جامعة مولاي اسماعيل

مكناسة

مجلة كلية الاداب و العلوم الانسانية
مكناس

عدد 11
1997

المحتويات

أدب

"جنوب الروح " رواية استعادة الأصول الضائعة (الجزئ الأول)

عبد العالي بوطيب 7

الإيصال الثقافي في رواية " جنوب الروح "

محمد اسليم 21

لسانيات 39

نظرية المعنى و الأفعال اللغوية - مقاربة متعالية -

بنعيسى ازابيط 41

قيمة الروائز التركيزية و الدلالية في التفسير اللساني

عبد العزيز العماري 59

تاريخ 65

بدايات استقرار آليات التدخل الأوربي في المغرب

القنصليات الأجنبية في القرن السابع عشر (القسم الثاني)

زهرة إخوان 67

المقاومة المسلحة في الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي :

نموذج قبائل بني وراين

عمرو اديل 81

دراسات إسلامية 97

دستور التعاليم الأخلاقية في الإسلام

محمد بدرة 99

مصادر العقيدة المالكية في أزهى عصور الثقافة الاسلامية

محمد الدرعاوي 117

كيفية استثمار ابن قيم الجوزية للسنة النبوية أصوليا

عبد الله فضر 131

النظرية التربوية عند ابن سحنون

عبد المنعم منشي 139

قراءات 153

بصدد " نهاية أسطورة " ابن خلدون . شروط القراءة وحدود التأويل

قدور بوزياني و جمال حيمر 155

قراءة في كتاب المنزع اللطيف في مفاخر المولى اسماعيل بن الشريف لمؤرخ الدولة العلوية عبد الرحمان بن زيدان

ادريس ابو ادريس 169

قراءة في كتاب " السكن ، الجنس و الاسلام " لعبد الصمد الديالمي

عبد السلام حيمر 177

"جنوب الروح" (*)
رواية استعادة الأصول الضائعة

عبد العالي بوطيب
كلية الآداب مكناس

الملخص :

إذا كانت تحولات المبدعين وتنقلاتهم بين مختلف الألوان التعبيرية مسألة عادية ومؤلوفة في الميدان الفني، فإنها تشكل، مع ذلك، محطات هامة في مسيرة المبدعين، باعتبارها اختيارا فنيا واستراتيجيا يضم أكثر من دلالة. الدراسة الحالية تحاول الوقوف عند بعض هذه الدلالات في - جنوب الروح - أول عمل روائي يصدر للأشعري بعد تجربة إبداعية طويلة مع الشعر و القصة.

"جنوب الروح" أول عمل روائي يصدر للاشعري بعد رحلة إبداعية طويلة استغرقت زهاء عشرين سنة، وائمرت خمسة دواوين شعرية، (*) ومجموعة قصصية واحدة (*)، تحول ليس غريبا طبعا عن كاتب متمرس مثله، إلا أنه مع ذلك مثير، يستوجب أكثر من تساؤل، ويحتمل أكثر من تفسير، لما يضمره من أبعاد ودلالات عميقة ومختلفة، يتعلق بعضها أساسا بها جس الكتابة كرغبة ثائرة ومتمردة، تسعى دائما لاكتشاف قارات إبداعية جديدة، تنضاف لقاراتنا القديمة السابقة، وتغنيها، بينما يرتبط بعضها الآخر بطبيعة الأجناس الأدبية، بكل مالها من خاصيات جمالية وتعبيرية، عادة ما تغري المبدع وتستدرجه لاستغلال فضاءاتها وتسخير تقنياتها واساليبها للتعبير بشكل أفضل وأنسب، عن همومه وانشغالاته الراهنة،إغراء لاشك يزداد حدة وإلحاحا كلما استشعر الكاتب عجز وقصور الوسائل التعبيرية الموجودة بين يديه عن استيعاب الموضوعات الجديدة، وإيفائها حقها من التشخيص والتحليل، تماما كما هو الحال الآن مع الأشعري وموضوع روايته، موضوع يحتاج دون شكل لفضاء أرحب وأوسع مما تسمح به إمكانيات القصة والقصيدة، إن

لم نقل إنه مفصل أصلا على مقاس روائي بكل ما للكلمة من معنى، كما يتضح ذلك جليا من خلال الانسجام الحاصل بينهما .

فالرواية في مجموعها تتكون من 173 صفحة، موزعة بنوع من التساوي على عشرين فصلا مرقما، يتناول كل واحد مسيرة شخصية روائية من سكان دوار بومندرة، بجبال زرهون قرب مولاي ادريس، محاولا من خلال ذلك كله رسم صورة شاملة ومتكاملة لأهم المراحل التي مر بها هذا الدوار، من سنة 1880، تاريخ نزوح أسرة الفرسيوي من قرية بوضيرب بجبال الريف، موطنها الأصلي، فرارا من فتك المجاعة، وفتنة المصادمات القبلية المنتشرة هناك، واستقرارها بهذه المنطقة، كما يحكي ذلك سلام الفرسيوي قائلا: (أحنا اللولين اللي حطينا هنا أسيدي،ملي وصلنا للغابة اللي مجاورة الحافة ديني مرعاز طاح الحمار حاشاكم بالعياء، هبطنا من تم حتى ركبنا على الظهر اللي فيه دابا الأرض ديال ولاد السي حمو، كان رمضان فيامات الله، ليلة دستة وعشرين) (1).

إلى سنة 1994 تاريخ استسلامه لمصيره المحتوم، بعد 114 سنة من المقاومة والصمود تعرض خلالها لمختلف أنواع المحن والدمار التي تعرض لها المغرب في تاريخه الحديث، مات خلالها من مات من أبنائه، وهاجر من هاجر، قبل أن يتحول في النهاية لمجرد أطلال بالية، أتت أمطار الشتاء الأخيرة على آخر معالم الحياة به.

