ملامحه، بالتوقف هنا عند مظهر من مظاهر الفكر الأدبي العربي، يتعلق بقضية من قضايا الفكر الأدبي العربي المتصلة بالتأريخ للأنواع الأدبية (الشعر، السرد، المسرح) وأشكال تحققها عامة، وبنوع السرد وأشكال تحققه بصفة خاصة،

منطلقين في هذا الطرح من الشعرية التاريخية مدخلا للتأريخ للأنواع والأشكال، ومن السرديات التاريخية مرتكزا نظريا لتقديم الأطروحة البديلة، ومحددا منهجيا لاختبارها.

النظرية النقدية والتنظير للأنواع الأدبية: سوسيولوجيا الأدب والتنظير للرواية.

0.3 - من " أبرز التصورات النظرية النقدية - التي ظلت قائمة في أذهان النقاد العرب المدرسين والأساتذة الباحثين، وتمسك بها الفكر النقد العربي، فترة غير قصيرة من الزمن، ولم تتعرض بعد في بيانات علمية عديدة للاهتزاز والنقض، المؤيدين عادة إلى اختفاء التصورات والمسلمات النقدية، وإدخالهما في دائرة تاريخ الأفكار - الربط بين الشعر والصحراء (الفضاءات المفتوحة)، وبين الرواية والمدنية (الفضاءات المغلقة)"،¹ وهو الربط الذي ولد مع الزمن نوعا من التواطؤ النقدي الضمني لدى الكثير من النقاد العرب المدرسين، مؤداه "أن درجة الكثافة الفنية لسرد الصحراء بمتخيلها ورآها وصيغها السردية، ليست مهيئة لإنتاج النص الروائي، لانتماء هذا السرد ومتخيله السردى إلى تكوينات اجتماعية صحراوية مباينة للتكوين الاجتماعي بالمدينة، الذي أدى لظهور الرواية في المجتمعات الغربية، نتيجة لتحول اجتماعي وثقافي مغاير لمجتمعات الجنوب وثقافته"². ومن هنا ظل التصور الرابط بين ظهور الرواية وصعود البرجوازية الصغرى في المجتمع الغربي، الذي انتهى إليه التنظير الماركسي في رصده لظهور هذا الشكل السردى - في نظرنا - "المسلمة النقدية المضللة لذهنية النقد العربي والمكرسة لطرح لا يستجيب لشروط الإبداع في مجتمعات الجنوب ولخصوصيات القول الأدبي فيها"³، بفعل تبنيها المطلق لهذا الطرح، وعدم قدرة هذه الذهنية على التحرر من سلطان التنظير الغربي لتاريخ ظهور الأشكال السردية من جهة، وعدم استطاعة التفكير المنهجي لأصحاب هذه الذهنية التحصن من سلطة الإسقاط المعرفي والمنهجي، الذي اتسم به النقد الأكاديمي التقليدي، ولم تسلم منه العديد من هذه البيانات من جهة أخرى.

1.3 - ونتيجة لذلك لم يقع التفكير في مراجعة هذه المسلمة، ومساءلة تفكيرها النقدي في ظل تطور النظرية النقدية في فكر الأدبي العربي، وما أتاحتها من أفق للتنظير للأنواع والأشكال الأدبية، وما وفرت من مناهج وأدوات لمراجعة النظريات السائدة والأطروحات القائمة، إلا في دوائر محدودة من الوعي النقدي، بل اتجه الدرس النقدي الأكاديمي في بعض مقررات الجامعات العربية إلى تدعيم هذه

¹ - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: شعرية رواية الصحراء: شعرية الشكل وخصوصية النص، تقديم أ. د. سعيد يقطين، الكتاب الفائز بجائزة شفيق للأدب والفنون 2004، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط 2012، ص/15

² - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: المرجع السابق ص/ 15

³ - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: المرجع السابق ص/16

المسلمة، وتقوية حضورها في أذهان الطلاب الباحثين، رغم ما أشاعه النقد الجديد من وعي نقدي مضاد لهذا الطرح ولتفكيره المنهجي. فكان من أبرز القضايا التي اعترضت الفكر النقدي العربي في العشرين سنة الماضية، التي يمكن أن نعرض لها هنا، صعوبة تصنيف بعض النصوص الروائية العربية، المكتوبة في فضاء الصحراء العربية، الممتد من موريتانيا وجنوب المغرب والجزائر وليبيا وتونس وعبر صعيد مصر وسهول بلاد الخصيب وصحراء اليمن وبلاد الخليج، وخاصة بعد تضاعف أعداد قوائم هذه النصوص. فلم يستطع منظرو هذا الفكر النقدي أن يدخلوا هذه القوائم في خانات الكتابة الروائية العربية القائمة، لما اتسمت به نصوص هذا الشكل الروائي الجديد من ملامح فنية مغايرة لتشكيل الخطاب الروائي السائد. الأمر الذي جعل تصنيف هذه القوائم من النصوص الروائية في خانة الرواية المتعلاقة بنصوصها مع البنيات الاجتماعية لمجتمع المدينة، بقوائمها المتعددة (الرواية الاجتماعية، رواية تيار الوعي، رواية الحداثة...) أمرا غير ممكن، نظرا لما يتسم به الخطاب الروائي في هذه النصوص من ملامح سردية، تتجلى في طرائق من تكثيف للمتخيل، ودرجات من التشكيل للخطاب، وأساليب من التعبير عن منطوقات أهل الجنوب، ومستويات من الرؤية السردية لموصوفات عالم الصحراء، تعطي هذا النص الروائي سردية ممتعة ومؤنسة مخلفة عن سردية رواية المدينة، ومفارقة لها في مصادر مآتي حسناتها وجماليات إبداعها لسردية رواية المدينة. وهو ما نوع من مصادر الإبداع الروائي العربي، ومد الروائيين العرب بأدوات من الكتابة جديدة مكنت الرواية العربية من اكتشاف عالم الصحراء.

1.1.3... وبذلك لم تُنقُص نظرية الرواية عند السوسيولوجيين وخاصة أطروحة لوسيان كولدمان منهم القائلة بأن الرواية شكل سردي جديد، يظهر في مجتمعات المدينة، يرتبط ظهوره بصعود البرجوازية الصغرى (الطبقة الوسطى) وتنامي الوعي الطبقي فيها. فالرواية تقدم رؤية للعالم من طرف كتاب ومتقنين، يناهضون البرجوازية الكبرى ويسعون لتعزيز مكانة أصحاب الكسب بالأذهان في المجتمع والدولة (الأساتذة، القضاة، الإداريون، المهندسون، الإعلاميون....)، في وجه قوة نفوذ أصحاب الكسب بالمال (أصحاب رأس المال، وكبار المستثمرين، كبار التجار...) وتراجع دور أصحاب الكسب بالسواعد (العمال اليدويين، والحرفيون، أصحاب الكسب اليدوي...). وتستند نظرية الرواية عند كولدمان في مرجعياتها الفكرية ومركزاتها النظرية وأدواتها المنهجية، إلى التنظير الروائي عند المنظرين السوسيولوجيين الأول (هيجل، لوكانش، باختين...)، الذين انشغلوا عبر مراحل متطاولة بالتنظير للرواية، معتبرين أنها الشكل السردى الحديث، الذي أنتجته تحولات اجتماعية وثقافية وفكرية عرفت المجتمعات الغربية. وقد نظروا لهذا الشكل وقدموا تصورات نظرية ونقدية تتخذ من الفلسفة الماركسية مرجعا، ومن التفسيرات الماركسية للسوسيولوجي والثقافي مرتكزا لتقديم نظرية نقدية لظهور

الرواية في المجتمعات الغربية، متسقة ومتجانسة، لكنها وإن عملت على تنويع مداخل النظرية الأدبية الحديثة لظهور الأنواع والأشكال الأدبية فإنها تظل - في نظرنا - نظرية أدبية تستند في تفسيرها لظهور الرواية إلى أوضاع اجتماعية وثقافية عرفتتها مجتمع الشمال بتكويناته الاجتماعية والثقافية المختلفة، وإلى أوضاع من التخاطب اللغوي والأدبي خاص بها، لا تنطبق على الأوضاع الاجتماعية والثقافية لمجتمعات الجنوب ذات التكوينات الاجتماعية الخاصة، ولا على أوضاع تخاطبها اللغوي والأدبي الخاصة، التي أدت إلى ظهور الأنواع والأشكال الأدبية بها، ولما يقوم بين العالمين من فروق واختلافات في الإنسان والمكان والزمان.

— ظهور رواية الصحراء وخلخلة الوعي بنظرية الرواية:

2.3. لقد ظلت سلطة هذا الطرح في التنظير للرواية ممتدة في العديد من البيئات العلمية العربية، حية في الفكر الأدبي العربي الحاضر لها، ولم تتمكن النظريات النقدية الناقضة لنظرية سوسيولوجيا الأدب واللاحقة عليها (النظرية النقدية البنيوية، الشعرية، السيميولوجيا) في فكرنا النقدي، أن تؤسس لوعي نقدي يستند إلى هذه النظريات، ويقدم تنظيرا للأشكال السردية ينقض هذا الطرح، ويخفف من وطأة الانصياع التلقائي لسلطة التنظير السوسيولوجي للأدب. فاستمر التفسير السوسيولوجي لظهور الرواية عند لوسيان كولدمان طرحا نظريا سائدا، ووعيا نقديا قائما في أغلب البيئات العلمية العربية في الربع الأخير من القرن العشرين، وتعززت مرتكزاته النظرية باستفادته من أدوات البنيوية، فأصبح أطروحة متداولة، ووعيا مهيمنا على التفكير المنهجي وذهنيته النقدية في هذه البيئات. ولم يتخلل الوعي بمسلماته النظرية والمنهجية إلا بظهور النص الإبداعي ذاته (رواية الصحراء)، مع روائيين عرب ينتمون إلى فضاء الصحراء، بوتيرة أسرع وعدد أكبر، فكان ظهور رواية الصحراء في بعض البلدان العربية ذات التكوينات الاجتماعية الصحراوية، الفعل الإبداعي المظهر لعدم تماسك هذا الطرح والمقوض لمسلماته. فكان بذلك الإبداع في هذه البلدان فعل الكتابة المقوض لهذا الطرح، والخطاب الإبداعي المخلخل لتفكيره النقدي، في اتجاه يدفع إلى إعادة النظر في مسلمات هذا الطرح، ويدعو النقاد والمدرسين الباحثين إلى ضرورة مراجعة بعض مسلمات النقد العربي الحديث المعيقة لتطوره وتجديد فكره وتحرر ذهنيته النقدية من سلطة النقد الأكاديمي المدرسي وسلطان عقله. وبذلك تثبت الكتابة الإبداعية في تاريخ الأدب العربي الحديث أنها صنو النقد في الإسهام في تطوره وتجديد فكره الأدبي.

— السرديات التاريخية ونقض أطروحة كولدمان

3. 1.2. — وعلى الرغم من أن أطروحة لوسيان كولدمان في التنظير للرواية ما زالت حية تدرس، وتلقي استحسانا نظريا ومنهجيا في العديد من البيئات العلمية العربية، فإنه من الملاحظ أن الفكر النقدي في بعض هذه البيئات، قد عرف بروز وعي نقدي ناقض لنظرية سوسيولوجيا الأدب، مسائل لمرتكزاتها النظرية ولأدواتها المنهجية المحققة لشوط قبولها. وقد بدأ أصحابه يأخذون مواقع تأثيرهم في المحافل العلمية لهذه البيئات، ويحظى الطلاب الباحثين الحاملين لفكره، بالاهتمام العلمي داخل المجالس العلمية لوحداث التكوين العليا، وفي اللجان العلمية للأطروحات والنشر العلمي بالجامعة، نتيجة لما عرفه النقد في البيئات العلمية العربية في السنوات الأخيرة من القرن العشرين من تطور ملحوظ على مستوى النظرية والمنهج والتفكير يُبين عن مستوي من الوعي بالنظرية النقدية يبرز لا في التمكن من مناهجها النقدية بأطروحاتها المتعددة فحسب، وإنما أيضا علي مستوى تعامل النقاد الباحثين مع الموضوع؛ وإكسابهم ذهنية نقدية أكثر تحررا من سلطة التنظير النقدي الغربي المدرسي¹؛ وأقدر على تطبيقات المناهج التي يختارونها؛ وفقا لرؤيتهم النقدية الخاصة .

3. 1.1.2. — وقد كان حظ الشعرية وتطبيقاتها من هذا الوعي والممارسة بارزا حيث برزت أسماء مؤسسة لهذه النظرية النقدية وتطبيقاتها المنهجية في التجربة العربية في مختلف البيئات العلمية العربية؛ كان لها الدور الرائد في تكوين جيل من الأساتذة الباحثين الشباب حينها في أغلب الجامعات العربية نهاية التسعينيات المشتغلين بالشعرية منهاج والمتبنين لأطروحتها خيار للمقاربة والتنظير؛ وخاصة منهم أصحاب اختصاص السرديات ؛ حيث حظي السرد وأشكاله بالدراسة والتنظير وأنجزت في هذا المجال أطروحات جامعية مؤسسة، وأعدت دراسات مهمة رائدة، وألفت كتب نقدية عمدة ونظمت ندوات متخصصة جامعة، ونشرت بحوث علمية رصينة. هذه الجهود كلها كانت الحاضنة المعرفية والمنهجية؛ التي أدت إلى ظهور السرديات العربية وتطبيقاتها المنهجية. وقد صاحب هذا الظهور فكر أدبي ووعي نقدي عربي بدأت ملامحه تتشكل في البيئات العلمية العربية وحواضنها الثقافية من ذو العقد الأخير من القرن العشرين؛ - يتبنى السرديات منهاج لمقاربة النص السردي والتأريخ للأنواع السردية وأشكالها، إسهاما منه في تعميق الوعي المعرفي والعلمي بالسرديات في البيئات العلمية العربية من جهة، وتقديم سرديات عربية متفاعلة مع

¹ - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: السرديات البوييتية ومشغل الدلالة: تجربة النقد البوييتي في السرد العربي، علامات في النقد الأدبي، النادي الأدبي الثقافي بجد، المجلد 9، الجزء 33، سبتمبر 1999، ص/331

ما تشهده السرديات في المحافل العلمية الدولية من تطور حيوي وسريع، تتطلب مواكبته والمساهمة فيه، متابعة علمية دقيقة لحواراته العلمية وتطبيقاته المنهجية.

السرديات التاريخية وظهور الأشكال السردية: الأطروحة البديلة.

3.3 - وفي إطار ترسيخ التصورات السردية المؤسسة التي اضطلع بها في السرديات العربية الجيل المؤسس¹، ظهرت في بعض البيئات العلمية العربية تصورات نقدية مؤكدة على المنحى التأسيسي العام الذي سنه السرديون الأول، تحمل هذه التصورات رؤية وطرح الجيل الثاني² من السرديين العرب من مدرسي السرديات في الجامعات العربية، ممن تتلمذوا على الجيل المؤسس وانخرطوا في مشروعه العلمي وأسسوا لذواتهم خيارات منهجية، ومسارات علمية اختلفت من تخصص لآخر، وتنوعت من مشغل لآخر، وهي تصورات تمايزت في آرائها النقدية وأطروحاتها العلمية من حاضنة علمية لأخرى. وقد أسهم هذا الجيل في العقدين الأولين من هذا القرن في توسيع قاعدة المشتغلين بالسرديات في البيئات العلمية العربية، بتخريجه لجيل ثالث من الباحثين السرديين الشباب المتخذين من السرديات التطبيقية مشغلا لبحوثهم وأطروحاتهم في مدارس الدكتوراه ومراكز البحث بالجامعات العربية.

1.3.3 - وقد اطلع الجيل الثاني من السرديين العرب - إلى جانب أساتذته - بمهام علمية وتكوينية أساسية في البيئات العلمية التي ينتمون إليها، ساهمت في تجذير السرديات العربية، بتعميقهم للقضايا التي أثارها المؤسسون، ومواجهة الأسئلة التي طرحوا، فتعددت معهم الاختصاصات والمشاكل السردية، وتمايزت المراكز النظرية، وتنوعت المداخل النظرية التي يصدر عنها، والخيارات المنهجية التي يختبرون، فظهرت في السرديات العربية : سرديات شعرية وسرديات سميولوجية تفرع عن الشعرية فرع حصري وآخر توسيعي، وعن السميولوجية نموذج عاملي وآخر النصي. وقد كان للجدل المعرفي الذي عرفته صفحات الكتاب النقدي والجامعي، والنقاشات العلمية التي دارت في ساحات الدرس وداخل قاعات النقاش بالجامعة، أثرها الكبير في بروز تصورات نقدية متعددة ومتنوعة، هي اليوم في البيئات العلمية العربية، مدار لحوار معرفي

¹ من جيل السرديين العرب المؤسسين يمكن أن نذكر د. محمود طرشونة، د. سعيد يقطين ود. عبد الله إبراهيم ود. سيزا قاسم ود. محمد نجيب العمامي ود. سعيد بنكراد ود. محمد القاضي، ود. سعيد المتوكل، وغيرهم، ممن عرفوا بإسهاماتها العلمية البارزة في تأسيس سرديات عربية، أصبحت اليوم في البيئات العلمية العربية سلطا ومراجع علمية معروفة.

² - من الجيل الثاني من السرديين العرب، الذين تتلمذوا على الجيل المؤسس، مدرسي السرديات اليوم في أغلب الجامعات العربية، ومن أنجزوا أطروحات وأصدروا أعمالا وأشرفوا على بحوث وأطروحات جذرت السرديات التطبيقية في التجربة العربية، ونوعت من خياراتها المنهجية وأطروحاتها النظرية.

وعلمي بين المنشغلين بالسرديات وأصحاب هذه التصورات، ومحل للنقاش وللمساءلة في بحوث وأطروحات الجيل الثالث من الباحثين السرديين الشباب. ولئن أفرزت هذا الحوارات والنقاشات العديد من الآراء والتصورات النقدية والأطروحات، هي في عمومها اليوم المحتوي العلمي لأهم القضايا والأسئلة التي تطرحها السرديات العربية، فأنا سنكتفي هنا بعرض تصور من هذه التصورات المراجعة لنظرية الرواية عند لوسيان كولدمان. وهو طرح يناهض المركز السوسيولوجي الذي اعتمد عليه في تفسير ظهور الرواية والأشكال السردية، ويساءل الخلفيات النظرية المؤسسة لأطروحاته في بنائها للمعرفة، ويختبر الأدوات المنهجية المنتجة لها.

سرديات النثرية: ظهور الرواية تحول في طبقات القول وتمايز لنثرياتها:

4.3. — يتأسس الطرح الذي نسعى لبسطه هنا، على مركز نقدي نصي، يستند في مداخله النظرية وأدواته المنهجية إلى الشعرية Poétique في انطلاقها من "الأدبي" مجالا للبحث وانشغالها بالأدبية موضوعا للبحث، بكشفها لما به يكون النص الأدبي نصا أدبيا من جهة، واشتغالها بالخطاب في وصفها لسردية الخطاب السردية، واكتشافها لمآتي الحسنة ومستويات الإمتاع والمؤنسة فيه من جهة ثانية. وهو تصور يفسر نشأة السرد وظهور أشكاله انطلاقا من أطروحة "السرديات التاريخية"، التخصص النقدي الدقيق من اختصاص السرديات، الذي يتخذ من تاريخ الخطاب السردية في ثقافة من الثقافات، ومجتمع من المجتمعات موضوعا للبحث والدراسة، ومن ظهور الأشكال السردية فيه، مشغلا علميا يتم فيه البحث عن نشأة خطاب السرد في الحواضن اللغوية والمحافل الثقافية للمجتمعات في تعبيرها عن "الاجتماعي" والثقافي" و"الحضاري".

1.4.3. — وهو مشغل يؤسس للقول إن ظهور الأشكال السردية عامة (رواية أو قصة أو أشكال سردية تراثية) وليدة تراكمات نثرية مولدة لخطاب السرد حاضنة له، ومحقة لسردية خطابه. فالبحث عن ظهور هذه الأشكال في ثقافة من الثقافات ومجتمع من المجتمعات — من هذا المنظور — هو بحث في طبقات لغة حية قادرة في تطويعها للنثر المرسل على إنتاج نثرية أدبية، محقة لجماليات سردية ممتعة ومؤنسة. ومن ثمة فالبحث عن العوامل المؤدية لظهور شكل من الأشكال السردية، ينبغي أن يبحث عنه في طبقات القول المولدة لنثرات الكلام المرسل، في محافلها التواصلية وحواضنها اللغوية المطبوعة للغة والمعبرة عن "الاجتماعي" و"الثقافي" في مجتمع من المجتمعات، ووصف التراكمات النثرية لهذه الطبقات في مستوياتها التواصلية والبلاغية والأدبية المولدة لأدبية الخطاب السردية. ويتحدد الفرق بين النثر المرسل والنثرية، هنا في أن:

1.1.4.3 - "النثر: تطويع للسان يعبر عن إبانة من القول اللغوي الموافق لشروط اللغة المعبر بها في إجرائها وطرق تركيب مجازها"،¹ فالنثر العربي مثلاً هو تطويع للسان العربي، المعبر عن إبانة من القول العربي الفصيح الموافق لشروط الفصحى في إجراء لغتها وطرق تركيب مجازها وشروط تحقق إبداعها، ولكل نثر لغوي أنساقه اللسانية التي يطوع من خلالها، فالنسق اللساني: هو "الإبانة عن معنى ما، وفق تقاليد من القول معينة، تجعل هذه الإبانة ذات سمة لغوية مميزة ومفارقة لسواها، نتيجة لاكتساب هذه الإبانة معجمها اللساني الخاص بها، وطريقاتها الخاصة في إجراء اللغة وتركيب مجازاتها، وفق سنن من القول اللغوي محددة"،² وقد عرف اللسان العربي بتعدد أنساقه اللسانية - شأنه شأن أي لسان - التي حققت فعل قوله اللغوي، وكونت خبرة تطويع الفصحى عبر الزمن، وهي الأنساق التي يمكن أن نذكر منها: النسق اللساني الصوفي، والنسق اللساني الفقهي، وغيرهما من الأنساق التي أنتجها تطويع النثر العربي الفصيح لحاجة تواصلية أو بلاغية أو جمالية.

2.1.4.3 - أما النثرية: فهي "فعل الكتابة الحاصل بتطويع النثر المرسل لغرض كتابي ما، وفق شروط إبانة اللغة المكتوب بها. والنثرية بهذا المعنى فعل لغوي متحقق وفق سياق محدد، وعبر نسق لساني متميز ومحدد".³ ومن هنا جاء ثراء النثرية وتعددت أنواعها ومصادر ثرائها في اللسان، وانقسامها في كل لغة إلى نثرية تراثية ونثرية حديثة؛ ولكل منهما أنساقه اللسانية المتعددة والمتنوعة وأشكال كتابتها التعبيرية والأدبية. فالنثرية العربية مثلاً هي فعل الكتابة الحاصل بتطويع النثر العربي الفصيح لغرض كتابي ما، وفق شروط إبانة العربية. وهي متحققة وفق سياق محدد، وعبر نسق لساني متميز ومحدد. ومن هنا جاء ثراء النثرية العربية وتعددت أنواعها ومصادر ثرائها في اللسان العربي. فلكل من النثرية العربية تراثية ونثرية عربية حديثة؛ أنساقها اللسانية وأشكال كتابتها، التي ساهمت في ثراء اللسان العربي، وتعددت أشكال كتابتها التعبيرية المرتبطة بالوظيفة التواصلية أو البلاغية، وأشكال كتابتها الأدبية عامة، والسردية خاصة على نحو ما سيبين عن ذلك الوصف والتحليل لاحقاً.

¹ - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني: قراءة لظهور الأنواع والأشكال، تقديم

أ. د. محسن جاسم الموسوي، دار الأمين القاهرة، 2001، ص/76

² - المرجع السابق، ص/ 76

³ - المرجع السابق ص/ 77

2.4.3 — يختبر هذا التصور أطروحة مؤداها " أن أشكال الكتابة عامة لا تظهر إلا في سياق هيمنة نثرية معينة " ¹ وإن نشأة الأشكال السردية عامة والرواية منها، نتيجة لتراكم طبقات من القول النثري المهيئ لبروز نثرية من القول المرسل، تؤدي تراكماتها النثرية إلى ظهور نثرية أدبية محققة لجماليات الخطاب السردية. فالأنواع الأدبية بأشكالها في تاريخ الأمم والحضارات - من هذا المنظور - مرتبطة في منابت قولها ومحافل تعبيرها بلغات هذه الأمم وثقافتها وحضاراتها، فهي المعبرة عن " الاجتماعي " فيها والمكثفة " للثقافي " منها. فالإنسان إنما وجد واختلفت حياته عن حياة الحيوانات الأخرى، حينما تكلم وعبر عن أحاسيسه وأفكاره وعلاقته بالآخر، فهو كائن اجتماعي لأنه عبر عن " الاجتماعي " بلغته وخطابه، ولذا فـ " اللغوي " - الذي منه تنشأ الأشكال وفيه تتغرس منابت قولها سابق على " الاجتماعي " في حياة الإنسان، عند أصحاب فلسفة اللغة ونظريات الخطاب، ووجوده مرتبط باللغة والفكر، لأنه حيوان ناطق بلغته موجود بفكره (أنا أفكر إذن أنا موجود). هذا الاهتمام المركزي بـ " اللغوي " في دراسة " الثقافي " عامة والأدبي منه خاصة، نجده عند المنظرين لفلسفات الأشكال الأدبية ومنظري الخطاب الأدبي في اهتمامهم بالمستويات العليا من الكلام، فـ " هيدغرد " اعتبر أن الشعر هو مبتدأ الكلام الأدبي، والإنسان عنده تكلم أول ما تكلم بالشعر، وخالفه " بول ريكور " ² في ذلك عندما اعتبر أن الإنسان أول ما تكلم تكلم بالسرد، لأنه حكى عن نفسه وعن الآخر.

النثرية وظهور الأشكال: التعبيرية والأدبية.

5.3. والذي يبدو لنا أن ظهور الأنواع والأشكال الأدبية عامة والسردية منها خاصة، في مجتمع من المجتمعات وثقافة من الثقافات ينبغي أن يبحث عنه، في محافل لغة تلك المجتمعات ومستويات تطويعها وطبقات قولها، المعبرة عن " الاجتماعي " والمكثفة " للثقافي "، ففي سياق تطويع كل لغة، وتجربة تطوير أدائها عبر مستويات ثلاثة، هي المستوى التواصلية والمستوى البلاغي والمستوى الأدبي، يبرز في كل مستوى من هذه المستويات نثر مرسل من القول التواصلية الفاره والبلاغي البليغ والأدبي الجميل. ويؤدي تراكم هذا النثر المرسل في المحافل النشطة ذات التقاليد اللغوية الراسخة في اللسان إلى بروز نثرية من القول في كل مستوى من المستويات الثلاثة، تتطور في مسارها اللغوي

¹ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني، تقديم محسن جاسم الموسوي، دار الأمين، القاهرة 2001، ص/ 74

² - بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، مقال "الحياة بحث عن السرد"، ترجمة وتقديم، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، 1999 ص/ 43

وتتدرج في تشكل خطابها من نثرية تواصلية إلى نثرية بلاغية فنثرية أدبية، مشكلة بذلك طبقات من القول يتفاوت المتكلمون فيها، تفاوتهم في الحذق اللغوي والكفاءة البلاغية والمقدرة الإبداعية.

1.5.3.. ففي النثرية التواصلية المنتجة للنثر المرسل، المعبر عن خطاب الذات يتفاوت المتكلمون في حذقهم للغة وقدرتهم التعبيرية علي أن يعبروا عن حاجاتهم التواصلية النفعية، فتؤدي الرسالة، في هذا المقام، إحدى الوظائف النفعية الخمس للخطاب التي بينها رومان ياكوبسون في نموذج التواصل¹، وفي هذا المستوي من التطويع تنشأ طبقة من الكلام يتفاوت فيها المتكلمون في قدرتهم على التعبيري عن الذاتي والسييري والاجتماعي، وفي تمكنهم من حذق عبقرية اللغة والتصرف في طرائق ترتيب الكلام، وفيها يبرز المتكلمون الحاذقون الماهرون في التعبير، ويقدر اتساع دائرة كلام هؤلاء في مجتمع اللغة، تظهر نثرية تواصل نشطة ومؤنسة، يحس فيها المتكلمون المهرة بجمال التصرف في التركيب ومنتعة التواصل.

2.5.3. — ويتجذر تطويع اللسان في هذا المستوي من الأداء اللغوي تنبت على هذه الطبقة من القول طبقة ثانية من الكلام البليغ، مولدة لنثرية بلاغية، منتجة للنثر البليغ، الحامل لخطابات المجتمع والثقافة، المعبر عن التواصل الاجتماعي، وفيها يتفاوت "المتكلمون الكبار" قياسا علي الناخبين الكبار في كفاءتهم البلاغية في التعبير عن خطابات المجتمع بطرائق من الإبانة ومستويات من التعبير البليغ المطابق لمقتضيات أحول الناس في تواصلهم الاجتماعي، وفيها تنتسج دائرة القول البليغ وتنمى خطابات المتكلمين البلغاء في حواضن أدائهم النشاط للغة، كالصحافة والمحاماة والقضاء والسياسة والتدريس غيرها من مقامات القول المرتجل والمكتوب المتعددة، فيبرز في المحافل اللغوية متكلمون نماذج يحظون بسلطان البيان وسلطة الحجاج، يحضرون في أذهان المتكلمين المهرة من أصحاب النثرية التواصلية باعتبارهم القدوة والنموذج في البلاغة والحجاج، ويظهرون في قوائم المتكلمين الكبار لمجتمع اللغة المؤيدين لسلسلة القول البليغ، المعتمدين في سجلات مجامع اللغة أسانيد في اللغة وسلط في أداء الخطاب.

3.5.3. - وباحتضان محافل اللغة لهذا المستوي الثاني من التطويع للغة تنبت علي هذه الطبقة من القول طبقة ثالثة من الكلام الجميل، مولدة لنثرية أدبية منتجة للنثر الأدبي الحاضن للأنواع الأدبية (الشعر/السرد/المسرح)، تستمد منابت قولها من الطبقتين التواصلية والبلاغية، وتمثل تراكماتها الطبقة العليا من التطويع الأدبي للغة المولدة لخطابات الأدب، وفيها يتفاوت المبدعون في مدارج شعرية القول الأدبي المحققة لمأتي حسن الكلام ومستويات الإمتاع والأنس فيه، وفي مراقبي المعاني

¹ - رومان ياكوبسون: قضايا الشعرية: ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ص/33

الأدبية المجلية لطرائق تكثيف "الأدبي" ومصادر دلالاته في خلق الدهشة وكسر آفاق التلقي. وفي هذا المستوى من اللغة العليا من الكلام، يأخذ المبدعون منازلهم في مقامات الإبداع، ومواقعهم في منابر البوح الأدبي، بحسب تمكين ألسنتهم من سنن القول الأدبي المتجذر في أنساق عبقرية اللغة المنتجة للخطاب، والمتأصل في تراث القول الأدبي المرتبط بالنص، ومن حذق لجماليات ألفتهم لهذا السنن وأنسهم لتلقيه، ومن قدرتهم على الخلق والإبداع. فيتموقعون بذلك في مدارج شعريات القول وسلاسل الإبداع، منتجين لخطاب أدبي، قَصْدِيَّةُ القَوْل فيه غير نفعية هذه المرة كما في التطبيقين السابقين، محققة للوظيفة السادسة من وظائف النموذج التواصلية لرومان ياكوبسون (الوظيفة الشعرية) التي يصبح معها القول الأدبي (الخطاب) غير منته: لأنه لا يَنْقُذ بمعرفة قصدية قوله، كما يحصل في الوظائف النفعية الخمس الأخرى، فكل مثق يجد حظه من المعنى ونصيبه من التأويل ويبقي بعده قابلاً لأن يعطي معنا آخر ويحتمل تأويلاً آخر. ويصير معها القول الأدبي خطاباً مستقلاً عن المؤلف لا سلطان له عليه، ممتداً عبر الزمن يحيي بالقراءة والتلقي.

1.3.5.3. وفي هذه الطبقة من القول تتفتح دائرة القول الأدبي على عوالم من الإبداع، صيغ أدائه التعبيري متنوعة، تضع المبدع بين خيار الاقتصاد في القول والاستغلال باللغة (نوع الشعر) أو خيار الإفاضة في القول بنوعيه: النوع المحقق لأدبية القول المسرود الممتع للسامع والمؤنس القارئ (السرد)، وسلطة الخطاب فيه للأذن، والنوع المحقق لأدبية القول المعروف الممتع للمشاهد والمبهج للمتفرج (المسرح) وسلطة الخطاب فيه للعين. وفي هذه الطبقة من اللغة العليا يبرز في المحافل الأدبية مبدعون شعراء وأدباء مشهورون بجماليات من قول المنفرد ودلالات من القصد البكر، تخلق سنن من القول الأدبي، تثير دروب الإبداع وتعمق مداركه، وتوسع من مسالك الكتابة ومساحتها، وتجدد دماء المشتغلين بها. وبها تصنف نصوص هؤلاء في اتجاهات من الإبداع الأدبي ما تلبث أن تصبح في محافل اللغة وحواضن الثقافة محجة من محجات الإبداع يؤمها المبدعون، فتصبح أسماؤهم محل تداول نشط في الأوساط الثقافية، وتشغل نصوصهم حيزاً كبيراً من ذاكرة التداول الأدبي للمبدعين، فيحفظون في البيئات العلمية بمساحات واسعة من الدرس والبحث، يدخل بها هؤلاء المبدعون دوائر التداول النقدي والعلمي بالجامعة وحواضنها الثقافية.

4.5.3. هذه الطبقات الثلاث من القول: الدنيا التواصلية والوسطى البلاغية والعليا الأدبية، بأنواع نثرها وبنثرياتها الممكنة العديدة والمتنوعة، هي التي ولدت عبر الزمن في ثقافات الأمم القديمة والحديثة، والثقافة العربية الإسلامية من بينها، الأنواع التعبيرية بأشكالها النطقية والكتابية، والأنواع

¹ - جان كوهن: اللغة العليا: النظرية الشعرية، ترجمة، أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995

الأدبية بأشكال كتابتها المختلفة، فكان ظهورها نتيجة تحولات لغوية شهدتها المحافل اللغوية لهذه الثقافات، وعرفت تراكمات طبقات كلامها بنثرتها الممكنة ذات الأنساق اللسانية المتعددة والمتنوعة. فظهرت هذه الأشكال في المجتمعات ذات الكثافة النطقية النشطة والكتابة الخطابية البليغة والأدبية البديعة. فكان بذلك ظهور هذه الأشكال في ثقافات وآداب الأمم نتيجة لفعل التراكمات النثرية لطبقات الكلام، الناشئة عن الخبرة اللغوية واللسانية في تطويع اللغة وتعبيرها عن "الاجتماعي" لقصديات تواصلية وبلاغية وأدبية، وبروز الطبقة العليا من القول من هذه الطبقات المولدة للنثرية أدبية، وليس نتيجة لفعل التراكم الاجتماعي وتراكم الطبقات المجتمع وبروز الطبقة الوسطى منها المؤدية لظهور الرواية، على نحو ما يقدمه منظور السوسولوجيا الأدب المعسد في أطروحة لوسيان كولدمان ذات المركز البنيوي التكويني.

هيمنة النثرية وظهور أشكال الكتابة: التعبيرية والأدبية.

6.3. — والذي عليه سند القول هنا، أن الأشكال التعبيرية عامة والأدبية منها خاصة، لا تظهر في مجتمع من مجتمعات اللغة والتواصل إلا في ظل هيمنة نثرية من القول في طبقة من طبقات الكلام المولدة للأشكال، وهو ما أدى في تاريخ ثقافة وآداب الأمم إلى ظهور أشكال تعبيرية لكل طبقة من طبقات القول خبرتها اللغة، وكان لكل مجتمع لغة حظه من هذه الأشكال التعبيرية، المعززة لطاقته التعبيرية (الحكم والأمثال) والمولدة لقوة خطابه البلاغي (الخطب والكتابة الصحفية) والمنتجة لجماليات أشكال أنواعه الأدبية (القصيد، الرواية، المسرحية).

6.3.1. — فقد أدت التراكمات النثرية في الطبقة الدنيا من القول في محافل التواصل في تراث الأمم — إلى ظهور شكلين تعبيريين هما شكل " الحكمة أو الحكيم " و " المثل أو الأمثال"، فكلاهما مثل شكلا تعبيريا لفظيا مدونا دون توقييع، صيغت من خلاله تجربة حياتية على لسان متكلم عام فاره حاذق، صاغ تجربة الحياة فاستقر معه الكلام "حكمة" يقال أو "مثلا" يضرب.

6.3.2. — وأدت التراكمات في الطبقة اللغوية الوسطى من الكلام إلى ظهور أشكال كتابة نثرية ذات كثافة بلاغية وحجاجية متفاوتة، هي "الرسالة" و "الخطبة" وغيرهما من أشكال الكتابة النثرية البلاغية القديمة، و "المقالة" و "الخاطرة" وغيرهما من أشكال الكتابة الصحفية الحديثة، التي اقتضتها مقامات الكتابة الصحفية، وأنتجت نثرات البلاغة الحديثة، ك "الاستنتاجية" و "العمود" و "الخبر" و "الحديث" و "المقابلة" و "التغريدة" و "التعليق"، وفرضتها أوضاع التخاطب الجديد عبر وسائل النشر وقنوات البث ووسائل التواصل الاجتماعي، التي خلقت في العقد الأول من هذا القرن حيوية في الاتصال والتواصل أعطت الكلام دقته، وللخطاب تدفقه، جعلت القول في المستويين التواصلية والبلاغي النفعيين، نشطا مولدا لنثرات من القول فصيحة وبليغة، حاملة لخطابات اجتماعية متنوعة

ومتعددة، لما يمكن أن نسميه بـ "المتكلمين كبار" قياساً على انناخبين الكبار، موقعين على هذه الأشكال النثرية في مساحات المقروء، ومؤدين لها في مقامات المسموع.

3.6.3. — وأدت التراكمات في الطبقة العليا إلى ظهور أنواع أدبية بأشكال كتابية متعددة، ذات كثافة شعرية متنوعة: منها الأشكال الشعرية أو شكل الشعر (قصيدة العمود، القصيدة الحرة، وقصيدة النثر) والأشكال السردية أو شكل السرد (الأشكال السردية التراثية، القصة القصيرة، والرواية) والأشكال المسرحية أو شكل المسرح (الأشكال المسرحية التراثية، المسرحية الحديثة)، وهي أنواع أدبية اقتضت مقامات كتابية أدبية، وليدة هيمنة نثرية أدبية حاملة لخطابات إبداعية لشعراء وأدباء ومسرحيين، مؤلفين الأعمال أدبية تتفاوت في مدارج شعريات القول و مراقبي قصديات الدلالة المشكلة لجماليات القول الأدبي، والمحقة لما به يكون القول أدباً، ولما به يكون النص نصاً أدبياً، ولما به تكون الأشكال التعبيرية أشكالاً أدبية.

تركيب: ظهور الشكل السردى بروز لنثرية عليا من القول وانحسار لنثرية أخرى.

1.4 — نخلص مما سبق إلى أن ظهور الأشكال السردية عامة، والرواية منها خاصة، يأتي وليد تراكم طبقات القول المعبرة عن "الاجتماعي" والمجلية "للتقافي"، في المحافل اللغوية الحاضرة لها في مجتمع من المجتمعات، وليس نتاجاً لتحول في طبقات المجتمع، المؤدى إلى بروز الطبقة الوسطى منها، باعتبارها الحاملة للوعي، والمعبرة عن الرؤية للعالم، على نحو ما أسست عليه نظرية سوسولوجيا الأدب أطروحتها النقدية، في تفسيرها لظهور الرواية في المجتمعات الحديثة، بل هي نتيجة لتحولات لغوية تعرفها المحافل اللغوية والحواسن التواصلية لمجتمع من المجتمعات أثناء تعبيرها عن الاجتماعي والثقافي لذلك المجتمع. ولذا اعتبرت السرديات التاريخية المحافل اللغوية الحواسن اللغوية لمنابت الخطابات الأدبية، التي ينبغي الرجوع إليها للبحث عن العوامل التي تؤدي إلى ظهورها. فالبحت عن ظهور أي شكل سردي (الرواية هنا)، في أدب من الآداب هو بحث في لحظة ما قبل ظهوره، بحث في التحولات النثرية المولدة لطبقات النثر، التي من منابت قولها ينشأ خطاب السرد وعنها تتولد أشكاله السردية.

1.1.4 — فتحولات المجتمع وتغير الوعي فيه، هي تحولات في اللغة والخطاب والخبرة اللسانية الحاملة للمفكر فيه والمعبر عنه، وتغيرات في طبقات القول ونثرياتها، قبل أن تكون تحولات في طبقات المجتمع، فأوضاع التخاطب في المجتمعات، هي التي تنشأ عنها أدبية قولها و"نظرية كلامها" بتجلياتها وأشكالها المختلف. وظهور الرواية في مجتمع من المجتمعات ليس حدثاً أدبياً اجتماعياً مرتبطاً بظهور الطبقة الوسطى وقدرتها على الفعل، على نحو ما قال بذلك أصحاب سوسولوجيا

الأدب - وإنما هو حدث أدبي لغوي مرتبط بظهور الطبقة العليا من الكلام فيه، وقدرتها على إنتاج نثرية أدبية، مولدة لجماليات من القول الجميل، مناهضة لبلاغة القول البليغ في طبقة الكلام الوسطى، ومتعالية على مهارة القول الفاره في طبقة الكلام الدنيا. ولذلك عدت الرواية، شكلاً أدبياً ينتجه خطاب سردي، ينشأ في محافل تواصلية وحواضن لغوية، تولده أوضاعُ تخاطبٍ في طبقات قول ثلاثة (تواصلية، بلاغية، وأدبية). وهي طبقات ذات نثرية متعددة ومتنوعة منتجة لأشكال تعبيرية تواصلية (الحكم، الأمثال) وأشكال تعبيرية بلاغية (الخطبة، المقالة، الخاطرة، الحديث، الافتتاحية...) وأشكال أدبية (القصيد، الرواية، المسرحية) محققة لشعرية الأنواع أدبية (الشعر، السرد، والمسرح) في تنوعها الأدبي وتعدد صيغ تحققها.

20

لغة الخطاب الشعري وإبدالاتها نص محمد الثبتي أنموذجاً

د/ ولد متالي لمربط أحمد محمود
قسم اللغة العربية
جامعة نواكشوط العصرية

ملخص البحث

يحاول هذا البحث أن يرصد أنماط اللغة في الخطاب الشعري الحديث، منطلقاً من متن اشتغال محدد هو نصوص الشاعر السعودي الراحل محمد الثبتي؛ وهو أحد الشعراء المعاصرين الذين تتشكل لغتهم الشعرية وفق أنماط وتجليات موشومة بالفردة والتألق، ويعود ذلك إلى التجريب المستمر الذي تحفل به نصوصهم الشعرية وتستند إليه رؤيتهم الفنية. وقد رصد البحث نماذج من الانزياح في نصوص الثبتي، وأنماط المعجم اللغوي المهيمن في شعره، فضلاً عن الإبدالات المعجمية التي تشكل عنواناً بارزاً لقصيدته، إذ تحضر بوصفها معادلاً موضوعياً للفكر والشعور والرؤيا.