ولتغرقه كباقي القرى والمداشر المغربية المهمشة الأخرى، في بحر النسيان الذي لا يرحم، وكأنه لم يجعل يوما بالأفراح والمسرات: (كانت بومندرة عند وفاة رقية على مشارف الانقراض، ليس لأنها فقدت كل سكانها تقريبا، ولكن لأنها عرفت شتاء ذلك العام مطرا لم تشهده منذ عقود، مماتسبب في انهيار الجامع الفوقي، وجرف ما تبقى من آثار الزاوية الدرقاوية، وسقوط الجزء الشرقي للجامع التحتي، حيث المحراب والمقصورة، نزلت السيول عبر وادي الدشر، فاقتلعت كل أشجار الفاكهة التي كانت على جنباته، كما غمرت منابع عين بري، وعين الدشر، وتصبابت، والعين التحتية، وعين الوطا،

واستمرت السيول الجارفة في هديرها حتى صبت في مياه سبو بثلثاء مكس دون أن يعرف أحد كيف استطاع الماء وحده أن يفعل ذلك، ولم يبق في نهاية مارس من تلك السنة أي أثر للدور الخربة التي بقيت بعد أصحابها حجارة عارية، صارت البقع الترابية البيضاء

هي كل ما تبقى بعدامحاء، المساكن والأزقة، ثم جاءت الأيام المشمسة الحارة فاندلعت الأعشاب بقوة لتمحو كل ما محته السيول) (2) نهاية مأساوية حقا لكنها، مع ذلك، لم تكن أبدا مستبعدة ولا مفاجئة بالنظر لجسامة الأحداث التاريخية والسياسية، والاجتماعية ، والطبيعية الصعبة المتوالية التي مربها الدوار وسكانه قرابة قرن ونيف،عرف فيها الأوبئة والهجرات والصراعات، بشكل ينذر من البداية بهذه النهاية، أو بأخرى مماثلة لها، وليصبح الميلاد علامة ملازمة للموت ومقرونة به، تماما كما ارتبط ميلاد الدوار من أول لحظة بموت ابنة محند سلام :(كان رمضان فيامات الله، ليلة دستة وعشرين، فالمرابط وحمو عكي ومحند سلام، بعيالاتهم وبولادهم، نهار فاش وصلوا، ماتت لمحند واحد البنت، كانت هي ترابي، قطعت أمها عليها لحليب، باش ترضع الولد الكبير، كان مريض، علال الله رحمو، وهاديك هي الروح الأولى اللي دفنا هنا) (3).

حقيقة انطولوجية مؤلمة عرفتها قبله قرى ومداشر مغربية عديدة أخرى بفعل عوامل مختلفة لعل أبرزها الهجرة والموت وقساوة الطبيعة، نذكر منها بالمناسبة دوار بوضيرب موطن أسرة الفرسيوي الأول بجبال الريف، ومربع شوقها وحنينها، قبل أن يتحول بعد نزوحها ، لبقايا صورة باهتة، تحضر في الذاكرة ثم تغيب، أو لآثار وشم قديم يصعب فك رموزه،لدرجة لم يعد معها أحد،ممن التقى بهم حفيد الفرسيوي، يعرف عنه شيئا: (هاهو بوضيرب أسيدي، دوار الفحولة والمجاهدين، أنظر إلى البيوت كيف أصبحت قصورا مغلقة تهجم عليها الحشائش وأغصان الكروم ، هذا هو حانوت الدوار، وقبالتك أسيدي الطريق المودية للجامع، بياض ناصع في خضرة ناصعة مغسولة، وهاهو صمت الأمكنة البليلة، يصلني عبر قدمي) (4) .

وبذلك تؤكد "جنوب الروح" أنها رواية فضاء بامتياز بمحاولتها رصد أهم الحالات والتحولات التي عرفها دوار مغربي مهمش على امتداد تاريخه الطويل نسبيا ، لتعطي بذلك صورة شاملة ومتكاملة عنه، تلتقي فيها أفراح البداية بأقراح النهاية، ومخاض الولادة بآلام الموت، لنخلص منها، في الأخير إلى أن كل شيء في هذه الحياة، مهما كبر وعظم لا بد أن يعود يوما في النهاية لنقطة البداية، حيث يلتقي ضعف الصغر بوهن الكبر، راسما بذلك دائرة أشبه ما تكون بالصفر، تعبيرا عن حتمية الفناء الملازم للمخلوقات في هذا الكون، كما يؤكد ذلك صراحة مضمون (المناص الأصلي المباشر) (5) الوارد في

بداية الرواية: (المخلوق جائز الزمان محدث، والمكان محدث، الزمان مفترق، والمكان مفترق، من أوراد الشيخ الكامل المأخوذة من ورد الشيخ محمد بن سليم الجزولي : (فسبحان الدائم لا يزول) (6) .

ومما يقوي هذا الاستنتاج ويدعمه، في نظري ما نلاحظه في الرواية من ارتباط وثيق ودائم للولادة بالموت، وللبداية بالنهاية، ففي حالات كثيرة جدا شاهدنا ولادة الأبناء عادة ما تنتهي بموت الأمهات في المخاض، وكأني بالرواية تريد بذلك التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الحياة والموت باعتبارهما وجهين متلازمين لعملة واحدة، يصعب قبول الواحد منهما دون الآخر، لدرجة لا تستطيع معها تحديد أيهما يفضي للآخر، ويتسبب فيه، يكفي أن نستحضر في هذا الإطار حالة نجمة مع ابنتها نورية، على سبيل المثال لا الحصر، علما بأن الرواية تحفل بالعديد من الحالات المماثلة، كحالة فضيلة وابنها محمد الفرسيوي (الأقرع) ، وحالة المجدوبة وابنها الفرسيوي الحفيد.... يقول السارد: (ألقت حادة بنظرها صوب نجمة فوجدتها ما تزال مبتسمة كما تركتها، نهرت هموشة غاضبة ، وطلبت إرضاع البنت، قبل أن يهرب حليب أمها، لكن هموشة كانت تبكي، وتشير إلى المرحومة التي ارتسمت على محياها ابتسامة الموت الهنيء) (7) .

وما حديث الرواية عن مختلف الشخصيات القاطنة بالدوار، بشكل طويل ومفصل، وتخصيص كل واحدة منها بفصل مستقل يستعرض مختلف مراحل حياتها. وأهم التطورات التي مرت بها قبل أن تعرف نهايتها المحتومة ، سوى إشارة ضمنية معبرة عن عمق العلاقة الجدلية الوطيدة القائمة بين عنصري المكان والشخصية في العمل الروائي، لدرجة يستحيل معها الحديث عن المكان كعنصر روائي مجرد خارج تفاعله الدائم والمستمر بالشخصية ككائن حي قادر على إصباغ المكان بألوان تعبيرية متميزة، وتحميله بأبعاد دلالية ورمزية مختلفة باختلاف أنواع العلاقات الخاصة التي يقيمها معه.