1. تمهيد

تتألق اللغة الشعرية بشكل لافت عند محمد الثبتي، إذ «توصف قصيدته بأنها ذات أسلوب حدائشي أصيل، لا في مستوى التوظيف لقوالب مستلهمة من التراث فحسب، ولكن أيضاً في مفرداته الشعرية، ونسيجه الأسلوبي العام. على أن المسألة في هذا ليست برهينة المحاولة التوفيقية وحدها، بل هي وليدة التأسيس الثقافي المتفاوت بين الشعراء، فالثبتي مرّ بتجربة غنية العلاقة بالتراث، كما خاض تجربة نظمية متألفة»¹.

إن لغته الشعرية تستند إلى ركن تراثي أصيل يدل على وعيه البالغ بنصوص التراث العربي وتعمقه في قراءتها، ومن الطريف جداً أن لغته التراثية «تختلط بلغته الحديثة وتتجانس معها؛ حيث يصعب تمييز القديم عن الجديد؛ فيأتي النص كأنه لوحة فنان أجاد فيها تناسق الألوان الرئيسية مع

¹ - عبد الله بن أحمد الفيقي/ حادثة النص الشعري في المملكة العربية السعودية: قراءة نقدية في تحولات المشهد الإبداعي، النادي الأدبي بالرياض، ط1، 2005، ص 291.

الألوان الفرعية ومع الظلال»¹. ولهذا استخدم الثبتي كثيرًا من المفردات اللغوية الغارقة في التراثية دون أن تمثل نشارًا في نصوصه أو تشعر القارئ بغربة في تشكيل النص اللغوي. لقد امتلك قدرة عجيبة على انتقاء المفردات وتطويعها لخدمة النص ليظهر في ثوب جمالي شفاف وتداخل أسلوبي متقن. غير أن «شغف الثبتي بالمفردة ليس ذلك الشغف البديعي المتلاعب بزخرف الألفاظ الذي ساد إبان عصور انحطاط اللغة والأدب، وإنما هو شغف صوفي يستكنه من خلال التشاكل اللفظي تلك الشبكة من العلاقات (الفيزيقية- الميتافيزيقية) بين حركة المعنى والمبنى، ثم بين جملة المعاني والمباني في وحدة الوجود، ليستقرئ من خلال ذلك الدلالات المحايثة للظواهر، مؤلفاتها ومختلفاتها، إنها محاولة استبطانية تقوم على الحفر اللغوي»².

إن فرادة اللغة الشعرية لدى الثبتي تأتي من قدرته على «ابتكار الرموز اللغوية الصافية التي تحمل قدرًا طاغيا من الإشعاع وطاقه كبرى على تحريك القارئ إلى حلم الشاعر ومغامرته بتأسيس لغته الشعرية»³. من هنا أثرت طرائق التشكيل اللغوي التي اعتمدها الثبتي على كثير من الشعراء السعوديين المعاصرين، بل قد لا نجافي الصواب إذا قلنا إن كثيرا من مجاليه تأثر بتلك الطرائق، واستفاد من خصوصيتها الفنية البالغة، وهو ما سنرى بعضا من أمثله في النماذج الشعرية اللاحقة.

2. الانزياح

تنسم لغة الثبتي بالكثير من المراوغة والرمزية، وهي بذلك تشجع القارئ على المضى قدماً في البحث عن المعنى. من هنا جزم الباحثون بريادته لتوظيف الانزياح في الشعر السعودي الحديث، وذلك منذ ديوانه الأول: (عاشقة الزمن الوردي 1982)⁴. إن مفرداته الشعرية تقوم في بنيتها على التجافي عن المعنى المألوف ومحاولة استدعاء معنى آخر أكثر عمقا وإثارة، وهو ما جعله يمسك بتلابيب لغته الشعرية ويوجهها كيفما شاء. ومن أمثلة الانزياح اللغوي المتألق في لغته الشعرية قوله من قصيدة (الظما):⁵

¹ - هدى بنت صالح الفايز/ لغة الشعر السعودي الحديث: دراسة تحليلية نقدية لظواهرها الفنية، النادي الأدبي بالرياض، ط1، 2011، ص 81.

² - عبد الله بن أحمد الفيقي/ حداثه النص الشعري في المملكة العربية السعودية، م. س، ص 31.

³ - نذير العظمة/ قضايا وإشكالات في الشعر العربي الحديث: الشعر السعودي أنموذجا، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 2001، ص 101.

⁴ - عبد الله بن أحمد الفيقي/ حداثه النص الشعري في المملكة العربية السعودية، م. س، ص 79.

⁵ - محمد الثبتي/ ديوان محمد الثبتي: الأعمال الكاملة، النادي الأدبي بحائل، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 50.

لله ما تهواه
بل لله ما تلقاه في البطحاء
إذا غنى بها طير الضحى
فتأجبت طريا قبلها لعابُ الشمس
فانقلبت حريقا

عبارة (لعابُ الشمس) توحى إلى المتلقي بكثير من المفارقة والحيوية التي يفتح معها الذهن على فضاءات لانهائية من التخيل بحثاً عن المعنى، رغم أنها عبارة شعرية غارقة في التراثية، فقد استخدمها الشنفرى¹ (الشاعر العربي الصعلوك) في لاميته المشهورة، إذ يقول: ²

وَيَوْمٍ مِنَ الشَّغَرَى يَذُوبُ لُعَابُهُ أَفَاعِيهِ فِي رَمَضَائِهِ تَتَمَلَّلُ
نَضَبَتْ لَهُ وَجْهِي وَلَا كُنْ دُونَهُ وَلَا سِثْرٌ إِلَّا الْأَتْحَمِيُّ الْمُرْعَبَلُ

بيد أن الشبتي أضاف جزئيات جديدة للمفردات غدت بنية الانزياح وأمدته بروافد جديدة وذلك من خلال استخدام كلمة (بللها) التي تحيل مباشرة إلى (الماء) بوصفه رمزاً للحياة والحركة، وهو ما ينسجم مع العبارات التي استخدمها الشاعر في بداية المقطع: (الهُوى: لله ما تهواه) و (الغناء: غنى بها طير الضحى) ولكن صدمة التوقع تأتي مع نهاية النص حين تتراجع تلك العبارات كلها مفسحة المجال لنهاية لغوية مغايرة (الحريق: انقلبت حريقا)، وبين تلك الدلالات يدور القارئ تبعاً لمرآة المعنى وخصوبته وتدققه.

ونصادف الانزياح عن الدلالة المباشرة في كثير من المفردات التي استخدمها الشبتي في قصائد أخرى، كما في هذا المقطع من قصيدة (ليلة لحلم وتفاصيل العنقاء):³

هبطت «زنجية شقراء» في ثوبٍ من

الرَّعْبِ البديع

حلقت حول المدينة

فصدت شرباتها فامتزج الفجر

¹ - الشنفرى: هو عمرو بن مالك الأزدي، من بني الحارث بن ربيعة توفي في عام 70 قبل الهجرة - 525م، أحد أشهر صعاثيك الجزيرة العربية، وقد اختلف المؤرخون في كثير من المعطيات المتعلقة بحياته.

² - عمرو بن مالك الشنفرى/ ديوان الشنفرى، جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1996، ص 71.

³ - محمد الشبتي/ ديوان محمد الشبتي: الأعمال الكاملة، م. س، ص 189-190.

وطوفان المساء
 وابتدا رقص الدماء
 ساقها الحوري
 يا سيفاً خرافياً تجرد
 ساقها الحوري
 يا طيراً صريعاً راعه الموت فغرد
 ساقها الحوري
 يا شيئاً مهيباً
 حار بين الماء والصرح الممرد
 (قلق الفيروز في عينيك يا عنقا.....
 سر لا يقال
 قلق الفيروز في عينيك
 شيء من بقايا الوحي..
 من ذعر الرمال)

تهيمن تقنية الانزياح بشكل متماسك على هذا المقطع، وهي تنتشر ظلّالها عبر الوصف الذي انتقاه الشاعر بعناية: (زنجية شقراء) حيث ترمز «الزنجية» في المخيلة العربية إلى السواد،¹ ولكن الشاعر يصف (زنجيته) بأنها (شقراء) وذلك عبر مفردة شعرية موهلة في المفارقة، وهو وصف سيتألف معه القارئ عبر سلسلة من الانزياحات التي تغذيها البنية الأسطورية التي يتدفق بها

¹ - يبدو ذلك جلياً من خلال الصورة التراثية العميقة التي رسمها أبو العلاء المعري، حيث يقول:
 لَيْلَتِي هَذِهِ عُرُوسٌ مِنَ السَّرْدِ ——— ج، عليها قلاندٌ من جُمانِ

فهو يشبه الليل بعروس الزنج، فبالرغم من أن العروس تكون في الغالب في أبهى إشراقها، إلا أن عروس الزنج شبيهة بسواد الليل في تقدير المعري مما يحيل إلى شدة السواد. وما يجدر التنبيه إليه هنا هو طرافة تشبيهات المعري، بالرغم من كونه شاعراً أعمى، والتشبيه -في جزء كبير منه- يعتمد على الرؤية البصرية. انظر: أبو العلاء المعري/ سقط الزند، (بدون ذكر المحقق)، دار بيروت - دار صادر، بيروت، 1957، ص 94. والبيت من قصيدة من عيون قصائد المعري، قالها يجيب الشريف: إبراهيم بن إسحاق، ومن مطالعها: علّاني، فإن بيض الأمانى/ فنيث، والظلام ليس بفاني/ إن تناسيئنا وداد أناس/ فاجعلاني من بعض من تذكّراني/ ربّ ليل، كأنه الصبح في الحُسْنِ، وإن كان أسود الطيلسان. وفي ما يخص تشبيهات العميان تمكن العودة إلى الدراسة القيمة التي أنجزها عبدالله الفيفي بعنوان: الصورة البصرية في شعر العميان، النادي الأدبي بالرياض، 1997.

النص، فتلك الزنجية تلبس ثوبًا (من الرعب البديع، تحلق حول المدينة؛ فيمتزج الفجر وطوفان المساء...)، وسرعان ما يتصالح القارئ مع تلك المفارقات عبر جمالية المشهد الصوري التي يجترحها الشاعر، في نهاية المقطع، لزنجيته الشقراء من خلال الوصف الجسدي المبهر للساق والعينين، حيث ترافق اللغة الانزياحية تلك الصور لتزيد من ألقها ورشاققتها: (ساقها الحوري يا شيئًا مهيبًا...، قلق الفيروز في عينيك...). ويدرك القارئ ألق الانزياح في تجافي الشاعر عن البنى الأساسية التي يقوم عليها تشكيل الصورة في البلاغة العربية وفي مقدمة تلك البنى «التشبيه» الذي استخدمه الشاعر بطريقة مغايرة؛ حيث يفتقد القارئ الخيط الناظم بين المشبه والمشبه به، إذ من الصعب أن يدرك لأول وهلة العلاقة بين تشبيه الساق بـ (السيف الخرافي)، أو (الطير الصريع)، أو (النشء المهيب الذي يحار بين الماء والصرح الممرد)؛ وهنا تتألق البنى الاستعارية في النص كرافد مركزي لتقنية الانزياح. في ضوء ذلك؛ لا يملك القارئ إلا أن يرتمي في أحضان النص نظرًا للهندسة البارعة لتشكيل الصورة، وجمالية الأسلوب، وما ورائيات اللغة التي رسمها الشاعر بعناية عبر الانزياح عن متداول المعنى ومكرور العبارة.

3. اللغة القرآنية

من أبرز الأسس الفنية التي قامت عليها جمالية اللغة الشعرية لدى الثبיתי، هي انتقاؤه لمفردات مستمدة من لغة القرآن الكريم بجزالتها وعنفوانها وألقها الأسر، فذاكرة الشاعر معبأة بالمعجم القرآني وأسلوبه المميز. ويمكن أن نورد هنا نموذجًا لذلك من قصيدة (بوابة الريح):¹

كان يخصفُ من أوراقك

على جسده

ليواري غريته ونزقه

فلا شك أن عبارتي (يخصف، ويواري) بإحالاتهما القرآنية ومميزاتهما الصوتية والمعجمية والدلالية الواسعة، تضيفان بعدًا فنيًا خاصًا على النص، مما يحيل القارئ على فضاء رمزي ودلالي خصب. ونصادف المعجم القرآني أيضًا في قصيدة (موقف الرمال موقف الجناس):²

يا أيها النخل

يقتابك الشجر الهزيل

ويذمك الودد الذليل

¹ - محمد الثبיתי/ ديوان محمد الثبיתי: الأعمال الكاملة، م. س، ص 325-326.

² - محمد الثبיתי/ ديوان محمد الثبיתי: الأعمال الكاملة، م. س، ص 8.

وتظل تسمو في فضاء الله

ذا طلع خرافي

وذا صبر جميل

فمن الواضح استناد الشاعر على المعجم القرآني بأبّهته اللغوية وجزالته الأسلوبية (طلع، صبر جميل) مما أعطى للنص وقعاً خاصاً لدى المتلقي، وأمدّه بروافد رمزية ودلالية عميقة.

4. لغة الواقع اليومي

كان من أبرز مميزات درامية اللغة في الشعر الحديث؛ نزوع الشعراء بلغتهم إلى محاكاة «لهجة الحياة اليومية، وتكثيف الدلالة في الجملة أو النقرة وعملها من خلال الإيحاء الرامز، والتركيب اللغوي الملمّح لا المصرّح»¹، لهذا اتجه قسم كبير من الشعراء العرب منذ منتصف القرن العشرين إلى توظيف لغة الواقع اليومي، بما تحمله من شعبية، وإفراط في التداول. يقول الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي في قصيدة (الطريق إلى السيدة) راصداً غريته في المدينة:²

يا غم...

من أين الطريق؟

أين طريق «السيدة»؟

- أيمن قليلاً، ثم أيسر يا بُني

قال... ولم ينظر إلي !

من خلال هذا المقطع الموجز يمكن أن ندرك التحول الكبير الذي شهدته لغة الشاعر العربي المعاصر بفضل تأثره بتقنيات الدراما في إنتاجه الشعري، فالمقطع يتشكل «من مشهد حوارى بصري سردي موزون، دخلت فيه تفاصيل الحياة الواقعية بدءاً من النداء الجديد -على الصورة الشعرية (يا عم)- النابع من صميم لغة الشارع. كما أن تقدم خطاب الشخصية المنطوق على خطاب الراوي، أعطى النص صبغة حركية غير معتادة في اللغة الشعرية. ومجيء المقول قبل فعل القول في النص الحوارى كان على غير عادة اللغة العربية في تقديمه»³. وهذا ما جعل صلاح فضل يرى بخصوص هذا المقطع أننا «لسنا إزاء استعارة أو رمز شعري بليغ مما نعهده في

¹ - علي قاسم الزبيدي/ درامية النص الشعري الحديث: دراسة في شعر صلاح عبد الصبور وعبد العزيز المقالح، دار الزمان، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 27.

² - فائزة أحمد الحربي/ البناء الدرامي في القصيدة المعاصرة (الحوار والحوارية)، علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد 19، الجزء 73، 2، ص 457.

³ - فائزة أحمد الحربي/ البناء الدرامي في القصيدة المعاصرة (الحوار والحوارية)، م. س، ص 457.

الأسلوب العربي السائد، بل نعاين انحرافاً ملموساً إلى صيغ وصور جديدة، حوارية وصفية تتغفر بتراب الشارع وتصغي لإيقاعاته».¹

هكذا اتجه الشعراء إلى تطعيم القصيدة بلغة الحياة اليومية، ومعجم الواقع الاجتماعي المتداول، بدأ تأسست اللغة في البناء الشعري القائم على تقنيات الدراما وفق نمط جديد، يبني جماليته الفنية عبر انزياحه عن المتداول اللغوي في الشعرية الغنائية، ذلك أن من أبرز خصوصيات اللغة في الشعرية الدرامية، هي «إضفاء الصبغة (الفورية) على الكلام، كأنه منطوق حالاً، الأمر الذي يمنحه حيوية راهنة هي التي تولّد مذاقه الدرامي الفريد».²

لقد اتجه الثبتي في بعض مقاطعه الشعرية إلى الاستفادة من شعرية لغة الواقع اليومي، وما تحيل إليه في وجدان المتلقي نظراً لمباشرتها وفوريته التي استمدتها من بساطة الدلالة التي تستخدم لها عادة. ومن أمثلة ذلك ما نصادفه في هذا المقطع من قصيدة (تعارف):³

غرفة باردة

غرفة بابها..

لا أظن لها أي باب

وأرجأؤها حاقدة

غبش يتهادى على قدمين

وصمت يقوم على قدم واحدة

لا نوافذ،

لا موقد،

لا سرير،

لا لوحة في الجدار، ولا مائدة...

فالنص يقوم على معجم لغوي متداول في الخطاب الواقعي المعاصر: (الغرفة، الباب، النوافذ، الموقد، السرير، اللوحة، المائدة) وهو ما أضفى سحنةً جمالية خاصة على القصيدة؛ خصوصاً حين نستحضر هوس الشاعر الثبتي بانتقاء المفردة اللغوية ذات الأصالة التراثية؛ فكأنه هنا يعتمد أن يخرج القارئ قليلاً عن روتين الجزالة اللغوية، وذلك من أجل ضحّ مزيد من الإحالات

¹ - صلاح فضل/ في نبرات الخطاب الشعري، دار قباء، القاهرة، 1988، ص 33-34.

² - صلاح فضل/ أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1995، ص 86.

³ - محمد الثبتي/ ديوان محمد الثبتي: الأعمال الكاملة، م. س، ص 35.

الرمزية داخل النص المعبأ بالروح التراثية حيث يستدعي الشاعر رمزين مركزيين في التراث العربي، وهما: (حاتم الطائي، ومعن بن زائدة)، وهو استدعاء يتخذ شكل الحوار بين الشخصيتين كما يوحي بذلك عنوان النص (تعارف)، وبذلك تحضر شعرية المفارقة انطلاقاً من استدعاء لغتنا المعاصرة في حوار بين اثنين من فصحاء العرب قديماً.

هذا النمط اللغوي استخدمه الثبتي في بعض قصائده من أجل كسر الرتابة اللغوية، والتطويع بالقارئ في عوالم متنوعة ثابتها الوحيد هو شعرية القصيدة وسعة إحالاتها الرمزية والدلالية وتفجير الطاقة الكامنة في المفردات.

وقد تعمق مسار توظيف المعجم المستمد من لغة الواقع اليومي المعاصر لدى الثبتي وذلك بتوظيف بعض المقاطع من الشعر الشعبي وهو ما يبلغ من خلاله الشاعر أقصى درجات الاقتراب من المتلقي، ويفتح من خلاله النص الشعري على جبهات من الإحالات الفنية المتدفقة، وقد اتجه الثبتي إلى هذا المنحى في قصيدته (فواصل من لحن بدوي قديم) التي ختمها بالمقطع العامي التالي:¹

كريم يا نو بروقه تلالا
نو ورا نو ويرق ورا برق
قالوا: كما مبسم (هيا) قلت: لا لا
بين البروق وبين مبسم هيا فرق
5. إبدالات لغوية

تقوم شعرية الثبتي على توظيف مجموعة من المفردات والرموز اللغوية الأثيرة في ذاكرة القراء، وهي مفردات ورموز ذات إحياءات متنوعة في مختلف الثقافات، وقد رسخها الثبتي بتجربته الشعرية الواعية في مسار الشعر السعودي الحديث، مما كان له تأثير واضح على وعي كثير من الشعراء فتأثروا بإحياء تلك المفردات وخلفياتها الرمزية المتنوعة التي تفتح القصيدة على فضاءات متنوعة. ولا بد أن نشير إلى أن بعض هذه الرموز اللغوية متداول بكثرة في الشعر العربي الحديث، ولكن شعرية الثبتي أعطته دفعة خاصاً لدى الشعراء السعوديين، كما خلقت إطار التلقي الملائم لتقبله لدى القراء، فضلاً عن حيوية التوظيف الشعري لتلك المفردات في تجربة الثبتي، مما أعطاها أبعاداً لغوية ودلالية أكثر ثراء وتنوعاً.

¹ - محمد الثبتي/ ديوان محمد الثبتي: الأعمال الكاملة، م. س، ص 176.

5. 1. مفردة الرمل

تعدّ مفردة (الرمل) إحدى الرموز اللغوية الأثيرة في شعرية الثبיתי¹، والتي اكتسبت طابعاً خاصاً على مدار تجربته الشعرية والكتابية؛ «فهي مفتاح شعريته. ويقدر ما كان يتعاطاها من الوجهة اللفظية كمفردة أصيلة قابلة للاستزراع في آثاره الشعرية، إذ يكثر من الطرق عليها ليؤكد على انسجامه مع ظاهرة لغوية، كان يتعامل معها بالمقابل كـ (ثيمة) حتى صار يستحضرها وينوع عليها في صورة رمز، كما يتضح ذلك التوجه عند مقارنتها وفق مقتضيات النقد الثيمي، فقد كان يجمعها أحياناً ويفردها تارة أخرى»². كما كانت هذه المفردة هي «النافذة التي أطل منها الثبיתי على مجد الماضي التليد»³، فلا تكاد تخلو قصيدة من توظيفها بشكل مباشر أو الإحالة على بعض متعلقاتها اللغوية، وهو توظيف بلغ ذروته من خلال عنوان ديوانه الأخير (موقف الرمال)، وقد أعطى الثبיתי لهذه المفردة حيوية خاصة من خلال تنويعه المستمر لبنيتها اللغوية، فهو يستخدمها بصيغة المفرد كما في قوله من قصيدة: (ترتيلة البدء)⁴:

جئتُ عرافاً لهذا الرمل

أستقصي احتمالات السواد

جئتُ أبتاع أساطير

ووقتاً ورماداً

وفي أحيان أخرى يستخدمها بصيغة الجمع، يقول من قصيدة: (الظمأ)⁵:

ظمآن

تستسقي الرمال

تصوغ من آلامها قدها

¹ - قام بعض الباحثين بإحصاء مهم حول عدد ورود هذه المفردة في شعر الثبיתי وأنماط الصيغ البنيوية التي تلبست بها، وتمكن العودة في هذا السياق إلى بحث محمد عبد الرحمن عطا الله/ شعر محمد الثبיתי: قراءة في مفردة الرمل، مجلة الثقافة والتنمية، جمعية الثقافة من أجل التنمية، مصر، العدد 84، سبتمبر 2014. وبحث محمد الراشدي/ أيقونة الرمل: دلالات استخدام مفردة الرمل في شعر محمد الثبיתי، مجلة عبقر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، العدد 11، شوال 1433هـ/سبتمبر 2012، ص 213-227.

² - محمد العباس/ عراف الرمل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ونادي جازن الأبي، ط1، 2015، ص 17-18.

³ - محمد عبد الرحمن عطا الله/ شعر محمد الثبיתי: قراءة في مفردة الرمل، م. س، ص 2015.

⁴ - محمد الثبיתי/ ديوان محمد الثبיתי: الأعمال الكاملة، م. س، ص 59.

⁵ - محمد الثبיתי/ ديوان محمد الثبיתי: الأعمال الكاملة، م. س، ص 50.

ومن آمالها إبريقا

وفي كل قصيدة تحمل المفردة إحياء خاصا يتناسب مع البناء الدلالي للنص، كما تحيل إلى ما ترمز إليه عمومًا في وعي الشاعر الذي أفصح عن هوسه بهذه المفردة منذ بدايات تجربته وظل يطورها ويرفدها بإحالات رمزية جديدة.

لقد ظل قاموس الثبتي «شديد الاحتفاء بالرمل لا بوصفه لازمة أسلوبية مرافقة لبوحي الشعري فحسب، وإنما بوصفه دالاً ذا حضور كثيف وفاعلية عالية في الوصول بالنص إلى أقصى طاقات التعبير، والقدرة على تجاوز نطاق الإحالة المعجمية الضيقة إلى فضاءات أشد رحابة، تغدو المفردة فيها دالاً يكتنز فاعلية تغييرية لا تعود مؤطرة باحتمالات الرمل وإشاريته المحدودة، وإنما يغدو الرمل فيها صانع الاحتمالات وكثبان الدلالات التي تسقيها رياح القصيدة فوق كل معالم الخارطة وتعاريج دروبها»¹. وفي كل النماذج الشعرية السابقة تحضر مفردة الرمل بما ترمز إليه من الأصالة، والعراقة، والتشبث بالجزور، والاعتزاز بالماضي، والأرض، والوطن. إنها هوية الصحراء بعراقة إنسانها العربي وكبريائه وشموخته، وصموده أمام عاديات الزمن ونوائب الدهور، ومغالبته للطبيعة وعدم استسلامه لظروفها القاسية، وكل تلك المعاني تحفل بها مفردة الرمل في نصوص الثبتي وتستدعيها بشكل واضح نصوص الشعراء الذين تأثروا به عبر توظيف تلك المفردة التي أوشكت أن تكون «علامة تجارية» خاصة بشعر الثبتي.

2.5. رمزية الماء

تحيل مفردة الماء إلى دلالات رمزية رحيمة في مختلف الثقافات العالمية، وهي مفردة تحضر بقوة في شعرية الثبتي²؛ حيث يوغل الشاعر في استقصاء المعاني التي تكتنزها المفردة، ويحاول أن يصبغها برويته ويضفي عليها مزيداً من الرمزية والإحياء. ويمكن أن نورد هنا نموذجاً لتوظيف هذه المفردة قصيدته الشهيرة (تغريبة القوافل والمطر) حيث يقول:³

¹ - محمد الراشدي/ أيقونة الرمل: دلالات استخدام مفردة الرمل في شعر محمد الثبتي، مجلة عبقر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، العدد 11، شوال 1433هـ/سبتمبر 2012، ص 214.

² - على عكس مفردة الرمل، لم تحظ مفردة الماء بعناية كبيرة من الباحثين للوقوف على أبرز تجلياتها في شعر الثبتي، رغم أنها لا تقل حضوراً عن مفردة الرمل، ولكن ارتباط الثبتي بالصحراء والبداوة، وشيوع ثيمة الرمل في كثير من قصائده الجماهيرية كل ذلك جعل مفردة الرمل تحظى بأولوية في الدراسة والتحليل لدى كثير من النقاد والباحثين.

³ - محمد الثبتي/ ديوان محمد الثبتي: الأعمال الكاملة، م. س، ص 97.

ألا ديمة زرقاء تكتظ بالدماء
فتجلى سواد الماء عن ساحل الظما
ألا قمرا يحمر في غربة الدجى
ويهمي على الصحراء غيثا وأنجما
فدكسوه من أحزاننا البيض حلة
ونتلو على أبوابه سورة الحمى
ألا أيها المخبوء بين خيامنا
أدمت مطال الرمل حتى تورما
أدمت مطال الرمل فاصنع له بدا
ومد له في حانة الوقت موسما
[...]

أيا كاهن الحي
أسرت بنا العيس وانطفأت لغة المدلجين
بوادي الغضا
كم جلدنا متون الريى
واجتمعنا على الماء
ثم انقسمنا على الماء
يا كاهن الحي
هلا مخرت لنا الليل في طور سيناء
هلا ضريت لنا موعدا في الجزيرة
أيا كاهن الحي هل في كتابك من نبأ القوم إذ عطنوا
البيد واتبعوا نجمة الصبح
مروا خفافا على الرمل
ينتعلون الوجى
أسفروا عن وجوه من الآل
واكتحلوا بالدجى
نظروا نظرة
فامتطى غلس التيه طعنهم

والرياح مواتية للسفر
غربة ومطر
أيا كاهن الحي
إننا سلكننا الغمام وسالت بنا الأرض
وإننا طرقنا النوى ووقفنا بسابع أبوابها
خاشعين
فرتل علينا هزيعًا من الليل والوطن المنتظر:
[...]

أيا مورقا بالصبايا
و يا مترعًا بلهيب المواويل
أشعلت أغنية العيس فأتسع الحلم
في رنتيك
سلام عليك
سلام عليك
مطرنا بوجهك فليكن الصبح موعدا
للغناء

ولتكن سدرة القلب فواحة بالدماء
سلام عليك
سلام عليك
سلام عليك فهذا دم الراحلين كتاب
من الوجد نتلوه
تلك مآثرهم في الرمال
وتلك مدافن أسرارهم حينما ذلت
لهم الأرض فاستبقوا أيهم يرد الماء
• ما أبعد الماء
ما أبعد الماء!
• لا فالذي عتقته رمال الجزيرة
واستودعته بكارتها يرد الماء

يا وارد الماء علّ المطايا
وصب لنا وطننا في عيون الصبايا
فما زال في الغيب منتجّع للشقاء
وفي الريح من تعب الراحين بقايا
إذا ما اصطبحنا بشمس معتقة
وسكرنا برائحة الأرض وهي تفور
بزيت القتاديل
يا أرض كفي دما مشريا بالنّائل
يا نخل أدرك بنا أول الليل
ها نحن في كبد التيه نقضي النوافل
ها نحن نكتب تحت الثرى
مطرًا وقوافل
يا كاهن الحي
طال النوى
كلما هلّ نجم ثينا رقاب المطي
لتقرأ يا كاهن الحي
فرتل علينا هزيعا من الليل والوطن المنتظر.

تتدفق هذه القصيدة بمعجم مائي متعدد الأبعاد والتجليات: (ديمة، يهمي، الغيث، الماء، مخرت، مطر، الغمام، سالت، مترع...) وهو ما يجسد فتنة الثبوتي برمز الماء وما يحيل إليه من دلالات خصبة. ذلك أن مفردة الماء تحمل «معنى الولادة الجديدة - كما ينظر إليها علماء النفس واستعملتها المدرسة التعبيرية - ولها قداسة الخصب - مثلما تنظر إليها ميثولوجيا العرب واستعملها الشعراء الجاهليون - ومعنى الطهارة والحياة حسبما رمزت إليه في الثقافة الإسلامية»¹. لقد أعطى الثبوتي لرمز الماء أناقته وحيويته في الشعر السعودي المعاصر، وبالعودة إلى ديوانه نجد الحضور المكثف لهذا الرمز - بصيغ مختلفة - في غالبية القصائد، وهو ما أوحى لكثير من الشعراء الشباب بأهمية هذا الرمز، وما يختزنه من ظلال وإيحاء في مختلف الثقافات. كما

¹ - عبد الله بن أحمد الفيقي/ حداثّة النص الشعري في المملكة العربية السعودية، م. س، ص 39.

أعطت شعرية الثبיתי أبعاداً جديدة لمفردة (المطر)¹ بإيحاءاتها الخصبة التي تغذي مفردة الماء وتضيف إليها شحنة رمزية خاصة.

6. تركيب

تنوعت البني اللغوية لقصيدة الثبיתי؛ حيث نلاحظ اعتمادها على تقنية الانزياح، وتوظيف اللغة القرآنية بجمالها الأسر، ومفاجأة القارئ أحياناً بالمعجم المستمد من لغة الواقع اليومي، إضافة إلى ذلك اجترح الثبיתי لقصيدته معجماً لغوياً أمعن في تداوله حتى أوشك أن يكون علامة مميزة لشعره (ومن نماذجه مفردتا الرمل والماء) كما كانت له صياغته اللغوية والأسلوبية الخاصة التي تتسم بكثير من الفريدة والتألق.

المصادر والمراجع

1. الثبיתי، محمد:

- ديوان محمد الثبיתי: الأعمال الكاملة، النادي الأدبي بحائل، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 2. الحربي، فائزة أحمد:
 - البناء الدرامي في القصيدة المعاصرة (الحوار والحوارية)، علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد 19، الجزء 73، 2.
- 3. الراشدي، محمد:
 - أيقونة الرمل: دلالات استخدام مفردة الرمل في شعر محمد الثبיתי، مجلة عبقر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، العدد 11، شوال 1433هـ/سبتمبر 2012.
- 4. الزبيدي، علي قاسم:
 - درامية النص الشعري الحديث: دراسة في شعر صلاح عبد الصبور وعبد العزيز المقالح، دار الزمان، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

¹ - أخذ رمز المطر حيزاً واسعاً في الشعر العربي الحديث، كما ارتسم وفق تجليات شتى في الشعر السعودي المعاصر، حيث لم يعد «وصفاً لظاهرة كونية ترتبط بالطبيعة الخارجية المشاهدة فحسب، وإنما هو رمز مزدوج لمعان شتى؛ فهو الأمل والحرمان، والوطن المنتظر والغياب، وهو لحظة عرفانية يتلاقى عندها الموت والحياة». انظر: بحث محمد بن مشعل الطويرقي/ رمزية المطر في الشعر السعودي المعاصر، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإدارية والإنسانية)، المجلد 12، العدد 2، 1432هـ/ 2011م، ص 287.

5. الشنفرى، عمرو بن مالك:

- ديوان الشنفرى، جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1996.

6. الطويرقي، محمد بن مشعل:

- رمزية المطر في الشعر السعودي المعاصر، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإدارية والإنسانية)، المجلد 12، العدد 2، 1432هـ / 2011.

7. العباس، محمد:

- عراف الرمل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ونادي جازان الأدبي، ط1، 2015.

8. عطا الله، محمد عبد الرحمن:

- شعر محمد الشيبتي: قراءة في مفردة الرمل، مجلة الثقافة والتنمية، جمعية الثقافة من أجل التنمية، مصر، العدد 84، سبتمبر 2014.

9. العظمة، نذير:

- قضايا وإشكالات في الشعر العربي الحديث: الشعر السعودي أنموذجاً، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 2001.

10. الفايز، هدى بنت صالح:

- لغة الشعر السعودي الحديث: دراسة تحليلية نقدية لظواهرها الفنية، النادي الأدبي بالرياض، ط1، 2011.

11. فضل، صلاح:

- أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1995.

- في نبرات الخطاب الشعري، دار قباء، القاهرة، 1988.

12. الفيفي، عبد الله بن أحمد:

- حداثنة النص الشعري في المملكة العربية السعودية: قراءة نقدية في تحولات المشهد الإبداعي، النادي الأدبي بالرياض، ط1، 2005.

13. المعري، أبو العلاء:

- سقط الزند، (بدون ذكر المحقق)، دار بيروت - دار صادر، بيروت، 1957.

الحركة النسائية في موريتانيا مسيرة ونضال

د. بخوته محمد نوح الشيخ الصوفي

باحثة في التاريخ المعاصر

المقدمة:

لقد طغى طابع الانغلاق والانزواء على المرأة الموريتانية ربحاً من الزمن، وذلك نتيجة سيادة سلطان العرف والتقاليد، ولئن كانت تلك هي وضعية المرأة في الفترة ما قبل الاستقلال، فإنه وابتداء من نشأة الدولة الحديثة سيشهد المجتمع تغيرات مختلفة وعلى صعد عدة بدءاً بتشكيل المسار الديمقراطي وتجديد الحياة الحزبية، ومن ثم أهمية اعتلاء المرأة للمناصب الإدارية، ومروراً بدعم الانتاج النسائي المعرفي وتشجيع مشاركتها السياسية، وما لتلك المشاركة وذلك الحراك من تأثير على المرأة سواء على مستوى العقليات، أو تغيير البنى والأنساق التي كانت قائمة.

وعلى هذا الأساس تبلورت الحركة النسائية في موريتانيا، التي كانت تسعى إلى انصاف المرأة ونيلها لحقوقها كاملة، فكان للمرأة حضور مؤثر في الشأن العام، ومن هذا المنطلق غدى الشأن النسائي بتجلياته المختلفة، مثار اهتمام الباحثين، وفي هذا الإطار يندرج هذا البحث الموسوم تحت عنوان: الحركة النسائية في موريتانيا مسيرة ونضال، حيث يرصد البحث نشأة الحركة النسائية، واهدافها ومسيرتها النضالية، ومدى تأثير الحركة النسائية الموريتانية في المشهد السياسي وعلى وضعية المرأة.

المحور الأول: الحركة النسائية التأسيس والمراحل

1. نشأة الحركة النسائية واهدافها

تعرف الحركة النسائية بأنها: «اهتمام النخب النسوية أو انسانية بقضايا المرأة، العمل على إيجاد الحلول الملائمة لها»⁽¹⁾، حيث تعبر الحركة النسائية عن: «مختلف التيارات الفكرية التي تضع المرأة في موازاة مع الرجل، وتربط به تأخرها، وجهلها، وتهميشها، وتطالب انطلاقاً منه بالمساواة المطلقة،

¹ سيدي ولد سيدي أحمد البكاي، «الحركة النسائية في موريتانيا حصاد السنين»، ديسمبر، 2011، منشور على الموقع

الإلكتروني: <http://www.maurimedia.net>

إلى حد التماثل أحيانا، نأفين بذلك أي شكل من أشكال الفروق البيولوجية الطبيعية، ولا حتى الثقافية»⁽¹⁾.

وقد ارجع الباحثون والمهتمون بالشأن النسائي الموريتاني، عدم تأثر المرأة الموريتانية ومن ثم تبنيها للنظريات والمواقف التي عبرت عنها حركات التحرر النسائية في العالم، ومن ثم ضعف تأثر الحراك النسائي في موريتانيا - على الأقل في بواكر نشأة الحركة النسائية - إلى خصوصية المجتمع الموريتاني الموعلة في الانغلاق فيما يتعلق بالمرأة، والتي كانت نتاجا لتضافر العديد من العوامل السوسيوثقافية، والأنثروبولوجية المكونة للنسق الاجتماعي الموريتاني إضافة إلى عزلة المجال الموريتاني جغرافيا، ومن ثم بعده عن مواطن التأثير في العالم.

وعلى الرغم من ذلك فإن تلاقح ثقافة المجتمع الصحراوي البدوي والمجتمع الصنهاجي الأمومي، الذي يعلي من قيمة المرأة، انطلاقا من كونها مصدرا للحياة والخلق، بالقياس على الأرض التي تثبت الزرع (نظرة المجتمعات التقليدية الزراعية)، تلك العوامل مجتمعة تشبعت بتعاليم الدين الاسلامي الحنيف، وانصهرت فيه مبرزة مكانة؛ خاصة للمرأة الموريتانية ميزتها عن قريناتها في المنطقة.

لقد ظهر الحراك النسائي مبكرا مع بدايات بزوغ دولة الاستقلال حيث شهدت موريتانيا مع بداية هذه المرحلة نواة حراك سياسي بارز تمثل في ظهور نخب سياسية متعددة مثل: حزب الشعب الحاكم ابرز المؤثرين في المشهد السياسي ساعتها، ومن هنا انبجست أولى ملامح الوعي النسائي ومحاولة الرفع من مستوى النساء ومن ثم الاهتمام بقضاياهن وعلى الرغم من الصعوبات التي اكتنفت هذه المرحلة، من حيث الاضطرابات السياسية، وظهور التشكيلات الحزبية التي حاولت المرأة أن تكون جزءا منها، بل وإحدى دعائمها، وهكذا بدأت أولى إرهابات الحركة النسائية تتبلور مع بعض النساء اللاتي كانت لديهن القدرة على إبداء رأيهن وتغيير وضعيتهن بالرغم من الأمية والتخلف الذين كانت تعاني منهما المرأة بشكل عام⁽²⁾.

من هذا المنطلق شهدت موريتانيا بداية ستينات القرن المنصرم ظهور أهم التشكيلات النسائية وذلك بتشجيع من الرئيس الراحل المختار داداه، وعقيلته السيدة: مريم داداه التي قامت بأغلب المساعي والاتصالات الرامية إلى إنشاء مكتب يمثل المرأة ويناصر قضاياها، وبالرغم من الخيفة والتوجس اللذان طبعوا تعاطي المجتمع مع قضايا النساء، إلا أن العديد من النسوة انخرطن في مشروع بناء

¹ نفسه.

² سيدي ولد سيدي أحمد البكاي، «الحركة النسائية في موريتانيا حصاد السنين»، م.س.

مبادرات نسائية نبذا للخمول والكسل واستحضارا لدور الكثير من الصحابيات اللاتي شاركن الرسول صلى الله عليه وسلم في بناء الدولة الإسلامية⁽¹⁾، ونتيجة لتلك التحركات بدأت الحركة النسائية في موريتانيا تتبلور. لقد تمخضت الجهود السابقة عن إنشاء أول مبادرة نسائية تمثلت في مولد (اتحاد نساء نواكشوط) الذي تأسس في يوم: 12\12\1961، وقد ترأسته السيدة مريم بنت حامدينو⁽²⁾، ليتسع فيما بعد ويصبح تحت مسمى (اتحاد النساء الموريتانيات).



المناضلة الراحلة مريم بنت حامدينو 2018/1930

أول امرأة موريتانية تترأس اتحادا للنساء

وقد وصلت الرئيس الراحل المختار ولد داداه في يوم: 5/3/1962 رسالة تحمل النظام الداخلي لهذا الاتحاد النساء الموريتانيات والتي تضم أهم أهدافه المتمثلة فيما يلي⁽³⁾: رفع المستوى الثقافي للنساء الموريتانيات دون فوارق عرقية ولا مذهبية وتعميم التعليم على البنات، وحماية الأسرة بمحاربة الطلاق الفوضوي والدفاع عن حقوق المرأة الموريتانية في جميع الميادين الاجتماعية والسياسية، ومحاربة

¹ نفسه.

² Archive Nationales, Série P.R, Dossier 303, Statut de L'union Féminine, Nouakchott, 1975, P.2.

³ مريم بنت حامد بنو 1930-2018، مناضلة سياسية وأول امرأة موريتانية تترأس اتحادا للنساء الموريتانيات مقتبس من مقابلة أجريتها في 06/03/2016.

الجهل والعادات السيئة، وتربية الأبناء حسب التربية العصرية، مع مراعاة الخصوصية الإسلامية في التربية وتطوير مستوى المرأة الموريتانية حتى تستطيع إنشاء حركة نسائية قادرة على المشاركة الفعالة في خدمة للوطن⁽¹⁾.

وهكذا ضم مكتب انواكشوط ست نساء⁽²⁾، حيث باشرت المناضلات في الاتحاد عملهن، برعاية السيدة مريم داداه الرئيسة الشرفية للاتحاد ومريم بنت حامدينو رئيسة الاتحاد، حيث قمن بأولى زيارتهن للولايات الداخلية بهدف الاضطلاع على وضع النساء عن قرب، وهكذا أسفرت تلك الزيارات عن فتح مكاتب في الداخل في مقاطعات: (أطار، لعينون - كيهيدي).

وفي هذا الإطار ونتيجة لتلك الجهود تم تأسيس مكتب للنساء القاطنات في دكار في 02 / 06 / 1962، ويعتبر هذا المكتب أول تمثيلية للنساء الموريتانيات في الخارج، إضافة إلى فتح مكتب في تونس، وكان فتح هذه المكاتب في الداخل والخارج إيذانا ببدء المشاركة النسائية الفعالة في المنتديات والمؤتمرات المحلية والإقليمية والدولية⁽³⁾، ومن أمثلة ذلك المشاركة في مؤتمر الوحدة في كيهيدي يوم 1961/12/25، حيث يعتبر أول مؤتمر محلي تشارك فيه المرأة ممثلة في اتحاد النساء، وفيه ألقت السيدة مريم بنت حامدينو أول خطاب نسائي باللغة العربية.

وقد تجاوز الحضور النسائي الموريتاني المؤتمرات المحلية لتشارك في عدة مؤتمرات دولية من بينها: مؤتمر النساء في دكار، ومؤتمر وكادوبو اللذين مثلت بهما موريتانيا السيدتان: مريم حامدينو وسيمون با⁽⁴⁾. وهكذا تم وصول أول وفد نسائي تونسي إلى انواكشوط بدعوة من اتحاد النساء الموريتانيات، ويضم الوفد ست نساء ترأسهن حفيدة الرئيس التونسي لحبيب بورقيبة السيدة: سعيدة ساس رئيسة اتحاد النساء التونسيات⁽⁵⁾.

¹ حواء بنت ميلود، المرأة الموريتانية بين ثنائية الاتفاق والاختلاف، المطبعة الوطنية، انواكشوط، 2002، ص. 35-37.