على أنه إذا ما حصل وتحقق، فسيصبح الحديث آنذاك، مجرد جرد لتفاصيل هندسية عن المكان فاقدة لكل معنى، وهو ما يتنافى طبعا وخصوصيات الكتابة الروائية الحقيقية، حيث: (المكان بسم الأشخاص والأحداث الروائية في العمق) (8) وبقدر ما: (يصوغ المكان الشخصيات والأحداث الروائية يكون هو أيضا من صياغتها) (9) ليتحول بذلك في النهاية

لنوع من القدر : (يمسك بشخصياته وأحداثه، و لا يدع لها إلا هامشا محدودا لحرية الحركة) (10) تماما كما ورد ذلك صراحة في الرواية على لسان الفرسيوي وهو يستحضر ما قالته له امرأة من الزغنغن: (من أن الأمكنة أيضا تموت، وأن القرى التي لا يؤسسها أحد بنسله تتبدد مهما طال الزمن) (11) .

لكن ما يثير حقا في علاقة الشخصية بالمكان في رواية "جنوب الروح" بالإضافة لما سبق، طابعها الحميمي الوثيق ، وما يعكسه من أبعاد عاطفية دافئة، غالبا ما تذكرنا بحنان الأم وعطفها، الأمر الذي يصبح معه التيه رديفا لليتم، والهجرة عنوانا بارزا للغربة والفقد مما يذكي رغبة العودة في الشخصية، ويشعل فيها نار الحنين للأصل، فرارا من الضياع، وطلبا للألفة التي يمثلها المكان، لنستمع للفرسيوي الحفيد يتحدث في سرد ذاتي رقيق عن إحساسه العميق بهذه الآصرة التي يمتزج فيها عطف الأمومة بدفء المكان، قائلا: (ابتسم والدي راضيا، أما أنا فقد كنت على وشك البكاء، بل إني أجهشت به بعد إنقباض طويل لازمني منذ أدرنا ظهرنا لتفنوت، إذا جازلي أن أتكلم عن شعور لا أعرفه، لأنني لم أعرف أمي، فيمكنني القول إن إحساسي في تلك اللحظة كان مثل إحساس طفل انتزع من حضن أمه، وأنا لا أعرف كيف يحس الناس عندما يلفظون هذه الكلمة : أمي، أما أنا فيمتلئ قلبي بذلك الوادي، أشم صدره الطيني، وأدفن وجهي في عذوبة حضرته، فأحس ريشا ناعما يلفني وأمانا، وأعرف تفنوت كما يعرف الانسان أمه، أعرف أشجارها شجرة شجرة) (12) .

ولعل هذا ما يفسر في اعتقادي، سر انشداد كل أفراد عائلة الفرسيوي، دون استثناء، لموطنهم الأصلي، (ببوضريب) وانجذابهم إليه، لما يمثله من حمولة رمزية قادرة على تعويضهم بعضا من اليتم الأمومي الذي عانوا منه، وما خلفه في نفوسهم من فراغ عاطفي مهول، تحولت معه حياتهم لحلقة مفرغة بلا معنى ولا طعم، يقول الفرسيوي الحفيد: (في الليالي التي كان محمد الفرسيوي يأخذني فيها لبار السلام بالرباط، كان يحدث أن يترك جماعته في الكونتوار، ويصعد إلى الطابق العلوي حيث أجلس منفردا لطاولة مليئة بأصناف الأطعمة التي يأمر بها معارف الفرسيوي، ويتكئ بيديه على الطاولة ، ويتفرس في وجهي لحظة ثم يسألني :

- واش عرفتي أميمتك أوليدي كي كانت.
تلفحني أنفاسه المخمورة ، فأشيح بوجهي، أجمع كتبي المدرسية وأهم بالوقوف، فيجلسني بعنف:
- ما عارف والو.
- أهيا الشيطان المارد، ماعارف والو، كتضحك عليا، كتضحك على باك،
- ما عارف والو قلت لك.
- أنا اللي حمق عاودت لك كل شيء.
- ما عقلت على والو
- وعلاش كتبكي على تيفنوت ! علاش كتحلم بها، علاش مصدعني تمشي ليها، أحني رأسي
- وأقول هامسا.
- هاديك هي أمي) (13)

حتى إذا ما دار الزمان دورته، وتمكنت الذات من تحقيق حلمها المضني في استعادة أصولها الضائعة في المكان، والامساك بذكرياتها الهاربة في الزمان، بعد تطواف طويل وشاق، ارتاحت الروح من جديد، واسترجعت هدوءها المفقود إلى حين، وكأنها طفل صغير يعانق حضن أمه الدافئ بعد سنوات صعبة من الضياع والفقد، وهو ما يحيل موضوعيا على عنوان الرواية المأخوذ من المقطع السردي الموالي المعبر عن الاحساس الجميل الذي غمر نفس الفرسيوي الحفيد وهو يجيل بصره، بعد شوق طويل، في قسمات فضاء بوضيرب، موطن أسرته الأصلي، وكأنه يستعيد من خلاله ملامح وجه أمه التي فقدها يوما ما في قرية تيفنوت ، يقول :

(كان الغروب يقترب من لحظته الحاسمة، وكنت أخشى أن يهب أذان المغرب فجأة فيخنقني البكاء، ولم يكن هناك مكان لمكان آخر، كانت الكائنات المجنحة التي في داخلي تهوي من السماء الصافية بأشجار جوز ضخمة، وتغرسها في جنبات الوادي، وتقتلع الإسمنت المصبوغ لتضع مكانه مربعات الطين الحالمة، حتى يعود كل شيء إلى مكانه، الألوان إلى نسغها ، والأمكنة إلى شعرها المصادر، والروح إلى جنوبها، وكأن الماء يوشح بنشيده الأيدي، ماء لا يصعد ولا ينزل ولا ينساب بل تتنفس به مسام الكينونة ، وكنت مرتعشا بالشوق، والرضى، والمحبة، أنشج في حضرة أمي: بوضيرب، أي تيفنوت) (14) .

وبذلك يكتسي المكان في هذه ا لرواية أبعادا تعبيرية ودلالية عديدة ومتنوعة، تتجاوز مظهره الهندسي السطحي لتغوص في عمق الروابط الحميمية الذاتية التي تقيمها الشخصية معه، وداخله، فتحوله لتجربة أو رمز تستعيد به الروح هدوءها، والنفس صفاءها، بعدتيه وفقد ظلا سنوات طويلة، أحست فيها الذات باليتم والضياع والغربة تحيط بها من كل ناحية ، وكأنها كوكب فقد مركز الجذب فتاه عن مساره المرسوم، وهو ما يعطينا من جهة فكرة واضحة عن الكيفية التي ينبغي التعامل بها مع المكان في الرواية، ليصبح عنصرا فعالا في البناء الحكائي العام، يؤثر ويتأثر كما يؤكد لنا، من جهة أخرى، صحة ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن دلالة المكان في الأدب العربي كانت دائما مرتبطة بصورة الأم، بكل ما تحمله هذه الصورة من معاني ودلالات عاطفية ورمزية عميقة، لا تخفى على أحد: (إن المكان العربي هو مكان أمومي (Matriarchal) فاستعادة المكان بعمق في الأدب العربي يستدعي معه الأم كنمط أصلي (archetype) كما يستدعي أيضا صورة مجتمع الأمومة الذي كان سائدا في فترة من فترات التاريخ العربي) (15).

لهذا فلا غرابة إذا ما وجدنا التيه في هذه الرواية يقترن دائما بموت الأم، وضياع الموطن الأصلي كتعبير عن التداخل الدلالي القائم، بين الأم والموطن بالنسبة للذات، باعتبارهما الأصل ومركز الجذب الذي بدونه تشعر بالضياع والفقد، لتتحول حياتها ، بعد ذلك، لرحلة بحث دائم ومستمر عن هذا (الفردوس المفقود) (16) على حد تعبير الناقدة مارت روبير، سلاحها الوحيد في ذلك الحكي والقدرة على توليد الحكايات العجيبة لعلها تستطيع بها التخفيف من بعض أحزانها وبالتالي الامساك ببقايا أحلام طفولتها الضائعة، تماما كما فعلت شهرزاد في "ألف ليلة وليلة" حين قاومت الموت المسلط عليها، وعلى كل أفراد جنسها، من طرف شهريار، بالحكي، لتحوله في النهاية لحياة طافحة باليمن والسعادة : (وبذلك يساوي الحكي الحياة، وغيابه يعني الموت، لأن شهرزاد لو لم تجد حكايات تحكيها لأعدمت) (17) .

كما لاحظ ذلك تودوروف،ولعل هذا ما يفسر، في اعتقادي سبب تقاطع "جنوب الروح" في غير ما نقطة من نقطها، مع هذا النص التراثي الرائع في شكل تناصات عديدة ومتنوعة، تتوزع بين الاحالات الصريحة والمضمرة على أحداثه وشخصياته كالسندباد والبهلول وغيرهما، مما يلقي الضوء في الوقت نفسه على سر ارتباط التيه في الرواية بالحكي، لدرجة يمكن القول معها بأن الرواية ككل، ما هي إلا نتاج الرغبة في مقاومة

الفقد والضياع الذي يشعر بهما السارد - الفرسيوي الحفيد في حياته ، لعله يستطيع استعادة بعض جذوره وأصوله الضائعة في الزمان والمكان، ولو عن طريق التخييل، تماما كما كان يفعل والده محمد الفرسيوي الحلايقي، وقبله علال الفرسيوي : (الذي قاوم الفقدان العميق المترتب عن هجرته بسبل عارم من الأحاجي) (18)،

إن الهدف الأعمق من وراء اعتماد موضوع الموت والتيه بمختلف أبعاده ومظاهره متنا حكائيا محوريا في رواية --جنوب الروح-، إنما يجد تبريره في كون الحكي، كان دائما ولا يزال، وسيلة من الوسائل الناجعة لمقاومة الانسان لهذا المصير المحتوم الملازم له طول حياته، لا يفارقه إلا وقد واراه التراب وطواه النسيان، وهو ما يعني بعبارة أخرى، أن الفرسيوي وغيره من باقي شخصيات الرواية الآخرين إنما يتخذون الحكي عن هذه الموضوعات بالذات أداة لمواجهة الضياع، وأداة لقهر النسيان، في محاولة للإمساك ببعض لحظات الماضي الجميل المنفلتة منهم قهرا، أو تأجيل رحيلها إلى حين، وفي هذا الإطار يكفي التذكير على سبيل المثال فقط لا الحصر بالدور الايجابي الذي لعبه الحكي في إعادة ترتيب عناصر الصورة الباهتة العالقة بمخيلة محمد الفرسيوي عن موطن أسرته الاصلي بقرية بوضريب، رغم عدم زيارته لها، مما يكشف عن قدرة خارقة في الإنسان على ايجاد قنوات تخييلية غير مباشرة،تقوم مقام القنوات الحسية المباشرة، في خلق علاقة حقيقية مع الأمكنة التي تجمعه بها روابط عاطفية معينة، يقول الفرسيوي الحفيد متحدثا عن ذلك:

> (كان في طريق عودته الأولى، وقفت الحافلة الذاهبة من الدار البيضاء إلى مكناس في الخميسات، فهرع محمد إلى أقرب دكان، واشترى دفترا صغيرا، من النوع الذي يقيد فيه التجار الديون والمعاملات، وأمضى الطريق كله في ترتيب الأماكن والأشخاص، المواليد والأموات، المصائر و الأقدارالأفراح والاتراح، لقرية مر على تجميدها في لوحة الحكاية قرن ونيف، مستعينا في ذلك بقدرته الفائقة على تركيب الحكايات، تلك القدرة التي ورثها من المرحوم علال الفرسيوي الذي قاوم الفقدان العميق المترتب عن هجرته بسبل عارم من الأحاجي) (19).

وبذلك يتحول الحكي في الرواية من أداة لنقل الوقائع الحكائية والإخبار بها، لسلاح تعبيري لمواجهة الحصار القدري المضروب على الشخصيات الروائية من كل ناحية، ووسيلتها الوحيدة لاستعادة جذورها الضائعة في الماضي البعيد، وربطها بالحاضر الراهن، مما يعتبر سببا رئيسيا في طغيان التخييل والحلم بشكل لافت جدا على أغلب مقاطعها الحكائية، بكل ما يحمله من أبعاد ودلالات، تتجاوز مجرد اعتباره محطة استراحة

يسترجع فيها السارد أنفاسه ويعيد ترتيب أوراقه السردية، بما يتلاءم وخصوصية المرحلة التي وصلها، وإنما لما توفره له أيضا في الوقت نفسه، من إمكانيات وفرص هائلة، لتلوين أسلوبه وتطعيمه بمقاطع تعبيرية، يطغى عليها الأسلوب الشاعري الحالم بعباراته الرقيقة الأخاذة، وتعابيره الفياضة، الزاخرة بمختلف أنواع الصور والاستعارات البلاغية المعبرة، مما يضفي على الرواية طابعا خاصا متميزا تلتقي فيه جمالية الخطاب الشاعري بنثرية الكتابة السردية في انسجام تام يكشف زيف الأطروحة الكلاسيكية القائمة على مبدأ الفصل بينهما، ويعطي الدليل القاطع، إن كان الأمر يحتاج لذلك طبعا، على أن الكتابة الابداعية عامة، والروائية منها على الخصوص، كتابة متمردة، لا تعرف الحدود، ولا تعترف بها، وهذا مصدر غناها وجاذبيتها: (فالرواية جنس أدبي يرفض، قبل كل شيء القواعد، والمذاهب الجمالية، والحدود التصنيفية، (...) إنه جنس أدبي يستهوي الكتاب بالحرية التي يتيحها) (20).