² حيث أضاف هيبنتا ولد محمد محمود أن المكتب كان يضم كل من: (فاطمة با، افيت بنت احمياده، نفيسة بنت السجاد، توري عيشة كان، اينكا تالبوت، مريم سك)، مقتبس من مقابلة مع السيد: هيبنتا ولد محمد محمود، 1958، رئيس مصلحة الوثائق الوطنية في الرئاسة الموريتانية سابقا، أجريت المقابلة في انواكشوط، 02 / 03 / 2016.

³ Cheikh Aidara, La femme mauritanienne et l'histoire politique. journal. L'authentique quotidien, N, 471, du 13 AVRIL, Mauritania, 2007, p 4.

⁴ مقتبس من مقابلة مع السيدة: مريم داداه، (1930) عقيلة الرئيس الموريتاني الراحل المختار ولد داداه، إحدى أبرز النساء الداعمات لقضايا المرأة، أجريت المقابلة معها في: انواكشوط، 2016/07/22.

⁵ جريدة موريتانيا، ع 74، الناطقة الرسمية باسم الحكومة الموريتانية، انواكشوط، 1962، ص.1.

غير أن اتحاد النساء الموريتانيات لم يكن الحركة النسائية الوليدة في الميدان السياسي ساعته، فقد ناضلت مجموعة من النساء في إطار (الاتحاد النسائي) الذي تأسس سنة 1964، برئاسة السيدة ميمونة بنت منيه، وكان هذا الاتحاد ذو التوجه التقدمي، مناهضا لاتحاد النساء الموريتانيات باعتباره اتحادا مسددا من طرف الدولة⁽¹⁾، ومن بين أولويات هذا الاتحاد مناصرة سياسة التعريب ومناهضة زواج المتنفين الموريتانيين بالأوربيات وغيرهم من الغربيات، بحيث كنا نعتبر تقول السيدة فيفي بنت افيجي، في مقابلة أجريتها معها: « أن اتحاد النساء لا يمثلنا كموريتانيات ذلك أن جل أعضائه كن غربيات، ولم تكن أهدافه نابعة من قيمنا الثقافية، على الرغم من دعم الدولة الموريتانية له، إلا أنه لا يمثل شريحة عريضة من النساء، من أجل ذلك، قمت مع زميلات لي، بإنشاء اتحاد مناهض له في الطرح والرؤى، ويستمد جذوره من ثقافتنا الثليدة، ويعطي الأولوية للمرأة الموريتانية المهمشة»⁽²⁾.

وانطلاقا من تلك الأسس تكمن أهم أهداف قيام هذا الاتحاد ومسوغاته في محاولة التقليل من تأثير الأجنيبيات على المشهد السياسي الموريتاني، من مثيلات تركيا داداه، ومريم داداه، وغيرهن⁽³⁾، وإعطاء الأولوية للنساء الموريتانيات. وقد قامت عقيلات القادة السياسيين من الجهة الأخرى بالرد على هذه الانتقادات والدفاع عن طرحهن، فأصدرت السيدة تركيا داداه⁽⁴⁾ كتابا باللغة الفرنسية بعنوان: "ملاحظات على الترقية النسوية الموريتانية" يتضمن أهم أطروحات هذا الاتجاه النسائي.

بيد أن تلك الخلافات سرعان ما انتهت بالتراضي وانصهار جميع التيارات النسائية المختلفة في إطار هياكل حزب الشعب⁽⁵⁾ إثر مؤتمر كيهيدي الذي عقد سنة 1964⁽⁶⁾، وقد أدى هذا الاندماج إلى إنشاء

¹ فيفي بنت افيجي، (1946)، مناضلة سياسة، ورئيسة مركز الموريتانية للزراي (ماتيس)، مقتبس من مقابلة أجريت في انواكشوط، 01/04/2016

² نفسه.

³ نفسه.

⁴ تركيا داداه سيدة موريتانية من أصل جزائري، جاءت إلى موريتانيا إثر تزوجها بالدبلوماسي الموريتاني عبد الله داداه، وذلك بداية ستينات القرن العشرين، حيث عاشت مختلفة التطورات التي عاشتها الحركة النسائية في موريتانيا، وقد تقلدت عدة مناصب في الإدارة الموريتانية، من بينها: مديرة للمدرسة الوطنية للإدارة، بانواكشوط.

⁵ حزب الشعب الموريتاني: حزب سياسي قام بتأسيسه الرئيس الموريتاني الراحل المختار ولد داداه سنة 1960، وظل يحكم البلاد حتى سنة 1978.

⁶ تعد مدينة كيهيدي من أهم المدن الموريتانية ذات التنوع القومي، وقد تميزت باحتضانها لمؤتمر الحزب الحاكم في موريتانيا سنة 1964، الذي كان من بين أهدافه إحلال النظام الرئاسي ممثلا في حزب الشعب، بديلا عن النظام البرلماني ساعته، والذي كان يعتمد على المنظومة الاستعمارية الفرنسية، دون مراعاة الثوابت الوطنية المتمثلة في

مجلس استشاري في ذات السنة، ثم ظهور هيئة نسائية جديدة ، مثلت أغلب الطيف النسائي في موريتانيا وهذه الهيئة هي: المجلس الأعلى للنساء برئاسة السيدة: عيشاتا كان⁽¹⁾، وعضوية إحدى عشرة امرأة، و ذلك أثناء مؤتمر العيون 1966، ليطلق على المجلس فيما بعد اسم نساء حزب الشعب، تيمنا بشباب حزب الشعب الذي انضم هو الآخر للحزب⁽²⁾، وقد عمر هذا المجلس حتى 1976، ليخلفه في الواحد يونيو من ذات السنة المجلس الوطني للنساء⁽³⁾.

إن تكتل الحركات النسائية الموريتانية في إطار حزب الشعب، قد أدى إلى بلورة الوعي لدى المرأة، وأظهر أول طليعة نسائية تمارس السياسة في موريتانيا⁽⁴⁾. غير أن هذا الوضع حد من نشاطات المرأة خارج الحزب الحاكم وهيئاته، وهو ما فرض بعض الرقابة على النشاطات النسائية غير المنضوية تحت لواء حزب الشعب، الأمر الذي حد من عطاءهن وهي محاولات بقيت متواضعة مع ضعف التعليم لدى النساء وتخلفهن.

2. مراحل النضال السياسي للمرأة

إن ما نعينه هنا بالنضال هو تلك التحركات النسائية التي صاحبت نشأة الدولة الحديثة و مفهوم النضال السياسي ودلالاته المعجمية تكمن في الكفاح السياسي المطالب بحقوق المرأة السياسية ودمجها في الحياة العامة، وإشراكها في رسم القرارات الهامة، كلها تعابير ومصطلحات تدل على العمل السياسي السلمي الذي يستخدم الآليات والأدوات التي تحددها المجموعة المتبينة لهذا النهج، بهدف تغيير واقع معين، نحو واقع آخر⁽⁵⁾، وعلى هذا الأساس مر النضال السياسي للحركة النسائية في موريتانيا بعدة محطات كان أهمها:

تعدد الأعراق والقوميات في موريتانيا، وهكذا اندمجت النخبة السياسية الموريتانية (رجالاً ونساء)، في إطار حزب الشعب وهياكله باعتباره الممثل السياسي الوحيد للشعب الموريتاني.

¹ عيشاتا كان من أوائل المناضلات الموريتانيات في الحقل السياسي، وأول امرأة تتقلد منصبا وزاريا.

² حواء بنت مولود، المرأة الموريتانية ازدواجية التوافق والتخالف، م س، ص. 39.

³ فيفي بنت أفيجي (1946)، مناضلة وسيدة أعمال، رئيسة المركز الموريتاني للزراعي (ماتيس)، مقتبس من مقابلة معها أجريت في: 2017/07/04.

⁴ محمد ولد امباب، المرأة الموريتانية: من الاستقلال إلى ظهور مدونة الأحوال الشخصية: أربعون عاما من النضال، كلية الآداب والعلوم الانسانية، انواكشوط، 2003/2004، ص. 23.

⁵ أحمد خان، «مفاهيم ومصطلحات النضال السياسي»، مقال على الموقع الإلكتروني: www.farqu.net بتاريخ:

- المرحلة الأولى: من 1960-1978: لقد وجدت الدونة الموريتانية الحاجة ماسة لمساهمة المرأة غداة استقلال البلاد سنة 1960، فكانت من أولويات الراحل المختار ولد داداه 1924-2003 محاولة النهوض بوضعية المرأة بحيث: « لا يقتصر الأمر على الدور الحيوي الذي تقوم به المرأة في نقل القيم النبيلة للمجتمع، بل إن الأمر يعني إعطاء المرأة من جديد المكانة الشرعية التي تليق بها في عملية بناء أمة تحرص على صيانة هويتها المميزة»⁽¹⁾. لقد انتهج الرئيس الراحل المختار ولد داداه، من أجل تحقيق هذا الهدف عملية توعية تهدف إلى تنبيه النساء إلى ضرورة مساهمتهم في بناء كيان الدولة الناشئة، وقد وجدت هذه الحملة المتبر على صفحات (جريدة موريتانيا)، فطرحت عدة قضايا من بينها (الطلاق وعمل المرأة، والت مدرس)⁽²⁾، لكن ضالة المتعلمات ونقص التجاوب الإيجابي والموقف التقليدي من قضايا المرأة، كلها عوائق لم تترك الحملة الاعلامية تأتي ثمارها بشكل أكثر فاعلية⁽³⁾، حيث عبرت بعض الكاتبات عن امتعاضهن من اللامبالاة التي كان الكثير من المثقفين والسياسيين يتعاملون بها مع قضايا المرأة، والتي ينظر إليها نظرة دونية أقل مما كانت ينظر به عرب الجاهلية للمرأة⁽⁴⁾.

- المرحلة الثانية: 1978-1984: تعتبر هذه المرحلة مرحلة ركود شامل للنشاط النسائي بالرغم من استحداث نظام الرئيس الموريتاني السابق محمد خونا ولد هيداله⁽⁵⁾ نظاما مخالفا لنظام الحزب الواحد، الذي كان سائدا وهو "نظام هياكل تهذيب الجماهير"، لكن المرأة لم تقم بشأن فعال في هذه الهياكل، في حين لم يتجاوز تمثيلها بعض القيادات البسيطة⁽⁶⁾. ومع ذلك، هناك، بعض النسوة اللاتي حشدن كافة طاقاتهم لتوعية المرأة ودمجها في الحياة النشطة، خلال هذه المرحلة من مثيلات الناهة بنت

¹ خطاب المختار داداه 1976، مقتبس من مجلة مريم، الناطق الرسمي باسم اتحاد النساء الموريتانيات، ع: 15، ص1، انواكشوط، 1976، ص. 2-5.

² جريدة موريتانيا، ع 71 و 28 نوفمبر، انواكشوط، 1961، ص. 4.

³ محمد فال ولد الخطاب، «المرأة مسيرة ثلاثين سنة 1960-1990»، م س، ص. 32-34.

⁴ مريم بنت حامد ينو، (1933-2018) من أوائل المناضلات الموريتانيات مقتبس من مقابلة أجريت معها في انواكشوط 06\02\2016، توفيت، 2018 رحمها الله.

⁵ محمد خون ولد هيداله المولود 1940، ضابط سابق في الجيش الموريتاني، ترأس موريتانيا إثر انقلاب عسكري، سنة 1978 وتم الإطاحة بحكمه 1984.

⁶ وردة بنت بوكي، تطور المشاركة السياسية للمرأة في موريتانيا. كلية العلوم القانونية والاقتصادية. انواكشوط، 2006-2007، ص. 19.

سَيِّدي⁽¹⁾، وفيفي بنت أفيجي، عيشاتا كان، وخداجة بنت أمير⁽²⁾، وغيرهن، لكن تلك المساعي باءت بالفشل لعدم اكتراث السلطات المعنية بالشأن النسائي، و عدم تشجيعه، الأمر الذي أدى إلى الفشل في تشكيل هيئة متماسكة للنهوض بوضعية المرأة، ثم إن تلك الجهود لم تجد آذاناً صاغية من طرف الشريحة النسائية المقصودة، نظرا للفوضى والاستبداد الذي تشهده البلاد خلال تلك المرحلة، وهكذا، فأقل ما يقال عن هذه الفترة: إن قضية المرأة عرفت تراجعا ملحوظا، أعاق مسيرة المرأة النضالية، وأدى إلى ضعف الحركة النسائية في إيصال صوتها وفرض إرادتها على السلطة السياسية ومن ثم الفشل في اتخاذ أي قرارات جادة تجاه قضايا المرأة واهتماماتها.

- المرحلة الثالثة: (1984-2005): تعد هذه المرحلة بداية المشاركة النسائية الفاعلة وذلك من خلال إنشاء قطاع خاص بالنساء يتبع للأمانة الدائمة للجنة العسكرية⁽³⁾، التي كان يرأسها الرئيس الموريتاني السابق معاوية ولد سيد أحمد ولد الطايح⁽⁴⁾، وقد تشكل أول قطاع خاص بالنساء خلال هذه المرحلة، ويتكون هذا القطاع من ثلاث هيئات هي:

- مكتب الانعاش والتأطير ويعنى بالتأطير ورسم الخطط، ومكتب الترقية النسوية ويعنى بالتكوين والأنشطة الاقتصادية النسوية، ثم مكتب العلاقات الخارجية ويعنى بالتنسيق مع المنظمات الحكومية وغير الحكومية⁽⁵⁾، وكانت أول مسؤولة لهذا القطاع السيدة: فاطمة بنت هارون ولد الشيخ سيديا، ثم تلتها السيدة مريم منت أحمد عيشه، التي تحول في عهدها إلى أمانة تنفيذية مكلفة بترقية المرأة⁽⁶⁾، وعن أهم العوائق التي واجهها القطاع خلال هذه الفترة تقول السيدة: مريم بنت أحمد عيشه: «لم تكن لدى القطاع أية ميزانية، وعملت مع نساء قليلات على تنظيم القطاع وهيكلته، ومن بين المشاكل التي واجهتنا: عزوف النساء عن المشاركة السياسية الفاعلة، وهو ما تطلب منا جهدا مضنيا، من

¹ الناه بنت سيدي (1946-2021): صحفية ناشطة نسائية، تعتبر أول اعلامية موريتانية تقدم الأخبار والبرامج في إذاعة موريتانيا.

² خداجة بنت أمير: مناضلة سياسية، تعتبر من أوائل النساء الموريتانيات اللاتي تعلمن في المدارس النظامية المعاصرة.

³ مقتبس من مقابلة مع السيدة: مريم بنت أحمد عيشه مناضلة، مناضلة سياسية، وأول وزيرة مكلفة بشؤون المرأة، ورئيسة الجمعية الموريتانية لترقية الأسرة، أجريت المقابلة في: انواكشوط، 02-04-2016.

⁴ معاوية ولد سيد أحمد الطايح (1941)، حكم موريتانيا في الفترة ما بين 2005/1984، تعتبر فترته بداية تشكل المسار الديمقراطي في موريتانيا.

⁵ مريم بنت أحمد عيشه، مقابلة سابقة.

⁶ نفسه.

أجل إقناع النساء بضرورة العمل معنا»⁽¹⁾، ولتسهيل هذه المهمة قام قطاع النساء بإصدار مجلة "الشروق" التي كانت تهتم بقضايا المرأة⁽²⁾.

وقد استعادت المرأة خلال هذه المرحلة تضيف السيدة: مريم احمد عيشة « ألقها ومشاركتها في الشأن السياسي»⁽³⁾، وقد ساهمت تلك النشاطات في تفعيل دور المرأة في الشأن العام، بعدما شهدت مشاركتها من تراجع في مستوى التمثيل السياسي خلال الفترة التي سبقت هذه المرحلة.

وقد تم خلال هذا العهد إنشاء أول وزارة مكلفة بشؤون المرأة والصناعة التقليدية والسياحة، وعينت عليها السيدة خديجة بنت أحمد، وقد كللت تلك الجهود بإدماج (260 امرأة) في سلك الوظيفة العمومية، سعيا إلى تكثيف الجهود الهادفة إلى إشراك المرأة في الحياة السياسية.

ولعل من أهم إنجازات الحركة النسائية خلال هذه المرحلة على المستوى القانوني، إعداد (التشخيص الشامل لوضعية المرأة 1994)⁽⁴⁾، والذي يعتبر أول تشخيص من نوعه، عملت على إنجازه السيدة مريم بنت أحمد عيشة وطاقمها الوزاري، وهكذا أصبح هذا التشخيص المرجع الأساسي للاستراتيجيات الوطنية المتعلقة بترقية المرأة فيما بعد، والاطار المؤسسي والحقوقى للمقاريات والتوجهات التي سعت الحكومة الموريتانية ممثلة في الوزارة المكلفة بشؤون المرأة إلى تطبيقها، واقناع النخبة النسائية بتبنيها. وفي تقرير أجرته الباحثة الموريتانية فاطمة بنت المصطفى⁽⁵⁾، تحدثت فيه عن ما تحقق للمرأة الموريتانية خلال هذه المرحلة، من توظيف عشرات النساء في مكاتب الوزارات في إطار العمال⁽⁶⁾.

وقد شهدت موريتانيا خلال هذه الفترة أول تجربة ديمقراطية، بعد إقرار دستور 20 يوليو 1991، وبعد الانتخابات الرئاسية يناير سنة 1992، إذ؛ تحول القطاع النسوي الى كتابة دولة للترقية النسوية، تم

1 نفسه

2 نفسه.

3 نفسه.

4 Secrétariat d'Etat à la condition Femme Mauritanie, stratégie de protection Féminine, juin 1992, p. 12.

5 باحثة في مجال حقوق المرأة، وعضو مؤسس في فريق المناصرة النسائي في موريتانيا، الذي كان من أهم إنجازاته فرض مادة دستورية تضمن المشاركة النسبية للمرأة في البرلمان والمجالس البلدية.

6 فاطمة بنت المصطفى، المكتسبات التي حصلت عليها المرأة الموريتانية في حكم معاوية ولد سيد أحمد للطابع، أعمال ندوة فريق المناصرة، 2018.

تكليف مريم بنت أحمد عيشة كأول وزيرة في العهد الديموقراطي، لتتعاقد عليه كل من السنية بنت سيدي هيبه، وعيشة بنت امحيم، ومنتانة بنت حديد، ثم زينب بنت النهاه وغيرهن عديدات.

وفي هذا العهد دخلت المرأة لأول مرة القطاعات العسكرية وشبه العسكرية، وقد كانت قبل ذلك حكرا على الرجال، فدخلت النساء الشرطة في التسعينات وتعزز الحضور مع بداية القرن الواحد والعشرين في دخولهن قطاع الدرك والحرس، وفي بداية العهد الديموقراطي سنة 1991، تشكلت أول قيادة مؤقتة للحزب الجمهوري الحاكم من (15 عضوا) من بينها (3 نساء)، هن مريم أحمد عيشه، ديا با، السنية سيدي هيبه⁽¹⁾.

كما تعزز دور النساء من خلال التمثيل في هيئات الحزب الحاكم القيادية، مثل المجلس الوطني، والمكتب التنفيذي، إلى جانب لجنة وطنية خاصة بالنساء، قادتها السيدة: خدي بنت شيخنا ولد محمد الاغظف عند انشائها، وخلال هذه المرحلة ثم ترشيح أول سيدة من وسط الحراطين (الأرقاء السابقين)، وهي المرحومة فاطمة الزهراء بنت اسباغو كعمدة، وكنائبة عن مقاطعة تمبغة، الأمر الذي شكل هزة قوية للمجتمع التقليدي الارستقراطي، الذي كان يحتكر تلك المناصب ويعتبرها خاصة بعلية القوم⁽²⁾.

وهكذا تطورت الحركة النسائية حتى وصلت الى البرلمان بدون كوتا سنة 2001، حيث ضمت الجمعية الوطنية السيدات النواب: امات بنت اونن، مالادو كوليبالي والنمه بنت مكيه، لكن هذا الحضور ظل خجولا، سواء على المجلس التشريعي أوفي المجالس البلدية، التي لم تسع ساعتها سوى السيدة فاطمة بنت عبد المالك، عمدة لمقاطعة تفرغ زينه ساعتها، وبحسب للمرأة في هذا العهد أنها دخلت مجال الدبلوماسية فعينت مهله بنت أحمد مديرة لأحد القطاعات الهامة في وزارة الخارجية برتبة سفيرة⁽³⁾.

وتزامنا مع بلدان عربية عديدة اتخذت نظام الكوتا كحل لفرض مشاركة المرأة بقوة القانون ونتيجة لوعي النساء بقرار مؤتمر بكين 1995، تبلورت فكرة المطالبة بالحقوق بدل الاستسلام لما تجود به الحكومات الموريتانية، فكانت انتخابات 2006 قد عرفت حضورا مميزا لمشاركة المرأة، مما نتج عنه دخول نسبة معتبرة للبرلمان تقارب (20%) فكانت تلك الخطوة هامة في سبيل تعزيز المشاركة النسائية

¹ فاطمة بنت المصطفى، المكتسبات التي حصلت عليها المرأة الموريتانية، م س

² نفسه.

³ نفسه.

البنائة في صنع القرار في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وانتصار للحركة النسائية في موريتانيا بمختلف توجهاتها، ونتيجة لجهود فريق المناصرة النسائية⁽¹⁾.

وقد تعززت تلك الخطوات بتعيين أول وزيرة للخارجية في موريتانيا والمنطقة العربية 2009 كخطوة جادة في تغيير الصورة النمطية حول المرأة. وفي خطوة موائية وصل عدد الوزيرات لست نساء، وهو ما يقارب عدد النساء الوزيرات في كل فترة من عمر الدولة الموريتانية (أي حقبة المختار ولد داداه، وفترة معاوية ولد الطايغ)، ليرتفع عدد الحقب الوزارية للنساء إلى تسع حقب سنة 2014. ونتيجة للحوار السياسي تم انجاز حزمة من الإصلاحات كان من ضمنها إلزام كل حزب سياسي بإنشاء لائحة وطنية خاصة بالنساء لكي يتسنى للمرأة الحصول على نسبة أكبر في التمثيل البرلماني وهو ما تم بالفعل. في حين تم ائكتاب عشرات النساء في التعليم العالي موزعات على مختلف مؤسسات التعليم العالي، وفي مختلف التخصصات ما بين الفترة 2013 ومنتصف 2020.

وهكذا فقد ارتفعت نسب المشاركة النسائية في الإدارة من (4%) سنة 2008، إلى ما يقارب (10%) سنة 2014، لكن تلك النسب على ضعفها، تبقى هامة ومشجعة للمرأة الموريتانية التي مازالت مكبلة بثقل العادات والنظرة الدونية للمجتمع.

المحور الثاني: الحركة النسائية مظاهر ومواقف

1. مظاهر الحركة النسائية وخصائصها

لقد استطاعت الحركة النسائية الموريتانية، طرح قضاياها من منطلق ما تعانيه المرأة من معضلات جسم، من قبيل الجهل والفقر، والبقاء على هامش الحياة السياسية، وفوضوية الطلاق، وبعض أشكال العنف و الممارسات الضارة مثل: التسمين القسري والخفافض، والزواج المبكر، والتسرب المدرسي وربط تلك العوامل بالتمسك بالعادات والتقاليد السيئة التي ما فتئ المجتمع يقيد بها المرأة، ويكسبها صفة القدسية، وهو ما جعل محاولات تغييرها من طرف النخب النسائية تصطدم بالانساق التراثية الجامدة التي تعتبر مجرد طلب المرأة العلم خارج البيت دريا من دروب الخروج عن الشرع⁽²⁾.

¹ فريق المناصرة النسائية: هي كتلة نسائية تضم وزيرات سابقات وناشطات حقوقيات استقذن من مرحلة الانفتاح السياسي، والتقيين بالرئيس الراحل اعلي ولد محمد فال، سنة 2006، وطالبنه بدمج مادة في الدستور تمنح النساء نصيبا في الوظائف الانتخابية (المجالس البلدية والبرلمانية) وقد تم لهن ذلك.

² المختار ولد داداه، موريتانيا على درب التحديات، ط1، مطبعة كارتلا، باريس، 2006، ص. 175.

إن تراكم تلك المشاكل، مع ما يتطلبه العصر من مواكبة لمتطلبات الحياة العصرية، ومن ثم ادماج النساء كعنصر هام لخلق مجتمع قويم متكامل، كلها أمور ساهمت في بلورة فكر نسائي، هدفه معالجة تلك المشاكل، واتخاذ المقاربات والمناهج اللازمة لحللتها، ومن هنا انبجست الحركة النسائية في موريتانيا، والتي كانت في مختلف مراحلها مؤدجلة سياسيا من أطراف سياسة معينة، سعت إلى استقطاب ذلك الحراك كما -رأينا سابقا- فتشكلت الحركات النسائية التي تزعمتها نساء الرعيل الأول من الاستقلال، والتي انخرطت قسرا في صفوف الحزب الحاكم، الذي ظلت توجهاته الطابع العام للحركة النسائية في ذلك الوقت.

كما ظهرت تيارات شبابية ونسائية ناشطة خلال فترة السبعينات، وذلك إثر النكبة العربية سنة 1967، التي كان لها الأثر الكبير في بلورة الوعي القومي العربي في أوساط المجتمعات العربية، وفي المجتمع الموريتاني تحديدا، وقد أعترف الرئيس الراحل المختار ولد داداه في مذكراته أن هذه التيارات لم يكن معترفا بها من قبل الدولة؛ إذ أن الرئيس المختار ولد داداه كان مقتنعا بفكرة دمج جميع التيارات الوطنية في إطار حزب الشعب من أجل تهيئتهم وتنقيفهم⁽¹⁾.

وعلى الرغم من ذلك انتشرت العديد من التيارات القومية في موريتانيا كان أهمها: (الناصرية والبعثية...) ⁽²⁾، وقد استطاعت هذه الحركة استقطاب العديد من الشباب والنساء والعمال، وذلك من خلال مساهمتها في الاضرابات العمالية، خاصة بعد أحداث ازويرات 1968⁽³⁾، والتي ساهمت في إنشاء عملة وطنية (الأوقية)، إضافة إلى تأميم شركة (ميفرما في 28 تشرين الثاني نوفمبر 1974، وإنشاء شركة وطنية على أنقاضها هي: شركة اسنيم)⁽⁴⁾.

¹ المختار ولد داداه، موريتانيا على درب التحديات، م س، ص 176.

² يحفظ بن محمد يوسف، أزمة الهوية في موريتانيا، المظاهر والأسباب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، 1994، ص. 45-46.

³ ازويرات: مدينة منجمية، تقع في الشمال الموريتاني، وتعتبر أول مدينة اكتشف فيها الحديد الخام منتصف الخمسينات من القرن الماضي.

⁴ تعتبر شركة اسنيم أكبر شركة وطنية لاستخراج الحديد الخام في موريتانيا، وثاني أكبر شركة للحديد في إفريقيا، حيث تساهم في الناتج القومي الخام بحوالي (12%) فيما توفر مداخيل تقدر (17%) من ميزانية الدولة الموريتانية، وذلك حسب معلومات الحكومة الموريتانية الصادرة، 2017.

لقد كان للمرأة الموريتانية دور فاعل وحيوي في تلك الحركات، والتي كانت حركة الكادحين امتدادا طبيعيا لها، حيث شكلت هذه الحركة حزبا في إطار تنظيم منسق⁽¹⁾، حيث عملت العديد من النسوة في هذا التنظيم سرا، من أجل نشر أفكار الحركة في الأوساط الشعبية، إذ، شكل النساء حركة نسائية موازية كانت تهتم بتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع وللنساء، وقد اتحدت الحركة النسائية من المنشورات والدوريات التي توزع مجانا، سبيلا للوصول إلى أهدافها، وكانت النساء تعملن بكثير من التفاني والاخلاص، لمبادئ الثورة القومية التي تتبناها الحركة⁽⁵²⁾، وقد اعتقلت العديد من النسوة المنخرطات في هذه الحركة، لكن ذلك لم يثن من عضدهن من أجل إكمال مسيرة النضال.

فقد كانت لبعضهن قصص طريفة تحمل الكثير من الجسارة وتوحي بتمسك المرأة وتعلقها بمبادئ الحركة ومواقفها، فقد انخرطت السيدة: مريم بنت لحويج بشكل سري في حركة الكادحين، ولم يكن أفراد أسرتهما يعلمون بأنشطتها داخل هذا التنظيم، إلا حين اعتقلت على إثر طبع منشور المعلمين وهي لم تتجاوز سبعة عشر عاما، لتعلن بعد خروجها من السجن عن ممارستها الصريحة والعننية للسياسة وانخراطها في التنظيم وقد أشاد الأستاذ "محمدين ولد إشدو" في مذكراته ومؤلفاته بنضال المرأة الموريتانية، خلال هذه الحقبة، وفي هذا الإطار كان يثني على نضال مريم بنت لحويج، فيقول:

أهديك ألف تحية

يا حرة عربية

يا مريمي يا نضالا

للصدق والواقعية

لا تياأسي واستمري

دوما من أجل القضية⁽²⁾.

وقد وجدت النسوة المناضلات في حركة الكادحين المنبر لنشر أفكارهن، من خلال بعض النشريات من أهمها: (جريدة صحبة المظلوم)، التي تعتبر الناطق الرسمي باسم الكادحين والقلم النابض الذي

¹ محمدين ولد إشدو: (1946)، محامي وشاعر، وأحد مؤسسي حركة الكادحين، أجريت المقابلة معه في انواكشوط: 12/6/2016.

² محمدين ولد إشدو، أغاني الوطن، م س، ص 47

يعبر عن أهدافها ومبادئها⁽¹⁾، ولا شك أن لهذه الحركات شأنًا بارزًا في انضاج الفكر النسائي وإخراجه من وهن التبعية الإدراكية، إلى حيز الوعي والثورة من خلال تبني منظومة أيديولوجية تحاكي وتناغم رغبات الشعوب وتطلعها في التحرر والانعتاق من هيمنة الاستبداد ونظام الحزب الواحد، وذلك باستخدام مبدئي التوعية والتعبير، من أجل تكريس كافة الامكانيات خدمة لأهدافها⁽²⁾.

لقد قامت المرأة بشأن مهم في تأجيح المشاعر لصالح المعارضة، خاصة في صفوف حركة الكادحين، وقامت بالشأن ذاته إلى جانب النظام السياسي الحاكم لصالح تفكيك المعارضة، وقد تطرق محمد ولد إشدو أحد مؤسسي حركة الكادحين، في ديوانه: (أغاني الوطن)⁽³⁾، إلى كفاح بعض النساء الموريتانيات داخل صفوف الكادحين، من خلال قصائد تعبر عن ذلك. الكفاح. كما عبر ولد إشدو عن ما تعرضت له النساء من الاعتقال والسجن خلال هذه المرحلة، في قصيدة مطولة بعنوان "أطفالنا يتساءلون"⁽⁴⁾، حيث جسد هموم الأبناء الذين اعتقل آباؤهم وأمهاتهم خلال عملية القمع التي تعرضت لها الحركة، ومنهم الراحلة: خديجة بنت اسنيد مع ابنتها التي لم تكمل ربيعها الأول.

بيد أن المتتبع لتاريخ هذه الحركات لا بد أن يقف عند بعض الملحوظات الهامة والتي منها: أن أغلب النساء اللاتي مارسن نشاطات داخل الحركات القومية في موريتانيا كان أغلبهن مُعَرِّفَاتٍ بالإضافة، فهن إما زوجات القادة أو أخواتهم، ولعل سوء التعليم ونقص التجربة كانا عاملين أساسيين في تكريس تلك الوضعية، إضافة إلى بعض الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي تعتبر خروج المرأة من الإطار الأسري أمراً مشيناً يجب أن تعاقب المرأة عليه، ومن ثم فالمرأة لم تستطع أن تستغل تلك المشاركة الفاعلة، لتكون منطلقاً لتكريس المبادئ والأهداف النسائية التي تسعى إلى تحقيقها والتي يجب أن تكون أولوية في هذا النضال. ومع ذلك، فمشاركة النساء في تلك الحركات تبقى ذات أهمية بالغة بالنسبة لمسيرة الحركة النسائية، ونضج نضالها، فقد بذلت المرأة قصارى جهدها من أجل التأكيد على إثبات رؤيتها المستقلة، من خلال دعمها للتيارات المناهضة للسلطة الحاكمة، ومن ثم تحمل ما يترتب على ذلك من جزر وعقاب، انتهى ببعضهن إلى السجن، ويعد هذا الموقف النسائي بداية التمرد على الأنساق والمفاهيم السائدة، التي تجرم خروج المرأة عن المألوف، أخرى أن تعلن تمرداً

¹ نفسه.

² محمد ولد إشدو، أغاني الوطن، م س، ص 47.

³ نفسه.

⁴ نفسه.

على النظام السياسي القائم، بل تتبنى رؤى ونظريات تعارضه⁽¹⁾، فقد ساهمت تلك التجربة في ممارسة النخبة النسائية للعمل السياسي المنظم خارج نطاق حزب السلطة، ومن ثم خلق قاعدة نسائية عريضة تؤيد طرحها وتدعم إنجازاتها، في ما يرى باحثون آخرون أن ظهور التيارات الفكرية التقدمية أدى إلى بلورة الخطاب النسائي الواعي بذاته، ومن ثم المطالبة بحقوق المرأة بشكل أكثر جرأة وتحد.

2. حركة النسائية بين سياسة الحزب الواحد والتعددية السياسية

لقد ظهرت العديد الحركات النسائية التي تبورت في شكل تنظيمات حزبية كنساء حزب الشعب الحكومي والحركة النسائية الإسلامية، التي تتبنى أطروحات الاسلام السياسي، ومن أمثلتها: "منظمة نساء حزب تواصل"⁽²⁾، حيث تختلف في أجنداتها السياسية مع التيارات النسائية الأخرى، ذات الطابع الراديكالي، مثل نساء حركة ايرا، ومنظمات واحزاب اليسار التقدمي، التي يمثلها أساسا حزب القوى الديمقراطية. ولعل أبرز ما ميز هذه المرحلة من تاريخ الحركة النسائية هو: ظاهرة التموّج النسائي داخل الأحزاب السياسية والمنظمات الحكومية، حيث غدت المرأة أداة بيد الساسة لأجل نشر آرائهم وتوجهاتهم، كما هو الحال عندما وظفت الحكومات الموريتانية المتعاقبة قضية المرأة في إطار رسم أجندتها الرامية لاكتساب التعاطف الدولي، في حين انخرطت المرأة الموريتانية في هذا التوجه دون أن تكون المبادرة ذاتية ونابعة من رؤية نسائية مستقلة، وإنما استغلت المرأة سياسيا من أجل انجاح سياسات معينة. فأصبح الاستغلال السياسي للمرأة سنة مستشرية في اوساط النخبة السياسية الموريتانية، فقد ظلت الساحة الموريتانية حبلى بالتيارات النسائية ذات التوجهات الحزبية المعارضة للنظام السياسي القائم، ومن أمثلة ذلك، نساء حزب تكتل القوى الديمقراطية ابرز الأحزاب المعارضة السياسية في موريتانيا، وحزب اتحاد قوى التقدم ذو التوجه اليساري وغيرهم من الأحزاب، إذ؛ أن المرأة في هذه الأحزاب لم تستطع الوصول إلى هرم القيادة، بالرغم من تأثيرها الواضح في تلك الأحزاب؛ من حيث الالتزام التنظيمي بأهداف الحزبية وحضورها اللافت في الأنشطة، وتأثيرها في القرار السياسي لتلك الأحزاب، ويفسر ذلك بطغيان سلطة الرجل في الميدان العام، وبالنظرة الدونية لمجتمع النخبة في موريتانيا الذي لا يرى أهلية للمرأة في القيادة. إن تجارب النضال النسائي في موريتانيا، توضح أن المرأة لم تستطع إنشاء حركة سياسية ذات توجه مستقل يسمح لها أن تصبح

¹ السالكة بنت اسنيد، مقابله سابقة.

² نساء حزب تواصل أو المنظمة النسائية لحزب تواصل هي: تنظيم سياسي ذات طابع أيديولوجي إسلامي، تابع لحزب تواصل الذي يعتبر من أهم الأحزاب السياسية المعارضة في موريتانيا، تأسست منظمة نساء تواصل سنة 2007.

ذات مقدرة على الفعل السياسي الذاتي، الذي يمكنها من ممارسة الضغط وفرض المطالب، وأمام هذا العجز عن التنظيم لم تجد المرأة أمامها سوى خيار الانخراط في التنظيمات الجاهزة، ومن ثم التصالح مع أنماط التفكير السائد لدى تلك التنظيمات، والتي تتعامل مع قضية المرأة من باب أنصاف الحلول. وعموما حاولت أغلب الأحزاب السياسية في موريتانيا خلق تنظيم خاص بنساء أحزابهن، يناضلن من خلاله مثل: (حزب الشعب الموريتاني 1960، وتكتل القوى الديمقراطية 1991، والحزب الجمهوري الديمقراطي الاجتماعي 1991، وحزب تواصل الإسلامي 2007 والاتحاد من أجل الجمهورية 2009، وغيرهم)، لكن هذا النوع من المنابر أصبح مجرد بوق للتطيل والزغردة للأنظمة والأحزاب السياسية المختلفة، وحتى اليوم لم تستطع المرأة تحقيق نجاح كبير على مستوى هذه المشاركة الفاعلة في المجتمع⁽¹⁾.

إن المرأة الموريتانية لم تتمكن من تحقيق بعض المطالب، خاصة فيما يتعلق بمدونة الأحوال الشخصية التي بقيت حبرا على ورق، حيث ظل العمل يسير فيها ببطء متناقل. بالرغم من أن مقترح قانون الأسرة الذي أقر في بداية السبعينات على الحكومة الموريتانية، حيث صاغت وزارة الطفولة والأسرة هذا القانون بشكل أوسع في إطار مدونة الأحوال الشخصية التي صدرت سنة 2001، لكن هذه المدونة لم تفعل إلى الآن. وهكذا فإن مختلف الحركات السياسية والهيكل الإدارية النسائية التي ظهرت ابتداء من 1962 إلى الآن، والتي وصلت إلى عشرات التنظيمات الحركية والأحزاب السياسية، لم تصل إلى الأهداف المنشودة، حيث لم يتجاوز التمثيل النسائي نسبة 20% في البرلمان، و30% في المجالس البلدية، وهي نسب مازالت ضعيفة وتوحي بتدني أداء المرأة السياسي. إن هذا المحصول المتواضع، والذي يواصل التراكم، ليوحي بشبه غياب المرأة عن الحياة السياسية وعن مواقع حيوية داخل المعارضة، وداخل الدوائر السياسية الرسمية.

الخاتمة:

من المسلم به أن وضعية المرأة الموريتانية قد شهدت تغييرا ملحوظا، عما كانت عليه قبل عقود، بحيث كان عالم المرأة مقيدا بمكبات تحد من نشاطها وتختزل حياتها في الإنجاب والعيش لمجرد التنفس، ذلك العالم الثابت الذي ترث فيه أدوارها الاجتماعية عن أمها، فهي رهينة المنزل لا تغادره إلا للضرورة أما الحياة العامة فليست من شأنها، بل من شأن الرجال هم القوامون على السياسة

¹ Aly Fall, « la Femme dans le système juridico-économique mauritanien », Revue Tunisienne de Droit, 1998, p. 159-162.

والتشريع والفكر، أو كما يرى المثل الحساني "البيت مملكة المرأة، والمجتمع مملكة الرجال"، ومع ذلك فالمتصفح للتاريخ الموريتاني لابد أن يقف أمام الوضعية النسائية في موريتانيا بإمعان، في دلالاتها، وسياقاتها المختلفة، التي كرست لتلك المكانة والتي تميزت غالبا بالتكريم، باعتبارها الكائن الضعيف الذي يحتاج الرعاية دائما، لقد افضت تلك الوضعية بالمرأة إلى الاستكانة والخضوع لسلطان المجتمع وموروثه التقليدي ردحا من الزمن، بيد أن معالم التأثير وضرورات التغيير حتمت على المرأة الخروج من حيز الخيمة الضيف والذي اعتبرت مملكتها، إلى فضاء المعرفة والانفتاح. وقد تطرقنا الى تأسيسها ما سبق إلى نشأة الحركة النسائية، التي واكبت ظهور دولة الاستقلال، وقد تطرقنا الى تأسيسها وأهدافها وإلى أهم رموزها، وكان لولوج المرأة لأبواب التعليم والتوظيف، واهتمام الدولة بتطوير وضعيتها، دور هام في تشكيل الحركة النسائية فجسدت المواقف النسائية رؤية المناضلات من قضايا المرأة، ورغبتهم في تجاوز الارث الثقافي والاجتماعي السلبي، لتتبلور الحركة النسائية في موريتانيا، برمزيتها الثقافية والسياسية.

بيد أنه بالرغم من تعبئة النساء، ومساهمة العديد منهن في بناء الدولة الموريتانية الحديثة، إلا أن مشاركة المرأة خلال هذه المرحلة ظلت جزئية، وضعيفة، نظرا لانشغال الساسة الموريتانيين ببناء الدولة وتأسيس السلطة ومؤسساتها، ومن ثم لم تشكل قضايا النساء محورا أساسيا سواء لدى المشرع أو النخبة السياسية في موريتانيا، حيث لم تطرح الأسئلة الكبرى المرتبطة بالمرأة وتأثيرها في المجتمع، ومن ثم علاقتها بالنظام السياسي المرتقب وطبيعة السلطة، وكيفية معالجة الاختلالات الاجتماعية، ومدى إسهام المرأة في بناء الدولة الحديثة، وما إلى ذلك من القضايا المفصلية، والتي كان من شأن طرحها ومناقشتها في حينها، فتح الباب أمام مقاربة ناجعة لحل قضايا المرأة الشائكة، ومعرفة مواطن الخلل في منظومتنا الاجتماعية والسياسية.

وبصورة عامة فإن حضور المرأة الموريتانية في الفعل التاريخي الثقافي وفي العمل السياسي، ما زالت تحكمه ضوابط عامة، منها ما يتعلق بالمجتمع، مثل هيمنة الثقافة الذكورية وتكريس القيم المناصرة لها والمبنية على الاستكانة والتسليم بالقدر والخضوع للعادات والتقاليد، ومنها ما يتعلق بالمرأة ذاتها، نظرا لانتشار الأمية والفقر، وحتى المتعلقات ظل حضورهن ضعيفا في الشأن العام.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المرأة الموريتانية وإن بدأت مبكرا في طرح قضاياها المطالبية وذلك منذ أوائل ستينيات القرن الماضي، إلا أن تلك المطالب لم تتجسد إلا حين عرف السياق الوطني اتساعا لهامش الحريات الأساسية، وانتعاشا لنقاش عام حول كل القضايا، وعلى رأسها القضايا المرتبطة بحقوق الانسان، ريمشكل تعزيز دولة القانون.