ولعل هذا ما دفع البعض لوصفها بأنها : (جنس أدبي بلا قانون). (21)

على أن أهم ما يشد الانتباه في طريقة توظيف الرواية لبعض هذه المقاطع الحلمية، كونها غالبا ما تأتي في لحظات حكائية متأزمة تواجه فيها الشخصية مآزق وجودية، تتطلب القيام باختيارات صعبة وحاسمة للفصل فيها، وبالتالي تحديد مسار حياتها، فيأتي الحلم (وقد يكون أحيانا حلم يقظة) ليعطي حلولا تخييلية غامضة وفضفاضة، تحتمل أكثر من تأويل، يحتار معها القارئ في تحديد المسار المستقبلي للوقائع الحكائية، على أنه إذا ما غامر وحاول، فإن محاولته غالبا ما تتكسر بفعل التطورات المفاجئة التي تتخذها الأحداث فيما بعد.

مما يضفي على الكتابة جاذبية خاصة تنعكس آثارها الإيجابية على القراءة في شكل متعة دائمة ومتجددة، تحث القارئ على مواصلة القراءة بنشاط دون عناء ولا ملل، حجتنا في ذلك حلم نورية الحاسم وهي تتأهب لتوديع جثمان أمها بالتبني رقية ، لتواصل وحدها، دون رفيق، ما تبقى لها من رحلة الحياةالصعبة، وما تضمنه من إيحاءات ومؤشرات تحمل كلها على الاعتقاد بأن نورية ستتزوج محمد الفرسيوي، كما يتضح ذلك من المقطع التالي:

(قبل بضعة أيام من وفاة رقية، رأت نورية في منامها الفقيه السي محند أو بناصر، رأته جالسا تحت شجرة التين، في تلك الربوة البيضاء، التي تطل على حقول -زكوطة- و بين يديه رزمة ملفوفة من ثوب أبيض، اقتربت نورية من مجلس الفقيه، وخمنت أن في الرزمة ملابس جديدة، كانت في تلك اللحظة تعرف أنها في حلم

فسعت إلى تأويل هذا المجيء المباغث للفقيه برزمة من الملابس،ودار في خلدها أن الملابس إذا كانت جديدة، فبشارةخير، وإذا كانت نظيفة فهي كشف غمة، وإذا كانت متسخة ، فهي إشارة آثام مقترفة، غير أنها عندما جلست بين يدي الفقيه انسحب احساسها بالحلم، وانصرفت بكل جوارحها لبشاشته اللذيذة وللنور المشع من وجنتيه، وربما أدرك الفقيه ارتباكها، فدفع لها بالرزمة مبتسما، ففتحتها بفرح وتوجس، كانت تضم ملابس أمها نجمة، القفطان الأصفر، والدفينة السمنية الموشاة بالصقلي، والمنصورية المزركشة بالأزهار الوردية والحمراء والبنفسجية ، مع دفينتها الحريرية الحمراء الفاقعة ، ملابس أمها بالضبط لكنها جديدة كل الجدة لا علاقة لها بالأثواب الخلقة التي ترقد في الصندوق، ضمت نورية الرزمة البيضاء إلى صدرها فوصلها عبير الثوب الذي لم يلبس بعد، وسمعت نحنحة الفقيه، فسرت في بدنها قشعريرةخجل مفاجئة... ولكن الفقيه لم يتكلم، أشار بيده جهة المقبرة، كأنه يقول مري من هناك، وانزلي صوب البيت من خلال زيتون الجامع الفوقي، كان اليوم يوم سوق، والطريق آهل بالعائدين، هكذا فهمت في الحلم، فهمت بالذهاب، لولا أن تذكرت شيئا أربكها، قالت للفقيه، متلعثمة، إنها تغسل المبروك وتطعمه وتغير ملابسه، فهل ذلك حلال أم حرام، وانتظرت فلم تسمع جوابا، فإذا الفقيه في عناق مع محمد الفرسيوي، عناق جامد لا يشوش عليه سوى نحيبهما المكتوم). (22)

إن كل شيء في هذا المقطع الحلمي الجميل، يوحي للقارئ بأن الفقيه السي محند أو بناصر، جاء ابنته بالتبني نورية، في هذه اللحظة المتأزمة الحاسمة، ليدعوها بطريقة ضمنية، من خلال الثوب الجديد والعناق الحار، لقبول الزواج من محمد الفرسيوي، سندها الوحيد فيما تبقى لها من مشوار الحياة الصعبة، وهو نفس التأويل طبعا الذي استخلصته نورية من هذه الزيارة المفاجئة كما يبين ذلك المقطع السردي الموالي:

(قررت نورية بينها وبين نفسها، أن تكون الجنازة التي تلقت بشأنها إشارة ربانية في هذا الحلم جنازة سريعة مقتضبة، وقررت أن تذهب في نفس اليوم لسقيفة محمد الفرسيوي، وتطلب منه أن يبني بها على سنة الله ورسوله، ولذلك فقلق نورية لم يكن، صباح ذلك اليوم راجعا، إلى الهول الذي أحدثته الوفاة في نفسها، بل إلى ما ستقدم عليه في ذلك اليوم نفسه مستعينة بيقين عميق، أن ذلك هوما يشير به الفقيه من عليا ء روحه).