المراجع بالعربية والفرنسية:

- ابن حامدن (المختار)، موسوعة حياة موريتانيا، ج2، الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1990.
- ابن محمد يوسف (يحفظ)، أزمة الهوية في موريتانيا، المظاهر والأسباب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، تونس، 1994.
- بنت المصطفى (فاطمة)، المكتسبات التي حصلت عليها المرأة الموريتانية في حكم معاوية ولد سيد أحمد للطايع، أعمال ندوة فريق المناصرة، 2018.
- بنت بوكي (وردة)، تطور المشاركة السياسية للمرأة في موريتانيا. كلية العلوم القانونية والاقتصادية. انواكشوط، 2006-2007.
- بنت عبد الله (أغل)، المرأة الموريتانية بين أسر التقليد ورياح التغيير، بحث لنيل "الإجازة المتريز" المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، أنواكشوط، 1995-1996.
- بنت ميلود (حواء)، المرأة الموريتانية بين ثنائية الاتفاق والاختلاف، المطبعة الوطنية، انواكشوط، 2002.
- التقرير الوطني للمؤتمر النسوي الرابع، الكفاح من أجل المساواة والتنمية والسلام، بكنين، 1995.
- جريدة موريتانيا، ع 71، 28 نوفمبر، انواكشوط، 1961.
- خان (أحمد)، «مفاهيم ومصطلحات النضال السياسي»، مقال على الموقع الإلكتروني: www.farrqu.net بتاريخ: 1/10/2008.
- الدستور الموريتاني الصادر بتاريخ 20 يوليو 1991.
- الرفاعي (ليلي)، «تمكين المرأة: اشكالية مصطلح ووعورة تنفيذ»، مقال في موقع الجزيرة نت، بتاريخ: 2017/2/26.
- فهمي (محمد سيدي)، المشاركة الاجتماعية والسياسية للمرأة في العالم الثالث، ط، 1 دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2007.
- ولد إشدو (محمذن)، أغاني الوطن، نشر وتوزيع ديوان الكتاب، ودار الصفوة، بيروت، 2007.
- ولد الحطاب (محمد فاضل)، تطور أوضاع المرأة الموريتانية، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في التاريخ، كلية الآداب، تونس، 1995-1996.

- ولد امباب (محمد)، المرأة الموريتانية: من الاستقلال إلى ظهور مدونة الأحوال الشخصية أربعون عاما من النضال، كلية الآداب والعلوم الانسانية، انواكشوط، 2003.
- ولد داداه (المختار)، موريتانيا على درب التحديات، ط1، مطبعة كارثلا، باريس، 2006.
- ولد سيدي أحمد البكاي (سيدي)، «الحركة النسائية في موريتانيا حصاد السنين»، ديسمبر، 2011، منشور على الموقع الالكتروني: <http://www.maurimedia.net>
- يلا (العربي)، المرأة والمشاركة السياسية في المغرب، منتدى الفكر المعاصر، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ومؤسسة كونراد أديناو، الرباط، 2007.

- Aly Fall, « la Femme dans le système juridico-économique mauritanien », Revue Tunisienne de Droit ,1998.
- Archive Nationales, Série P.R, Dossier 303, Statut de L'union Fémmine, Nouakchott, 1975, Secrétariat d'Etat à la conditiocn Femme Mauritanie, stratégie de protection Feminine, juin 1992,
- Catherine Berlande, la Mauritanie méridiens, Karthala, Paris, 1989.
- cheikh Aidera, La femme mauritanienne et l'histoire politique .journal. l'authentique quotidien, No, 471, du 13 AVRIL,Mauritania, 2007.
- M, Mahmoud Ould M, Salah et M, el Hafed Ould Beddy, « l'interminable Gestation du Code de la famille » Juris-Classeur, no 2 1998.

المقابلات

الاسم الكامل	تاريخ ومحل الميلاد	الوظيفة الحالية او السابقة	تاريخ ومكان المقابلة
السالكة بنت اسنيد	1959- 2020 الترازة	كاتبة واعلامية	2016/02/7 انواكشوط
فيفي بنت أفيجي	1946/ آدرار	مناضلة، وسيدة أعمال	2017/07/04 انواكشوط
مريم بنت أحمد عيشة	1956/ الترازة	مناضلة سياسية ووزيرة سابقة	2016//04/02 انواكشوط
مريم بنت حامدينو	1933- 2018 آدرار	مناضلة سياسية	2016/03/06 انواكشوط
مريم بنت لحويج	1959/ انشيري	مناضلة واستاذة جامعية	2016/02/16 انواكشوط
مريم داداه	1930/ فرنسا	مناضلة سياسية وحقوقية	2016/02/16 انواكشوط

الطريقة التيجانية: (العلامة التيجاني أحمد سكيرج نموذجاً)

إعداد الباحثة: توت بنت محمد أحمد

مقدمة:

تعتبر الطريقة التيجانية من أقوى الطرق اليوم حركة وأكثرها انتشاراً، فزواياها تحسب بالمئات في المغرب والسودان وإفريقية الغربية، أما المنتسبون إليها فإنهم يجاوزون الملايين جلهم من الأفارقة الذين كانوا وثنيين ودخلوا الإسلام بواسطة دعائها، كما شاركت في الجهاد ضد المستعمر الفرنسي، وانطلاقاً مما سبق سنتناول هذا المقال من خلال الخطة التالية: المحور الأول: تعريف بمؤسس الطريقة التيجانية، ويشمل المراحل الثلاث المؤسسة للطريقة التيجانية، ثم المحور الثاني: تفرعات الطريقة وتشمل الحافظية والعمرية والحموية، وأخيراً المحور الثالث: العلامة سكيرج ودوره البارز في نشر الطريقة التيجانية، يشمل إنخراطه في الطريقة التيجانية - أبرز مؤلفاته - وثروته الشعرية.

تنتمي الطريقة التيجانية إلى أبي العباس أحمد التيجاني المولود في عين ماضي في الجزائر سنة 1150هـ، حيث أخذ فيها مبادئ العلوم الشرعية، ثم تأقت نفسه إلى طريق القوم فقام برحلة دامت زهاء خمسة وعشرون سنة، بدأها بفاس حيث التقى أئمة التصوف فيها¹.

وواصل رحلته إلى أن وصل إلى هدفه الأسمى فأسس الطريقة التيجانية ووضع لها أسس وأوراد على المتتبع اتباعها والعمل بها.

ورغم أن المؤسس الحقيقي لهذه الطريقة الذي وضع أسسها ونظر لها وحدد مقاصدها وغاياتها لتصبح طريقة مشهورة ذائعة الصيت هو الشيخ سيدي أحمد التيجاني، إلا أن السلطان مولاي سليمان كان له الفضل - بما هيأ لها من إمكانات مادية ومعنوية-، أن تكتسح الساحة الطرقية في المغرب². وتظهر على غيرها من الطرق الصوفية المعاصرة لها، وهي تتوفر على مختلف المقومات التي تتبني عليها الطرق الصوفية من سند وأوراد وأذكار، وغيرها من المقومات الطرقية ... وفي البداية أعطي ترجمة لمؤسس الطريقة ونبراسها الشيخ سيدي أحمد التيجاني. المحور الأول: تعريف بمؤسس الطريقة التيجانية.

¹ - محمد المختار أباء، تاريخ التصوف، ط1، دار الإسرائ، نواكشوط، 2021، ص 57.

² - محمد الطريف، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800-1956)، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، 2002م، ص 149.

لقد عرفه علي حرازم في كتابه "جواهر المعاني" بقوله: (لقد كان من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين وممن جمع شرف الدين والعلم وشرف العمل، والأحوال الريانية الشريفة والمقامات العلية المنيفة، والهمة العالية السماوية والأخلاق الزكية الرحمانية، والطريقة السنية، والعام اللدني والسر الرباني النافذ التام والخوارق العظام، والكرامات الجسام والقطب أنجام والغوث النافع والإمام الرباني، من أقامه الله في وقته رحمة للعباد، وبركة ونورا في البلاد القدوة الزهامة مصباح الزمان ودين الأعيان العارف الكامل المحقق الواصل، العالم بالله الناصر لسنة رسل الله ذو السيرة النبوية، الأخلاق المحمدية، بحر التوحيد ومعدن التفريد الدال على الله بحاله ومقاله الداعي إليه بإذنه وبخلاله وفعاله صاحب الكرامات الباهرة أبو العباس أحمد (ولد رضي الله عنه) سنة خمسين ومائة وألف بقرية عين ماضي ونشأ بها في عفاف وأمانة، وحفظ وصيانة وتقى وديانة (...))، كريم الأخلاق والخلال طيب، النفس والفعال، كثير الحياء والأدب، جميل المراقبة والطلب، مقبلا على الجد والاجتهاد، وقد حفظ القرآن في صغره حفظا جيدا¹.

وقد استطاع هذا الولي بفضل ما حظي به من خوارق أن يجمع بين الكرامات، والطريقة وهو أمر نادر في الأنماط الولائية، فقد يكون الشيخ صاحب كرامات ويتبنى طريقته أحد تلامذته من بعده، لكن أن يجمع الشيخ بين الكرامات والطريقة فهذه ظاهرة متميزة².
ويلخص أحد رواد هذه الطريقة أهم اللبانات التي تقوم عليها هذه الطريقة بقوله:
أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله والافتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل الحلال، وكف الأذى واجتتاب المعاصي، والتوبة وأداء الحقوق³.
وقد مرت الطريقة التيجانية بثلاثة مراحل خلال تأسيسها:
المرحلة الأولى: هي التي ترتبط بكتابات ابن المشري الذي شكك في مقولات الشيخ المؤسس وأبان عن تحفظات المريدين والأصحاب من حجم وصدمة المقولات.

¹ - سيدي علي حرازم ابن العربي برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني رضي الله عنه، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد اللطيف عبد الرحمان، ج الأول، ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 23.

² - أمم ولد عبد الله، الولاية والصلاح في بلاد شنقيط، من (1800-1924م)، نموذج بابا ولد الشيخ سيديا، أطروحة دكتوراه، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية (2010-2011م)، ص 71.

³ النظيفي، الدرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة، ج الأول، الطبعة الأخيرة، دار الفكر، 1984، ص 116.

المرحلة الثانية: فهي التي تبتدئ مع كتابة على حرازم برادة لكتابه "جواهر المعاني" سنة 1799م، ويعدده الافادة الأحمدية للطيب السفياي وكلها أكدت على علو مقام الشيخ وتجاوز الطرق الصوفية السابقة أو المعاصرة وكذا اعتبار الطريقة التيجانية خاتمة وناسخة للطرق الأخرى.

المرحلة الثالثة: وهي التي ستبدأ مع استقرار الشيخ المؤسس لمدينة فاس حيث سجلت الكتابات نوعا من المراجعة في المقولات التي ارتبطت بمرحلة التأسيس¹.

ولم تكن التيجانية بالمغرب خلف أعمال مسلحة إلا أنها كانت تستخدم مقولات السبق الزمني، باعتبارها محمديّة لكي تثبت أقدامها ببيئة عرفت بتنازل وكثرة الطرق الصوفية، لذلك فالتيجانية تشكل نموذجا حيا يمكن أن نستشهد به للتأكيد على أن كل فروعها والطرق الصوفية التي خرجت من حضنها كانت نتيجة للمجهودات التي قام بها الورثة الروحيين للشيخ المؤسس.

وقد عرفت التيجانية بمشروعها التوحيدي وقدرتها على الانتشار السريع كما حصل لها في إفريقيا جنوب الصحراء وتفرعت عنها فروع وتأسست مراكز جديدة للبركة تستقبل زوارا أكثر، وفي أوائل القرن العشرين كانت الطريقة التي يقبل عليها الناس أكثر من غيرها هي الطريقة التيجانية².

المحور الثاني: تفرعات الطريقة

1- التيجانية الحافظية : وقد كان وصول هذه الطريقة إلى البلاد الشنقيطية على يد الشيخ محمد الحافظ العلوي الذي جعل منها شعارا لقبائل إيدو علي التي اعتبرت صلة الوصل الأساسية بين فرعي التيجانية في المغرب والصحراء وما وراءها³.

ويعتبر الشيخ محمد الحافظ بن المختار بن حبيب العلوي فقيها وشيخا صوفيا كبيرا درس على سيدي بن أحمدان (ت 1230هـ / 1815م) وعلى سيدي عبد الله بن أتفغ سيد أحمد وعلى حرمة بن عبد الجليل، وعلى سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلويين، وأخذ التيجانية عن مؤسسها بمدينة فاس عند مروره به مرجعه من رحلته إلى الحج، وقدمه في تلقين أورادها.

ويعد الشيخ محمد الحافظ من أبرز أعلام الطريقة التيجانية، وإليه ترجع أسانيد معظم المنتسبين لهذه الطريقة، وقد أخذ عن الشيخ محمد الحافظ عدة رجالات وقدمهم منهم خليفته بدي بن سيدينا

¹ - الجيلالي العدناني، إشكالات التحقيق في التصوف المغربي إلى حدود نشأة الطريقة التيجانية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 30، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010، ص 86.

² - روجي لوطورنو، فاس قبل الحماية، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، 1992م، ص 169

³ - الحسين عماري، دور المغرب في نشر الدعوة والإصلاح والطرق الصوفية في إفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر (التصوف المغربي مصدر إشعاع وتواصل) الطبعة الأولى مطابع الرباط نت

2015م، ص: 547.

العلوي (ت 1264هـ / 1848م) وهو عالم وشاعر يعرف بلقبه حسان الشريعة لأنه كان ينافح عنها ويدافع بشعره¹.

2- التيجانية العمرية: ظهرت هذه الطائفة على يد الحاج عمر الفوتي في المناطق المجاورة للحوض السنغالي، بعض نصف قرن تقريبا من انطلاق التيجانية في الصحراء، ولذلك تعتبر ثمرة من ثمار الحافظية وامتدادا لها، وتختلف عن غيرها من الطوائف التيجانية فيما يلي:

- أنها تعتمد سندا خاصا يربطها بالتيجانية، فقد تعرف مؤسسها الحاج عمر على التيجانية عن طريق الشيخ مولود فال تلميذي الشيخ محمد الحافظ والشيخ عبد الكريم الناقل وقد سبق أن أشرنا أن الشيخ محمد الحافظ أخذ عن الشيخ أحمد التيجاني مباشرة.

- أنها لم تقصر نشاطها الصوفي على تربية المريدين وصقل نفوسهم بالأوراد والأذكار ولكنها اهتمت بتقوية الإسلام واستعادة أمجاده الغابرة وإظهاره على غيرهم من العقائد التي كانت تتنافس لاكتساح القارة السمراء².

3- التيجانية الحموية: ظهر هذا الفرع من الطريقة التيجانية في سنة 1921م وهو منسوب إلى الشيخ أحمد حماء الله التيشيتي (1300هـ - 1363هـ) (1882م - 1943م).

وقد انتشر صيته في وقت مبكر من حياته في منطقة أوكار، حتى قال فيه العلامة عبد الله بن عبد المالك " إن هذا الصبي له شأن سيوصله إلى أن يكون قطبا لا محالة، وعلى ذلك فليس بحاجة إلى التعليم باعتبار أنه صاحب معرفة فطرية".

وقد درس عند الشخصية المعروفة في مالي مولاي إدريس كما تلقى الأوراد التيجانية عن طريق بن عمه محمّد بن محمد من مدينة انيورو وبقي يتابع في محظرة أهل اشريف المختار حتى وصل مبعوث من تلمسان يأمر بتعيينه خليفة عاما للطريقة التيجانية وبدأ شيخا موفور الوقار للتيجانية³.

¹ يحي بن البراء، "المجموعة الكبرى الشاملة، الفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء"، مدونة من 6800 فتوى ونازلة وحكم المجلد الأول، مقدمات تمهيدية، الناشر، الشريف مولاي الحسن ولد المختار ولد الحسن، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م، ص: 352.

² محمد الظريف، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية، مرجع سابق، ص: 170.

³ إيزيد بيه محمد محمود، الزوايا في بلاد شنقيط في مواجهة الاستعمار الفرنسي، المطبعة الوطنية، انواكشوط، 2001م، ص: 280.

وهذا الشيخ صوفي صالح تتلمذ على سيدي طاهر أبو طيبة التلمساني الذي يعد من أكابر تلامذة الشيخ التيجاني المباشرين وممن أعطاه الإذن المطلق في الأوراد والأسرار والآداب وسماه خليفة عاما¹.

وقد اعتمد الطائفة الحموية على الرجوع إلى الأصول التيجانية وحافظ خليفته الشيخ حماد الله على أسس ومبادئ هذه الطريقة وعرفت أيضا برفضها التام للمستعمر، مما جعله يشدد الرقابة عليها ويضيق الخناق على أتباعها واعتبرها مبدئيا طائفة مشاغبة، فاضطروا لإبعاد الشيخ حماد الله عدة مرات كان آخرها سنة 1360هـ / 1941م، ولم يستسلم الشيخ حماد الله لهذه التحديات، بل واجهها بما تقتضيه مبادئ التيجانية الإحدى عشرية من حزم وقوة، فأعلن مقاطعة المدارس الفرنسية، ودعا إلى تقصير الصلاة، ولم يضعف إلى أن توفي بعيدا عن أتباعه في فال لي بان Vallesbain بفرنسا سنة 1363هـ / 1943م ولا يزال كثير من أتباعهم يشكون في موته ويترقبون عودته².

ولم ينحصر نشاط هذه الطائفة في مناهضة الوجود الأجنبي فقط. ولكنها ساهمت في إحياء ما كانت تعرفه منطقة الحوض من نشاط ثقافي خلال القرون السالفة.

وساهمت بدور فعال في النهوض بالثقافة في هذه المنطقة هناك طريقتان عملتا على نشر الإسلام هما الطريقة القادرية والتيجانية.

المحور الثالث: العلامة سكيرج ودوره البارز في نشر الطريقة التيجانية.

يعتبر العلامة أحمد سكيرج من أبرز الوجوه العلمية والفكرية والصوفية التي أنجبتها جامعة القرويين ما بين نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ومما يعكس بحق قيمة الرجل العلمية وكفاءته الفكرية ودمائة خاقه، وعشقه لكل ما هو روحي وصوفي، وذلك من خلال تأليفه الكثيرة والكتب التي خلفها في مختلف الفنون والتخصصات وفي مقدستها التصوف والفقه والأدب والتاريخ.

وقد ولد العلامة الحاج أحمد بن العياشي سكيرج بمدينة فاس عام 1295هـ / 1878م وبعد أن حفظ القرآن التحق بالقرويين عام 1309هـ / 1892م، ومنها كان انطلاقه نحو المعارف والعلوم والفهوم³.

1- إنحراطه في الطريقة التيجانية: أتيج للعلامة سكيرج التدرج بين يدي كبار، مشايخ عصره لاسيما بمدينة فاس مسقط رأسه، ومن هؤلاء العلماء الأجلاء سيدي محمد (فتحا) كنون،

¹ محمد الظريف، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية، مرجع سابق، ص: 170

² نفس المرجع، ص: 176.

³ أحمد الأزمي، العلامة أحمد سكيرج الفقيه العالم والصوفي المستنير، التصوف والمجال والإنسان، أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد اللطيف الشاذلي، تنسيق عثمان المنصوري، الطبعة الأولى، مطابع الرباط نت، 2016م، ص: 200.

وأحمد العبدلأوي، وعبد المالك العلوي الضرير ، وحميد بناني وعبد الله البدرأوي والعلامة سيدي محمد عبد الله الفاسي ...

وعلى هؤلاء تمسك بهذه الطريقة وانضوى في سلك رجالها الأبرار ولم يقتصر على مجرد الأخذ والتمسك فقط، بل عمق معارفه بكثرة المطالعة لكتبها والاعتكاف على ذكر أواردها الساعات الطوال، كما سعى للقاء العديد من مشاهير رجال هذه الطريقة. خصوصا خصوصا العارف بربه سيدي أحمد العبدلأوي فكان يقضي الكثير من الوقت في مذاكرته، وانخرط العلامة سكيرج في الطريقة التيجانية عام 1316هـ 1898م، وكان عمره إذ ذاك لم يتجاوز لإحدى وعشرين خريف¹.

وقد كان له شيوخ كثر نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: العلامة سيدي محمد عبد الله الفاسي وقد كان من خيرة الحفاظ الملمين بأحكام القراءات السبع، فقد أجاز العلامة أحمد سكيرج وهذا نص الإجازة:

".. فإن أخانا في الله الفقيه النبيه، العالم العلامة النزيه، اللوذعي الأريب، الألمعي الأديب، أبا العباس سيدي أحمد بن سيدي الحاج العياشي سكيرج الأنصاري ممن جاد فهمه وغزر علمه، وله اليد الطولى في العلوم، منطوقها والمفهوم معقولها، والمنقول وما جاء فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، طلب مني أن أجيّزه بجميع مقروءاتي وإن كنت أهلا لذلك ولا ممن يسلك تلك المسالك لقصور باعي وقلة اطلاعي مع أن بضاعتي المزجاة وعجزي عن ترقّي تلك الدرجات، لكن لحسن نيته وصدق سريره وصفاء طوبته، وصداقة أخوته، وأجبتة لما أمل، وأسعفته فيما عليه عول، اغتنما للثواب، ورجاء الأجر من الملك الوهاب فأقول: والله يبلغني وإياه حسن المأمول:

قد أجزته أعلى الله مقامه وبلغه من خير الدارين ما رامه ونفع به المسلمين، وأقام بمنهجه سنة سيد المرسلين في جميع الكتب الست الصحاح وفقه إمامنا مالك رضي الله عنه وما يوصل لذلك من نحو ولغة ومنطق وبيان وأصول، وغير ذلك مما له بالعلم العام، إجازة مطلقة عامة، على التمام كما أجازني بذلك أشياخي طيب الله ثراهم وجعل أعلى الفردوس مأواهم.

كما أجزته بقراءة القرآن العظيم برواية ورش عن الإمام نافع، رواية ودراية بما يعرض لها من تجويد، وإخفاء وغنة، ومخارج حروف، وصفاتها، وما يتبع ذلك من التقرير والتحريّر، كذلك أذنته أيضا في قراءاته بروايات السبع المشهورة المقررة في النشر والجعبري والمحاذاي وغيرهم من الكتب

¹ - أحمد سكيرج، زهر الأفانين في الجواب عن الأسئلة الثلاثين، دراسة وتحقيق، محمد الراضي كنون، مطبعة ياديب

المعتمدة في الفن إجازة تامة مطلقة عامة بشرطها المعبر، وقيدتها المقرر، كما أجازني به شيخنا وقدوتنا الفقيه الجليل المجود المتقن النبيل سيدي الهاشمي المصوري¹.

2- مؤلفاته: ويأتي الفقيه أحمد سكيرج في مقدمة التيجانيين الذين اهتموا بالدفاع عن الطريقة التيجانية من أجل توعية الخاص والعام، وإظهار حقيقة الأمر للجميع بواسطة التأليف الرفيعة المستوى، ويمكن القول أن هذا الفقيه يستحق احتلال هذه الرتبة من بين كل رجالات التيجانية من جيله، كيفاً وكما لكثرة ما أنتجه وهذه بعض أسماء أبرز مؤلفاته ذات الخطاب العام في الدفاع عن الطريقة:

أ- نصيحة الإخوان في سائر الأوطان: وهو كتاب في شكل أرجوزة تضم خمسة عشر مقصداً تطرق فيها لكل المواضيع التي شكلت نقط خلاف مع الخصوم.

ب- سبيل الرشاد في المحاوراة بين ذوي الانتقاد والاعتقاد: وهو كتاب تضمن محاوراة بين منتقدي الطريقة التيجانية وتعاليمها عامة وبين أنصارها الذين ينوب عنهم سكيرج، فاستحضر ضمن هذا المؤلف في شكل أسئلة واعتراضات كل القضايا التي يعتبرها خصوم الطريقة خروجاً عن السنة وابتعاداً عن مبادئ الإسلام، ليجيب عنها واحدة بعد أخرى، موثقاً آراءه بحجج من الكتاب والسنة.

ج- تنبيه الإخوان على أن الطريقة التيجانية لا يلتقها إلا من له إذن صحيح طول الزمان، ولا يصح تلقينها ممن يلقن غيرها من الطرق كيفما كان².

ومن بين الكتب الخاصة بهذه الطريقة والمنافحة عنها والتعريف بها أيضاً:

1- كشف الحجاب عن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب.

2- رفع النقاب بعد كشف الحجاب، عن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب في أربعة أسفار.

3- الكوكب الوهاج لتوضيح المنهاج في شرح درة التاج.

4- رياض السلوان في تراجم من اجتمعت بهم من الأعيان في الأجوبة عن بعض الأسئلة في الطريقة التيجانية.

¹ - سيدي أحمد العياشي سكيرج، قدم الرسوخ فيما لمؤلفه من شيوخ، دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون، دار الأمان، الرباط، 2011، ص 111.

² - أحمد الأزمي، الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مج2، مطبعة فضالة المغرب، 2000، ص 311.

- 5- سبيل الرشاد في المحاور بين ذوي الانتقاء والاعتقاد¹.
- جناية المنتسب العاني بما نسب بالكذب للشيخ التيجاني (جزآن).
- تيجان الغواني في شرح جواهر المعاني.
- حياة القلب الفاني بمدح القطب التيجاني (مخطوط).
- الحق المبين في انتصار التيجانيين على علماء القرويين، وهو تأليف أراد به الدفاع عن الفقيه النظيفي².

وقد عرف هذا العلامة بالذّب عن هذه الطريقة والدفاع المستميت عنها صد أعدائها، فالمستوى العلمي الرفيع الذي يميز الفقيه واهتمامه الفكري أهّله لتأليف عدد كبير من الكتب في هذا المجال وغيره من الحقول الفكرية المتنوعة.

وقد ألف الكثير من الكتب كما أسلفنا في التصوف عامة والطريقة التيجانية خاصة، وصمّمها كل مواقفه المدافعة عن هذا العلم وشيوخه، فقد ناظر المنكرين للطرق الصوفية في حلقات مساجد مدينة فاس، وخارج مدينة فاس، ويضاف إلى المناظرات والمحاضرات، ما ألقاه حول نفس الموضوع من الندوات والمسامرات يشهد بأهميتها، كما نظم أشعاراً أدت دوراً متميزاً، فالشعر من أهم المجالات التي تجلت فيها شخصية العلامة سكّيرج فقد قرضه منذ حداثة سنه وظل على ذلك إلى حين وفاته، حيث ترك ثروة شعرية مهمة، توزعت بين كافة الأغراض السائدة إذ ذاك من مدح ووصف ورثاء ومساجلات وغيرها، 3- ثروته الشعرية : ويمكن تلخيصها فيما يلي:

أ- مدح النبي صلى الله عليه وسلم (خمس عشرة ديواناً).

ب- مدحه شيخه أبي العباس سيدي أحمد التيجاني (ثلاث دواوين).

إلى غير ذلك من مئات القصائد المتنوعة الأغراض لاسيما في المجال التربوي مع ميادين السلوك والنصح والمواعظ³.

وقد نظم عدداً من القصائد يصعب حصرها منها ما هو منشور ومنها ما لازال مخطوطاً، ناهيك عن القصائد المنسوبة لهذا الناظم في نفس الموضوع والتي حرص على جمعها، ونقدم فيما يلي بعض النماذج من أعمال سكّيرج في هذا الغرض:

¹ عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، التصوف المغربي من خلال رجالاته، ج2، ط الأولى، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2001، ص 252.

² أحمد الأزمي، العلامة أحمد سكّيرج الفقيه العالم والصوفي المستنير، التصوف والمجال والإنسان، م س، ص 215.

³ محمد الحجوجي، فتح الملك العالم بتراجم بعض علماء الطريقة التيجانية الأعلام، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2011م، ص 646.

- النفحات الربانية في الأمداح التيجانية: أورد مؤلف هذا الكتاب في المقدمة أنه كتبه

استجابة لرغبة أحد الأحباب الذي طلب منه أن يدون كل ما جرى على لسانه من القصائد في مدح جناب سيده الأقدس وما مدحه به بعض أصحابه ذوي الرتب العالية والشيم الغالية، وقد رتب الفقيه سكيرج هذه القصائد على حروف المعجم، ولكثرتها وتنوعها فقد امتدت على حوالي مائة وثمانية عشر صفحة، منها ما يخاطب الشيخ سيدي أحمد التيجاني، ومنها ما يخاطب الصفوة من أصحابه، ومنها ما يتغنى بالزوايا وجمالها في فاس ومدن مغربية أخرى، وعن الحافظ الحقيقي لهذا العمل كله يقول الفقيه سكيرج:

لما علمت أنني عجزت عن مدح النبي

أتيت أمدح ابنه ومدحه من أدبي¹

وتدل آثار الفقيه أحمد سكيرج الفكرية أن معارفه كانت متنوعة وإن طغى على إنتاجه العلمي كما رأينا الطابع الصوفي، وقد جاوزت مؤلفاته مائة وخمسين مؤلفاً طبع منها حوالي أربعين كتاباً².

خاتمة:

واستنتاجاً لما سبق فقد توافرت لدى العلامة سكيرج كل الأسباب التي أهلته للتفوق والريادة، فهو حافظ مفسر دارس للقرآن وعلومه، وهو أيضاً دارس حافظ شارح للسنة ومجامعها وهو من حيث تمكنه من العربية يعد مجدداً فيما كتب عن أصولها وقواعدها والأشباه والنظائر فيها، وهو من حيث اطلاعه على التراث الفقهي والأصولي الذي سبق عصره قد درس كل مصادر هذا التراث دراسة مستوعبة لأدق خصائصه، ووقف على مناهج الأئمة في الاجتهاد، وعوامل الاختلاف بينهم في الآراء وتميز بعقلية متحررة من الجمود والتقليد ولا يسع المكان ولا الزمان لذكر كل ما كتبه الفقيه أحمد سكيرج في الدب عن الطريقة التيجانية ضد منتقديها وله مؤلفات كثيرة في ذلك كما رأينا.

وقد كان العلامة أحمد سكيرج العالم المتصوف والمنقف المستنير الذي سخر قلمه للدفاع عن الشريعة الإسلامية وعن الولاية والصلاح من خلال انخراطه في الطريقة التيجانية، هذا مع أن العلامة سكيرج يعترف بأن بعض الإخوان التيجانيين شوهوا سمعة الطريقة بما ينسبونه من خرافات للشيخ المؤسس ولخاصة أصحابه ومحبيه من كرامات منتحلة وفضائل محتملة، مما لا أصل له في الطريقة، وذلك لكي يتأتى لهم أكل أموال الناس بالباطل.

¹-أحمد الأزمي، الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مج2، مرجع سابق، ص 332.

²- أحمد الأزمي، دور رجالات الطريقة التيجانية في تمتين الروابط بين المغرب والاندلس، مجلة المناهل، التصوف في الغرب الإسلامي، العدد مزدوج 91 / 92، مطبعة دار المناهل 2012، ص 182.

1. أحمد الأزمي، الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مج2، مطبعة فضالة المغرب، 2000.
2. الجيلالي العدناني، إشكالات التحقيق في التصوف المغربي إلى حدود نشأة الطريقة التيجانية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 30، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010.
3. النظيفي، الدرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة، ج الأول، الطبعة الأخيرة، دار الفكر، 1984.
4. أحمد الأزمي، العلامة أحمد سكيرج الفقيه العالم والصوفي المستتير، التصوف والمجال والإنسان، أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد اللطيف الشاذلي، تنسيق عثمان المنصوري، الطبعة الأولى، مطابع الرباط نت، 2016م.
5. أحمد الأزمي، دور رجالات الطريقة التيجانية في تمتين الروابط بين المغرب والسنغال، مجلة المناهل، التصوف في الغرب الإسلامي، العدد مزدوج 91 / 92، مطبعة دار المناهل 2012.
6. أمم ولد عبد الله، الولاية والصلاح في بلاد شنقيط، من (1800-1924م)، نموذج بابا ولد الشيخ سيديا، أطروحة دكتوراه، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية (2010-2011م).
7. سيدي أحمد العياشي سكيرج، قدم الرسوخ فيما لمؤلفه من شيوخ، دراسة وتحقيق محمد الراضي كنون، دار الأمان، الرباط، 2011.
8. سيدي علي حرازم ابن العربي برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض سيدي أبي العباس التجاني رضي الله عنه، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد اللطيف عبد الرحمان، ج الأول، ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
9. عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، التصوف المغربي من خلال رجالاته، ج2، ط الأولى، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2001.
10. محمد الحجوجي، فتح الملك العلام بتراجم بعض علماء الطريقة التيجانية الأعلام، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2011م.
11. محمد الظريف، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800-1956)، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، 2002م.
12. محمد المختار أباه، تاريخ التصوف، ط1، دار الاسراء، نواكشوط، 2021.

البحث عن المشترك بين المسيحية والإسلام من خلال سفر الرؤيا وأحاديث الفتن (دراسة مقارنة)

أحمدو نور الحق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس

الملخص

يظهر من خلال هذه الدراسة أن سفر الرؤيا هو المرجع الأساس الذي يشكل الرؤية العقيدية للنصارى الأصوليين حول مجيء السيد المسيح في آخر الأيام، وما يصحب ذلك من أحداث نهاية العالم، على الرغم مما طرح حول السفر من تساؤلات تتعلق بتأليفه ومؤلفه وضمه للعهد الجديد.

وشمل سفر الرؤيا في مكون كبير منه الحديث عن معركة "هرمجدون"، والتي اختلف فيها المسيحيون الأصوليون، بين من رآها المعركة الأخيرة، وبعض يرى أنها المعركة قبل الأخيرة، وهو خلاف يرجع إلى أن بعضهم يعتبرها بعد الحكم الألفي والبعض الآخر اعتبرها مقدمة لأزمة قبله، وهي بذلك تكون مقدمة حتمية لنزول المسيح عليه السلام للحكم بالعدل.

من جانب آخر، يعتمد المسلمون في الإيمان بمسألة عودة المسيح عليه السلام، على أحاديث نبوية شريفة، وقد اعتبر بعض المعاصرين أن الإيمان بالمجيء الثاني، يعتبر عقيدة نصرانية دخيلة على الإسلام، معتبرين أن الأحاديث التي صرحت بعودة المسيح عليه السلام هي أحاديث آحاد في أغلبها، لم تصل إلى درجة التواتر، وبالتالي لا تثبت بها العقيدة، باعتبار أن أحاديث الآحاد يثبت بها العمل وليس العلم.

ويتفق المسيحيون على عودة عيسى بن مريم آخر الزمان، إلا أن المعاصرين من البروتستانت، اختلفوا في تحديد وقت مجيئه. كما يتفق سفر الرؤيا وأحاديث الفتن على مسألة العودة الثانية للمسيح عليه السلام في آخر الزمان، وأنه سيرجع عيانا بيانا تدركه كل عين. ويتفقان على أن النصر النهائي والتمكين سيكون للمسيح عليه السلام بعد معركة ينتصر فيها الحق وأهله.

ومع أن سفر الرؤيا وأحاديث الفتن يتفقان على أن نزوله عليه السلام سيكون في زمان تكثر فيه شرور أهل الأرض، إلا أن النصين يختلفان في تحديد وقت مجيئه، ومكانه. كما ورد في المصدرين اتفاقهما على أن المسيح عليه السلام، سينزل آخر الزمان، في بلاد الشام، وإن اختلفت الروايات في الأحاديث النبوية حول مكان نزوله بالتحديد، بين قائل إنه ينزل في دمشق، إلى من يرى أن نزوله

سيكون في بيت المقدس، والقول الإسلامي الأخير هو الأقرب للتقاطع مع ما ورد في سفر الرؤيا من تحديد لمكان النزول.

Abstract

The Book of Revelation is considered the main source which has shaped the Evangelic belief regarding the Second Coming of Jesus Christ and the associated circumstances of the End of the World. But, many questions have been raised about the Book of Revelation: its source, its author, and its annexation to the New Testament.

The Book of Revelation mentioned several times the Battle of Armageddon, which some Christians believe is the Last Battle, while some believe is the battle which precedes the last one. This disagreement is due to the fact that some think that it is after the Millennium rule, while others believe that it is an introduction to a crisis before it. It is therefore, an inevitable introduction to the descending of Jesus Christ to rule with justice.

Muslims faith in the issue of the return of Christ (peace be upon him) is based on the Hadiths of the Prophet (prayer and peace be upon him). Some contemporary Muslim scholars, however, consider the idea of the Second Coming as a Christian doctrine alien to Islam. They said that most of the Hadiths reported about this issue are classified as Ahaad and not Mutawatir. According to them, the authenticity of this kind of narration is not high enough to build up a doctrine out of them.

Christians agree about the return of Jesus Christ, however, the contemporary Protestants disagree about the time and nature of his coming. They agree that the ultimate victory and empowerment will be in favor of Christ (peace be upon him) after a victorious battle for the Truth and its people.

Although the Book of Revelation and the Hadiths regarding Tribulation agree that Jesus Christ will come in a period full of evils of humankind, the two texts disagree about the time and place of his coming. While both sources agree that Jesus will descend in Levant land, the exact whereabouts in Levant is not clear. Some Hadiths' reports said that he will descend in Jerusalem, and other reports mentioned that he will descend in Damascus. The final reports correspond to what is mentioned in the Book of Revelation.

مقدمة

عُرف الإنسان بولعه الشديد والفطري بالبحث عن تفسير لنهاية العالم، وفي سبيل ذلك استعمل كل الأدوات المتاحة لقراءة واستشراف المستقبل، محاولاً فهم مصيره ومآله على الأرض وبعد الأرض، وقد حدث ذلك في الماضي والحاضر.. ومن هنا كان للدين الإسلامي أن قدّم الإجابة القاطعة عن التساؤلات المصيرية للإنسان، كاشفاً المستقبل الذي ينتظر البشرية وكيفية نهايتها وما سيسبق ذلك ويصاحبه من أحداث وإرهاصات، وقد ورد ذلك في آيات قرآنية وأحاديث نبوية عديدة.

وتمثل مسألة عودة المسيح عليه السلام في آخر الزمان، حلقة من حلقات تلك الأحداث التي تثبئ بقرب قيام الساعة، وتمثل علامة من علاماتها. وظلت مسألة العودة راسخة عند جمهور المسلمين، وهي مسألة تعتمد في أساسها على أحاديث نبوية شريفة، وذلك مع ما تواجهه تلك الأحاديث من مشاكل في كون معظمها ظني الثبوت والدلالة.

ومما أثار احتدام الجدل في هذه المسألة، هو اعتبار بعض المعاصرين أنها عقيدة نصرانية دخيلة على الإسلام، معتبرين أن الأحاديث التي صرحت بعودة المسيح عليه السلام هي أحاديث أحاد في أغلبها، لم تصل إلى درجة التواتر، وبالتالي لا تثبت بها العقيدة، باعتبار أن أحاديث الأحاد يثبت بها العمل وليس العلم. من هنا سيكون من المفيد أن ندرس مسألة المشترك بين المسيحية والإسلام من خلال استجلاء ما اتفقت أو اختلفت عليه الديانتان في رؤيتهما لنهاية العالم، خاصة مسألة عودة المسيح عليه السلام في آخر الزمان لنتبين من خلال أهم مصدرين للديانتين في هذا الباب - سفر الرؤيا بالنسبة للمسيحية، وأحاديث الفتن بالنسبة للإسلام - أصل مسألة العودة في الديانتين، ومواطن التشابه والاختلاف، وأوجه التأثير والتأثر بينهما.

ويؤمن جمهور المسلمين على اختلاف مشاربهم أن المسيح عليه السلام رفع إلى السماء روحاً وبدناً، حيث أخبر الله تعالى أنه لم يُقتل، ولم يُصلب، وأنه تعالى قد ألقى شبهه على غيره، وأن هذا الآخر هو الذي قتلوه، وصلبوه، وليس عيسى عليه السلام، وقد أخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم أنه سينزل في آخر الزمان، يقتل الخنزير، ويكسر الصليب، ويحكم بالإسلام.¹

ومع أن هذا هو الاعتقاد الذي ظل سائداً على مدى العصور الماضية، إلا أن القرن الماضي شهد ظهور طبقة من المجددين الذين تصدروا حركة الإصلاح الديني، وفي سبيل ذلك وضعوا بعضاً مما

¹ صحيح مسلم، شرح النووي، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى ابن مريم حكماً بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (579/2) رقم 382

كان من المسلمات موضع البحث وإعادة النظر فيه¹، وكانت مسألة رفع عيسى عليه السلام حيًا وعودته في آخر الزمان متصدرة النقاش والبحث، مما أسفر عن جدل واسع بين بعض المعاصرين من المؤيدين لهذه القضية والمنكرين لها.

ومع أن هذه المسألة لم تأخذ حيزاً كبيراً من الخلاف إلا خلال القرن المنصرم، فسيكون من المفيد الإشارة إلى أن قضية عودة عيسى عليه السلام لم يكن الجدل فيها قضية معاصرة فقط، بل سجلت كتب التراث تساؤلات حول هذا الموضوع من قبل بعض السلف، أبرزها ما نقله الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: { إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافُ وَارْفَعْكَ إِلَيَّ.. }² قائلاً: "واعلم أن هذه الآية تدل على أن (رفعه) في قوله تعالى: (وارفعك إلي) هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة، كما أن الفوقية في هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة."³

يضاف إلى ذلك أقوال بعض العلماء المعاصرين الذين تعرضوا لهذه المسألة، وعلى رأسهم الشيخ رشيد رضا، الذي تناول آيات الرفع وأحاديث النزول، في تفسير المنار، فقرر أن آية آل عمران على ظاهرها، وأن التوفية هي الإمامة العادية، وأن الرفع ما يكون بعد ذلك وهو رفع الروح.

وعلى هذا السبيل سار الشيخ محمد الغزالي في مجلة لواء الإسلام، عدد ذي الحجة عام 1963م، ثم الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر سابقاً، والشيخ أحمد مصطفى المراغي، والدكتور محمد محمود الحجازي في تفسيره، وغيرهم من المعاصرين، الذين ساروا في اجتهاد أن عيسى مات ميتة طبيعية ولن يعود نهاية الزمان.

وفي السياق المسيحي، يعد سفر الرؤيا واحداً من أكثر أسفار الكتاب المقدس إثارة للجدل، إذ يحكي يوحنا اللاهوتي في رؤياه بداية النهاية وما سيصحبها من علامات، من بينها تحرر الشيطان من أغلاله، مما يستدعي نزول يسوع المسيح من السماء ليخوض معارك مع الشيطان فينتصر عليه في النهاية⁴.

وهنا تكون عودة عيسى عليه السلام إلى الأرض هي الموضوع الرئيسي في سفر الرؤيا، حيث سيكون الملك على كل الأمم، مصحوباً بخطة لمعركة آخر الأيام تتلخص في هدم كل الحكومات الفاسدة

¹ محمد خليل هراس، نزول عيسى صلى الله عليه وسلم وقتله الدجال، تحقيق: أبو الفداء الأثري، القاهرة مكتبة السنة، ص: 6

² آل عمران - الآية: 54

³ أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ، (239/8)

⁴ جوناثان كيرش، تاريخ نهاية العالم، كيف أثر أكثر أسفار الكتاب المقدس إثارة للجدل في حضارة الغرب، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب علوب، مكتبة الشروق الدولية، ص 15

على الأرض بإطلاق أحكامه عليهم أثناء الضيقة العظيمة. ويعتبر سفر الرؤيا المرجع الأساسي الذي يشكل الرؤية العقدية للنصارى الأصوليين حول مجيء السيد المسيح في آخر الأيام، وما يصحبه من أحداث نهاية العالم.

وتتجلى أمامنا في طريق إنجاز هذه الدراسة مسألتان: أولهما قضية ثبوت الأحاديث، وهي مسألة لن نخوض في تحقيقها، بل سننقل ما ورد من كلام عن صحة تلك الأحاديث ودلالة ألفاظها ومعانيها، خاصة أن الله قيض لهذا العلم رجالاً بذلوا جهوداً كبيرة جعلت علم الحديث بارزاً ممحصاً أمام الجميع. والقضية الثانية تتعلق بالدلالة، وهي مسألة تدخل في علوم اللغة العربية، وأصول الفقه، وسنستند في هذا المجال على ما سبق إليه الدراسون من نتائج، وذلك بما يطلبه المقام.

وبهذا فإن المشكلة التي تعالجها الدراسة هي: البحث عن المشترك حول عودة المسيح عليه السلام بين سفر الرؤيا وأحاديث الفتن المرتبطة بالعودة.

أهمية الموضوع والهدف منه.

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها عمل أكاديمي باللغة العربية يخرج بمسألة عودة المسيح عليه السلام من الجدل الدائر حول صحة الأحاديث النبوية وتخرجها ودلالاتها، ليحاول فهم جذور المسألة في الديانة المسيحية، وما إذا كان المسلمون قد تأثروا بشكل أو بآخر بتلك الديانة، وذلك من خلال دراسة أبرز مصدرين يؤسسان لمفهوم عودة عيسى عليه السلام في آخر الزمان، وهما أحاديث الفتن المرتبطة بالعودة من جانب، وسفر الرؤيا من الجانب الآخر.

وتأتي الأهمية القصوى لهذه الدراسة أيضاً، من كونها تسلط الضوء على مسألة عصرية تثار النقاش فيها على أكثر من وجه، ولم يلجأ دارسو هذه المسألة إلى المقارنة بين هذين النصين التأسيسيين في كلا الديانتين، ليتبين مدى التأثير والتأثير، والتشابه والاختلاف. كما أن هذه الدراسة من شأنها أن تفتح الباب أمام المفكرين للنظر بعمق في مسألة عودة المسيح التي يدّعي البعض أنها عقيدة نصرانية، حتى يتمكن المعنيون بدراسات مقارنة الأديان من التعمق في هذه المسألة لتأصيلها واستخراج النتائج التي قد توصل إلى القول الفصل في هذا الإشكال.

إشكالية البحث:

تتعلق القضية الرئيسية لهذا البحث بمسألة "البحث عن المشترك حول عودة المسيح عليه السلام بين سفر الرؤيا وأحاديث الفتن المرتبطة بالعودة".

ويدخل ضمن هذه المسألة عدد من التساؤلات من بينها:

1- ما هي مصادر الديانتين في تأسيس عقيدة العودة؟

2- ما هي أوجه التشابه والاختلاف في موضوع العودة في المسيحية والإسلام؟

3- وكيف يرى منكرو العودة في الديانتين تلك المصادر؟

4- ما هي أهداف وطرق العودة في الديانتين؟

5- ما هي أوجه التشابه والاختلاف في موضوع العودة في المسيحية والإسلام؟

الدراسات السابقة:

في رحلة البحث عن الدراسات السابقة اطلّعت على عدد من الدراسات التي تناولت موضوعات قريبة من موضوع هذا البحث. وما لفت انتباهي هنا أن هذا الموضوع رغم الجدل الواسع الذي أثاره على المستوى الإسلامي، خاصة في الفترة المعاصرة، ومع كثرة ما نشر فيه من مناظرات وكتب، فإن أحدا لم يتعرض إلى مقارنة علمية بين الأحاديث النبوية المخبرة بالعودة، وبين سفر الرؤيا في الجانب المسيحي، بل اقتصر معظم الدراسات في هذا المجال على موضوع دلالة الأحاديث وتخريجها وثبوتها، مع إشارة بعض الدراسات إلى أن عقيدة العودة هي عقيدة نصرانية من دون تأصيل ذلك بشكل علمي رصين من داخل المصادر المسيحية المعتمدة.

وفيما يلي عرض نقدي للدراسات السابقة التي تناولت مسألة عودة المسيح عليه السلام في الأحاديث النبوية من جانب، أو التي تناولت سفر الرؤيا من جانب آخر، بقصد الوصول إلى أهم ما تناولته هذه الدراسات في الموضوع، ولتدارك ما تغفلت عنه، أو لم تتناوله.

1- الدكتور محمد خليل هراس، فصل المقال في: نزول عيسى وقتله الدجال، تحقيق: أبو الفداء الأثري، القاهرة، مكتبة السنة 1969م.

وفي هذا الرسالة الصغيرة حاول المؤلف أن يسوق من خلالها الدلائل من الكتاب والسنة، والآثار السلفية الدالة على رفع عيسى عليه السلام حيا، ونزوله إلى الأرض قرب قيام الساعة وقتله للمسيح الدجال.

2- حمود بن عبد الله التويجري، إقامة البرهان في الرد على من أنكر خروج المهدي والدجال ونزول المسيح آخر الزمان، الرياض، مكتبة المعارف، 1985م.

وقد خصصه المؤلف للرد على مقال في مجلة "المسلمون" لعبد الكريم الخطيب أنكر فيه ظهور المهدي والدجال ونزول عيسى عليه السلام آخر الزمان.

3- الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الهندي، التصريح بما نواتر في نزول المسيح، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1992م

رد المؤلف في هذا الكتاب على الفرقة "القاديانية" المنكرين لعودة المسيح، وتعرض فيه إلى جملة من العلامات التي تسبق قيام الساعة من ظهور المهدي ونزول عيسى عليه السلام.

4- محمد ناصر الدين الألباني، قصة المسيح الدجال ونزول عيسى عليه السلام وقتله إياه على سياق رواية أبي أمامة، عمان، المكتبة الإسلامية، 2001م.

وقد خصص الألباني كتابه هذا لدراسة حديث أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه - في تحذير النبي - صلى الله عليه وسلم - أمته من الدجال، ووصفه - صلى الله عليه وسلم - إياه بما لم يصفه نبي قبله، وقتل عيسى - صلى الله عليه وسلم - له في (اللذ) من فلسطين، وغير ذلك من الحقائق المتعلقة بمسيح الهدى ومسيح الضلالة.

وقد خلص المؤلف من هذه الدراسة إلى أن الحديث بجميع فقراته - إلا قليلا منها - هو من الصحيح لغيره؛ بل إن كثيرا منها من قبيل المتواتر المقطوع بثبوته عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؛ ومن ذلك ما يتعلق بخروج الدجال الأعور، ونزول عيسى عليه السلام من السماء، وقتله إياه.

5- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، المسيح المنتظر ونهاية العالم، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع في القاهرة 2002م.

ولعل هذا البحث هو الأقرب لموضوع دراستنا هذه، حيث ركز صاحبه على معركة "هرمجدون" وعودة المسيح عليه السلام الذي ينتظره اليهود والمسيحيون والمسلمون، وقد ساقه ذلك إلى البحث عن حقيقة المسيح ومهامه قبل رفعه إلى السماء وبعد عودته إلى الأرض، وتبيان ذلك بين الأديان الثلاثة المنتظرة، لكن صاحب البحث غلب على دراسته العرض والسرد، ولما لجأ إلى المقارنة والمناظرة التي يتطلبها الموقف هنا.

6- Norman, D. J. (2008). "Doubt and the Resurrection of Jesus". Theological Studies, 69(4), 786-811.

تناول الباحث في هذه الدراسة عودة المسيح عليه السلام من منطلق حقيقة بعثه بعد الصلب كما ورد في الكتاب المقدس، وتقوم جدلية الكاتب على حقيقة موت المسيح بحيث يفرق المؤلف بين الموت الجسدي الحقيقي والموت المجازي، إلا أنه يعتبر أن الموت الجسدي ضروري في العقيدة المسيحية حيث إن الصلب الحقيقي وليس المجازي من أهم الأركان التي تعتمد عليها الديانة المسيحية، و عليه فإن الموت الجسدي ضرورة، ومن هذا المنطلق يتناول الكاتب موضوع البعث و العودة، ليخلص إلى أن بعث المسيح عليه السلام هو إعادة له للحياة وليس مجرد تجسيد آخر للرب.

7- Nada Mazzei (2009). Revelation 1:9-20 - The Vision of The Risen Christ. Master Thesis. University of St. Michael's College.

اهتمت الباحثة في هذه الدراسة بطريقة سرد يوحنا لسفر الرؤيا وكيف استهل كتاباته ليحضر القارئ. وترى الكاتبة أن يوحنا استخدم الأدوات اللغوية والصورية الدارجة في ذلك الزمن ليقتنع القارئ وأتباع الديانة المسيحية على قدرة المسيح على التغلب على الموت، وتواجهه الدائم بين أتباعه، والتأكيد على

عودته المجيدة. وترى الباحثة أن يوحنا تدرج في سرده وبناء شخصية المسيح في كتاباته ليظهر كل جانب من جوانب شخصية المسيح وفق النسق الذي تصوره يوحنا عن المسيح.

8- Poston, L. (2010). The second coming of 'Isa: an exploration of Islamic pre-millennialism. The Muslim World, 100(1), 100-116.

يحاول الباحث في هذه الدراسة أن يفهم سبب اختيار المسيح للعودة في الدين الإسلامي وعدم عودة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، علما أنه وفقا للدين الإسلامي فإن المسيح مكلف بمهمات كبيرة كقتال الدجال، وإقامة الدولة الإسلامية. ويرى الباحث أن القناعة في الدين الإسلامي قائمة على تفوق وعلو مكانة رسول الإسلام على جميع الرسل، وعليه فإن عودة رسول الإسلام ستكون أكثر منطقية. ويفسر الباحث اختيار المسيح للعودة اعتمادا على أهم الفروقات بين المسيحية والإسلام، وهي أن الإسلام لا يؤمن بصلب المسيح وموته، وعليه فإن المسيح من وجهة نظر الإسلام لم يكمل مهماته بعد مما يستوجب عودته.

وعند مراجعة الدراسات المذكورة تبين أن بعضها عالج أجزاء من الموضوع الذي نسعى دراسته، حيث تخصص بعضها في دراسة أحاديث الفتن من جهة، والبعض الآخر في دراسة أو نقد سفر الرؤيا. وهنا يمكن القول إن الجديد الذي سأقدمه في هذه الدراسة هو الجمع والمقارنة بين الديانتين المسيحية والإسلام في تصورهما لنهاية العالم، وما يقترن بذلك من مدى اتفاقهما واختلافهما حول عقيدة عودة المسيح عليه السلام من خلال المصدرين المذكورين.

منهج الدراسة:

تفرض طبيعة الموضوع اللجوء إلى منهجية علمية محددة للخروج بالمبتغى من هذه الدراسة تتطلب استخدام المنهج الوصفي للتعريف بسفر الرؤيا، وكيف أسس لعقيدة العودة، وتناول الأحاديث النبوية الواردة في هذا المجال، حيث يعد المنهج الوصفي عملية تقدم بها المادة العلمية كما هي، وهو في الواقع عمل تقريرى يعرض موضوع البحث عرضا إخباريا بلا تعليل أو تفسير وهو بذلك عبارة عن دليل علمي يهدي إلى القضايا والموضوعات أو المصطلحات، أو الإشكالات العلمية فيصنفها كما أو كيفاً، أو هما معا بطريقة منهجية دون أن يبدي رأيا تحليليا أو تفسيريا لوضعها وطبيعتها¹ وسيكون استخدام المنهج التحليلي في دراسة نص سفر الرؤيا والأحاديث النبوية وتتبع معاني وألفاظ تلك النصوص، سعيا لفهم وتأصيل العقيدة في الديانتين المستهدفتين. إذ أن المنهج التحليلي يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة، تفكيكا، أو تركيبا، أو تقويما، ويتم من خلاله الإبداع،

¹ فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ص 61 (منشورات الفرقان - الدار البيضاء، ط1، 1997)

والاستنباط والاجتهاد بناء على عناصر علمية ما¹. كما سيتعين على الباحث استخدام المنهج المقارن للوقوف على مدى التشابه في هذه المسألة بين المسيحية، والإسلام، والوقوف على أماكن الالتقاء والاختلاف، والتأثر والتأثير.

سفر الرؤيا وقضاياها النقدية

يعد سفر الرؤيا آخر أسفار العهد الجديد، والمقصود به الرؤيا التي ادعى يوحنا اللاهوتي² أن الله أعطاها ليسوع المسيح، ليكشف لعبيده عن أمور لا بد أن تحدث عن قريب، وأعلنها المسيح لعبده يوحنا عن طريق ملاك أرسله لذلك، وقد شهد يوحنا بكل ما رآه وقال: "طُوبَى لِلَّذِي يَقْرَأُ وَلِلَّذِينَ يَسْمَعُونَ أَقْوَالَ النَّبُوءَةِ، وَيَحْفَظُونَ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِيهَا، لِأَنَّ الْوَقْتَ قَرِيبٌ"³.

وتمت كتابة سفر الرؤيا في العام 95 للميلاد، وذلك مع نهاية حكم دومتيانوس إمبراطور الإمبراطورية الرومانية، وقد كتب يوحنا هذا السفر في جزيرة بطمس التي نفاه إليها دومتيانوس وهي تبعد حوالي 25 ميلا من شواطئ آسيا الصغرى (تركيا حاليا).

ومن أهم القضايا التي يتناولها سفر الرؤيا قضية بعث المسيح عليه السلام الموجبة للعودة الثانية حيث يتناول سفر الرؤيا الإلتباس الذي حصل عند أتباع المسيح بعد وجود قبره فارغا⁴، وبهذا كان سفر الرؤيا هو الأساس القوي لعقيدة المجيء الثاني للمسيح، ولحكم الألفية السعيدة، وذلك بالنسبة للمتبنين لهذه العقيدة من الإنجيليين المسيحيين. وكانت السفر هو يوحنا الحبيب تلميذ السيد المسيح، ويسمى اللاهوتي لأن إنجيله كان يهدف إلى إثبات لاهوت السيد المسيح. ويتميز سفر الرؤيا بطابع خاص يختلف بموجبه عن باقي أسفار العهد الجديد، إذ ينفرد بوعده طوباوي ثلاث مرات في فاتحته؛ لمن يقرأه، ولمن يسمعه، ولمن يحفظ المكتوب فيه. ويبدأ سفر الرؤيا بالكنيسة التي على الأرض (رسائل الكنائس السبع) وينتهي بالكنيسة في السماء، أي أورشليم السمائية، وما بينهما حروب ضد الكنيسة وسيدها المسيح، ستسفر في النهاية عن الانتصار الحتمي للكنيسة بالمسيح.⁵

ويتبين من خلال قراءة سفر الرؤيا ما يرسمه هذا السفر من أهوال وفظاعات ظلت تسيطر على معظم فقراته وإصحاحاته وقد يرجع ذلك إلى الوضعية التي تم فيها تأليف الرؤيا، إذ تزامن مع زمن

¹ نفس المرجع السابق، ص 96

² يعرف أيضا بيوحنا الرائي وبيوحنا الحبيب، وبحسب التقليد المسيحي فإنه كاتب إنجيل يوحنا - لذلك يلقب بالإنجيلي - وكانت الرسائل الثلاث التي تنسب إليه وأخيرا كاتب سفر الرؤيا.

³ سفر الرؤيا 1-1-3

⁴ Norman, D. J. (2008). Doubt and the Resurrection of Jesus. Theological Studies, 69(4), 786-811.

⁵ تفسير سفر الرؤيا - كنيسة السيدة العذراء بالفجالة. ص 1-2

"كانت الكنيسة فيه ترتعد فرائصها من الامبراطورية الرومانية، والجماعات اليهودية المحلية والجماعات المسيحية المنافسة، لكن مؤلف الرؤيا أكد لهم أن الشيطان سيسلم سلطته في النهاية الى وحش سيخرج من أعماق البحر وسيطلب خضوعاً كونياً، وعندئذ سيحضر الحمل لإنقاذهم"¹.

ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن سفر الرؤيا طرحت حوله تساؤلات تتعلق بتأليفه ومؤلفه والتحاقه بالعهد الجديد وهذا ما أشارت اليه الباحثة جوناثان كيرش بالقول إن سفر الرؤيا "ينظر اليه دائماً بعين الشك باعتباره شيئاً غريباً ينتمي بالصدفة وبصورة محرجة للانجيل"²، وبالتالي لم يخل هذا السفر من جدل أثّر حوله وقد تكلم فيه عدد غير قليل من المسيحيين، عارض بعضهم إدراجه في قائمة الكتب المقدسة، ولكن عندما قرر المحررون الأخيرون وضعه في نهاية العهد الجديد كان ذلك بمثابة النصر النهائي لأسلوب تأويلهم الرمزي للنصوص المقدسة اليهودية³. وهذا ما جعل بعض السلطات الكنسية الحذرة تنظر إلى هذا السفر بحذر، نظراً لما يتضمنه من مشاهد عنف دام واختلاط جنسي متقد توصف بشكل مشهود على صفحاته.

وظلت فكرة انتماء السفر لمؤلفه مطروحة لدى العديد من الدارسين خاصة عند دراسة المضمون ومقارنته بغيره من أعمال يوحنا الأخرى، والتي تُظهر أن سفر الرؤيا لا يجتمع في أي عنصر مشترك معها تقريباً، حيث أكد أسقف الاسكندرية على هذا المعنى بقوله: "إن هذه الأعمال لا ينقصها شيء من اللهجة اليونانية كما قد كُتبت بأحكام الكلمات والتعابير والجمال... بينما جاء سفر الرؤيا فقيراً بالنسبة للغته اليونانية بالرغم من سمو الرؤيا والمعرفة والنبوة فيه، هذا مع استعماله للتعابير البربرية والأخطاء اللغوية"⁴.

ومع وجاهة ما استشهد به الاسكندري من حيث الاختلاف بين اللغة المستخدمة في سفر الرؤيا وبين لغة الأعمال الأخرى ليوحنا، فقد دافع بعض المؤيدين لنسبة السفر إلى يوحنا عن ذلك معتبرين "أن الشذوذات اللغوية والتعبيرية الواردة في سفر الرؤيا يمكن تبريرها انطلاقاً من وضع المؤلف النفسي الذي كان في حالة انخفاف عندما تلقى الرؤيا"⁵.

¹ كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة: محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط الأولى 2010 ص: 59

² جوناثان كيرش، تاريخ نهاية العالم، كيف أثر أكثر أسفار الكتاب المقدس إثارة للجدل في حضارة الغرب، ترجمة: الدكتور عبد انوهاب علوب، مكتبة الشروق الدولية، ص 17

³ كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، ص: 59

⁴ إفسافيوس: التاريخ الكنسي (25:25-26)، انظر كارافيدوبولوس، رؤيا يوحنا، ترجمة: الميتروبوليت أفرام كريكوس،

موقع: التراث الأرثوذكسي، الرابط: <http://www.orthodoxlegacy.org/?p=289>

⁵ كارافيدوبولوس، رؤيا يوحنا، ترجمة: الميتروبوليت أفرام كريكوس، موقع: التراث الأرثوذكسي، الرابط:

<http://www.orthodoxlegacy.org/?p=289>

ويمكن القول إنه مع اختلاف رؤية القراء لهذا السفر، وانقسامهم إلى توجهات عدة في تصنيفه، حيث ذهب بعضهم إلى أنه وحي من الرب، ووصفه البعض الآخر بأنه عمل أدبي كبير لكاتب موهوب من البشر، فيما اعتبره آخرون تهاويم مهووس ديني خرف، فإن هناك بعض القراء ممن لديهم القدرة على الإيمان بأنه يمثل الأوصاف الثلاثة جميعا في وقت واحد.

صورة العودة في سفر الرؤيا

تبدأ أحداث قصة عودة المسيح عليه السلام منذ أن سرد يوحنا رؤياه التي رآها في جزيرة صغيرة في بحر إيجه، إذ كان في يوم أحد، حيث انشقت أمامه السماء وشاهد سبعة منابر ذهبية بين المنابر شبه إنسان (يسوع المسيح)، رأسه وشعره أبيضان كالصوف الأبيض كالتلج، وعيناه كلهيب نار ورجلاه شبه النحاس النقي كأنهما محميتان في أتون وصوته كصوت مياه كثيرة، ومعه في يده اليمنى سبعة كواكب، وسيف ماض ذو حدين يخرج من فمه، ووجه كالشمس وهي تضيء في قوتها¹. ومن خلال الرؤيا يسرد يوحنا وصفا لما رآه وأبلغ به، فقد رأى عرشا في السماء جالسا عليه الرب وحوله أربعة حيوانات، لكل منها ستة أجنحة، وحول العرش أربعة وعشرون شيخا، وأمامه سبعة مصابيح نار متقدة هي سبعة أرواح الرب، وعلى يمينه كتاب كان مكتوبا من داخل ومن وراء ومختوما بسبعة ختموم. وتتخلص الصورة التي قدمتها سفر الرؤيا لنبوءة عودة المسيح عليه السلام في تقديم وصف جليل للمسيح المجد الذي تجلى له في الرؤيا، قبل أن يتبع يوحنا ذلك الوصف بسرد للرسائل التي أمره بإبلاغها للكنائس السبع، ثم يأتي من بعد ذلك وصف للأحداث التي من المتوقع أن تحدث آخر الزمان، من ضيقات ورزايا وأحداث فظيعة، ثم الحرب التي سينهزم إبليس في نهايتها، فتطهر الأرض من أعوانه، بعد ذلك يحكم المسيح مدة ألف سنة. وفي نهاية الملحمة والأحداث المصاحبة يتعرض يوحنا من خلال السفر إلى قيام الأشرار أمام الجبار في اليوم الأخير ثم ينتهي وصف الحالة الأبدية بالنصر للمسيح ويتحقق الخلاص النهائي للمؤمنين².

ومع اختلاف الطوائف المسيحية في فهمها لسفر الرؤيا، واختلاف الطوائف البروتستانتية في فهم الحكم الألفي وطريقته، إلا أن ما جاء في سفر الرؤيا يبين رجوع المسيح إلى الأرض، فيسلسل الشيطان في أغلال ويحبسه في حفرة لا قرار لها، ويقوم مملكة أرضية يتولى حكمها لألف سنة ينعم العالم فيها بالأمن والأمان، ثم وفي نهاية الألفية يتحرر الشيطان من أغلاله، فيضطر المسيح لخوض

¹ الرؤيا 1: 13-16

² راجح السباتين، المسيحية البروتستانتية وعلاقتها بالصهيونية في الولايات المتحدة، رسالة ما جستير، الجامعة الأردنية 2007، ص: 91-93

معركة أخرى وأخيرة. وفي النهاية يبعث الموتى ويحاسب الأحياء والموتى على السواء وتتمحى الأرض بصورتها التي نعرف وإلى الأبد.

سفر الرؤيا ونهاية العالم

تتلخص أحداث نهاية العالم في تفاصيل معركة هرمجدون التي أشار إليها سفر الرؤيا، وهي التي يبدأ سير أحداثها عندما يتحالف الوحش بقوته مع النبي الدجال الذي وصف بالقرن الصغير، تحالفا يجلب البلاء والمحن على المؤمنين. عندها يأمر الدجال بغزو الوحش لفلسطين ويحتلها ويدمر إسرائيل الحديثة، بعد ذلك تأتي أخبار إلى الحاكم الأعظم الذي يحكم القوة المكونة من عشر أمم، تفيد أن ملوك الشرق المتأثرين بوسوسة الشيطان قد أعدوا جيشا ضخما، ثم تنشب المعركة بين جيوش الوحش وجيوش ملك الشرق قرب مجدون، وبمجرد التقاء الجيشان ينزل المسيح على رأس ملايين من الملائكة فتهاجمه الجيوش البشرية المتقدمة بالحقد والكراهية¹.

وشمل سفر الرؤيا في مكون كبير منه الحديث عن معركة هرمجدون، والتي اختلف فيها المسيحيون الأصوليون، بين من رآها المعركة الأخيرة، وبعض يرى أنها المعركة قبل الأخيرة، وهو خلاف يرجع إلى أن بعضهم يعتبرها بعد الحكم الألفي والبعض الآخر اعتبرها مقدمة لازمة له، وهي بذلك تكون مقدمة حتمية لنزول المسيح عليه السلام للحكم بالعدل.

وصف الأحاديث النبوية القائلة بالعودة

وردت أحاديث كثيرة في نزول عيسى بن مريم آخر الزمان، وقد أوردها عدد من العلماء في مصنفاتهم، لعل أبرزهم الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الذي جمع في كتابه "التصريح بما تواتر في نزول المسيح"، أكثر من خمسة وخمسين حديثاً مرفوعاً، أكثرها صحيح، والباقي غالبه من الحسان، وجاءت في مسألة عودة المسيح عيسى عليه السلام آخر الزمان ذلك آثار كثيرة عن بعض الصحابة والتابعين² ومن بينها:

1- عن سعيد بن المسيب أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيرا من الدنيا

¹ عبد الوهاب طويلة، المسيح المنتظر ونهاية العالم، دار السلام، القاهرة، الطبعة، 4، ص: 267-268

² حمود بن عبد الله التويجري، اتحاد الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراف الساعة، دار الصميعي، الرياض

- المملكة العربية السعودية، ط/ الثانية، ج: 3، ص: 128

وما فيها»¹، ثم يقول أبو هريرة: "واقرءوا إن شئتم: {وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته، ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا} [النساء: 159]"

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم عدلاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الحرب ويفيض المال حتى لا يقبله أحد حتى تكون السجدة الواحدة خير من الدنيا وما فيها".²

وعن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، فينزل عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم فيقول أميرهم: " تعال صل لنا" فيقول: لا إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة الله هذه الأمة".³

ومن الأحاديث التي ذكرت وصفا لشكله عليه السلام والأعمال التي سيقوم بها عند قدومه حديث أبي هريرة رضي الله عنه:

3- عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الأنبياء إخوة لعلات، دينهم واحد، وأمهاتهم شتى. وأنا أولى الناس بعيسى ابن مريم، لأنه لم يكن ينبي وبينه نبي، وإنه نازل، فإذا رأيتموه فاعرفوه، فإنه رجل مربوع إلى الحمرة والبياض، سبط، كأن رأسه يقطر وإن لم يصبه بلل، بين ممصرتين، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية ويعطل الممل حتى يهلك الله في زمانه الممل كلها غير الإسلام، ويهلك الله في زمانه المسيح الدجال الكذاب، وتقع الأمانة في الأرض، حتى ترتع الإبل مع الأسد جميعاً، والنمور مع البقر، والذئاب مع الغنم، ويلعب الصبيان والغلمان بالحيات، لا يضر بعضهم بعضاً، فيمكث ما شاء الله أن يمكث، ثم يتوفى، فيصلي عليه المسلمون ويدفونونه".⁴

وقد جاءت هذه الأحاديث في الصحاح والسنن والمسانيد وغيره من دواوين السنة، وهي تدلُّ دلالة صريحة على ثبوت نزول عيسى في آخر الزمان، وقال ابن كثير: في تفسيره: "تواترت الأحاديث عن رسول الله أنه أخبر بنزول عيسى قبل يوم القيامة إماماً عادلاً وحكماً مقسطاً".⁵

¹ صحيح البخاري، (168/4)

² أخرجه الشيخان: البخاري رقم: 2222، ومسلم رقم: 155

³ رواه مسلم، رقم: 156

⁴ الإمام أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث - القاهرة، ط/ الأولى، 1995، (153/15)

⁵ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تحقيق: محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/ الأولى، 1419هـ، (217/7)

وفي التعليق على كتاب التصريح بما تواتر في نزول المسيح أورد محمد شفيع¹ أحاديث عديدة بينت اسم سيدنا عيسى عليه السلام، ولقبه، ونسبه، فذكر اسم أمه وأبي أمه، وأوصاف أمه، وشكله عليه السلام، ولونه وقامته، وهينته ولون شعره وطول شعره، وشبيهه من الناس.

كما بينت الأحاديث خصائصه: من ولادته من غير أب واستقرار حملته من نفخ الملك، وتكلمه في المهد صبيًا، وإحياءه الموتى بإذن الله، وإبراء الأكف، بإذن الله، وإبراء الأبرص بإذن الله.² وقال محمد شفيع: "والحاصل: أنه لا محيد لمن آمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، من أن يؤمن بنزول عيسى بن مريم النبي الإسرائيلي، عليه السلام بعينه في آخر الزمان، من غير تأويل ولا تأمل، ومن أبي فقد أبي"³.

هكذا سيكون نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويقتل القرد ويضع الجزية ولا يقبل إلا الإسلام ويتحد الدين فلا يعبد إلا الله، ويترك الصدقة أي الزكاة لعدم من يقبلها، وتظهر الكنوز في زمنه ولا يرغب في اقتناء المال، ويرفع الشحناء والتباغض وينزع الله سم كل ذي سم حتى تلعب الأولاد بالحيات والعقارب فلا تضربهم، وترعى الشاة مع الذئب فلا يضرها، وتملأ الأرض سلامًا - وينعدم القتال، وتثبت الأرض نبتتها كعهد آدم حتى يجتمع النفر على القطف من العنب فيشبعهم، وكذا الرمانة، وترخص الخيل لعدم القتال، ويغلو الثور لأن الأرض تحرث كلها. ويكون نزوله لست ساعات مضت من النهار حتى يأتي مسجد دمشق يقعد على المنبر فيدخل المسلمون المسجد وكذا النصارى واليهود كلهم يرجونه حتى لو ألقي شيء لم يصب إلا رأس إنسان من كثرتهم، ويأتي مؤذن المسلمين وصاحب بوق اليهود وناقوس النصارى فيقترعون فلا يخرج إلا سهم المسلمين وحينئذ يؤذن مؤذنهم ويخرج اليهود والنصارى من المسجد ويصلي بالمسلمين صلاة العصر ثم يخرج بمن معه من أهل دمشق في طلب الدجال كما سيأتي بيان ذلك.⁴

أهل العلم في العصر الحديث وموقفهم من أحاديث عودة المسيح

من أبرز من تكلم في هذا الموضوع من المعاصرين هو الشيخ محمود شلتوت وذلك ردا على سؤال ورد إلى مشيخة الأزهر الجليلة من عبد الكريم خان الذي وجه سؤالاً جاء فيه: هل عيسى حي أو

¹ هو تلميذ العلامة الكشميري، ومفتي باكستان.

² محمد أنور شاه الكشميري، التصريح بما تواتر في نزول المسيح، تحقيق: عبد الرحمن أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط/ 5، بيروت، 1992، ص: 69-70

³ محمد أنور شاه الكشميري، التصريح بما تواتر في نزول المسيح، ص 80

⁴ انظر السفاريني، أهوال يوم القيامة وعلاماتها الكبرى، ص: 45، وانظر أيضا السفاريني، لوايح الأنوار البهية ص: 95-98.

ميت في نظر القرآن الكريم والسنة المطهرة؟ وما حكم المسلم الذي ينكر أنه حي؟ وما حكم من لا يؤمن به إذا فرض أنه عاد إلى الدنيا مرة أخرى؟

وقد حوّل هذا السؤال إلى الشيخ شلتوت، الذي أجاب بفتوى نشرتها مجلة الرسالة في سنتها العاشرة بالعدد 919، وخلص من خلال رده على هذه الفتوى إلى أنه:

1- ليس في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليه القلب بأن عيسى رفع بجسمه إلى السماء وأنه حي إلى الآن فيها وأنه سينزل منها آخر الزمان إلى الأرض.
2 - أن كل ما تفيد الآيات الواردة في هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله ورافعه إليه وعاصمه من الذين كفروا، وأن هذا الوعد قد تحقق فلم يقتله أعداؤه ولم يصلبوه ولكن وفاه الله أجله ورفعاه إليه.

3 - أن من أنكر أن عيسى قد رفع بجسمه إلى السماء وأنه فيها حي إلى الآن وأنه سينزل منها آخر الزمان فإنه لا يكون بذلك منكرا لما ثبت بدليل قطعي، فلا يخرج عن إسلامه وإيمانه ولا ينبغي أن يحكم عليه بالردة، بل هو مسلم مؤمن، إذا مات فهو من المؤمنين يصلى عليه كما يصلى على المؤمنين و يدفن في مقابر المؤمنين، ولا شية في إيمانه عند الله و الله بعباده خبير بصير.¹
ومن خلال هذه الفتوى خلص الشيخ شلتوت إلى أن الأحاديث الواردة في رفع سيدنا عيسى عليه السلام إلى السماء روايات مضطربة، مختلفة في ألفاظها ومعانيها اختلافا لا مجال فيه للجمع بينها، وقد نص على ذلك علماء الحديث، وهي فوق ذلك: من رواية وهب بن منبه، وكعب الأحبار، وهما من أهل الكتاب.

ويبدو أن مسألة نزول المسيح عيسى بن مريم آخر الزمان وإن كانت أثّرت فقط لدى بعض المعاصرين، فإنه لم تخل من خلاف قديم لدى السلف الأولين، أشار إليه الإمام ابن حزم بقوله واتفقوا على: "أنه لا نبي مع محمد صلى الله عليه وسلم ولا بعده أبدا إلا أنهم اختلفوا في عيسى عليه السلام أيأتي قبل يوم القيامة أم لا، وهو عيسى بن مريم المبعوث إلى بني إسرائيل قبل مبعث محمد عليه السلام."²

وقد أقر فتوى الشيخ شلتوت كل من الشيخ محمد عبده، والسيد رشيد رضا، والأستاذ الأكبر الشيخ المراغي. كما أن الدكتور حسن الترابي أنكر الأحاديث الواردة في هذا الباب، وذلك اعتمادا على

¹ محمود شلتوت، الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، دار الشروق، ط/ 18، 2004، ص: 56

² أبو محمد بن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية - بيروت، ص: 173

ظاهر الآيات القرآنية التي استدلت بها على عدم إمكانية رجوع المسيح عليه السلام، واعتبر أنها أثر من آثار الثقافة المسيحية على التراث الإسلامي، تسربت إلى كتب الحديث دون وعي من أهلها.¹ وعلى هذا الطريق سار المفكر الإسلامي محمد المختار الشنقيطي، الذي اعتبر أن أقل ما يقال في أحاديث البخاري ومسلم حول عودة المسيح بن مريم وظهور المسيح الدجال "أنها غريبة ومثيرة للريبة، وقد أشكلت على علماء أعلام في الماضي، منهم البيهقي وابن حجر وغيرهما، لمعارضة بعضها ليقينيات الوقائع، ومناقضة بعضها لبعض."²

ولكن فتوى الشيخ شلتوت التي كانت منبع هذا التوجه، أثارت جدلاً كبيراً بين أوساط أهل العلم الذين ردوا عليها بمختلف الردود مدافعين عن الأحاديث النبوية الواردة في هذا الباب وعن صحة ثبوتها، فنجد التوجيه في رده على فتوى شلتوت يقول: إن شلتوتاً لم يكتف بمخالفة الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان، بل ضم إلى ذلك الطعن في الأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، ورأى أن كل من له أدنى علم ومعرفة بالحديث يعلم يقيناً أن الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم في نزول عيسى عليه الصلاة والسلام متفقة متعاضدة لا اضطراب فيها ولا اختلاف بينها. وقد تلقاها علماء الحديث بالقبول، ودونها في كتب الصحاح والسنن والمسانيد، وذكرها مضمونها في كتب العقائد السلفية. وعدد التوجيه أقوال عدد من الائمة والعلماء في هذه المسألة.³

وقال الغماري في كتابه إقامة البرهان، بعد ماسرد جميع الأحاديث الواردة في هذا الباب: "فهذه ستون حديث يورثها عن النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية وعشرون صحابياً وثلاثة تابعين بألفاظ مختلفة وأسانيد متعددة، كلها تصرح بنزول عيسى عليه السلام تصريحاً لا يحتمل تأويلاً ولا روغاناً، فهل يجوز لمعلم بل العالم - أن يشطب على هذه الأحاديث بجرة قلم ويقول عنها ما قاله صاحب الفتوى؟"⁴ قال التوجيه: "جاء في نزول عيسى عليه الصلاة والسلام أكثر من خمسين حديثاً مرفوعاً أكثرها من الصحاح، والباقي غالبه من الحسان، فمن زعم أنها كلها مزيفة، فلا شك أنه فاسد العقل والدين"⁵

¹ انظر مقابلة الترابي مع الشرق الأوسط بتاريخ 2006 /4/21 على الرابط:

<http://archive.aawsat.com/details.asp?section=11&article=359248&issueno=10006#.VuaDGP196Uk>

² انظر كتاب محمد المختار الشنقيطي، آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير.

³ حمود بن عبد الله التوجيهي، إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراف الساعة، ج 3، ص 128-129

⁴ عبد الله الصديق الغماري، إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان، المكتبة الأزهرية للتراث، 2006، ص: 67

⁵ حمود التوجيهي، إقامة البرهان في الرد على من أنكر خروج المهدي والدجال ونزول المسيح في آخر الزمان،

مكتبة المعارف - الرياض، 1985، ص: 11

ويمكن القول إن هذه الأحاديث وإن كانت كلها أحاديث آحاد إلا أن القدر من المشترك بينها متواتر تواتراً معنوياً يفيد القطع بثبوت مضمونها، كما أن الكثير من قضايا العقيدة في الإسلام ثابت بأحاديث الآحاد من بين ذلك الرؤية والشفاعة والحوض والصراف وعذاب القبر ونعيمة... إلخ.

وبدراسة الأحاديث في هذه المسألة يتبين أن كثرتها وتواتر معناها يصعب معه إلغاؤها أو الادعاء ببطلانها كما أنه "مما لا نوازع فيه أن العادة قاطعة باستحالة أن يتواطأ هذا الجمع العظيم من الصحابة والتابعين وأتباعهم على الكذب والخطأ وأن يقع ذلك منهم اتفاقاً من غير توافق بل العادة تحيل الكذب والخطأ"¹ خاصة أن عدداً من العلماء الأجلاء قطعوا بصحتها كما تقدم ذكر أقوال بعض منهم. وقد عدد منهم محمد خليل هراس "العلامة الطبري، والنووي، والقاضي عياض، وابن حجر، وابن تيمية وابن القيم، والذهبي وابن كثير .. وابن عطية، وأبوحيان الأندلسي، والشوكاني، والألويسي ومحمد حبيب الله الشنقيطي، والسفاري، والكشميري، والألباني والشيخ أحمد شاكِر، والكوثري."²

عودة المسيح عليه السلام بين سفر الرؤيا وأحاديث الفتن

يرسم سفر الرؤيا جواً من الرهبة سيعود خلاله المسيح عليه السلام عند مدينة القدس.³ ونص سفر الرؤيا على أن مهمة المسيح تتلخص في إنقاذ عدد محدد من الناس سيتم الختم على جباههم بأختام نجاة.⁴ ومن الملاحظ أن يوحنا صور العودة الثانية للمسيح بصورة قريبة جداً من النمط الذي يتوقعه اليهود حيث سيكون الانتقاذ مقتصرًا على عدد من اليهود حدده سفر الرؤيا في 144000 من خيار بني إسرائيل⁵ وبهذا يكون انتصار المسيح لثلة محددة من بني إسرائيل فقط، أما باقي البشرية فسيحرقون في نار وكبريت.

وقد أفصح العديد من المفكرين ورجال الدين المسيحيين عن تنبؤاتهم بتوقيت عودة المسيح عليه السلام، ومن الأمثلة على ذلك توقع الكمياتي الفرنسي جان دي ريكوتيليد بعودة المسيح في العام 1370م، وذلك استناداً إلى توقعه بظهور المسيح الدجال عام 1366م.⁶ كما توقع الفلكي الألماني

¹ عبد الله بن الصديق الحسني، عقيدة أهل الإسلام في نزل عيسى عليه السلام، وإحالة آل البيت لإحياء التراث والعلوم

- فلسطين، ص: 13

² محمد خليل هراس، فصل المقال في نزول عيسى وقتله الدجال، ص: 23

³ الرؤيا: 19 / 11-12

⁴ الرؤيا: 7 / 2-4

⁵ الرؤيا: 7 / 8-4

⁶ Eugen Weber, Apocalypses, Harvard University Press, p. 89, 1999.

جونيس ستوفلر، أن عودة المسيح ستكون يوم 20 فبراير 1524م، مستشهدا باصطفاف أجرام سماوية كان يرى أنها إشارة إلى اقتراب عودة المسيح في ذلك التوقيت¹.

وسنجد فيما بعد أن من المعاصرين من اعتقد بأن مجيئه سيكون في أيامهم، لدرجة أن البعض حدد وقت مجيئه بتاريخ معين، وكانت تتناهبهم خيبة أمل بعد حلول كل أجل حدوده. فقد حدد الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون أنه لن يأتي عام 2000م، إلا وبأني المسيح، حيث قال: "إن عام 1999 نكون قد حققنا السيادة الكاملة على العالم ... وبعد ذلك يبقى ما بقي على المسيح."² وطبقا للمؤرخ الإنجليزي تشارلز فريمن، فإن معظم أوائل المسيحيين توقعوا عودة المسيح في غضون جيل منذ ارتقائه إلى السماء، وقال إن عدم عودة المسيح عليه السلام في تلك الفترة أدى إلى كثير من الاستغراب في أوساط المسيحيين الأوائل³.

وذكرت العديد من المصادر المسيحية أن حالة من الاستغراب والشعور بخيبة الأمل سادت الأوساط المسيحية، إثر أحداث تاريخية كانوا يعتقدون أنها مجرد مقدمات كمقدمات للعودة المنتظرة، من أبرزها سقوط القدس في العام 70 للميلاد⁴.

ولعل ما ساد القرون الماضية من مغالطات في تحديد وقت ومكان العودة الثانية للمسيح عليه السلام، هو ما ساق الفيلسوف الأمريكي فيكتور جون شتينجر، إلى الإشارة في العديد من كتاباته إلى أن الاتجاه العام لدى المسيحيين، بدأ يتجه نحو القناعة بأن عودة المسيحيين لن تكون جسدية، بل هي عودة معنوية⁵.

وفي ما يتعلق بالجانب الإسلامي، فقد حددت أحاديث الفتن المرتبطة بعودة المسيح عليه السلام، أن نزوله إلى الأرض بأمر من الله سيكون في نهاية أيام الدجال، وقت صلاة الفجر إبان الإقامة، فيصلي تلك الصلاة خلف المهدي، وذلك تكرامة من الله لهذه الأمة، ثم يتسلم الأمر ويصبح المهدي من أصحابه وخواصه المقربين، نظرا لشرف النبوة، ويعملان معا على محاربة مسيح الضلالة وإعلاء

¹ James Randi, The Mask of Nostradamus, Prometheus Books, p. 235, 1993.

² أمين محمد جمال الدين، عمر أمة الإسلام وقرب ظهور المهدي عليه السلام، دراسات عليا في الدعوة والثقافة الإسلامية - كلية الدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر - ط/ الثانية، 1996م، ص: 45.

³ Freeman, Charles, The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and Fall of Reason, Vintage, p. 133, 2002.

⁴ Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus, Macmillan, p. 240, 1968. And Chuck Smith, The Word for Today, Costa Mesa, p. 17, 1978. And - David Friedrich Strauss, The Life of Jesus Critically Examined, Sigler Press, p. 587, 1994. And Edward Gibbon, The Decline & Fall of the Roman Empire, Penguin Books, p. 276, 1985.

⁵ Victor J. Stenger, The Folly of Faith, Prometheus Books, p. 54, 2009.