غير أن توقعنا هذا، سرعان ما انقلب لوهم كاذب، فندته الوقائع الموالية، بعدما علمنا بارتباط نورية المفاجئ بالمبروك، الشخصية الغريبة في الدوار، خلافا لكل الايحاءات النصية السابقة، والاستنتاجات الصريحة التي اعقبتها، وهو ما يمكن اعتباره مظهرا من مظاهر مكر الكتابة والحكي في هذه الرواية، وما أكثرها، لدرجة تتأبى معها على الامساك وتتمرد عليه، مما يضفي عليها متعة خاصة قل نظيرها في العديد من النصوص الأخرى، يقول السارد راسما ملامح هذا التحول المباغث الذي ستتخذه الأحداث الروائية في النهاية:

(عند ذلك أحضرت الماء، وراحت بتؤدةوصفاء، تخلص المبروك من الفساتين الممزقة التي التفت على جسده مثل الشباك، وعندما فرغت من ذلك ، كان المبروك عاريا تماما، فأجلسته على حجر، وبدأت تصب الماء على جسده الصلب، وتفركه مستغرقة ذاهلة، مرت بيديها الثابتتين على وجهه، وعنقه وظهره، وصدره الواسع، وأوقفته لتصب الماء على فخديه وردفيه، وكانت مشغولة بتخليص أصابع قدميه من قشرة الطين المتراكمة ، عندما أحست بأنفاسه تتصاعد ساخنة، وانتبهت فإذا الشيء الذي بين فخديه قد دبت فيه حياة عارمة، ومرت لحظات صمت كثيفة، كأنه صمت الكون كله، قبل أن تخترق سماء بومندرة صرخة لاسعة، لم يدر أحد، ولا من الأموات هل كانت صرخة لذة، أم ألم، أم خلاص). (23)

إن توظيف الحلم والتخييل بكثافة في هذه الرواية ليس بريئا ولا أحادي البعد والدلالة، كما قد يظن للوهلة الأولى، بقدر ما هو آلية من آليات اشتغال الخطاب بها وانبنائه، إن لم نقل إنه وجهها الخلفي الوردي الحالم، المكمل والمتمم لوجهها الأمامي الصلب القاسي، وفرصة السارد السانحة لتحرير مخيلته والقارئ من قيود السرد الصارمة وإرغماته المتتالية، استعدادا لمواصلة رحلة الحكي نحو آفاق أرحب وأوسع ، يلتقي فيها البناءبالهدم ، والحياة بالموت، والحقيقة بالحلم إلى غير ذلك من الثنائيات العديدة الأخرى، إغناء للنص، وتعميقا لدلالاته وابعاده

بقي أن نشير في نهاية هذه الدراسة إلى أن تركيز السارد في -جنوب الروح- على إعطاء خلفية مكانية وزمانية حقيقية لمتنه الحكائي المعتمد، من خلال تذكيره الشديد والمتواصل بالمؤشرات الزمنية، (عام المجاعة 1980، انتخابات 1960، مقاومة المستعمر، عام

التيفوس...) والاحالات المكانية (مكناس، مراكش، فاس، زرهون، الريف، الناضور، الرباط، الخميسات، الدار البيضاء..) المؤطرة لوقائعه الحكائية ، كل ذلك يوحي، للوهلة الأولى بأننا أمام خطاب روائي واقعي يحترم القواعد السردية الهادفة لتقوية الايهام بمصداقية الأحداث المحكية، وإمكانية وقوعها، كما تؤكد ذلك كل التنظيرات النقدية الحديثة : (إن أسماء الأعلام التاريخية أو الجغرافية،(...) التي تحيل على كيانات دلالية ثابتة، والتي لا ينبغي فهمها بقدرا ما يجب الإقرار بها بصفتها أسماء اعلام (...) تشتغل شيئا ما مثل استشهادات الخطاب التربوي: إذ تضمن نقاط التثبيت، وتعيد انجاز (ضامن / auctore) الحديث المرجعي، وهي تصل النص بنص إضافي مقوم، وتتيح اقتصاد ملفوظ وصفي، وتضمن أثر واقع اجماليا يتعالى حتى عن كل استشفار للجزئية) (24) .

إلا أن هذا الإحساس سرعان ما تبدده التكسيرات السردية والتلوينات الصيغية العديدة المتتالية وما يستتبعهما من تداخل بين مختلفة أنماط الخطابات المستعملة والموزعة بين التراثية والدينية والصوفية والدارجة والأمازيغية بالإضافة للأمثال والحكم الشعبية الأصيلة، الأمر الذي يصبح معه من الصعب حصر هذه الرواية في خانة فنية محددة، محكومة بخلفية نظرية جاهزة ومسبقة، قادرة على الإحاطة بمختلف جوانبها الإبداعية والفكرية العديدة، دون اختزال أو تشويه، مما يعطي الانطباع بأن الأشعري وهو يخوض تجربة الكتابة الروائية، لم يتخل كليا عن خبرته الطويلة والعريضة في الممارسة الإبداعية، بقدرما حاول فقط تكييفها ومواصفات المجال التعبيري الجديد، لدرجة نشعر معها وكأننا نقرأ عمله الروائي السابع لا الأول.

الهوامش

* محمد الأشعري :- جنوب *الروح* - رواية ، منشورات الرابطة ، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.

* محمد الأشعري : صهيل الخيل الجريحة، ديوان شعر، 1978 .

عينان بسعة الحلم، ديوان شعر ، 1981.

يومية النار والسفر ديوان شعر، 1983.

سيرة مطر، ديوان شعر، 1988

مائيات ، ديوان شعر، 1994

× محمد الأشعري : يوم صعب ، مجموعة قصصية ، 1991

1) محمد الأشعري: رواية مذكورة، 1996 ، ص 12

2) محمد الأشعري: رواية مذكورة ، 1996 ص 171-172

3) محمد الأشعري رواية مذكورة، 1996، ص 12

4) محمد الأشعري: رواية مذكورة، 1996، ص 165-164

5) أنظر - G.Genette : *Seuils* , éd : Seuil , Coll : Poétique ,1987

6) × محمد الأشعري : رواية مذكورة ، 1996 ص 5

7) محمد الأشعري: رواية مذكورة، 1996 ص : 103

8) غالب هلسا : المكان في الرواية العربية ، ضمن كتاب : الرواية العربية واقع وآفاق ، دار ابن رشد، الطبعة الأولى، 1981، ص: 211

9) غالب هلسا : مقالة مذكورة، 1981، ص 212 .

10) غالب هلسا : مقالة مذكورة، 1981 ص 212

11) محمد الأشعري: رواية مذكورة 1996، ص 54

12) محمد الأشعري : رواية مذكورة 1996، ص 120 .