كلمة الله عز جل.¹ وهذا ما جاء في حديث النواس بن سميان الطويل في ذكر خروج الدجال ثم نزول عيسى قال: "إذا بعث الله المسيح بن مريم، فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، بين مهروبتين، واضعاً كفيه على أجنحة ملكين، إذا طأطأ رأسه قطر، وإذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ، فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه إلا مات، ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه، فيطلبه - أي: يطلب الدجال - حتى يدركه بباب لد، فيقتله، ثم يأتي عيسى بن مريم قوم قد عصمهم الله منه، فيمسح وجوههم، ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة".²

وورد في أحاديث أخرى أن نزول عيسى عليه السلام، سيكون على الطائفة المنصورة، التي تقاثل على الحق، وتكون مجتمعة لقتال الدجال، فينزل وقت إقامة الصلاة. يصلي خلف أمير تلك الطائفة، صلاة العصر بمسجد دمشق ثم يخرج بمن معه من أهلها في طلب الدجال ويمشي وعليه السكينة والأرض تقبض له وما أدرك نفسه من كافر إلا وقتله ويدرك حيث ما أدرك بصره حتى يدرك بصره حصونهم وقرياتهم إلى أن يأتي بيت المقدس فيجده مغلقاً قد حصره الدجال فيصادف ذلك صلاة الصبح.³

وفي الجانب الإسلامي، دلت أحاديث الفتن دلالة واضحة على أن العودة ستكون في بلاد الشام، كما ورد في حديث أوس بن أوس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «ينزل عيسى ابن مريم عليه السلام عند المنارة البيضاء شرقي دمشق».⁴

وعن شريح بن عبيد عن كعب قال: "يهبط المسيح عليه السلام عند القنطرة البيضاء على باب دمشق الشرقي تحمله غمامة واضعاً يديه على منكبي ملكين عليه ريطتان مؤترز إحداهما مرتد الأخرى إذا أكب رأسه يقطر منه الجمان".⁵

ومع أن مجمل الأحاديث النبوية حددت دمشق مكاناً لنزول عيسى عليه السلام، فقد ورد في أحاديث أخرى أنه سينزل في بيت المقدس، ففي حديث سمرة بن جندب الطويل عن الدجال... "إنه سيظهر على الأرض كلها إلا الحرم، وبيت المقدس، وإنه يحصر المؤمنين في بيت المقدس فيتزلزلون زلزالاً

¹ عبد الوهاب طويلة، المسيح المنتظر ونهاية العالم، ص: 212

² صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب ذكر الدجال، (18/67-68) مع شرح النووي).

³ السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة المرضية، ص: 100

⁴ سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط/ الثانية، (2017/1)

⁵ أبو القاسم ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر، 1995 (229/1)

شديداً، فيصبح فيهم عيسى ابن مريم فيهزمه الله وجنوده حتى إن أجدم الحائط، وأصل الشجر لينادي بالمؤمن هذا كافر يستتر بي فتعال اقتله"¹.

ورجح ابن كثير أن نزوله سيكون في دمشق، حيث ذكر في النهاية: "... يخرج المسيح الدجال فينزل عيسى ابن مريم من السماء الدنيا إلى الأرض على المنارة البيضاء الشريفة بدمشق وقت صلاة الفجر"². ويتضح مما سبق اتفاق سفر الرؤيا وأحاديث الفتن في:

1- أن سفر الرؤيا وأحاديث الفتن متفقان على مسألة العودة الثانية للمسيح عليه السلام في آخر الزمان، وأنه سيرجع عياناً بياناً تدركه كل عين.

2- واتفاقهما على أن النصر النهائي والتمكين سيكون للمسيح عليه السلام بعد معركة ينتصر فيها الحق وأهله.

3- وأن نزوله سيكون في زمان يكثر فيه الشر في الأرض.

ويوجد اختلاف بين السفر وأحاديث الفتن في أن:

1- المفسرين من البروتستانت المعاصرين للعودة في سفر الرؤيا، ذهبوا في تحديد وقت نزوله عليه السلام إلى تفسيرات، اختلفت في تحديد وقت مجيئه، وكل منهم يعتقد أن مجيئه سيكون في زمانه.

2- وبينما حددت أحاديث الفتن أن عودته ستكون عند صلاة الفجر في نهاية فترة الدجال ليقا تل مع الطائفة المنصورة، جعل سفر الرؤيا من عودة المسيح غاية لإنقاذ عدد محدد من أشراف بني إسرائيل. ويظهر من المصدرين السابقين اتفاقهما على أن المسيح عليه السلام، سينزل آخر الزمان، في بلاد الشام، وإن اختلفت الروايات في الأحاديث النبوية حول مكان نزوله بالتحديد، بين قائل إنه ينزل في دمشق، إلى من يرى أن نزوله سيكون في بيت المقدس، والقول الإسلامي الأخير هو الأقرب للتقاطع مع ما ورد في سفر الرؤيا من تحديد لمكان النزول.

نهاية المسيح عليه السلام بين سفر الرؤيا وأحاديث الفتن

حدّد سفر الرؤيا مدة لبث المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، في الأرض بعد نزوله من السماء بألف سنة، فقد جاء في سفر يوحنا: "بَلْ سَيَكُونُونَ كَهَنَةً لِلَّهِ وَالْمَسِيحِ، وَسَيَمْلِكُونَ مَعَهُ أَلْفَ سَنَةٍ". وهي ألف سنة من الأمن والأمان والخير والسعة.

ومع صعوبة وكثرة تفاسير الرؤيا لما فيه من رموز غامضة، إلا أن جمهور مفسريه من المسيحيين الأصوليين يرون أن عيسى بن مريم سيرجع بعد شدة وتعا سة ستلحق بأتباعه، وذلك إثر ظهور

¹ الحاكم، المستدرك (478/1)

² ابن كثير، النهاية (86/1)

المسيح الدجال في الأرض. فبعد ما تو شك فترة الضيق على الانتهاء، يأتي ضيوف السماء، ويعود المسيح مع قديسيه، وسيطر بقواته على العالم، ويقيد الشيطان ويدين الأمم، ويملك مع قديسيه لألف عام. وهي ألف عام من السلم والخير الكثير، قبل أن يطلق الشيطان من عقاله فتندلع معركة هرمجدون التي ستسفر عن نصر المسيح النهائي.¹

وفي الجانب الإسلامي، وردت أحاديث كثيرة عن أن المسيح عليه السلام سيلبث في الأرض أربعين سنة بعد نزوله، منها ما أخرجه ابن عساكر عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ينزل عيسى ابن مريم فيقتل الدجال ثم يمكث عيسى في الأرض أربعين سنة إماما عادلا حكما مقسطا»²

وقيل يلبث خمسة وأربعين عاما، وهذا ما ورد عن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ينزل عيسى ابن مريم عليه السلام إلى الأرض فيتزوج ويولد له، ويمكث خمسا وأربعين سنة، ثم يموت فيدفن معي في قبري، فأقوم أنا وعيسى ابن مريم من قبر واحد بين أبي بكر وعمر»³

وورد في رواية «أنه إنما يمكث سبع سنين». وجمع بعضهم أن سيدنا عيسى حين رفع كان عمره ثلاثا وثلاثين سنة وينزل سبعا فهذه أربعون سنة. لكن المرجح أنه يمكث في الأرض أربعين سنة لأن هذا هو ما ورد في حديث عائشة عند الإمام أحمد، ولأن زيادة الثقة يحتج بها، ولأنهم يأخذون برواية الأكثر ويقدمونها على رواية الأقل لما معها من زيادة العلم، ولأنه مثبت والمثبت مقدم.⁴

وقد ذهب جمهور المحدثين والمؤرخين إلى أنه عليه السلام "رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين، وأنه سيمكث في الأرض إذا نزل أربعين سنة كما جاء في الحديث الصحيح وقيل: أربعين وعشرين سنة، نقله ابن جرير عن كعب الأحبار بسند صحيح، وقيل: بل سبع سنين التي هي تنمة الأربعين"⁵

ويتفق سفر الرؤيا وأحاديث الفتن في نزول المسيح لفترة محددة، إلا أن الإثنين يختلفان في تحديد فترة بقائه، فبينما يرى سفر الرؤيا أنه سيبقى لمدة ألف سنة، تذهب أرجح الأقوال الإسلامية أن مدة بقاء المسيح في الأرض ستكون أربعين سنة كاملة.

¹ عبد الوهاب طويلة، المسيح المنتظر ونهاية العالم، ص: 260-261

² ابن عساكر، تاريخ دمشق (497/47)

³ أبو الفرج محمد بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/ الأولى، 1992، (39/2)

⁴ محمد بن أحمد السفاريني، لوايح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، ص: 98-99

⁵ محمد خليل هراس، فصل المقال في نزول عيسى وقتله الدجال، ص: 20-21

وفاة المسيح عليه السلام ودفنه

لا يرى المسيحيون إجمالاً أن المسيح عليه السلام سيموت مية طبيعية بعد نزوله الثاني، إنما يعتقدون أنه سيرتفع إلى السماء مع القديسين وأتباعه، ويصور سفر الرؤيا أن نهاية المسيح برفعه إلى السماء مرة أخرى ستكون بعد معركة فاصلة بينه وبين الشيطان، حيث سيتم حرق الشيطان و"النبي الكذاب" في بحيرة من النار والكبريت، يقول يوحنا: فَصَعِدُوا عَلَى عَرْضِ الْأَرْضِ، وَأَخَاطُوا بِمَعْسَكِ الْقَدِيسِينَ وَبِالْمَدِينَةِ الْمَحْبُوبَةِ، فَتَزَلَّتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنَ السَّمَاءِ وَأَكَلَتْهُمْ. 10 وَإِبْلِيسُ الَّذِي كَانَ يُضِلُّهُمْ طُرِحَ فِي بَحِيرَةِ النَّارِ وَالْكَبْرِيتِ، حَيْثُ الْوَحْشُ وَالنَّبِيُّ الْكَذَّابُ. وَسَيُعَذَّبُونَ نَهَارًا وَلَيْلًا إِلَى أَبَدِ الْأَبَدِينَ.¹

وخلافا لما جاء في سفر الرؤيا، فقد قالت الأحاديث النبوية أن وفاة عيسى عليه السلام ستكون في المدينة، كما سيكون دفنه فيها، قال ابن كثير: "ثم تكون المدينة عامرة في زمان المسيح عيسى ابن مريم رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى تَكُونَ وَفَاتِهِ بِهَا وَدَفَنِهِ فِيهَا"²

وأخرج الإمام أحمد رحمه الله عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد، وأنا أولى الناس بعيسى ابن مريم؛ لأنه لم يكن بيني وبينه نبي، فإذا رأيتموه فاعرفوه... إلى أن قال ثم يبقى في الأرض أربعين سنة ثم يموت ويصلي عليه المسلمون ويدفنونه."³

الخاتمة وأهم النتائج:

في نهاية هذه الدراسة تم التوصل إلى جملة من النتائج التي نضعها بين يدي الباحث والقارئ وهي كما يلي:

يمثل سفر الرؤيا الأساس القوي لعقيدة المجيء الثاني للمسيح، ولحكم الألفية السعيدة، وذلك بالنسبة للمتبئين لهذه العقيدة من الإنجيليين المسيحيين، لكن السفر طرحت حوله تساؤلات تتعلق بتأليفه ومؤلفه والتحاقه بالعهد الجديد، حيث تكلم فيه عدد غير قليل من المسيحيين، عارض بعضهم إدراجه في قائمة الكتب المقدسة، وقالوا إن مؤلفه لم يكن حوارياً ولا قديساً، ولا حتى عضواً في الكنيسة، مدعين أن السفر لم يكن إلا كتابة أدبية بحتة. وكانت اللغة التي كتب بها السفر معينة على ما ذهب إليه قراؤه من تأويلات عديدة، اختلفت باختلاف الأزمنة المتعاقبة.

¹ الرؤيا: 9-10

² ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم (207/1)

³ أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط/ الأولى، 2001 (153/15)

ويتبين من خلال هذا البحث أن الأحاديث النبوية الواردة في عودة المسيح، وإن كانت كلها أحاديث آحاد، إلا أن القدر المشترك بينها متواتر تواتر را معنويا يفيد القطع بثبوت مضمونها. ومن خلال مقارنة لما جاء في سفر الرؤيا وأحاديث الفتن من حديث عن عودة المسيح، تبين أن المسيحيين يتفقون على العودة الثانية للمسيح، ولكنهم يختلفون في طبيعة تلك العودة بين قائل بأنه سيحكم العالم، وبين من يعتقد أنه سيأتي ليدينه. ويتفق المسيحيون والمسلمون على مسألة العودة الثانية للمسيح، كما يتفقون على أن النصر النهائي والتمكين سيكون للمسيح عليه السلام، وهو في الديانتين سيأتي عندما يكثر الشر في الأرض.

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم
- 2- الكتاب المقدس
- 3- ابن حنبل، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط/ الأولى، 2001.
- 4- جمال الدين، أمين، عمر أمة الإسلام وقرب ظهور المهدي عليه السلام، دراسات عليا في الدعوة والثقافة الإسلامية - كلية الدعوة الإسلامية، جامعة القاهرة - ط/ الثانية، 1996م.
- 5- ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تحقيق: محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/ الأولى، 1419هـ.
- 6- ابن كثير، إسماعيل، النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل - بيروت، 1988.
- 7- إفسافيوس: التاريخ الكنسي (25:25-26)، انظر كارافيدزبولوس، رؤيا يوحنا، ترجمة: الميتربوليت أفرام كريكوس.
- 8- كيرش، جوناثان، تاريخ نهاية العالم، كيف أثر أكثر أسفار الكتاب المقدس إثارة للجدل في حضارة الغرب، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب علوب، مكتبة الشروق الدولية.
- 9- التويجري، حمود بن عبد الله، إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراف الساعة، دار الصميعي، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط/ الثانية، ج: 3.
- 10- التويجري، حمود، إقامة البرهان في الرد على من أنكروا خروج المهدي والدجال ونزول المسيح في آخر الزمان، مكتبة المعارف - الرياض، 1985.
- 11- الحاكم، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/ الأولى.

- 12- ابن الحجاج، مسلم، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت
- 13- السبائين، راجح، المسيحية البروتستانتية وعلاقتها بالصهيونية في الولايات المتحدة، رسالة ما جستير، الجامعة الأردنية 2007.
- 14- هلال، رضا، المسيح اليهودي ونهاية العالم، المسيحية السياسية والأصولية في أمريكا، مكتبة الشروق ط/ الأولى، 2000.
- 15- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط/ الثانية.
- 16- ابن حزم، علي أبو محمد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية - بيروت.
- 17- ابن عساكر، علي أبو القاسم، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر، 1995.
- 18- طويلة، عبد الوهاب، المسيح المنتظر ونهاية العالم، دار السلام، القاهرة، ط/الرابعة.
- 19- ابن الجوزي، عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/ الأولى، 1992.
- 20- الحسني، عبد الله بن الصديق، عقيدة أهل الاسلام في نزل عيسى عليه السلام، واحة آل البيت لإحياء التراث والعلوم - فلسطين.
- 21- الغماري، عبد الله الصديق، إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان، المكتبة الأزهرية للتراث، 2006.
- 22- الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان - الدار البيضاء، ط1/ الأولى، 1997.
- 23- أرمسترونج، كارين، تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة: محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ الأولى 2010.
- 24- الرزازي، محمد، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ.
- 25- شلتوت، محمود، الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، دار الشروق، ط/ 18، 2004.
- 26- هراس، محمد خليل، نزول عيسى صلى الله عليه وسلم وقتله الدجال، تحقيق: أبو الفداء الأثري - القاهرة - مكتبة السنة 1969م.

- 27- السفاريني، محمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية. مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، ط/الثانية - 1982م.
- 28- السفاريني، محمد، أهوال يوم القيامة وعلاماتها الكبرى. مؤسسة الكتب الثقافية، ط/ الثانية، 1986.
- 29- الكشمري، محمد أنور شاه، التصريح بما تواتر في نزول المسيح، تحقيق: عبد الرحمن أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط/ الخامسة- بيروت، 1992
- 30- محمد المختار الشنقيطي، آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير، مركز الـراية للتنمية الفكرية، -دمشق، وجدة- ط/ الأولى 2006م.

المصادر بالإنجليزية:

- 31 - Norman, D. J. (2008). Doubt and the Resurrection of Jesus. Theological Studies.
- 32 - Freeman, Charles, The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and Fall of Reason, Vintage, 2002.
- 33 - Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus, Macmillan, 1968.
- Eugen Weber, Apocalypses, Harvard University Press, 1999.
- 35- James Randi, The Mask of Nostradamus, Prometheus Books, 1993

جوانب من المعاملات التجارية بأسواق الأندلس عصري الطوائف والمرابطين

من خلال نوازل ابن الحاج التيجيبي (ت 529 هـ)

Aspect of transactions in Andalusia market ages of Sects and Almoravids
Through Naouzil Ibn al -hadj al-Tidjibi (d.529 AH)

محمود ولد همر

باحث في تاريخ الغرب الإسلامي

الملخص: تعتبر نوازل ابن الحاج التيجيبي القرطبي من أهم نوازل المغرب الإسلامي التي تعكس شتى جوانب الظرفية التاريخية التي مر بها المجتمع خلال عصري الطوائف والمرابطين، لاسيما المجتمع الأندلسي الذي عرف مرحلة من التشرذم والتفكك السياسي بعيد سقوط دولة الخلافة، أدت إلى بزور جملة من الإشكالات على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، لعل من أبرزها تلك المتعلقة بالمعاملات المالية والنظم التجارية التي تمحور حولها هذا البحث، فقد أبرزنا من خلال نوازل ابن الحاج النشاط في العمليات التجارية ونظام الأسواق في الأندلس، إضافة إلى العملات المتعددة التي شكلت دورا رائدا في المعاملات بالأسواق.

الكلمات المفتاحية: النازلة - الأسواق - الدالون - الديون - السكة

SUMMARY: Nawazel Ibn al-Hajj al-Qartabi is one of the most important aspects of the Islamic Maghreb, which reflects the various aspects of the historical situation that society has experienced during the modern sects and almoravids, especially the Andalusian society, which experienced a period of fragmentation and political disintegration after the fall of the caliphate, which led to the falsification of a number of problems on the social and economic levels, perhaps the most prominent of which are those related to financial transactions and commercial systems, which centered on this research, we highlighted through the sons of activists in operations and the system of markets in Andalusia, in addition to the Multiple currencies that have been a leading role in market operations.

Keywords: Brokers -- Dalalon -Markets - The railroad- Debt.

المقدمة:

تشكل كتب الفتاوي والنوازل الفقهية مصدرا للدراسات التاريخية ومنجما غنيا يسد العديد من الثغرات التي صممت عنها المصادر والموسوعات التاريخية التقليدية، أو أهملتها بدوافع سياسية أو خلفيات ثقافية وفكرية، وتكمن أهمية هذه المصنفات في إمامها بشتى مجالات حياة المجتمع بشكل يتسم بالدقة والحياة، فهي لم تتلون بلون أيديولوجي أو سياسي رغم تبعية منصب القضاء للسلطة الحاكمة، مما جعلها تشكل مصادر محايدة تفوق قيمتها التاريخية النصوص الجغرافية والموسوعات التاريخية العتيقة.

وعلى الرغم من أن الاسطوغرافيا العربية أهملت كتب الفتاوي والنوازل ردحا من الزمن، إلا أنها صارت منذ منتصف القرن المنصرم مصادر لا غناء عنها لدراسة تاريخ وحضارة المجتمع الإسلامي، لارتباطها الوثيق بواقعه المعاش، فمن خلال الغور في هذه المصادر يمكن النفاذ إلى الواقع الاقتصادي والاجتماعي والمستجدات الفكرية في المجتمع، ومن بين أهم هذه المصادر نوازل ابن الحاج التيجيبي التي تعد مصدرا "حافلا بالمعلومات والوثائق والشهادات، وتعكس بجلاء علو كعب مؤلفها في منصب الإمامة والإفتاء، وإدراكه العميق، ومكانته العلمية السامية التي أشادت بها كتب التراجم والطبقات"؛ فلم تكن شهرة ابن الحاج ومكانته العلمية أقل نفاذا وإشعاعا من معاصريه من كبار العلماء¹.

وقد تولى قضاء قرطبة سنة (518هـ/1124م) وظل يشغل هذا المنصب إلى أن قتل مظلوما أثناء صلاة الجمعة سنة (529هـ/1134م)²، ومن يستقص أجوبته فيما عرض عليه من مسائل

¹ - عاصر ابن الحاج عددا من كبار علماء الأندلس والمغرب، كالمتمصوف القاضي أبي بكر بن عربي (468 . 543 هـ / 1076 . 1148م) والقاضي عياض السبتي (476 . 544 هـ / 1083 . 1149م) وأبي الوليد بن رشد (450 . 520 هـ / 1058 . 1126م) والقاضي ابن حمد (ت 546هـ/1151م)، ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972، ج4، ص: 297، ابن بشكوال، أبي القاسم خلف بن عبد الملك، الصلة، طبعة، دار الجيل، بيروت، 1983، ج2، ص: 660، 661، ص: 856، الذهبي: محمد بن أحمد شمن الدين: تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار المعارف العثمانية، 1955، ج4، ص: 68، القاضي عياض: الغنية، فهرست شيوخ القاضي عياض، تحقيق، ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1982، ص: 47

² - يراجع بهذا الخصوص: ابن بشكوال، الصلة، المرجع السابق، ج2، ص: 453، المقري؛ شهاب الدين أحمد بن محمد: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرون، صندوق إحياء التراث، المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978، ج3، ص: 61، 62، شمن الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء بيت

يدرك جليا مدى إلمام الرجل بأحكام الفقه المالكي وتصانيفه، ومدى إمساكه بمفاتيح العلم وأحكام القضاء ودواليب الإفتاء، فضلا عن إلمامه الكبير بأحوال البلاد وأوضاع المجتمع، بفضل ممارسته الطويلة وتجربته العميقة في ميادين التدريس والقضاء والإفتاء¹.

أما عن الجانب التاريخي فإن ابن الحاج كان شاهدا على التحولات الكبرى التي عاشتها الأندلس بعيد انهيار دولة الخلافة الأموية بقرطبة، فنوازل ابن الحاج تضمّر إشارات تاريخية عديدة تشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والدينية والعمرانية خلال عصر الطوائف والمرابطين². ومما زاد من قيمة هذه النوازل التاريخية كونها لا توفر لنا مادة فقهية تتمثل في فتاوي لها صلة بأسئلة معينة تعود إلى عصر المؤلف فحسب، وإنما تقدم لنا فائدة على قدر من العظم، يستفاد منها في مختلف الدراسات الفقهية المعاصرة³.

هذا إلى جانب ما تحفل به من إشارات عن الحياة الاجتماعية، كعادات الأفراح والأتراح، وأساليب الزواج وتقاليد اللباس والطعام وطبيعة العلاقات الاقتصادية والأوضاع السائدة خلال الحقبة التاريخية محل الدراسة، مما يجعل فائدتها غير مقصورة على المشتغلين بالفقه وعلومه فقط، بل تتعداهم إلى غيرهم من المتخصصين في سائر العلوم الإنسانية، والدراسات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والسياسية، والثقافية، والدينية، للمجتمع الأندلسي⁴.

وتختلف نوازل ابن الحاج عن الكثير من نوازل معاصريه، إذ تتضمن الكثير من الوثائق والنصوص التي قلما ترد في المصادر التاريخية والتي تمس شتى مناحي حياة المجتمع الأندلسي، بل وتختلف عن المعلومات الواردة في بعض المصادر الأخرى التي تطرقت لهذه الحقبة التاريخية⁵.

الأفكار الدولية، 2003، ج19، ص: 614، النبهاني؛ أبو الحسن النبهاني، تاريخ قضاة الأندلس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص: 102

1 - ابن الحاج؛ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن الحاج التجبي القرطبي، النوازل، دراسة وتحقيق، أحمد شعيب اليوسفي، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، المغرب، ط1، 2018، ج1، ص: 10-11، القاضي عياض: الغنية، المصدر السابق، ص: 48

2 - نفس المصدر، ص: 155

3 - هشام البقالي: قراءة في كتاب نوازل ابن الحاج التيجيبي (ت 529)، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد3، العدد2، ديسمبر، 2019، ص: 371

4 - نفس المرجع ونفس الصفحة

5 - هشام البقالي: وضعية المرأة الأندلسية خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين من خلال أدب النوازل، ابن الحاج نموذجا، المجلة الجزائرية للمخطوطات، المجلد 14، العدد 02، ديسمبر 2019، ص: 124

والحقيقة أن نوازل ابن الحاج تكاد تشكل قمة ما وصلت إليه النوازل خلال عصري الطوائف والمرابطين، وسوف نحاول في هذا البحث إبراز دورها في رسم ملامح النشاط التجاري ونظام التعامل في أسواق الأندلس، وهو موضوع يكتسي أهميته كونه من مصدر نوازلي معاصر للفترة المدروسة، وكفيل بكشف ملامسات الموضوع برؤية جديدة في حقل الأبحاث والدراسات التاريخية.

وسيتمحور البحث في محتواه العام حول الفاعلين الرئيسيين في المعاملات التجارية، وسبل التعامل والاستثمار، وأبرز العملات التي كانت متداولة في المعاملات، ونشير إلى أننا سنتناول البحث من خلال النص المحقق مؤخرًا من طرف أحمد شعيب اليوسفي، إضافة إلى ما توفر لنا من نصوص ابن الحاج المتناثرة في أمهات المصادر النوازلية، كما أننا سنستأنس بالمصادر النوازلية والتاريخية في الجوانب الشحيحة في نوازل ابن الحاج، مبرزين أوجه الاتفاق والاختلاف.

1. **النشطاء في المعاملات التجارية:** لقد نشط في المعاملات التجارية عدد من الوسطاء التجاريين والعاملين الخبراء بمنهنة التجارة، وقد قسمتهم المصادر النوازلية إلى عدة أنواع، وذلك حسب نوعية النشاط الذي يقومون به والدور الذي يلعبونه في عملية البيع والشراء.

فقد أورد ابن الحاج الدالين والسماصرة وهم الوسطاء الذين كانوا يتوسطون بين أرباب السلع والتجار، فيأخذون السلعة لبيعها في الأسواق مقابل تقاسم الربح مع التاجر، وكان التجار يبحثون عن أمهر هؤلاء الدالين وأدراهم بشؤون الأسواق، ويبدو من خلال نوازل ابن الحاج أن بعضهم كان يأخذ الأجرة على السلعة التي يقوم بتسويقها وبيعها للتاجر¹، كما أن شهادتهم كانت هي كلمة الفصل في بعض بيوعهم، ففي سنة 509هـ، سئل ابن الحاج عن بيع باعه دلالون وأخذوا عليه أجرة، ثم إن المبتاع منهم أنكر ذلك، فأفتى بأخذ شهادتهم إن كانوا عدولاً².

ولم يكن عمل الدالين يقتصر على أخذ السلع وبيعها، بل تعدى ذلك إلى البحث عن سلعة يريدتها مشتر³، وهذا يدل على أن الدالين كانوا على علاقة كبيرة بالقوافل التجارية وعينات السلع التي تجلبها وتلك التي تتزود بها من الأسواق.

ولكي يحصل الدالون على ربح مضاعف أشركوا الجلاسين معهم، وهم الذين يزدون في السعر على مريدي السلعة حتى يرتفع أكثر مقابل تقاسم تلك الزيادة مع الدلال، وقد أفتى ابن الحاج

1 - ابن الحاج: النازلة: 536، ص: 514

2 - نفس المصدر ونفس الصفحة

3 - ابن رشد؛ أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، فتاوي بن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق، المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987، ج2، ص: 137، وج1، ص: 938

بعدم جواز الشراكة بين الجلاسين والدلالين لانعدام التكافؤ في العمل¹، وكان المحتسب يشدد الرقابة عليهم ويحذرهم من عقود البيع الفاسدة ويحملهم على المعاملات الصحيحة، نظرا لتلاعبهم بالأسعار واستغلالهم للمشتريين².

والى جانب السماسرة والدلالين كان النحاسون يلعبون دورا هاما في عملية البيع والشراء بالأسواق،

ونستشف من إحدى النوازل أن بعض الأندلسيين دفعوا بضائعهم ودوابهم للجلاسين بثمن التسيويق والبيع نظرا لخبرتهم بالأسعار وتقلبات السوق؛ فقد جاء أن رجلا من النحاسين دفع إليه أحد أهل أستيجه³ رمكة ليبيعهها له في سوق الدواب، بيد أنه سوقها وضاعت عليه⁴، وقد جرى عليه نفس ما يجري على الدلالين المعروفين في الأسواق، فهو غير ملزم عند ابن الحاج لأنه كالأجير لا ضمان عليه ما لم يفرط⁵.

ومن جملة ما كان يدفع إلى الدلالين والسماسرة والنحاسين؛ الدنانير، الحلي، والثياب، الرقيق، النحاس⁶، إضافة إلى الدواب وبضائع أخرى عديدة.

وعلى الرغم من أن التجار كانوا حريصين على ربط علاقات مع دلالين وسماسرة بعيدين عن التحايل والغش، فإن عمليات الدلالين لم تخل من مشاكل مع الباعة وأرباب السلع، فهل نستشف من ذلك أن بعض الدلالين اتخذوا المهنة للاحتيال وأكل أموال الناس بالباطل؟.

يتضح من نوازل ابن الحاج أن السماسرة والدلالين أضاعوا بالفعل كثيرا من السلع والأموال على التجار، فقد سئل عن الصراف والنحاس يقول سقط مني الثمن أو ذهب مني، أو يدعي بيع ما

1 - ابن الحاج، النازلة: 212، ص: 329

2 - السقطي؛ أبي عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي المالقي: في آداب الحسبة، تحقيق ومراجعة، حسن الزين، دار الفكر الحديث، بيروت، 1987، ص: 81، كذلك كمال السيد أبو مصطفى: تاريخ الأندلس الاقتصادي، مركز الإسكندرية للكتاب، 1998، ص: 293-294

3 - تقع على نهر شنيل بغرناطة، وكانت بها أسواق عامرة ومتاجر قائمة، وتحتوي على العديد من الجنان والحنائق الغنا، وتبعد عن قرطبة خمسة وثلاثون ميلا، للتسع يراجع الإدريسي أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز: القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس، مقتبس من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص: 411

4 - ابن الحاج، النازلة: 647، ص: 582

5 - نفس المصدر ونفس الصفحة

6 - ابن الحاج، النازلة: 645، ص: 581

كان بيده من تاجر والتاجر يجحد عملية الشراء منه¹، كما سئل عن رجل دفع إلى رجل لؤلؤة فضاعت عليه فادعى صاحب اللؤلؤ أنه باعها للسمسار وقال السمسار بدفعه إياها للبيع².

ولا يمكن أن نجزم بنزاهة جميع السماسرة، أو عكس ذلك، فما جادت به النوازل مشاكل تقع حتماً في الأسواق، ولم يلزم ابن الحاج السماسرة والدالين ضمان ما تلف من أيديهم إلا إذا ثبت تورطهم في التلف والضياع، ولم يكونوا من السماسرة المعروفين لدى التجار³، خلافاً لابن رشد الذي أفتى بتضمينهم ما تلف من أيدهم إلا ما كان منهم مشهوراً بالثقة وأداء الأمانة⁴، ولم تكن عملية الاتفاق بين الدالين والسماسرة والتاجر تدون في عقد أو بحضور شهود⁵، مما جعلها في منأى عن أحكام ثابتة لدى الفقهاء.

ومن الراجح - بل من الوارد - أن غالبية السماسرة أو المشهورين منهم تحديدًا، كانت تتحلى بالأمانة والثقة بغية الحصول على مكاسب مادية وربط صلات مع أكبر عدد من التجار، فابن الحاج أشرنا آنفاً إلى أنه أسقط الضمان وتعويض الخسائر عن السماسرة والدالين المشهورين بمهنة السمسرة⁶، مما يعني أن هؤلاء كانوا في الغالب يتحلون بالقيم النبيلة، ويشكلون الركيزة الأساسية لتنشيط عمليات البيع في الأسواق.

وبالإضافة إلى هؤلاء النشطاء نشط الجلاب وهو تاجر الجملة التي يقدم إلى السوق بأحمال كبيرة ليبيعها لتجار التجزئة، ويبدو من خلال النوازل أن بعض الجلابين كان يبيع السعلة مجزئة ويبالغ في السعر طلباً للأرباح، لذا أفتى ابن رشد بأن يبيعوا جملة ولا يسعر عليهم ويجبرون على البيع بسعر السوق أو يرفعون منه⁷.

1 - نفسه، النازلة: 645، ص: 581

2 - القاضي عياض وولده محمد: مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام، تقديم وتحقيق محمّد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1997، ص: 165 - 166

3 - ابن الحاج: النازلة: 645، ص: 581.

4 - البرزلي؛ أبو القاسم بن أحمد البلوي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002، ج3، ص: 544

5 - القاضي عياض وولده محمد، المصدر السابق، ص: 165 - 166

6 - ابن الحاج، النازلة: 645، ص: 581

7 - ابن رشد، مصدر سابق، ص: ج3، ص: 203

وكان أكثر الناشطين بالأسواق يمتلكون رؤوس الأموال، وينقسم هؤلاء إلى مراتب؛ فهناك التجار الصغار الذين يمتلكون رأس مال متوسط، والتجار الكبار وهؤلاء يمتلكون الدكاكين ورؤوس أموال كبيرة ويتشكلون في الغالب من الفقهاء وملاك الأراضي¹.

وقد نشط في العمليات التجارية كذلك الوكلاء التجاريون، وهم الذين يقومون بحمل السلع وبيعها عن موكلهم من التجار، وكانت هذه العملية توثق _ على ما يبدو _ عند القضاة؛ فقد جاء أن رجلاً وكل رجلاً في مجلس لقاظ لكي يتولى عنه البيع ويفاصل عنه في بلد آخر²، كما كان لرجل من أهل الثروة والجاه وكلاء يتصرفون في كراء رباعه ويتولون الإشراف عليها³، ووكل بعض التجار من يقوم عنه باستقصاء دين له في جهة، ففي نازلة أن أحداً عليه دين أو وديعة جاءه مدعي وكالة يريد قبض دين موكله، فأفتى ابن الحاج بعدم إجبار المدين على دفع الدين ما لم تكن مع الوكيل بيئة تظهر حقيقة ذلك⁴.

وآخر صنف يصادفنا من النشاط؛ الحمالون، ولا شك أنهم لعبوا دوراً كبيراً في الحركة التجارية، إذ تفيدنا إحدى النوازل أن أحد الحمالين استأجره رجل من أهل مالقة ليحمل له زقا من الزيت⁵.

وقد كانت لهؤلاء المياريون خبرة بأحوال الأسواق، وأماكن السلع التي كانت تعرف ارتفاعاً خلال فترات الحروب والجوائح، وكانوا يخاطرون بحمل الأحمال إلى مناطق نائية بهدف تحصيل الأرباح خاصة بعد أن أدخلهم التجار شركاء في هذه العملية⁶.

ولا تسعفنا نوازل ابن الحاج بتفاصيل عن طرق حمل البضائع، غير أنه مما لا شك فيه توفر الحمالين على وسائل لحمل هذه السلع خاصة أنها كانت تحمل في بعض الأحيان إلى مناطق نائية ووعرة، سيما وأن الطرق لم آمنة كل الأزمنة نظر لتعشي أعمال اللصوصية وقطاع الطرق.

1 - ابن الحاج، النازلة : 153، ص: 166

2 - نفسه، النازلة 654، ص: 588

3 - نفسه، النازلة، ص: 153، ص: 645

4 - نفسه، النازلة 707، ص: 613

5 - ابن سهل؛ أبي الأصبع عيسى بن سهل: ديوان الأحكام الكبرى، أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سبر الحكام، تحقيق رشيد النعيمي، دار الحديث، القاهرة، 1997 ج 2، ص: 895

6 - عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي بالمغرب خلال القرن السادس هجري، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1983،

ص: 286 - 287

2 . الأسواق التجارية ونظامها: أشارت المصادر التاريخية والجغرافية إلى أن الحواضر الكبرى في الأندلس كانت عامرة بالأسواق، وتشكل محطات تجارية عالمية يفد إليها التجار من شتى البقاع وتصل منتجاتها إلى المشرق وبلاد الصين، فالمقري يورد أنه لم يكن في بلاد الأندلس أكثر مالا من أهل المرية، ولا أعظم متاجر و ذخائر وأنه كان بها من الحمامات والفنادق نحو الألف¹، ويذكر الإدريسي أن مدينة بلنسية كانت عامرة القطر كثيرة التجارة والعمارة، وبها أسواق وتجارات وقلاع²، ويذكر صاحب تاريخ الأندلس أن مدينة لبله كانت مرتبة الأسواق³.

وقد كانت قرطبة العاصمة الكبرى في الأندلس، عامرة بالأسواق غضة بكل نفائس الدنيا، وحسب رواية المقري فقد كان بها ثمانون ألف حانوت وأربع مائة وخمس وخمسون⁴، وعلى الرغم من أن هذا العدد قد يكون مبالغاً فيه نظراً لحجم الساكنة في تلك الفترة، فإن رواية الإدريسي تجعلنا ننزع إلى صدق رواية المقري، فالإدريسي يذكر أن قرطبة وحدها خمس مدن يتلو بعضها بعضاً وكل مدينة لديها ما يكفيها من الأسواق والفنادق والحمامات وسائر الصناعات⁵.

وقد كانت أسواق الأندلس متنوعة ومتخصصة، وتذكر المصادر بالإضافة إلى الأسواق اليومية المفتوحة في المدينة، ثلاثة أنواع من الأسواق، وهي الأسواق الموسمية أو المشهورة والتي كانت تعقد في فترة محددة من السنة، ويستشف من عبارة أوردها البكري⁶، أن هذه الأسواق كانت تعقد مع بداية أو نهاية كل فصل من فصول السنة، ويذكر الإدريسي أن حصن كيران كانت تقام به هذه السوق الموسمية "حصن منيع، وعامر كالمدينة وله سوق مشهودة"⁷.

أما النوع الثاني من هذه الأسواق فهو الأسواق الأسبوعية، وكانت تعقد في يوم معين من أيام الأسبوع ولكل مدينة يومها من الأسبوع، ومن هذه الأسواق سوق الخميس الذي أورد الحميري أنه كان

1 - المقري، أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت ط 1، 1968، ج 1، ص: 163

2 - الإدريسي، مصدر سابق، ص: 281

3 - مجهول: تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص: 110

4 - المقري، المصدر السابق، ج 1، ص: 541

5 - الإدريسي، مصدر سابق، ص: 302 - 303

6 - البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز، جغرافية الأندلس وأوروبا من خلال المسالك والممالك، تحقيق عبد الرحمن حجي، بيروت، 1968، ص: 49، كذلك إبراهيم القادري بوتشيش: إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2002، ص: 90

7 - الإدريسي، المصدر السابق، ص: 557

يقعد في روض مالة وقبرة وقرمونة¹، وسوق الثلاثاء الذي يعقد في قرية شوذر²، مما يعني أن هذه الأسواق كانت ريفية بالأساس.

وأما النوع الأخير من هذه الأسواق فهو الأسواق العسكرية، والتي كانت تحدث إبان استعداد الجيوش للحرب، ولا شك أنها كانت أسواقا لبيع الأسلحة والدروع وبعض المواد الغذائية، وقد أورد ابن عذاري³ إشارة إلى هذه الأسواق في حديثه عن حرب المرابطين للقمبيطور.

أما عن التنظيم الفني والمعماري للأسواق ومكانتها في المدن فنجد في إشارات متفرقة أوردتها كتب الفتاوي الفقهية، فقد كان وسط المدينة نظرا لما يتمتع به من الحركية والنشاط، والطرق المرتبطة بالأبواب الرئيسية المؤدية إلى المساجد، مجالا لبناء المحلات التجارية وعرض السلع، ويتضح من نازلة لابن الحاج أن أهل إشبيلية اتخذوا من رحاب جامعها الكبير مكانا لبيع البضائع والنوار الذي يتخذ للتماليح، وتكاثروا في جهات الجامع الأربع حتى صار الوصول يطلب مشقة وجهدا⁴.

كما اتخذ سكان القيروان منذ القرن الثاني الهجري باحة جامع القيروان لعرض البضائع، لذلك نجد سحنون يمنع أصحاب الحوانيت الواقعة شرق الجامع من السيطرة على الطريق المقابل لمحلاتهم، لما يسببه ذلك من أزمة في المرور وتعطل الحركة، لا سيما لأصحاب الحملات الكبيرة⁵. ونظرا لتضايف حجم سكان المدينة واكتظاظ المساجد بالمصلين فقد كانت الحوانيت المجاورة للجامع تهدم وتجعل توسعة للمساجد رضي أصحابها أم قبلوا، مقابل تعويض⁶.

وتظهر نوازل ابن الحاج ازدهار عمليات البيع والشراء والحركة الاقتصادية التي كانت عليها مدن والأندلس، فقد جاء أن الشوارع المؤدية إلى الأسواق ضاقت حتى صارت الحركة بطيئة، أو

1 - الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط 2، 1980 ص: 351

2 - نفس المصدر ونفس الصفحة

3 - ابن عذاري؛ أبي العباس أحمد بن محمد؛ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق، ج. س. كولان وليفي بروفينسال دار الثقافة، بيروت، 1983، ص: ج 4، ملحق 2، ص: 93

4 - ابن الحاج، النازلة : 97، ص: 112

5 - انظر القيرواني؛ أبي عبد الله محمد بن أبي زيد؛ النوادر والزيادات، عني ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ج 11، ص: 52

6 - البرزلي، ج 3، ص: 213

متوقعة، والناس يصلون في الحوانيت والشوارع البعيدة من الجامع¹، وفي نازلة أخرى أن بعض التجار كان يفرض في صلاة العصر حتى لا يبقى من النهار إلا مقدار ما تؤدي فيه خمس ركعات². وتعكس هذه المعطيات الازدحام الشديد وحركية البيع والشراء الدؤوبة في أوقات المساء، فالأسواق إذا كانت ملتقى لجموع غفيرة في آخر النهار، كما أنها أيضا كانت مجالا لبعض المنسلخين من القيم والأخلاق، فقد جاء في نوازل ابن الحاج أن ملاك الحوانيت في سوق الشقاقين بإشبيلية يأجرونها إلى ما شاء الله، وبيات داخلها، وأن الفواش كانت تحدث بكثرة³.

وقد كانت الأسواق في مدن الأندلس منظمة تنظيمًا محكمًا ومقسمة حسب الحرف والبضائع المتداولة، وسأيرت معاييرها معايير الأسواق في المدن والحوضر الإسلامية بالمشرق، فكل جانب من السوق خصص لنوع معين من التجارة والحرف، ففي نوازل ابن الحاج يطالعنا سوق الشقاقين بإشبيلية⁴، وسوق المصاحف والكتب⁵، وسوق الصرافين ومن أشهرها سوق الصرافين بقرطبة⁶، وسوق القرافين⁷، وسوق الحدادين⁸، وسوق الجزارين⁹، وكانت بهذه الأسواق جوانب لبيع الحطب¹⁰، كما خصصت أماكن أخرى لبيع الأسماك¹¹.

وحرصا على ضبط الأسواق ومراقبتها وضعت الدولة على السوق موظفا خاصا به وهو المحتسب أو صاحب السوق الذي كان يشرف على تنظيم الأسواق ورقابتها من شتى النواحي، فقد كان المحتسب يراقب الأسعار ويمنع تداول العملات المغشوشة، ويصهر على التأكد من صحة المكايل والموازين، كما كان يسهر على سير الأخلاق العامة في الأسواق والفنادق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹².

1 - ابن الحاج، النازلة: 97، ص: 112

2 - نفسه، النازلة: 372، ص: 417

3 - نفسه، النازلة: 97، ص: 112

4 - نفسه، النازلة: 338، ص: 379

5 - نفسه، النازلة: 87، ص: 105

6 - نفسه، النازلة: 160، ص: 175 - 177

7 - ابن سهل، مصدر سابق، ج 1، ص: 628

8 - ابن الحاج، النازلة: 597، ص: 549

9 - نفس المصدر ونفس النازلة والصفحة

10 - ابن رشد، مصدر سابق، ج 2، ص: 1565

11 - ابن الحاج، النازلة: 121، ص: 141

12 - السقطي، مصدر سابق، ص: 10 - 13

وكان المحتسب يأمر بإقامة الأراحي والصناعات والدباغة وكل ما يسبب الضرر في طرف المدينة أو خارجها، انطلاقاً من معرفته بالأحكام وفتاوي الفقهاء¹، فالمحتسب يكون فقيهاً من الفقهاء بصيراً بالأحكام، ويأخذ مرتبه من بيت المال²، ولم يكن المحتسب يراقب الأسواق وحده بل كان له أعوان يساعدونه في الرقابة³ وأخذ الضرائب من التجار.

ورغم أن المحتسب وأعوانه أولو اهتمام كبيراً للأسواق فإن أندلس عصري الطوائف والمرابطين شهد تدفق المسروقات إلى الأسواق، ففي نوازل ابن الحاج أن رجلاً يدعى أبو نعيم اعترف فرساً له عند رجل اشتراه من سوق إشبيلية⁴، كما عثر على كثير من الأغنام المسروقة، وكثر الغش في العملات بسبب الصراع بين دول الطوائف وضربهم عملات جديدة⁵.

وتطالعنا نوازل ابن الحاج على عينات العديد من البضائع التي كانت تباع وتصدر من وإلى الأسواق، فمن جملة ما جاء الزيت والقمح والشعير واللباس⁶، ومختلف الحيوانات، والألبان⁷، والرقيق⁸ بشقيه الأبيض والأسود،

ويبدو أن البعض امتنح بيع الأعلاف المأخوذة من الزرع قبل حصاده؛ فقد سئل ابن الحاج عن بيع القصيل وهو الشعير الأخضر، فأجاز بيعه⁹، ولا شك أن هذه المهنة من اختصاص سكان البدو، فيما أن القوافل التجارية كانت تقدم إلى الأسواق من مختلف الأصقاع، فإن وسائل النقل من خيول وحمير وإبل وأعداد الحيوانات في أسواق الماشية والجزارين، كانت تحتاج من يوفرها العلف،

¹ - ابن عبدون؛ محمد بن أحمد بن عبدون، ثلاث رسائل في الحسبة، تحقيق، لفي بروفنسال، القاهرة، 1955، ص: 20، كذلك محمد عبد العظيم يوسف أحمد: الرقابة على الأسواق الأندلسية، من القرن الرابع حتى السابع الهجري. الثالث عشر الميلادي، مجلة العلوم والدراسات الإنسانية، كلية الآداب والعلوم، المرح، المجلد الأول، العدد الأول، 2013، ص: 60

² - نفس المصدر ونفس الصفحة

³ - السقطي، مصدر سابق، ص: 9 - 10

⁴ - ابن الحاج، نازلة، 246، ص: 274 - 275

⁵ - نفسه، النازلة 49، ص: 65.. ابن سهل، مصدر سابق، ج 2، ص: 923 - 924، وص: 928، الونشريسي؛ أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والمغرب، تحقيق مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج10، ص: 313

⁶ - انظر، النازلتان: 645، ص: 581، و 494، ص: 486 - 487،

⁷ - نفسه، نازلة، 489 - 490، ص: 485، وكذلك النازلتان، 283، ص: 304، و 399، ص: 433

⁸ - انظر النازلة: 321، ص: 353، والنازلة: 776، ص: 677

⁹ - انظر النازلتان: 507، ص: 494، و 645، ص: 581

وهكذا وجد سكان الريف الفرصة سانحة لبيع ما تدره الحقول والسهول الفسيحة لقاء الحصول على بعض العملات المتداولة، فشكّلوا بذلك جانباً من جوانب العمليات التجارية بالأسواق.

3. المعاملات التجارية: عرفت التجارة نشاطاً قوياً من خلال عمليات البيع والشراء في أندلس عصري الطوائف والمرابطين، وشملت المعاملات مختلف أنواع البيوع؛ حيث ذكرت نوازل ابن الحاج الدفع المباشر وبيع الأجل والقراض، والشراكة في رأس المال، وبيع الخيار، ومن الواضح أن عمليات التجار كانت تصاحبها أحياناً بعض الشروط، وتستلزم الشهود، ونظر أهل الخبرة والبصر تقادياً للخلاف والتأكد من جودة السلعة وخلوها من العيوب¹، فقد كان المبتاعون يستوثقون من التجار، لكي يتمكنوا من رد السلعة بعد بدو العيب².

ويبدو أن الأسواق مرت بفترات تزعزت فيها الثقة في عدد من التجار، حتى صار المشهود له بالأمانة - ينادي في السوق إن فلان ثقة فعاملوه، وأفتى ابن الحاج أنه ضامن له إن حدثت مشكلة بعد عملية البيع³.

أما عن أساليب وعمليات البيع والشراء في الأسواق فهي عديدة ومن أبرزها عملية الدفع المباشرة التي يتم فيها الدفع نقداً للبائع ساعة الشراء، وقد تكون هذه الطريقة الأوسع انتشاراً نظراً للرخاء الاقتصادي الذي وصل إليه المجتمع خلال هذه الحقبة، وتحفل النوازل بإشارات هامة عن هذه العملية، فابن رشد يورد أن رجلاً باع سلعة مرابحة بمتقال ودرهمين، ربح الدرهمين وقبض الرجل المبتاع السلعة⁴، كما أورد أن رجلاً اشترى من آخر مدي طعام بمتقالين إلا ربع متقال⁵، ويورد ابن الحاج، أن رجلاً باع لرجل مجمرًا قيمته ثلاثة مثاقيل ونصف متقالين، كما يشير إلى تباع رجلين في مدين من القمح⁶، ويورد في نازلة أخرى أن رجلاً ادعى بيع ثياب من آخر واختلفوا في السعر نتيجة مغالاة البائع، وأفتى أن البت في أمرهم مرهون بالعودة إلى العارفين بشؤون الأسعار⁷.

1 - ابن الحاج، النازلة 144، ص: 160

2 - نفسه، النازلة: 565، ص: 531

3 - نفسه، النازلة: 126، ص: 145

4 - ابن رشد، مصدر سابق، ج 2، ص: 916

5 - نفس المصدر، ج 2، ص: 924

6 - نفسه، النازلة: 500، ص: 490

7 - ابن الحاج، النازلة: 81، ص: 99

وقد دفع بعض الأوصياء، أموال اليتامى للتجار بها رغبة في تنميتها وخوفا من أن تأكلها الزكاة، وكان البحث دائما عن التاجر الأمين الجدير بحفظ المال بعيدا عن الضياع ومواضع الغرر¹، كما تم دفعها أحيانا إلى من بلغوا سن الرشد من الورثة، وقد شكل حملهم للديون مشاكل فصل في جوابها ابن الحاج².

ومن أساليب المعاملات كذلك الشراكة في رأس المال، فقد جاء في نواذلة أن شخصين لهما حصة مال مشتركة، أراد أحدهما أن يبيع حصته منها لشراء جارية من الرقيق، فكان الجواب أن عليه الضمان ولو أذن له الشريك³، كما عمل شركاء في مائة مثقال لكل واحد منها خمسون مثقالا⁴، يتجرون بها.

وفرض ابن الحاج البيع على كافة أفراد الشركة، إذا دعا أحدهم إلى بيع حصته وكان ما يشتركون فيه من المال قليل تستحيل قسمته بينهم⁵.

ولم يكن عقد الشراكة يعقد بين الأفراد داخل دكان أو في مكان قصي عن أعين الناس، بل كانوا يوثقون عملية الشراكة عند أحد القضاة، ففي نازلة لابن سهل يشهد عدد من الأشخاص على أنهم يعرفون محمد وعبد الله ابني خيره بأعيانها وأسمائهما شريكين متفاوضين في جميع أموالهما وتجارتهما وجميع أمورهما، قليلها وكثيرها⁶.

وإلى جانب الشراكة شهدت الأسواق عمليات قرض الأموال، إذ تذكر نازلة أن رجلا دفع إلى رجلين مالا يتجران به في سوق الصرافين بقرطبة على سبيل الإقراض ويتصرفا به في الصناعة المذكورة، وما ربحاه أثلاثا ثلثه لرب المال بعد قبضه رأس المال المقروض، والثلثين للشريكين بقسمونه سوية بينهما⁷.

ودفع أحد ملاك رأس المال قراضا لرجل على أن يدفع له متقائين كل شهر وأفتى ابن الحاج بحرمة هذا النوع من القراض لفساده وعواقبه السلبية على الشركاء⁸، وقرض بعض الأفراد أموالا لأفراد

1 - نفسه، النازلة: 118، ص: 140

2 - نفسه، نازلة: 282، ص: 303

3 - نفسه، النازلة 700، ص: 610

4 - ابن رشد، مصدر سابق، ص: 935

5 - ابن الحاج، النازلة: 125، ص: 145

6 - ابن سهل، مصدر سابق، ج 2، ص: 739

7 - ابن الحاج، النازلة: 160، ص: 175 - 177

8 - نفسه، النازلة، 58، ص: 73

وصاروا في عداد المفقودين من الأندلس، فقد جاء رجل إلى أولياء رجل فقد إثر هزيمة "قنتدة"، يطالبهم بقراض له عليه أو وديعة، وجاء في نوازل ابن الحاج الأمر بعدم إعطائه القراض حتى يتأكد يقينا من ذلك ويحكم بموت المفقود¹.

وشاع في الأندلس البيع بالرهن، إذ تشير نازلة إلى أن رجلا رهن عقدا نفيسا من اللؤلؤ بعدة من مال²، كما اشترى رجل سلعة بنقد، ورهن عنده في ثمنها سلعة أخرى³، كما شاع البيع الآجل، فقد أسلم رجل إلى امرأة ذهبيا في قمح، وياع منها قمحا بذهب إلى أجل⁴، وجاء في نازلة لابن الحاج أن رجلا باع من آخر بيعا مؤجلا على أن يعطيه به حميلا، بيد أن الحميل المزعوم لم يوجد فصار لزاما عليه أن يسجن له إلا أن يأتي له بالحميل، إلا إذا كان باعه مراهنه⁵.

وقد كان البيع بالسلف من أكثر أنواع البيوع انتشارا، ويكون السلف إما نقدا بنقد، أو سلعة بنقد، أو سلعة بأخرى، ولعب اليهود دورا كبيرا في عمليات السلف بفوائد بلغت نسبتها - حس بعض الباحثين - 100%، كما ساعد هذا النوع من البيع التجار على استغلال المزارعين، واحتكار الغذاء على وجه الخصوص، إذ كان أصحاب السلف يقرضون المزارعين إبان انخفاض سعر المحاصيل التي يخزنونها لبيعها بعد ارتفاع أثما⁶.

وتترخ نوازل ابن الحاج بإشارات شافية تفسر كيف كان العمل بالديون، وتعطي تصورا عن تهرب المدينين ومماطلتهم بأصحاب الأموال وجملة المشاكل التي كانت تدور بينهم، فقد جاء في إحدى النوازل أن رجلا كان له على آخر دراهم من بيع أو سلف فدفعه إليه، بيد أن الدائن تبين له زيف الدراهم وعدم قابليتها للتداول، وهنا أفتى ابن الحاج أن على المدين اليمين ما دفعه إلا دراهم صالحة لا علم له بفسادها من قبل⁷.

وقام رجل على رجل عند أحد القضاة يطالبه بذهب ادعى أنه أنفقها بأمر منه على أهل، ودوابه فترة معينة مع أشياء أخرى ذكرها على وجه السلف⁸، كما وقام رجل على رجل ببينة في دين

1 - نفسه، النازلة: 465، ص: 472 _ 473

2 - ابن سهل، مصدر سابق، ج 1، ص: 239 _ 240.

3 - ابن رشد، مصدر سابق، ج 2، ص: 674

4 - ابن الحاج، النازلة، 505، ص: 493

5 - نفسه، النازلة، 509، ص: 495

6 - عز الدين موسى: مرجع سابق، ص: 295 _ 296

7 - ابن الحاج، النازلة، 491، ص: 486

8 - نفسه، النازلة، 333، ص: 364 _ 365

له عليه فادعى أنه قضاء إياه سلفاً¹، وأخذ رجل في دين له دارا لمدان كان قد أجرها قرابة من شهر²، وأقر رجل لامرأته في مرضه ببيعه أثاثا لها وأملاكاً واستقرار ذلك دينا في ذمته³.

وجاء في نوازل ابن الحاج أيضا أن رجلين باعا سلعة لرجل وبعد فترة ذهب أحدهما لجلب الدين فاستقصاه من المدين، ولما عاد طلب أجرة من شريكه عن عنائه وتعبه، فألزمه ابن الحاج باليمين قسما ما خرج إلا لجلب الدين ثم منحه الأجرة بعد ذلك⁴.

انطلاقاً من هذه المعطيات نستنتج أن البيع بالدين شكل محورا كبيرا في المعاملات التجارية في الأسواق، وهو أمر طبيعي في بيئة الأندلس الخصبة ذات المحاصيل الزراعية المتنوعة والصناعات المتعددة.

ويظهر من معطيات النوازل⁵ أن المدينين لم يكونوا على قلب واحد، فمنهم من كان يسدد الديون في آجالها ومنهم من يجدها، وهناك من تبتسره المنون وهو مدين، ومنهم من يختفي إلى الأبد بعيدا عن مكان الدائنين رغم حث المحتسب على تسديد الديون، ومراقبة لما يتم تداوله من عملات نقدية في الأسواق.

4. العملات المتداولة ومشكلاتها

تضعنا النوازل الفقهية في كثير من تفاصيل العملات التي كان عليها مدار التعامل بالأسواق، وما لحقها من تقلبات بفعل الصراع السياسي والحربي بين دويلات الطوائف وأثر ذلك في المعاملات المالية والتجارية، ومن أهم العملات الواردة في نوازل ابن الحاج.

١ - العملة القرمونية: كانت هذه العملة مداولة في بعض مدن وأسواق الأندلس ولم تكن مرغوبة لدى الصرافين والتجار نظرا لضعفها وتزييفها، وقد ظهرت هذه العملة خلال عصر الطوائف، ويورد ابن الحاج غلبتها على متاجر قرطبة سنة (455 هـ / 1063)، أي في حكم بني جوهر، وهي من ضرب المعز بن إسحاق بن عبد الله القرموني، وكانت رديئة وضيقة⁶.

1 - نفسه، النازلة: 324، ص: 354

2 - نفسه، النازلة، 506، ص: 494

3 - نفسه، النازلة، 182، ص: 203

4 - نفسه، نازلة 656، ص: 588

5 - انظر النازلان: 76، ص: 96، و 102، ص: 121

6 - نفسه، ج 1، ص: 176

وكانت متداولة على نطاق واسع زمن بني جوهر، ففي نوازل ابن سهل أن رجلا أقرض لآخر ألفا مثقال من الذهب القرمونية¹، كما حلف رجل عند المنبر على ربع دينار قرموني فيه من الذهب نحو السبع²، ولم يدم تداول هذه العملة ربحا طويلا من الزمن، إذ سرعان ما قضت عليها عملة بني عباد بعد تشريدهم لبني جوهر وسيطرتهم على قرطبة.

ب - العملة العبادية: ظهرت هذه العملة زمن بني عباد ملوك إشبيلية، وقد قام بضربها المعتضد بن عباد خلال فترة حكمه (433 - 461 هـ / 1042 - 1069م) ونقش عليها اسم هشام المؤيد، وبعد وفاة المعتضد حكم ابنه المعتمد (431 - 488 / 1040 - 1095) ونقش عليها لقبه " المؤيد بنصر الله"³، وتزخر النوازل الفقهية بصيغ التعامل بهذه العملة مما يدل على اتساع تداولها في المعاملات، ففي نازلة الابن رشد أن رجلا من شلطيش تخلى لرجل عن نصف جنانه بقيمة تقدر بستة مثاقيل من الذهب العبادية الضرب⁴، وقد شكل ضرب هذه العملة إشكالا لأصحاب الديون في أسواق قرطبة، والذي كانوا يتداولون عملة بني جوهر إلى جانب الدينار المرابطي الذي دخل أسواق الأندلس قبل مجيء المرابطين.

ج - الدينار المرابطي: أجمعت المصادر التاريخية والجغرافية على أن الدينار المرابطي كان أجود عملة تم تداولها في القرون الوسطى، فقد فاق جميع الدنانير الأندلسية والمغربية في وزنه وجودته، وكان يتراوح ما بين 4،10 إلى 4،20 غ، وتبلغ نسبة النقاوة فيه قرابة المائة في المائة، كما كان قطر القطعة ما بين 12 و 23 ملم⁵.

وقد ضربت هذه العملة دولة المرابطين التي سيطرت على طرق التجارة الصحراوية، واستفادت بشكل كبير من ذهب مملكة غانا بالسودان الغربي، وكان أجود أنواع الذهب وأنقاه في تلك الفترة، وقد تجمع منه كما هائلا لدى الدولة المرابطية، مما مكنها من ضرب عملة ذات معيار ممتاز في سبلماسة وأغمات ومراكش وفاس ونول لمطة وتلمسان⁶.

¹ - ابن سهل، مصدر سابق، ج 1، ص: 288 _ 289

² - الونشريسي، مصدر سابق، ج 10، ص: 308

³ - كمال السيد أبو مصطفى، دراسات أندلسية في التاريخ والحضارة، مركز الاسكندرية للكتاب، 1997، ص: 31 _ 32

⁴ - ابن رشد، مصدر سابق، ج 2، ص: 1135

⁵ - صالح بن فريّة: انتشار المسكوتات المغربية، وأثرها على الغرب المسيحي في القرون الوسطى، سلسلة ندوات ومحاضرات رقم 48، تنسيق محمد حمام، الرباط منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995 ص: 175

⁶ - نفس المرجع ونفس الصفحة

ولم يكن تداوله مقتصرًا على بلاد المغرب والأندلس فحسب، بل تعدى ذلك إلى بلاد المشرق وأوروبا، فكان عملة التبادل في حوض البحر الأبيض المتوسط، بل عملة دولية يتنافس التجار إلى اقتنائها من شتى البقاع، فقد ورد في رسائل جنيزة القاهرة أن التجار أواخر القرن 11م كانوا يبيعون ببيع سلعهم، ثم يبادرون إلى شراء عملة دولية " الدينار المرابطي"، ففي إحدى الرسائل المؤرخة سنة 1100م، أن أحد الوكلاء التجاريين في المهدية بعث إلى تاجر في الفسطاط 100 دينار مرابطي وازن، ثمنها بعملة المهدية 3/1 دينار، حصل عليها بعد عناء وجهد كبيرين، وهي دنانير بكريّة (نسبة إلى الأمير المرابطي أبي بكر بن عامر اللمتوني (ت 480 هـ / 1087م) وأغماتية، أي مضروبة بمدينة أغمات عاصمة المرابطين قبل بناء مراكش¹.

وورد أيضًا أنه في سنة 1100م، أرسل تاجر من الإسكندرية ثلاثة عشر سبيكة من الذهب تزن 2900 درهم إلى المغرب، وأرفقها بطلب شراء دنانير مرابطية أغماتية أو رباعية، كما ورد أنه في نفس السنة أرسل تاجر في مصر شحنة من الأرجوان إلى مدينة صفاقص، واشترى وكيله بثمنها كمية كبيرة من الدنانير المرابطية المضروبة في مراكش².

ومع نهاية القرن 11م، انتشر الدينار المرابطي بقوة في أسواق إسبانيا النصرانية وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا، وقيل أنه تم تداوله في القسطنطينية، وشاع التعامل به في جميع الميادين بما في ذلك الكنائس؛ فقد ذكر كعملة حسابية في ميثاق هنري أسقف AUYUN سنة 1167م، وتدل الشواهد على اتساع دائرة استعمال الدينار المرابطي في أوروبا الغربية؛ فقد عثر على دنانير مرابطية في دير del caup الجنوبي مدينة تولوز وفي قبر نو، وسانت رومان ومجموعها 65، وهي من إصدارات إفريقية والأندلس، منها سبعة دنانير ضربت في أغمات وفاس وسجلماسة ونول لمطة وتلمسان وبني تودة، ويرجع أقدمها إلى سنة (512 هـ / 1118م)³.

ووصلت سمعة دينار المرابطين حتى بلاد الصين، إذ توجد وثيقة صينية مؤرخة بسنة 1187، تقول إن MULAPni وهي محرفة عن كلمة مرابط بالعربية؛ المركز التجاري لأقطار المغرب الأقصى⁴، وهذا يبرز الدور الكبير الذي لعبه الدينار المرابطي في المعاملات التجارية على ضفتي المتوسط وفي وسط وشرق آسيا، فهو بحق دولار القرون الوسطى.

1 - أمين توفيق الطيبي، جوانب من النشاط الاقتصادي في المغرب في القرن 6هـ من خلال رسائل جنيزة القاهرة،

دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربية الحديثة، تونس 1997، ج 2، ص: 144

2 - نفس المرجع ونفس الصفحة

3 - صالح بن قرية، المرجع السابق، ص: 178 . 179

4 - نفس المرجع، ص: 179

وتظهر نوازل ابن الحاج حرص الدولة المرابطية على ضبط هذه العملة من التزييف والتزوير وشيوعها في الأسواق ودفعها كصدقات للنساء في عقود الأكلحة¹، خلافا للعملة الشرقية التي كانت تعاني من الغش وخفة الوزن.

د. العملة الشرقية: إلى جانب العملات السابقة أشارت النوازل إلى وجود عملة أخرى كانت متداولة في عصر الطوائف وهي العملة الشرقية² وكانت أقل قيمة من المثقال العبادي.

وتظهر نوازل ابن الحاج جانبا من المشاكل الكبيرة التي سببها سك هذه العملات واستبدالها، فقد كان لكل دولة من دول الطوائف عملتها وتتوسع مع اتساع الدولة وتراجع وتختفي باختفائها، وأهم مثال على ذلك عملة بني جوهر التي قضى عليها ابن عباد بعد سيطرته على قرطبة، مما سبب مشاكل بين الدائنين والمدينين اختلف الفقهاء في وضع حلولهم لها³، وقد كانت هذه العملات كلها تضرب في مكان مخصص لها يعرف بدار السكة، ويشرف عليها مختص في ضرب العملات.

4. دور سك وضرب العملات: أوردت النوازل إشارات مضيئة عن دور السكة وضرب العملات في مغرب عصري الطوائف والمرابطين، ففي نازلة الابن الحاج يشير إلى دار سكة أراد قوم أن يفتحوا فيها سريا⁴، ويشير في نازلة أخرى إلى توفر الرصاص والفضة والنحاس، مما يعني توفر لوازم الصناعة وضرب العملات.

وقد انتشرت هذه الدور بشكل كبير وتوسعت في مغرب عصري الطوائف والمرابطين، ففي نوازل القاضي عياض تصادفنا دار سكة في الجزيرة الخضراء وغرناطة⁵، كما وجدت دار للسكة في مدينة طرطوش، وأخرى في بلنسية⁶، كما أشار ابن رشد إلى وجود دار للسكة في مدينة إشبيلية أيام حكم بني عباد⁷، ووجدت في كل من ميورقة وقرطبة ودانية ومالقة والمريّة دور لسك وضرب العملات أيام حكم الطوائف⁸.

1 - ابن الحاج، النازلة: 132، ص: 149

2 - ابن رشد، مصدر سابق، ج 2، ص: 932 _ 933، الوئشريسي، ج 1، ص: 389،

3 - ابن الحاج، النازلة، 49، ص: 65 الوئشريسي، المعيار، ج 6، ص: 133

4 - ابن الحاج، النازلة: 261، ص: 284

5 - القاضي عياض وولده محمد، مصدر سابق، ص 47

6 - كمال السيد أبو مصطفى، مرجع سابق، ص: 96. 98

7 - ابن رشد، مصدر سابق، ج 2، ص 1135

8 - صالح بن قرية، المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، المؤسسة الوطنية للكتاب،

الجزائر، 1986، ص: 580

ورغم خضوع دور السكة لرقابة السلطة فإن النوازل تطلعا على تردّي بعض هذه الدور في أحياء من الفترة المدروسة، فقد ورد في إحدى النوازل أن رجلا أدعى دفع شيء إلى صاحب سكة ليضرب له منه عملة، ولم يسلم لصاحب السكة النصيب، وادعى أنه سلمه أكثر من نصيبه الذي يستحق، فتخاصما واحتكما إلى أحد القضاة بالأندلس¹. ليحكم بينهما بالعدل.

الخاتمة

انطلاقاً من هذا العرض الجزئي يتبين بجلاء أن نوازل ابن الحاج تشكل مصدراً غنيا بالمعلومات التي تعكس مختلف جوانب الحياة في الأندلس خلال عصري الطوائف والمرابطين؛ إذ تبرز الانسجام بين أطراف المجتمع وتلاشي البعد القبلي في الأنماط العمرانية، وتعطي معلومات شافية عن نظام الأسواق والفاعلين الرئيسيين في العمليات التجارية، وتفاعلاتهم مع بعضهم البعض ودورهم في إيراد وتصدير السلع والبضائع، كما تبرز وسائل النقل من بغال وخيل وجمال، و تعكس آثار التفكك السياسي في الأندلس بعيد سقوط الخلافة الأموية وما سببه تبدل العملات من مشاكل في المعاملات بين أفراد المجتمع، لا سيما التجار، فقد كان إذا لسقوط دولة بني أمية وانقسام الأندلس إلى دويلات متناحرة قبل مجي المرابطين، أثر سلبي في انسياب الحركة التجارية والمعاملات المالية؛ حيث وجد هؤلاء مشكلة في قضاء ديون قديمة بسكك جديدة، ولم تدم هذه الأزمة طويلاً إذ سرعان ما أحدث التنافس بين الدول المستقلة نهضة اقتصادية كبرى أعادت للأندلس ألقها ومجداً، تعزز أكثر بعد دخول المرابطين وبسط سيطرتهم على العدوتين.

وقصارى الكلام هو أن نوازل ابن الحاج تميّط اللثام عن مختلف ميادين الحياة في الأندلس؛ حيث تمنحنا معلومات شافية عن تحولات المجتمع، ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى لهذا المصنف الثري، وغيره من المصنفات التي ينبغي أن تكون محط أنظار الباحثين، وتتقصى الحقب التاريخية في المغرب والأندلس من خلال، إذ لا يزال الكثير منها في رفوف المكتبات بعيداً عن متناول المحققين.

¹ - القاضي عياض وولده محمد، مصدر سابق، ص: 47.

مصادر ومراجع البحث

1. المصادر

1. الإدريسي؛ أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس، مقتبس من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983
2. ابن الحاج؛ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن الحاج التجبي القرطبي، النوازل، دراسة وتحقيق، أحمد شعيب اليوسفي، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ط 1، 2018، (3 أجزاء)
3. ابن بشكوال، أبي القاسم خلف بن عبد الملك: الصلة، طبعة دار الجيل، بيروت، 1983، ج 2
4. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972، ج 4
5. ابن رشد؛ أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، فتاوي بن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق، المختار بن الطاهر التليي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1987 (الأجزاء 1، 2)
6. ابن سهل؛ أبي الأصبع عيسى بن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، تحقيق رشيد النعيمي، دار الحديث، القاهرة، 1997 (جزآن)
7. ابن عبدون؛ محمد بن أحمد بن عبدون: ثلاث رسائل في الحسبة، تحقيق، لفي بروفينسال، د، ن، القاهرة، 1955
8. ابن عذاري؛ أبي العباس أحمد بن محمد: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق، ج. س. كولان وليفى بروفينسال دار الثقافة، بيروت، 1983، ج 4
9. البرزلي؛ أبو القاسم بن أحمد البلوي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2002، ج 3
10. البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز: جغرافية الأندلس وأروبا من خلال المسالك والممالك، تحقيق عبد الرحمن حجي، بيروت، 1968
11. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت ط 2، 1980
12. الذهبي: محمد بن أحمد شمن الدين: تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1955، ج 4

13. السقطي؛ أبي عبد الله محمد بن أبي محمد: في آداب الحسبة، تحقيق ومراجعة، حسن الزين، دار الفكر الحديث، بيروت، 1987
14. شمن الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، المملكة العربية السعودية، 2003، ج 19
15. النبهاني؛ أبو الحسن النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983
16. القاضي عياض وولده محمد: مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بنشرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1997
17. القاضي عياض: الغنية، فهرست شيخ القاضي عياض، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1982
18. القيرواني؛ أبو عبد الله محمد بن أبي زيد: النوادر والزيادات، على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ج 11
19. مجهول: تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007
20. المقرئ، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني:
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت ط 1، 1968، ج 1
- أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرون، صندوق إحياء التراث، المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978، ج 3.
21. الونشريسي؛ أبي العباس أحمد بن يحيى: المعيار المغربي والجامع المغربي عن فتاوي أهل إفريقيا والمغرب، تحقيق مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج 10

2 المراجع

أ. الكتب

22. إبراهيم القادري بوتشيش: إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2002
23. أمين توفيق الطيبي، جوانب من النشاط الاقتصادي في المغرب في القرن 6هـ من خلال رسائل جنيزة القاهرة، دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربية الحديثة، تونس 1997،

ج 2

24. صالح بن قرية: المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986
25. عز الدين موسى: النشاط الاقتصادي بالمغرب خلال القرن السادس هجري، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1983
26. كمال السيد أبو مصطفى:
. دراسات أندلسية في التاريخ والحضارة، مركز الإسكندرية للكتاب، 1997
. تاريخ الأندلس الاقتصادي، مركز الإسكندرية للكتاب، 1998
- ب: الدوريات
27. صالح بن قرية: انتشار المسكوكات المغربية، وأثرها على الغرب المسيحي في القرون الوسطى، ص: سلسلة ندوات ومحاضرات رقم 48، تنسيق محمد حمام، الرباط منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995
28. محمد عبد العظيم يوسف أحمد: الرقابة على الأسواق الأندلسية، من القرن الرابع حتى السابع الهجري. الثالث عشر الميلادي، مجلة العلوم والدراسات الإنسانية، كلية الآداب والعلوم، المرح، المجلد الأول، العدد الأول، 2013
29. هشام البقالي: قراءة في كتاب نوازل ابن الحاج التيجيبي (ت 529)، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 3، العدد 2، ديسمبر، 2019
30. هشام البقالي: وضعية المرأة الأندلسية خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين من خلال أدب النوازل، ابن الحاج نموذجا، المجلة الجزائرية للمخطوطات، المجلد 14، العدد 02، ديسمبر 2019

تكيف المجتمع العربي مع قيم العولمة

خدي برام

قسم الفلسفة وعلم الاجتماع

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة:

تعتبر العولمة ميدانا جديدا بالنسبة للعلماء والباحثين. ومع ذلك فإنها قد اختزلت جداول العلوم والمعارف حتى أضحت بمثابة الأرقام بال مفهوم الأرسطي¹، فهي ليست علما خالصا وإنما هي للعلوم بمثابة المنطق تتوسل بها في احتياجها الملح إلى تصنيف المعطيات وتجميعها وصياغتها صياغة منطقية وفي ذلك مطمح كل علم وغايته في المنطق على الأقل، إنها تنثري العلوم بمجرد احتكاكها بها بإتاحة القدرة على الضبط والاستقراء وتحقيق شروط النجاعة. وإذا كانت كما حددناها فإنه يمكن أن نجد عدة أوجه ارتباط بينها وبين علم الاجتماع المهتم بدراسة الأبنية الاجتماعية ونمو الأفكار وتطورها اعتمادا على رؤية منطقية خاصة وقد بلغ درجات كبيرة من النضج. وهكذا فقد صار الارتباط واضحا بين العولمة وقضايا المجتمعات الانسانية المتنوعة حسب عوامل ومحددات عديدة. وقد طور علماء الأجهزة بروتوكولات نوعية للتحقق من مصدر الرسائل الالكترونية الشيء الذي جعل هذه الأجهزة مخزنا للعجائب يمكن من تعليم وتثقيف المتعاملين معها انطلاقا من لغتها الخاصة التي تحتويها لوحات المفاتيح ومن لغة المجتمع وهي لغة كثيرة الدلالات ودائمة اضافة إلى أنها تنثير مسائل شائكة ومتنوعة وتؤدي إلى تمثل عام للعلاقات الاجتماعية. فلا غرابة حينئذ أن نجد من اللسانيين من يتحدثون عن جدوى المعلوماتية في تعليم اللغات ومعالجتها آليا وقد بذلت مجهودات كبيرة لتطويع تقنية الأجهزة ونظم المعلومات لقواعد اللغة بعد ان سيطر الفنيون على الساحة لإخضاع اللغة لقيود الحاسب².

هناك الكثير من التغيرات الفكرية والثقافة التي حصلت وتحصل. وفي الواقع لا يمكن تحليل هذه المسائل بمعزل عن البناء التقني والمعلوماتي وخواصه. وتؤخذ هذه العلاقة في سياق المعنى المصاحب والقائم على أشكال تشخيصية بعيدا عن الصيغ الجاهزة بمعنى آخر فإن الثقافة لا تعرف إلا من خلال كميات المعلومات التي تنفذ عبر الجهاز.

¹ - معنى الآلة والعقل.

² - نبيل علي. (1994): العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، عدد 184، الكويت، ص، 21.

غير أنه من اللافت للنظر أن العولمة وقد حققت مثل هذه المكاسب في شكل ثورة كوبرنيكية ليست متقدمة وإنما هي حديثة العهد. وبطبيعة الحال نسعى إلى فهم هذه الظاهرة والبحث عن الضوابط والصيغ النظرية التي تسير لنا إقامة مشاريعنا المعرفية وتحديد الشروط الأساسية لذلك وتجاوز العوائق الاستعمارية والسوسيولوجية وبناء استراتيجيات شاملة. ويحيلنا الواقع على تراكمات نظرية ومعرفية متشعبة، لأن ما نعيشه اليوم هو عصر الثورة المعلوماتية التي أضحت تغطي العالم كله.

وتزداد الصورة تكاملاً علمياً إذا خضعت إلى قوانين تطويرية وإلى مجموعة رئيسية من الأدوار التمثيلية انطلاقاً من زوايا نظر متنوعة تستجيب بطبيعة الحال لإغراءات العلم. وتكمن النقطة الأساسية التي ننطلق منها هنا في القدرات الكبيرة والمتنوعة للعولمة وهي غالباً ذات مشروعية قوية وفي اتصال متين مع الحركات الاجتماعية. وحينما نقول الحركات الاجتماعية فإننا نقصد بذلك نماذج التغير وإعادة البناء أكثر منها نماذج التدمير والتقويض. وهي حركية تتدرج ضمن منظومة المجتمع وداخل التاريخ وقادرة على ضمان ديمومة للبنى الاجتماعية.

ومن المعروف أن علماء الاجتماع قد انكبوا على دراسة الاتصال باعتباره ظاهرة اجتماعية كما اهتموا بدراسة تأثير وسائل الاتصال على التغيير الاجتماعي. وتحل العولمة مكانة امتيازيه في هذا الجدل ذلك أنها وسيلة تكنولوجية وأداة يمكن افتراضياً أن يتم بواسطتها تغيير التقاليد والعوائد التي لا تتسجم مع عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي¹. هناك إذاً قانون تعاقبي يقوم على أولويات وقواعد علمية وله اتصال بالخصائص الأساسية الاجتماعية ومن جهة أخرى بالوعي والإدراك والحرية وهي العناصر المهمة في تكوين ما نسميه اليوم بالنموذج المجتمعي الجديد في ضوء الثورة المعلوماتية.

الإشكالية:

في ظل عولمة العالم الناتجة عن التطورات الهائلة في مختلف ميادين الحياة وخاصة التطور الهائل الذي يشهده العالم في قطاع الاتصالات، وما تبعه من سرعة في نقل المعلومات وتمازج للحضارات والثقافات، نسعى من خلال هذا البحث تقديم ودراسة حول تكيف المجتمع العربي مع قيم العولمة، أمام ما يشهده العالم من ثورة تكنولوجية متسارعة ومتنامية عبر الزمن.

¹ - عزمي عبد الرحمن. (1987): التكنولوجيا الحديثة للاتصال، المجلة التونسية للاتصال، عدد 12 ديسمبر، ص، 84.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة بشكل عام إلى الوقوف على مدى تكيف المجتمع العربي مع قيم العولمة، مع وضع تصور لتسهيل دورها في مواجهة تلك القيم من خلال ما يلي.

1. التعرف على آثار العولمة الاجتماعية.
2. الكشف عن الآثار الاقتصادية للعولمة.
3. محاولة التعرف على التأثير الثقافي للعولمة.

منهج البحث:

لقد اعتمدنا في دراستنا لموضوع تكيف المجتمع العربي مع قيم العولمة على المنهج الوصفي التحليلي، الذي هو طريق يعتمد عليه الباحثون في الحصول على المعلومات التي تصور الواقع الاجتماعي، وتسهم في تحليل ظواهره.

1. سبل الاستفادة من نتائج الثورة المعلوماتية

لم يحدث توسيع الفضاء الإتصالي الكوني فجأة وإنما سبقته تراكمات معلوماتية في ظروف تاريخية وحضارية محددة وهي حتما غير مجردة من التعليقات العقلانية إلا أن هذا الامتداد المعرفي الجديد لم يكن كذلك في أزمنة هادئة بل ظهر في طفرة التشنج العالمي والصراعات الدولية الشيء الذي جعل المعلوماتية ووسائل الاتصال المختلفة تبدو كنسبة اجتماعية وسياسية وثقافية. وهي نبوءة أنتجتها الايديولوجيا الغربية المهيمنة هذا ما يجمع عليه كل المتتبعين للحركة الكونية الجديدة في مستوى الاكتشافات الاعلامية وفي مستوى بناء المعرفة وعقلنتها إلا أن هذه التفاعلات طورت بواسطة العلم وكانت مرتكزاتها الأساسية هي العقلانية وهو ما يخلق الظروف الموضوعية المناسبة أمام الدول السائرة في طريق النمو لكسر الاحتكارات الغربية والاستفادة من نتائج الثورة المعلوماتية في كافة المجالات الانسانية والمعيشية.

وبذلك تصير القضية ذات بعد مجتمعي في منطلقاتها من أجل إدراك خصوصيات التحول ومدى خطورته على الإنسان في إطار المجتمع. وطبيعي أن تنسجم في هذا السياق جهود العلماء مع توجهات النخب السياسية من أجل الانخراط في المرحلة العالمية بكل اقتدار وتوازن ودون الاعتماد على تقديرات نسبية أو مستندات ما ورأئية.

وقد مهدت التطورات الحالية إلى بروز ملامح أولية لتراكمات وأنساق معلوماتية في البلدان النامية التي لم تبق بمعزل عن الثورة الاعلامية. وفي الواقع إن تقدم المعلوماتية ارتبط دوما بتقدم الانسان وارتقائه وقدرته على الابداع والاضافة إلا أن كثافة المعطيات وتشابكها وتعقد المسالك الموصلة إليها يجعل قدرة الانسان محدودة مهما اتسعت ولذلك يقدم له الحاسوب إمكانات التحكم الميكانيكي في

الشبكات التي تحتوي على مضخات ضوئية ويساعده على تبادل أكبر قدر من المعطيات وفي فترات زمنية قياسية ويشير كل هذا التقدم إلى أن الاعلامية أضحت كونية الطابع ومتصلة بسياقات سوسيو اقتصادية وثقافية مرنة تقبل إعادة التشكيل والبناء.

1.1. التنمية والتغيير الاجتماعي

يحسن بنا عند تناولنا بالتحليل للابتكارات المعلوماتية وتقنيات الاتصالات أن نبحت في علاقات ترابطها بعملية التنمية بوصفها نشاطا اجتماعيا. إذ أن أحد الأسباب المهمة لتفسير عملية التنمية هو بالضبط تضخم المعلوماتية والاتصالات بالأمواج الضوئية، علاوة على كون الهاجس المركزي الذي ينطلق منه أي مجتمع بصدد خوض غمار الأعلمة هو اعتبار الفرد أساسا للتقدم لأنه المتقبل الوحيد في إطار الارتباط الاجتماعي ولديه القدرة على توظيف التقنية وتحقيق تقدم في مستوى معيشتة وتوجيه سلوكه ومعرفته من أجل الصالح العام.

وبالنسبة للمجتمعات العربية فإن الوعي بمشكلة التبعية والرغبة في تحقيق التقدم الاجتماعي أديا إلى مزيد العمل على تنشئة الأفراد تنشئة اجتماعية وفقا لتصورات عقلانية هدفها تعويدهم على العمل المشترك والاستفادة من الفرص التي تتيحها الثورات التقانية وخاصة منها المعلوماتية من أجل مواكبة ركب الحضارة المعاصرة¹، وحياتها بطريقة علمية ومنظمة في نسيج المجتمع.

ولن يتسنى ذلك إلا بملاءمة البنى العقلية والمعارف العلمية مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع. بيد أن في هذا الإقرار ما يدعو إلى بعض التخصيص في الحكم باعتبار تفاوت نسب امتلاك التقانة والقدرة على توظيفها من مجتمع إلى آخر، هذا إضافة إلى خصوصية الأدوار التي يفرضها عليها موقعها في إطار القسمة العالمية للعمل والتي تستحق اليقظة والمتابعة المستمرتين تقاديا لما يمكن أن ينجر عنها من اختلالات وسوء تنظيم.

إن الإنتظامات في مستوى العلاقات الدائمة التي تقيمها المجتمعات العربية مع محيطها الخارجي تستلزم منها السعي بجدية إلى طرح ممكنات التخطيط المنهجي لطرق استثمار الموارد الطبيعية والبشرية المتوفرة لديها والنظر إلى التقدم التقاني والثورة المعلوماتية على أنهما يشكلان الركيزتين الأساسيتين للرفي الاجتماعي والتحديث وهي عوامل تتطلب اندماجا عضويا وظيفيا لأكبر عدد ممكن

¹ - على الدين هلال. (1982): الأبعاد السياسية والاجتماعية لنقل التكنولوجيا في الوطن العربي، مجلة المستقبل، عدد، 3، ص، 108.

من الهياكل العلمية مع المؤسسات الانتاجية¹. وقد ظهرت ثقافات معلوماتية مبتكرة تهدف إلى ضمان ذلك الاندماج.

وهذا الأساس هو الأكثر فاعلية في عصر المعلومات وقد يتدعم إذا انطلقنا من فضاء تتميز فيه الهياكل والبنى الاجتماعية بتحولاتها السريعة والدائمة وهو فضاء يجعل امكانيات القفز والارتقاء سانحة إلى حد بعيد ويساعد على لعب دور قيادي في مستوى التطور العالمي، هذا إذا أدركنا أهمية الاحتياط من النتائج العكسية للمعلوماتية إذ أن الخوف من العودة إلى التبعية في أشكالها الجديدة يدعو إلى مزيد العمل من أجل التعجيل بنسق التطور خاصة وأن الابتكارات المعلوماتية تظهر اليوم في أشكال دقيقة جدا تقترب من قمة أدائها وتفرض متابعة دقيقة.

إن أغلبية الدراسات والأبحاث المنجزة إلى حد الآن اتخذت موضوعا لها الأزمات الاقتصادية والتأثير الاجتماعي الادخال المعلومات والتعميم التدريجي للعولمة في المجتمع ولقد بدأنا ندرك عمليا وجود رؤية دقيقة في تحديداتها ومجدية في مستوى المشاكل التنموية والحلول التي تطرحها الأعلام والتقانة وتقودنا هذه المسألة إلى وضعيات متوازنة رغم كونها تجعل التحاليل والتقييمات التنموية احتمالية سواء بالنسبة إلى التنظيمات أو بالنسبة إلى الافراد في مستوى العمل التنموي.