13) محمد الأشعري: رواية مذكورة 1996 ، ص 121.

14) محمد الأشعري : رواية مذكورة 1996 ص 165

15) غالب هلسا : مقالة مذكورة، 1981 ص 213 – 214

16) مارت روبير : رواية الأصول وأصول الرواية وترجمة وجيه أسعد مراجعة وتقديم : انطوان مقدسي منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 1987، ص 157.

17) أنظر: - T.Todorov : *Poétique de la prose* : éd : seuil , Coll : Points , 1978 , p : 41.

18) محمد الأشعري : رواية مذكورة ، 1996، ص 28

19) محمد الأشعري : رواية مذكورة ، 1996 ص 28

20) أنظر : - B. Valette : *Esthétique du roman modérne* , éd : Nathan 1985 , p : 7 .

21) أنظر : - M. Raimond : *Le roman* , éd : Armand colin , p : 19

22) محمد الأشعري : رواية مذكورة ، 1996 ص 169-170

23) محمد الأشعري : رواية مذكورة 1996 ، ص : 173

24) فيليب هامون: خطاب مقيد ، ضمن كتاب : الأدب والواقع ترجمة : عبد الجليل الأزدي ومحمد معتصم ، دار تنسيفت ،الطبعة الأولى ، 1992 ، ص 83

الإيصال الثقافي في رواية «جنوب الروح»

الجزء الأول

محمد أسليم

الملخص :

المقال محاولة للاقتراب من عالم رواية - جنوب الروح -من خلال التقاطع بين جنس الرواية والتحليل النفسي والاتنولوجيا ومن ثم فإن هذا العمل اختبار لمفهومات خاصة بالتحليل النفسي والاتنولوجيا وتجريب امكانات اسهامها في فهم عالم الرواية .

I الرواية ، الإثنولوجية والتحليل النفسي:

إذا كان ميشال فوكو يمنح مكانة للتحليل النفسي والاثنولوجيا داخل العلوم الإنسانية، محددا موضوع الأول في التعرف على القواعد التي تتحكم، داخل اللاشعور الفردي، في العلاقات بالموت والرغبة والقانون، والثاني في كونه يحدد لكل ثقافة يدرسها المعايير التي انطلاقا منها يشعر الناس بحاجياتهم، والأنظمة الرمزية التي تجعل العالم دالا (1)، أمكن العثور على أكثر من نقطة تقاطع بين هذين الحقلين المعرفيين والرواية بما هي جنس أدبي، ويمكن عرض نقطة التداخل العليا - في نظرنا- على النحو التالي :

- كما يتأصل التحليل النفسي في التأملات الفلسفية القديمة وتتأصل الإثنولوجيا في كتب الرحلات، كذلك تغوص جذور الرواية في ما يمكن تسميته تجاوزا بـ«الأجناس السابقة للرواية»، من خرافات وأساطير وحكايات وسير وملاحم، فضلا عن أن بداياتها «قد تمت داخل منظور المغامرة اللامحدودة التي تفتحها الرحلة (جاك القدري، دون كيشوت، لاخ) » (2)

- يضاف إلى ذلك أن نشأة كل من الإثنولوجيا والتحليل النفسي والرواية ، لم تتم إلا حديثا ، في هذه النقطة من تاريخنا التي بدأت القيم فيها تتأرجح وأخذ العالم الذي يستمد مشروعيته من الألوهية، يتعرض للتشكيك (3).
- مثلما تتدرج نشأة التحليل النفسي والاثنولوجيا ضمن صيرورة للميتافيزيقا الغربية في بحثها عن المعنى، هذه الصيرورة التي تجد ترجمتها اليوم في ظهور تخصصات معرفية وعلمية وتقنية متعددة، بل وتخصصات عدة داخل الحقل المعرفي أو العلمي الواحد (4)، كذلك لم ينشأ الجنس الروائي إلا حديثا ضمن صيرورة تطور الظاهرة الأدبية ومع أننا نجهل قوانين هذه الصيرورة لأن أمر تحديدها يعود إلى نظرية الأدب، فإننا نعرف على الأقل أن الرواية، شأنها شأن التحليل النفسي والاثنولوجيا ، تهتم بالتفاصيل وتفاصيل التفاصيل (5).
- كما بدأت الاثنولوجيا بدراسة الآخر، إنسان المجتمعات غير الغربية أو ما يصطلح عليه بالمجتمعات الغرائبية (exotiques sociétés) لتعود أخيرا إلى مجتمعاتها الغربية ذاتها ،كذلك ستفعل الرواية، إذ «بقدر ما يتم استكشاف العالم المعروف، يعود المرء إلى عقر داره، ليستكشف اليومي كما هو الشأن في رواية مدام بوفاري (6).

إذا كان تقاطع الرواية والتحليل الفسي والاثنولوجيا أمرا واردا فإنه ينبغي مع ذلك طرح سؤالين على الأقل، وهما بماذا يمكن للرواية أن تفيد الحقلين المذكورين؟ وبماذا يمكن لهذين أن يفيدا الرواية؟

أ - إسهام الرواية الممكن في التحليل النفسي والاثنولوجيا : يتمثل أساسا في نقطتين :

1) إن ما يصعب معاينته في الواقع بكيفية مباشرة، تمنحه الحكاية بمنتهى التلقائية.

2) وما لا يمكن الوصول إليه إلا بمجهود تنظيري شاق، تمنحه الحكاية بمنتهى التلقائية، على شكل ما يمكن تسميته «أوصافا أمبريقية» (descriptions empiriques) ويبدو أن الاثنولوجيين والمحللين النفسانيين قد أدركوا قيمة هذا الاسهام سواء بصياغةخطاب حوله أو بالاستعاف ببعض مكونات الرواية في تحليلاتهم العلمية ، وبهذا الصدد يحضرنا جواب فرويد لما سئل ذات مرة عن الأساتذة الذين أثروا في تكوينه،إذ أجاب بإشارة من يده مومنا إلى مكتبته حيث اصطفت روائع الآداب العالمية (7) .

وعندما نقرأ الحالات العيادية (cas clinique) التي تتخلل بعض كتب التحليل النفسي ككتاب التحليلات النفسية الخمسة (8) أو ممارسة التحليل النفسي (9) نيتابنا الإحساس بأننا نقرأ أعمالا روائية يكتبها المرضى بأجسادهم وأحاسيسهم وتصرفاتهم إن لم ينتبنا بأننا نقرأ قصائد شعرية أو نطلع على المتخيل وقد نفذ إلى العالم المرئي وراح يؤثث أشياءه وعلى المنوال نفسه يسير الاثنولوجيون في تحرير يوميات بحوثهم الميدانية التي كثيرا ما تشكل تجارب وجودية حقيقية للباحثين في التأرجح بين قيم الذات وعالمها الرمزي وقيم الآخر وعالمه المختلف .