2. بناء الاستراتيجيات المعلوماتية

ومن أجل إيضاح نوعية الاستراتيجيات المعلوماتية المعتمدة يجب أن نشدد على أهمية إلغاء الفجوة المعلوماتية بين الدول العربية وبين الدول الصناعية وكسر الجمود والسلبية والخوف من النتائج. ويتم ذلك عبر دفع الأفراد والجماعات المعنية بالتحول التقاني إلى رسم وتخطيط ونوعية البرمجة الاعلامية التي يرغبون فيها² لأن هذا العمل هو الضمانة الوحيدة التي تجعلنا نتفادى الأخطاء المنجزة عن عملية الاتصال الالكتروني كما أنها خطوة تقوم على العلمية التي تخص المشروع المجتمعي المطلوب. هذه العوامل يمكن تسميتها عوامل "الضبط" وكشف آليات التناقض في مشروع التنمية القائم على المعلوماتية، لأن الاحتياط من الآثار السلبية للأعلام هو يشكل الفهم العلمي للتنمية ويساهم في إحداث تحول منهجي في المجتمع بعيدا عن العجز والقصور. ويوحي ذلك بتوزيع العمل بين الإنسان والعولمة بما يساعد على إثبات ذات الفرد من خلال الابداع والعمل الذهني.

¹ - محمد عبد الشفيق عيسى. (1984): التبعية التكنولوجية في الوطن العربي، المستقبل العربي، ص، 96.

² - H. Schwimann (1975): Transfert électronique. Une fois encore l'Europe va-t-elle découvrir L'Amérique ? 01 informatique Mai, P37.

1.2. الحاجة إلى تنمية شمولية

لقد خلقت الثورة الاعلامية حاجة إلى تنمية شمولية ولهذه الحاجة ثلاثة أوجه: الوجه الأول يستوجب بناء مرتكزات نظرية للتنمية ذات قيمة عالمية، وتقوم على آليات الفهم العلمي، أما الوجه الثاني فيقوم على ضبط عناصر التنمية وتقدير الحاجيات النوعية من الأجهزة الالكترونية وفق نظرة معيارية موحدة تتواءم مع التحديات المستقبلية، بالنسبة للوجه الثالث فإنه يقتضي أن نجعل الاعلامية تمارس تأثيرا جليا من وعي الأفراد الاجتماعي وأن ترسي نوعا من التوافق الايجابي بين توجهات الدولة بهياكلها السياسية والادارية وتطلعات المجتمع المدني. وليس مستبعدا أن يتحقق في المجتمع العربي مستوى أعلى من الدقة يحكم العناصر المكونة للعولمة والتمتيز بنوعيتها الشاملة.

وتعتبر هذه هي الجوانب الايجابية في عملية الدمج التكنولوجي بين بعض وظائف العولمة ووسائل الاتصال الالكترونية من جانب والتنمية من جانب آخر وهي أمور تعطينا الانطباع بأن الانجازات التكنولوجية ستكون في مستوى الحاجات المجتمعية المطلوبة من أجل تطوير العمل الجماعي وربط المعرفة بالإنتاج. ويمكن لنا بصفة عامة القول بأن الاهتمام بنوعية الحياة والحرص على الاستفادة من الموارد ومدى ملائمة نتائج الثورة الاعلامية مع واقع المجتمع، من أجل استشراف نوعية التنمية المطلوبة يستدعي استخدام أنظمة خطوط الاتصال المباشرة والمفتوحة لغاية الوصول إلى المعلومات التنموية واستثمارها دون حواجز أو عراقيل بعد أن دخلت تقانات معلوماتية مرحلة جديدة تهم تطبيقات المهارات العليا والدنيا التي تساعد على بناء نماذج تنموية ذات أهداف استراتيجية.

ولا ريب في أن التنمية بهذا الشكل سوف تكون واقعية وعقلانية وتجريبية تهدف إلى غايات مجتمعية شمولية تمتلك منطقا داخليا متماسكا. كما أنه غير خاف علينا ما في هذا الاتجاه الذي ستأخذه المعلوماتية في عملية التنمية من دمج للنظم الاتصالية المختلفة مع مجموع المبادئ والمعايير مما يحكم نشاط الدولة ويوجه عملية استثمار الموارد الطبيعية وينظم مشاريع التخطيط والاستشراف الرامية إلى تجاوز العجز عن مواجهة مطالب أغلبية الجماهير وإتاحة البدائل الممكنة للدخول في إطار المنافسة العالمية اعتمادا على مرونة الاسواق.

إن العولمة ستكون فضاء ملائما لتلقي وبث المعلومات والأفكار التنموية تحركها في ذلك حوافز مخصوصة وموجهة تقوم على ضرورة التواصل بين الناس حاكمين ومحكومين وتسير التبادل وفق قواعد لعبة واضحة هي لعبة المنافسة العالمية من أجل خلق فوائض معلوماتية بناء على نمط الإنتاج الجديد المتميز بعدم التناقض الجوهرى بين الحاجة الشعبية إلى هذه المعلومات وعملية خلقها

وانتاجها¹، إذ أن المعلومات تتطوي على قيمة اقتصادية لا يستهان بها وهي قيمة قابلة لإخضاعها لنفس الشروط التي تخضع إليها السلع المادية.

إن الانخراط في النظام المعلوماتي العالمي الجديد أمرا لا مفر منه فهو الشرط الرئيسي لإحداث نقلة مجتمعية وإنجاز التنمية المطلوبة. ولابد حينئذ من الاستفادة من منجزات الثورة التقنية والاعلامية بما في ذلك الشبكات التي تحمل كميات ضخمة من المعلومات ذات أصول استثمارية عبر المسافات الطويلة والقصيرة.

3. علاقة العولمة بالتقدم الاقتصادي والاجتماعي

تعتبر العولمة بما هي تقنية جديدة تطبيقا للعلوم الأساسية في الانتاج². والتنظيم، ويجري في المجتمعات العربية على ضوء هذه المستجدات في تطوير البرامج الاعلامية وربطها بالتقدم العلمي للاستجابة لحاجيات المجتمع الراهن والمستقبلية. كما تشهد هذه المجتمعات محاولات عقلنة مجالات الإنتاج ومساك التوزيع والمعاملات الاقتصادية والتبادلية داخل المؤسسات³. ومن أجل فهم هذه الأبعاد الدقيقة المرتبطة بالمعلوماتية يجب أن ننطلق من المعلومات بما هي حقيقة ماثلة أي بما هي نشاط مجموعة الأنظمة والخلايا الإلكترونية الدقيقة التي تشكل السيورة التي من خلالها تحصل على المعارف من العالم الخارجي.

لقد ساعدت ثقافة العولمة على خلق امكانات مادية حقيقة لتطوير التجربة الفردية والخبرة، بعد أن صار التعامل مع العولمة والتفاعل الإيجابي معها وتحديد ضوابط استعمالها يمثل الخيارات الوحيدة والممكنة التي ستسهم في بناء منظومة مجتمعية وحضارية جديدة وتدفع إلى الانخراط بتوازن في النظام العالمي الجديد. وتعيد العولمة على المستوى الاقتصادي تعريف عناصر قوة الدولة وتفتح مجالات جديدة للتنافس مع الدول الصناعية⁴ وهي قادرة على إيجاد طرق أفضل للتنمية والزيادة من ثرواتها باعتبار قدرتها على استعمال نظم المعلومات التي تؤدي إلى إنتاج تلك المواد التنموية.

¹ - J. P. de Blasis et A. : (1975): Tignol «système automatique de transactions bancaire in informatique et gestion n° 72.

² - Christian Uhlif: (1990): la coopération industrielle des entreprises sur le plan international: le cas de la Tunisie in le développement en question études sociologiques n°16 C. E. R.E.S P,328.

³ - A. Dumontier: (1985) : modèle de projection des mouvements scripturaux des ménages « Banque n°368 Décembre 1977, p, 133.

⁴ - ابراهيم حلمي عبد الرحمن. (1976): نظرات في مستقبل التنمية الصناعية في العالم العربي، القاهرة معهد التخطيط القومي، المجلد العام.

عند تناولنا مسألة التنمية في المجتمع العربي لابد من الانطلاق من فكرة أن البناء الاقتصادي للمجتمع لا يمكن أن يحقق نقلة نوعية نحو التقدم دون مخططات مسبقة مستندة إلى مؤشرات علمية لتحديد ما يمكن القيام به في عملية التنمية بصفة واقعية لا سيما وأن التنمية ليست شيئاً يستورد كما تستورد التقانة، وهي تعني التقدم التقني فقط إذ أن هذه الأبنية التنموية يجب أن تمر بمجموعة معقدة من المراحل المتعاقبة. ومن الجلي أن عملية التنمية في المجتمع العربي حددتها عوامل عديدة يتعلق بعضها بمدى توافر الموارد الطبيعية وتطور الصناعة والزراعة إضافة إلى وجود الأيدي العاملة المختصة¹ والقادرة على انتاج وتحسين الثروات المادية مثل البضائع المصنعة والموارد الطبيعية والخدمات الاجتماعية.

في ضوء هذا التشابك يمكن للتنمية أن تتطلق من مجموعة من العوامل المناخية والجغرافية والديمقراطية، غير أن ما يجدر التنبيه إليه هو تقانة العولمة وإن تركزت على درجة تطور الاقتصاد وترقي المؤسسات فهي تركز أيضاً على مواكبتها الأصلية لمدى النضج الذهني للأفراد واستعدادهم. غير أن هذا الاقتضاء ينعكس مثلاً يطرد، ومن الممكن أيضاً بناء منظومة معلوماتية مركزية تدعم هذا العمل وفق عدد غير محدود من الفعاليات.

إذ يعتبر الترابط بين وسائل الاتصال المعلوماتي والاستراتيجيات التنموية أمراً مساعداً على مراكمة الثروة ومضاعفة الاستثمارات الاقتصادية وتقليص الهوة بين الدول الغنية والمصنعة وبين الدول العربية في هذا المستوى.

خاصة وقد أضحى التخلف الاقتصادي يفسر بتخلف وضعف الموارد والبرمجيات الاعلامية، فتكون بذلك التنمية سكونية تحركها عوامل معيقة مثل إخفاق المخططات وطغيان الارتجال والتسرع عند صياغة السيناريوات المحتملة. وهكذا فإن حالات الفشل المتكررة في توقع ارتفاع المستوى العام للاقتصاد حيث المخططون والسياسيون العرب على التفكير في صياغة تصورات دقيقة حول حالة المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية ومن ثم يتم التفكير في الانخراط بصفة فعلية في مشروع الثورة المعلوماتية والارتباط بشبكات الاتصال الالكتروني مع العمل على استثمار نتائج البحوث التي تتجز في هذا المستوى من اجل تقديم مجموعة من البدائل الثقافية والاقتصادية.

وقد اعتبرت المعلوماتية إضافة إلى كونها قادرة على شد أزر الأفراد ومساعدتهم على بيع وشراء المعلومات وخدماتها المختلفة إطاراً أيديولوجياً يمكن من تعزيز هيمنة الدولة السياسية وترويج قيم المجتمع والإسهام في خلق "بيئة فكرية". كما ساهم تطور أبحاث علم الاجتماع التنموي إلى إبراز

¹ - توماس كون. (1992): بنية الثورات العلمية، ترجمة، شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر، 97.

حاجة المجتمع العربي إلى أسس ثقافية جديدة تسند مشاريعه التنموية وخياراته الاستراتيجية. ومما لا شك فيه أن العومة تحوي مثل هذه الأسس بما أنها سوف تساعد على إحكام التصرف في المعلومات الثقافية وستلعب بذلك دوراً قيادياً في الربط بين الثقافة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهي مسألة سوف تمكن من صياغة نماذج اجتماعية ونماذج إلكترونية تساعد جميعها على القيام بمهام أكثر ذكاءً.

ولن يتم ذلك إلا عبر توظيف البرامج الإعلامية توظيفاً جيداً ومزيد الانفاق عليها وبيستوجب انجاح مشروع أعلمة المجتمع الانسجام التام بين الدولة والمجتمع المدني والانفاق على أساس معين للتطور يجمع بين التوازن الاقتصادي وزيادة فاعلية قطاعي الصناعة والفلاحة وتطوير المؤسسات الثقافية والابداعية. وستصبح البنية الأساسية معلومات ذات استعمال كثيف من خلال سهولة الحصول عليها.

1.3. أولوية الثقافة في مشروع الأعلمة

ثمة ملاحظات مهمة صاغها الدكتور "عبد الوهاب بوحديبة"¹ يحسن التطرق إليها في سياقنا هذا، ومحصلها أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية لن يكون لها معنى ولن تتحقق إذا غرضنا النظر عن المكونات الثقافية الخاصة بكل مجتمع أي انجاز التنمية الثقافية. ويشير مفهوم التنمية الثقافية هنا إلى ثلاثة مستويات رئيسية:

- تأثير الثقافة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- الاجراءات الواجب اتخاذها في مستوى الفعل الثقافي من أجل الاسراع بعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

- الاستعمال الملائم للوسائل المادية خاصة تلك المتعلقة بالتنظيم والتصرف في وسائل الإعلام وتقنيات الاتصال وهي مهام شاقة وعسيرة نظراً إلى طبيعتها العلمية الدقيقة.

وتفترض هذه العمليات أنماطاً من السلوك يختص بها المجتمع ككل وسلوكيات فردية في إطار من التجانس² والانسجام الذين يساعدان على استيعاب العولمة. إذ تتابع الاكتشافات المذهلة في حقل وسائل الاتصال حيث شهدت السنوات الأخيرة تطورات كبيرة في هذا المجال. ومكننا اعتبار العولمة حقلاً ثقافياً يتضمن مفارقات عديدة وتعدداً في النماذج وهي: أي العولمة. تحتوي النسق الثقافي بما

¹ - عبد الوهاب بوحديبة. (1990): آفاق التنمية والثقافة في الوطن العربي، دراسة مرقونة تونس، ص، 98.

² - الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة، 276، مطابع دار السياسة، الكويت، ديسمبر.

فيه المعلومات التي يمتلكها المجتمع، ورموز التواصل والتفاعل لدى أفرادها يعني ذلك أنها تؤدي وظيفة مزدوجة فهي تجمع بين مخزون الذاكرة الجماعية والممارسة العلمية بما يمكن من صياغة توجيهات وتعليمات ذات فاعلية في سوق المعلومات الرمزي تكون محكومة بضوابط علمية دقيقة من أجل أحداث التغير وصياغة الأهداف المجتمعية المطلوبة.

إن هذا التحدي الذي تفرضه العولمة والتقانات المعلوماتية الجديدة لا تخص المجتمع العربي فحسب وإنما يمتد ليشمل كل دول العالم الثالث وليس هناك من وسيلة لمواجهة التراكمات التي تعرفها هذه الصناعة وإحداث تغير نوعي إلا بالانطلاق من رؤية شمولية تسمح بدراسة المجتمع العربي وفهم مشاكله وتبصر مستقبله دون فصله عن محيطه الداخلي والخارجي. وفي هذا الخضم المتداخل تتعدد الحقائق والسبل المؤدية إلى الامساك بالخيط الموصل إلى المنجزات التقنية والسيطرة عليها.

ولا يمكن الحديث عن العولمة خارج السياق الذهني والمعرفي للأفراد إذ تستدعي هذه المسألة أن يكون المحيط العلمي أكثر تقدماً وقدرة على استيعاب فوائد المعلومات وتفهم خصوصيات البرمجيات التي تعتبر حركة دائبة من التطور في مستوى مواد الانتاج وأشكال التنظيم إضافة إلى عدم الاكتفاء بالنقل الآلي الجامد بل السعي إلى التطوير والاستنباط بما يوائم التطلعات المحلية ويتمشى بصفة أدق مع السياق الكوني مع إتباع مسار أيديولوجي على أننا لا نستعمل الأيديولوجيا هنا استعمالاً تقليدياً باعتبارها منظومة عقائدية تحتوى على دلالات سياسية.

إن توظيف مفهوم الأيديولوجيا يتمشى في سياقنا الراهن مع التطلعات التقنية والمعلوماتية الجماعية ويعتمد خلفية عقلانية تقوم على أساس الترابط الجماعي والتواصل دون السقوط في الانقسام إلى عائلات أيديولوجية أو سياسية ضيقة متنازعة.

4. العولمة والتنظيم الإداري

. مسائل اجتماعية

إن استثمار الوسائل والشبكات المعلوماتية في المؤسسات والإدارات وكيفية توزيع المهام بين الأفراد والجماعات يسمح باكتشاف الخصوصيات التي تميز هذه العملية والمساهمة في بناء النماذج الرياضية المحددة للعلاقات الاجتماعية. ويفترض أن آلية العمل الإداري ترتبط بجهاز عقلائي يمكن أن يعوض الإنسان عند إنجاز أهم عمليات إدارة الانتاج الميكانيكية والمنطقية¹ ويساعد على اتخاذ القرارات

¹ - ترويون جوازن. (2006): العولمات: الأبعاد والموجات التاريخية والمؤثرات الإقليمية وتوجيه الحكم المعياري، الرفاعي بدر مترجم، الثقافة العالمية، العدد، 106.

الناجعة، وتحاول الدراسات السوسيولوجية أن تزيل التعارض بين المفاهيم الادارية المتداولة وبين المفاهيم المعلوماتية المستعملة من قبل الخبراء والفنيين.

ولا تكمن الاشكالية في معرفة سبل تحرر الافراد من العيش في الجمود والنمطية الادارية فقط وإنما تكمن كذلك في إدراك قابلية الإدارة للمعطيات التقنية وفق نسق كوني متسارع، إن كل هذه التحولات تبدو قابلة للنقاش لأنها تعدنا لدخول المستقبل مزودين بطاقات كبيرة ولدينا دون شك القدرة الكافية على نقلها وتنفيذها على أرض الواقع، وتمثل صناعة البرمجيات إحدى المجالات الساخنة والحيوية التي يتم في إطارها بلورة التوجهات الادارية وإعادة هيكلتها اعتمادا على تحاليل شمولية تهتم بالبحث عن المعلومات التي تساعد على التطور في مستوى الجهاز الاداري.

فعندما توشك نتائج التجديد أن تكون غامضة يجب أن نكون على أهبة الاستعداد للسيطرة عليها إذ لا يمكننا أن نترك العولمة تحدث اختلالات في بنى المجتمع لأن قدرة التحكم فيها وفق تصورات ونماذج جديدة للعلاقات الاجتماعية تعطينا إحساسا بالوصول الفوري إلى نتائج أكثر تفاعلية والتعامل مع العولمة كمصدر لهذه النتائج وبالتالي مصدرا للتحولات السوسيو إدارية العميقة ونشأة مجتمع متفتح وشفاف.

إن الشيء الوحيد الواضح هنا هو أننا الآن بصدد مشكلة سياسية أساسا بحكم توسع المجال الإداري تلعب فيها العولمة دورا رهانيا فهي الورقة الرابحة التي تعول على نتائجها السلطة السياسية والنخب الادارية. ومن المعقول أن تظهر في مستوى هذا الحقل السياسي الاداري موجات جديدة من الصراع بحثا من الهيمنة على شبكات المعلومات وتوظيفها رغم أن الهدف الرئيسي الذي يطمح إليه هو تحقيق تطلعات الدولة وإطلاق طاقات الأفراد وامكانياتهم الابداعية، بما أن جوهر الحرية الفردية والجماعية يطرح في سياق ابداعي تأسيسي يتفاعل بشكل واضح مع تقانات العولمة ويجعل النماذج الجديدة في الإدارة عاملا أساسيا في تحقيق التطور الذي يصبو إليه المجتمع ويساعد الأفراد على توظيف شبكات العولمة توظيفا جيدا ودقيقا.

- الديمقراطية والادارة

تقتضي الديمقراطية في إطار نشر المعلومات بالإدارة إعادة بناء جماعات العمل حتى تكون أكثر قابلية للتكيف مع المنظومات والشبكات الالكترونية ولأكثر قدرة على المحافظة على التوازن النفسي بين الفاعلين. إضافة إلى مراعاة الدوافع الفردية، والتغيير في السلوك عند الاتصال وإنجاز المهمات الادارية، كما تستدعي الديمقراطية التركيز على التخطيط العقلاني، للاتصال الاداري أي إدراك حاجة مستخدم المعلومات الدائمة إلى الآخر. مع اعتبار الادارة بالمعلوماتية تنظيما مفتوحا لا يرتبط عمله

بمحددات وشروط داخلية بل يستدعي الانتباه إلى وجود علاقات تفاعل اجتماعية مع البيئة الخارجية وهي تساعد على مناخ أفضل لممارسة الديمقراطية.

5. أوجه الترابط بين النظام التربوي والعولمة

لقد شكلت التحولات التقانية مجالا لنشوء علاقات اجتماعية وتربوية جديدة. وهي غير منفصلة عن التأسيس والتنظيم إلى جانب كونها تخضع لسيرورة سياسية واقتصادية وثقافية مترابطة. ولقد رافق تطور المدارس والمعاهد تطور الوسائل التقانية. ولذلك تعتبر التربية، بحكم دورها وطبيعتها أكثر مؤسسات المجتمع عرضة للتغيير. ولا يمكن لنا اليوم أن نتجاهل اتساع الفضاء التربوي والآفاق المفتوحة في هذا المجال، حتى أن الإشراف على العملية التربوية أضحي من اختصاص هيئات متعددة حكومية وخاصة. إن ملاحظة طرائق التدريس تسمح بإدراك الأهداف التي تعرضها الجماعات التربوية، لتنتشرها بين المتقبلين كما تسمح لنا بفهم الغايات الكبرى التي ترمي إليها الدولة عبر تنويع مناهج الإبلاغ وإيصال المعلومات وتكثيف الفروع المعرفية المهمة بالتربية وقطاعاتها المختلفة. لكي ندرك تماما هذا الترابط، بين النظام التربوي والحياة الاجتماعية، يجب أن نتتبع الحركية التعليمية الواسعة وتطورها باعتماد مباحث علوم التربية وعلم الاجتماع التربوي وفلسفة التربية.

هذه المعارف تمكنا، من التوصل إلى وصف تقريبي لعمليات التجديد والتحديث في المجتمع. بما أن التربية أضحت تستوجب اليوم التخصص بعد أن تنامي التقسيم الاجتماعي للعمل¹ ولم تعد العائلة أو مجموعات القرابة أو الأفراد المعزولين قادرين على تقديم المعلومة العلمية والموضوعية إلى الطفل وأضحت التربية ممارسة مهيكلة، تتمايز فيها النشاطات والأدوار الاجتماعية وفق نظرة إجمالية تحكمها شروط واضحة ومفهومة.

كان دوركايم، يعتقد أن المجتمعات الثابتة والتي لم تعرف حراكا اجتماعيا يمكن أن تشهد أنماطا معينة من التربية وتكون لدى أطفالها عددا من السلوكات والاستجابات الجسدية والذهنية والأخلاقية

¹ - نعيم إبراهيم. (2000): *توظيف التقنيات الحديثة في التعليم الجامعي* عن بعد، مجلة آفاق العربية للتعليم المفتوح والتعليم عن بعد، عدد، 6، أبريل.

* ترتبط هذه المسألة بانتقال عملية التربية إلى المؤسسات الرسمية ودور الحضانة وهو أمر يجعل مجال عمل المجتمعات التقليدية ضيقا نتيجة إدماج أشكال تربوية تحترم الثقافة والمجتمع ككل ولا صلة لها بالأقليات أو بالجماعات المحلية الضيقة التي تركز انقسام المجتمع إلى فئات غير متجانسة.

* إن الفضاءات التربوية باتت تستوعب أعدادا مرتفعة من المقبلين عليها وتقوم بتلقينهم مجموعة من المبادئ الاجتماعية والقيم الثقافية الشمولية في إطار أوسع من الإطار الذي كان يوم أفراد قليلين في إطار تربية تقليدية تعلم الجمود والانغلاق.

التي تناسب الوسط الاجتماعي الذي يحيا فيه الطفل. إنه نمط من التربية يهدف إلى تنشئة الأطفال وإعدادهم حسب برامج يمكن أن تجعل منهم فاعلين اجتماعيين يحافظون على ديمومة المجتمع وتماسكه*.

لقد حلت اليوم المدرسة والمؤسسات التربوية بصورة واسعة محل الجماعات الاجتماعية الضيقة للقيام بمهام التنشئة بشكل شمولي*، ويمكن القول إن المؤسسة التربوية، أصبحت مدعوة بناء على أدوارها الجديدة إلى مواكبة التحولات التقنية والاهتمام بنظم العولمة والاستفادة منها في ضبط القضايا وتحليلها.

وتلبية لهذه الحاجات، ازداد الاهتمام بدور التقنية في الارتقاء بالعملية التربوية وإيجاد معايير، مرنة ومنطقية لغاية تمييز البرامج وتدقيقها. ولذلك دار جدل بين المهتمين بأمر التعليم حول أهمية العولمة وأنواعها ومدى الاستعانة بها وهو جدل شمل خاصة الدول الأكثر تقدما وتصنيعا، كما طرحت مسألة اختيار أفضل الأساليب للاستفادة من المعلومات في تطوير التعليم ومعالجة مشكلاته ورفع مستوى أداء المتقبلين.

وبذلك تسهم العولمة في تكوين الأفراد وفق تصورات مجتمعية مضبوطة ومبرمجة آليا وهي تعمل أيضا في إنما الشخصية¹ في إطار سياق حضاري. كما خلقت إمكانات متعددة أمام الأفراد ودعم تجاربهم في المجال التربوي كما منحهم فرصا للارتقاء الذهني والمعرفي. وأصبحت المعلومات متاحة أمام الجميع كما تنوعت مصادرها وبات المربي والتلميذ يجدان خيارات كثيرة بعد أن نمت الحاجة إليها، سيما وأنه لا يمكن إحداث الثورة التربوية المطلوبة تحت وطأة البيروقراطية التي عشت في كيان ادارات التعليم وتسببت في تراجع وظيفتها التيسيرية والتأطيرية.

إن كل مشاريع التجديد في المجتمع تحتاج إلى مرونة كبيرة لضمان أقصى استغلال للموارد الطبيعية والبشرية. إضافة إلى خلق الحوافز غير المادية لدى القائمين بعمليات التدريس وجميعها مهام تحتاج مهارات عالية لا بد من توافرها لدى الفاعلين على مختلف المستويات². ومن حسن الطالع أن تقنية المعلومات توفر اليوم فرصا عديدة، لتدريب أطقم الادارة التعليمية والمدرسية كما تمكن من مساعدة متلقي المادة التربوية، وتوليد صور وتصميمات بيداغوجية عالية الجودة.

¹ - الحمامي الصادق. (2004): في التربية على نقد الاعلام، المجلة التونسية لعلوم الاتصال، عدد، 43.

² - مجد الدين خمش. (2009): العولمة والمجتمع العربي، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 37، العدد 4، الكويت.

وتهدف عمليات دمج السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى إعداد برامج التنمية العلمية اعدادا يساير استراتيجيات الدولة الشاملة ويقدم صورة واضحة عن المجتمع يمكن النظر إليها من خلال البرامج التربوية. وهو ما يجعل التنظيمات التربوية أنظمة مفتوحة لا يرتبط عملها بشروط داخلية وحسب وإنما كذلك بمبادلات المؤسسة التربوية مع البيئة الخارجية.

1.5. الثقافة والعولمة

يندرج موضوع المعلوماتية في إطار معرفي أوسع تبرز من خلاله قدرة الانسان على الخلق والابتكار وتشكيل طبقات متعددة من حزم المعلومات واستغلال نتائج بحثه لتطوير المجتمع وتحقيق التقدم العلمي ويمكن الافتراض بأن عمل الهياكل الثقافية في مجال الاتصالات يعتمد على مبدأ التكامل بين الفئات المختلفة للمجتمع وبذلك تصير الثقافة فعلا إراديا لا يمكن أن تتجلى معالمه ومعانيه إلا في إطار الارتباط بخطوط المواصلات وقنوات البث. علما بأنه توجد أنواع عديدة من الثقافة المعلوماتية (اقتصادية، ديمغرافية، جمالية، أخلاقية، سياسية، دينية، رياضية....)، وهي تنتشر في جداول خاصة يمكن أن تخدم المشروع التربوي للمجتمع. ويكمن الهدف الأخير للتعليم الاجتماعي في هذا الصدد في متابعة مسالك التعامل الفردي والجماعي مع المعلوماتية باعتبار أن العامل أو المستهلك للمعلومة أو التلميذ حينما يقبلون على تعلم استخدام منظومات الإرسال الإلكتروني أو الصوتي ويتقنون عملية التحكم في الارساليات الرقمية والرمزية من خلال الأجهزة، فهم يقيمون الدليل على أنه يوجد في المجتمع الذي يحيون فيه بعد تطوري هو أقرب إلى طبيعة الإدراك الانساني ويتجانس مع الأهداف والمعتقدات والمطامح المعرفية للأفراد وقد تكون هذه العناصر جميعها من صنع الانسان وابتكاره ورؤيته لكيفية تحقق عدة مبادئ وقيم إلا أن الحاجة إلى الجهاز المعلوماتي تبقى أكيدة وضرورية حتى يتسنى إعطاء معنى لهذه العناصر.

يكمن الهدف الرئيسي من نشر الثقافة المعلوماتية في السعي إلى تطوير مسارات تربوية جديدة يتفاعل خلالها الأفراد مع منتجات الثورة الاعلامية. ومن الأمور الأساسية في الربط الشبكي للأفراد مع الأجهزة نجد رغبة في توكي طرائق أكثر فاعلية للتحكم في تدفق المعلومات لأن ديناميكية الاتصالات الإلكترونية تختلف عن تلك التي تتم مكاتبة أو مشافهة وكذلك الجماعات الالكترونية التي ليست مجرد جماعات تقليدية إذ يستخدم أعضاؤها الأجهزة ويتفاعلون بواسطتها.

وإذا كان فهم التوجه المستقبلي في التربية والتعليم يرتبط أساسا بالعمل على الاستعانة أكثر فأكثر بالمنظومات العالمية للمعلومات، فإن الأهداف والرهانات الاجتماعية يجب أن تكون متماثلة لضمان دوام علاقات التضامن بين الأفراد. والواقع أن الثقافة المعلوماتية ستنتج فاعلين لديهم القابلية لتأقلم والتعايش في إطار المجتمع التواصلي. ولا يعني الانتاج هنا اعتماد نماذج ثقافية تعسفية ولا يمكن

للنمط التربوي أو العمل التربوي حسب تمثلي "بيار بورديو" أن يكون ترسيخا متواصلا طويل الأجل أو يدفع إلى استنباط مبادئ نموذج معين من التعسف الاجتماعي، وبالتالي أحداث تطبع يتمتع بالديمومة وبقابلية الانتقال وتوليد ممارسات تنطبق على هذه المبادئ¹ بعيدا عن هذا التبرير الإيديولوجي للإخفاقات. إن مشروعا مجتمعيًا كهذا يحتاج إلى تناول مقنع لمختلف المفاهيم الموظفة وما يؤسسها من خلفية نظرية وإلى عرض لمختلف التقنيات والمناهج المعتمدة في مقارنة وتحليل الظاهرة المدروسة وإيجاد الآليات العلمية المناسبة لتفسيرها.

يستخلص مما سبق أن البناء المعلوماتي يمكن أن يندرج تحت عنوان اشمل هو الاستقلالية والقدرة على تحقيق غايات الأفراد والجماعات في الدولة واحتواء جميع النقائص. وفضلا عن ذلك فإن الأسباب الداعية لإنجاح مشروع الاعلمة عديدة وقد بينت السوسيولوجيا الغايات المختلفة لهذا المشروع وحاولت معالجتها بنوع من المهارة والدقة والموضوعية اعتمادا على الدراسة النقدية للميدان والواقع أن الابنية المجتمعية يمكن أن تصاغ حسب نماذج يطبق كل نموذج منها حسب نوعية الأحداث المعلوماتي وهو أمر قد يصادق تأييدا من قبل المهتمين بمجال السوسيولوجيا إذا اجتنبوا الوقوع في خطأ التحيز والذاتية.

الخاتمة

نشهد اليوم عصر جديد، وهو عصر يطرح تحديات متنوعة على المجتمع إذ مع الإيجابيات التي تقدمها المنجزات التقنية تنشأ مشاكل وقضايا معقدة. غير أن المسألة الأهم في كل هذا الجدل هي مسألة الاتصالات وبنية المعلومات التي أضحت تمثل بالنسبة للمجتمع قضية سياسية وأيديولوجية. إن البحث السوسيولوجي لا يمكن أن يقدم لنا حولا أو بدائل توضح لنا كيفية تحويل المجتمع إلى مجتمع معلوماتي متطور لكن نفي إمكانيات التطور أو مواكبة الثورة المعلوماتي يعد من منظور سوسيولوجي إجحافا في حق المجتمع العربي بالنظر إلى رهاناته وتطلعاته وموارده البشرية. تمثل العولمة شكلا مجتمعيًا جديدا ماثلا إذ أننا عندما نحاول ملامسة العلاقات والمجالات الاجتماعية الجديدة التي تفتح آفاقا معقدة ومن الصعب الوصول إليها أمام عدم توفر شروط معينة تكمن في السيطرة على الشبكات والمنظومات الاتصالية المترابطة، وذلك حتى لا يتعرض الأفراد إلى الانعكاسات والصدمات النفسية في أزمة اجتماعية لا حدود لها.

¹ - بيار بورديو. (1994): العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة، نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص، 50.

وهنا تطرح ضرورة التأهيل طبق سياسة تكوينية محددة الأهداف وواضحة المعالم تأخذ بناصية المعارف والعلوم والتقنيات المعلوماتية وتسعى إلى بلورة حزمة هذه المنجزات عمليا بأن تعد الموارد البشرية بما يتواءم والاحتياجات الضرورية الحاضرة والمستقبلية للمجتمع وتكون هذه السياسة التأهيلية قادرة على إشاعة العقلانية والضبط العلمي والحرفية بين الأفراد. ولعل علم الاجتماع اليوم قادر على التفاعل مع الذبيرة المعلوماتية ودراسة خصوصياتها وملاحظة آثارها السلبية والإيجابية. وقد يكون التطور السوسيو. معلوماتي اليوم خاضعا أساسا إلى هذا الغزو التقني الرهيب الذي أثر حتى على أبسط النشاطات الاجتماعية اليومية وعلى الاتصالات بين الأفراد كما غير عدة مفاهيم أهمها مفهوم الثقافة.

إن هذا التحول عميق جدا وله نتائج مهمة بما أنه تحول معلوماتي وله شروطه المستقلة عن شروط تكون أي عنصر آخر. غير أنه لا يمكننا عزله عن السيرة التاريخية للمجتمعات الإنسانية وعن فعل الحركة التاريخية. وتعتبر المعلوماتية عن العيش اليومي للإنسان من العوامل التي سوف تعمل دون شك بتعديل سلوك الإنسان وتكيفه وفق متطلبات العصر، ينشأ لدى الأفراد وعي جديد بالزمن وفهم جديد للوقت ففي إطار الحاجة إلى المعلومات السريعة وإلى الخدمات الاستيعالية وإلى تحليل النصوص، في دقائق تضطر إلى التوصل بالأجهزة من أجل إنجاز هذه الحاجات.

قائمة المراجع

1. نبيل علي، 1994، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، عدد 184، الكويت.
2. عزمي عبد الرحمن، 1987، التكنولوجيا الحديثة للاتصال، المجلة التونسية للاتصال، عدد 12 ديسمبر.
3. على الدين هلال، 1982، الأبعاد السياسية والاجتماعية لنقل التكنولوجيا في الوطن العربي، مجلة المستقبل، عدد، 3.
4. محمد عبد الشفيق عيسى، 1984، التبعية التكنولوجية في الوطن العربي، المستقبل العربي.
5. ابراهيم حلمي عبد الرحمن، 1976، نظرات في مستقبل التنمية الصناعية في العالم العربي، القاهرة معهد التخطيط القومي، المجلد العام.
- 6 - توماس كون، 1992، بنية الثورات العلمية، ترجمة، شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر.
- 7- عبد الوهاب بوحديبة، 1990، آفاق التنمية والثقافة في الوطن العربي، دراسة مرقونة.
- 8 الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة، مطابع دار السياسة، الكويت، ديسمبر.

- 9 توريون جوازن، 2006، العولمات: الأبعاد والموجات التاريخية والمؤثرات الاقليمية وتوجيه الحكم المعياري، الرفاعي بدر مترجم، الثقافة العالمية، العدد، 106.
- 10 نعيم ابراهيم، 2000، توظيف التقنيات الحديثة في التعليم الجامعي عن بعد، مجلة آفاق العربية للتعليم المفتوح والتعليم عن بعد، عدد، 6، أفريل.
- 11 مجد الدين خمش، 2009، العولمة والمجتمع العربي، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 37، العدد، 4، الكويت.
- 12 الحمامي الصادق، 2004، في التربية على نقد الاعلام، المجلة التونسية لعلوم الاتصال، عدد، 43.
- 13 بيار بورديو، 1994، العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة، نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- 14 H. Schwimann. 1975, Transfert électronique. Une fois encore l'Europe va-t-elle découvrir L'Amérique? 01 informatique Mai.
- 15 - J. P. de Blasis et A. 1975, Tignol « système automatique de transactions bancaire in informatique et gestion n° 72.
- 16-Christian Uhlif .1990: la coopération industrielle des entreprises sur le plan international: le cas de la Tunisie in le développement en question études sociologiques n°16 C. E. R.E.S, P, 328.
- 17- A. Dumontier .1985, modèle de projection des mouvements scripturaux des ménages « Banque n°368 Décembre 1977.

قاله ناقلته حتى نغلب عليه وأنا خائف الا يبغى ارضي لو كان يبغيا ويطلب معونتي نرسل خمسة آلاف من اناسي او اكثر ان طلبته ونسير معه براسي حتى نغلب عليه ان ارسلت سفنا كبارا بانفاضهم كبارا افواهم واسعة يرمون النار على الخيام وشيء من النصاري يعرف الرمي بهم وكابرينير والنصاري معه يقومون باندر وانا نحذر على ما كان ونفعل كل ما يليق بهم إنا نقدر ان نقول لك الحق اهل اندر كلهم يبيعون انكلييس الا الذين نتيوا الكتب الخمسة لأهل كور إن غلبت على اندر فافعل ما يموت به أهل الكتب إن سألت احدا من الانكلييس قد قدم على ارضي يبيع نقول لك ما كتبت لك في هذه الكتب حق إن ارسلت السفن والانفاض يجدوني متهينا نقتل معهم انا كسرت سفينة وقبضت ما فيها وقتلت كثيرا من الناس وقبضت ما عندهم من البقر ولم نزل نقاتلهم حتى ما هو الاحسن في كور بلا علك وبلا عبيد ان غلب انكلييس على اندر كور ياتيني كتب من عندك حسنة لمرسي منورات فيطول عمرك ان شاء الله وصاحبك واولادك تستغلب الفرانس إن شاء الله واصبانيولس وأهل مارك وددشمن
أنا أخوك شيخ البيضان نطلب معونتك بهذا انكلييس والترارزة واحد
وكتب بإملاء من اعل الكور سيد أحمد بن محمد بن المختار بن موسى³³

Bibliographie

- Jean Vansina. *De la tradition orale : Essai de méthode historique*. Belgique : Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.
- Pau Marty, I. *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*. Paris : Leroux, 1916.
- Geneviève Desire-Vuillemin. « Coppolani en Mauritanie ». *Dans Revue d'Histoire des Colonies*, t. XLII, 1955.
- Vncent (Capitaine). *Voyages et expéditions au Sénégal... dans l'Adrar et retour à Saint-Louis*. Paris : Dans Le Tour du Monde, 1861.
- Otton-Loyewsky (Lieutenant d'). *Rezzou sur l'Adrar*. Rufisque : Imp. du G. G. AOF. , 1942.
- Dubie P. *La vie matérielle des Maures*. Dakar : Mémoires de l'IFAN, n° 23, 1953,
- Ahmad Al Sinqiti B. al Amin. *Al wasitfi tarajimi, udaba Sinqiti*. Le Caire et Casablanca : 1958
- Mamadou Ahmadou BA. « 1929, Une grande figure de l'Adrar. L'émir Ahmed ould M'Hammed » *Renseignements coloniaux*, 16, 543-553.
- SChiffirin (D.). *Approches du discours*. USA : Blackwell, 1994
- Philippe Koltermann Till et Marcus Plehn. *Pages d'histoires de la côte mauritanienne*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- Richard Alchome Worge gouverneur britannique de 1759 à 1763
- Charles OHara, gouverneur Hollandais de 1771 à 1775
- Paul Marty. *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*. Paris : Leroux, 1916.
- Jean Debruyne. *Parole*. Paris : Descellée éditeur, 1992.

³³Source : Koltermann Till Philippe et Plehn Marcus. *Pages d'histoires de la côte mauritanienne*. Paris : Harmattan, 2006, 102p

Annexes :

Annexe 1

Lettre de l'Emir du Trarza en Mauritanie, sultan des musulmans, Ely Chandhura au roi de la Hollande en 1721

بسم الله والحمد لله وحده ولا يدوم إلا وجهه 12*13 والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وسلم
تسليما *

تبليغ السلام من سلطان المسلمين اعل شنتور 14 إلى سلاطين هلندي أهل محبتنا وموالين أمره
وكل ما بعثت إلينا * في الكتاب فهو مقبول عندنا في خبر بلادنا وبلادكم * ولا نقبض العهد مع النصر
إلا بعهديكم * سوى افرانص وغيرهم والحمد لله على سلامتتنا وسلامتكم وكمندور الرئيس * فهو وكيل بيننا
وبينكم كل ما بعثت * فنحن نقضي حاجاتنا * شاء الله وبناء أكادير في المرسى 16 * فهو مقبول عندنا
بطبيب نفوسنا إن أمكن تقدر * على بناتنا في حرب بينكم وبين النصاري وكل ما بعثت إليه فهو موجود * و
العهد بيننا

لا يقطع أبدا والسلام

كتبه يوم الأحد خمس من شعبان عام 1137³²

Annexe 2

Lettre adressée par un Emir du Trarza, Ely Khury au roi des Anglais le roi Georges III pour l'aider à chasser les français de Saint-Louis en 1782

شيخ انكليس كنجار كلها
شيخ الأرض وأنا هذا له عشرين سنين في حكمي هذا كتب جور شيخ ارضي
الى أخي كنجار وانكليس كلها
انا لا اعرفك غير أنني لا اعرفك كثيرا من الناس وأنا ابغيتهم جدا كلهم على
ووراء الفعل الجميل الذي يفعلون بي ولم يغدروني قط كابرنيس ورك يعطيني أمكبل جيدا
كابرنيس بانس وكابرنيير اوهار سواء وما وراء ذلك من الكابرنيير بخيل واخر اجواد ماتوا والكثير
من النصاري وراء ذلك جاءوا افرانص وغلبوا على الارض وقومك قليل لم يبق منهم إلا قليل جدا وبعض
الناس المذمومين باندر أرسلوا كتابا إلى نصاري كور ليأتوا ويغلبوا على الأرض وإن النصاري باندر قليلون
اشهر قليلة قد ماضوا بعض سفنك فيهم من الجيش جاءوا لاندر ليرو وبعض اناسي وارسلتهم لامكبل لحقهم
ذاك هناك كابرنيير افرانص نادوا جماعته ليكتبوا كتابا يعطوا الأرض لانكليس وسفيك صاروا الى لعبار ارو
سفينة كبيرة لافرانص فيه كل شيء وقطع مراسيه وقصد نحو البر وارسلت سفن انكليس تمانينهم نحوه
واوقدوا فيه النار وصارت سفن ينكليس كلهم ولم يغلبوا على اندر وسمعت عن كور عن بعض اناسي من
دخل احدى منوراتك منهم سالوا كابتنين ما باله لا يغلب على اندر قال لهم لم يقلها لي شيخ انكليس لو

³²Source : Koltermann Till Philippe et Plehn Marcus. *Pages d'histoires de la côte mauritanienne*. Paris : Harmattan, 2006, 102p