«في المساء نفسه، اقتلعتني الطائرة[من مالي] كانت الأيام الأولى القليلة التي تفصلني عن الرجوع [إلى باريس] مكفهرة تغمرها الأسف تلك الليالي التي كانت توقعها موسيقى الحشرات الصارة، وتغمرني الرغبة في أن أعود ثانية كي أمكث [هناك، في مالي]، الرغبة الماكرة التي كانت تجعلني أقول لنفسي، «الحياة الحقة هي التي توجد هناك»، «تفاوت لذيذ» لمن يعيش في مكانين في آن واحد» (10) (...)

«في نهاية تلك الرحلة فكرت بشدة في «الرجوع إلى مالي وصرف ما تبقى من حياتي هناك» (11) (...)

«إني لا أكف هنا [في باريس] عن الابتعاد عن الماليين، عن نسيانهم، عن خيانتهم، وهناك [في مالي] أحس أبدا بأني على استعداد كي أقيم بينهم ثانية»(12).

ب – الاسهامات الممكنة للتحليل النفسي والاثنولوجيا في الرواية: إذا كان إسهام التحليل النفسي في إدراك أبعاد جديدة للظاهرة الأدبية قد بات معروفا عند نقاد الأدب تحت اسم «النقد التحليلي النفسي» (13) مما يعفينا من التطرق إليه في هذا المقام، فإننا نود الإشارة في عجالة إلى ما يمكن أن تساهم به الاثنولوجيا في هذا الباب وذلك بعرضه ضمن مستويين (14) .

1 – مستوى النص الأدبي بما هو إنتاج ثقافي بالمعنى الذي تحمله كلمة ثقافة في الحقل الانثروبولوجي ، أي باعتبارها« مجموع ما يتلقاه الفرد من مجتمعه : المعتقدات، والتقاليد

والمعاييرالفنية، وآداب الأكل، وأشكال الحرف التقليدية التي لا تتأتى لهذا الفرد من نشاطه الخلاق، وإنما من موروث الماضي المتناقل بكيفية واضحة أو مضمرة» (15) وفي هذا المستوى يمكن اعتبار العمل الروائي بمثابة مادة وأداة للإتصال الثقافي في آن واحد ضمنه تطرح القضايا الأساسية جدا التي شغلت الإنسان في كل العصور ، ولا زالت تشغله، وهي أصل الحياة، الموت، اختلاف الجنسين، المرض ، الخ

2 - مستوى النص ضمن السياق الذي أنتجه ، وفيه يمكن طرح مجموعة من الأسئلة منها : أي شيء يكون من الإلحاح والجد بحيث يدفع فردا ما (هو ما يصطلح على تسميته بالمؤلف) إلى الكتابة في هذا الجنس الأدبي أو ذاك؟ أي شيء يكون من الجد والالحاح لدى الجماعة بحيث يجعلها تقبل هذا العمل وتتلقاه ما لم تحفز على كتابته ؟ بتعبير آخر، إن الأمر هنا يتم على غرار ما يحدث في السحر فاستعارة تعابير مارسيل موس الواردة في سياق آخر، هو كيف يصير المرء ساحرا، يمكن القول : إن الروائي هو الفرد الذي قدم نفسه لجماعة باعتباره مبدعا في الوقت نفسه الذي آمنت الجماعة بأنه روائي فعلا، بمعنى أن الوضع الاعتباري (statut) للروائي يتم من خلال إجراء نوع من التعاقد أو الميثاق بين مناخ النصوص والمجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وعند هذه النقطة يمكن طرح مجموعة من التساؤلات منها: ما العلاقة بين الرواية، بما هي جنس كتابي حديث النشأة، بأشكال الحكي الشفهية التي كانت سائدة من قبل ؟ هل تقول الرواية المغربية حاليا نفس ما كانت تقوله الأنواع الأدبية العربية السائدة من قبل ؟ ما هي الطقوس المسارية (rites initiatiques) التي يجتازها الفرد في المجتمع المغربي الراهن لكي يصير روائيا معترفا به من جماعة المتلقين؟ ما الخطابالذي يصوغه الشخص، حول العالم المحيط به، عندما يلج الوضع الاعتباري لكاتب؟ ما الخطاب/الصورة التي يكونها عنه الآخرون عندما يلج الوضع نفسه؟...

إذا كان تناول كل هذه القضايا ضمن الدراسة الحالية يتجاوز الإطار الذي رسمته لنفسها في البداية، فإننا سنكتفي بمعالجة جانب واحد من الرواية التي تهمنا، وهو الإيصال الثقافي، رامين من وراء ذلك إلى إظهار أمرين.

- الأول ما يعسر على المرء أن يقف عليه معاينة في الواقع المعيش يمكن للعمل الروائي أن يمنحه بكيفية تلقائية؛
- والثاني إظهار إمكانية اتخاذ بعض الأعمال الروائية حقلا لاختيار بعض الفرضيات التي تمت صياغتها في حقلي التحليل النفسي والاثنولوجيا.

ومنطقيا في ما سبق : إذا كانت اللغة تشكل أداة للوجود، وكان العمل الروائي إبداعا لغويا بالأساس، فإن اللغة الروائية بقدر ما تحكي تنحكي، بمعنى أنها لا تقص العالم متمثلا في الفضاءين الطبيعي والبشري فحسب، بل والروائي أيضا وجودهافي بعدية الآني والتاريخي .

II - المجتمع التقليدي المغربي في «جنوب الروح» :

بالنظر إلى زخم ما هو وارد في «جنوب الروح» من مواقف نفسية، وأسماء أمكنة، وأشخاص ونباتات، وفواكه، وألبسة، ووصفات أطعمة، ووصفات علاج تقليدي، وعادات وتقاليد بكيفية لا تتأتى إلا لمن يملك معرفة بالريف المغربي دقيقة وطويلة وحميمية، بالنظر إلى ذلك فإن العمل الحالي يعتبر حقلا خصبا للتقاطع المشار إليه أعلاه، بمعنى أن «جنوب الروح» تعرض نقط التشابه التي تشترك فيها الرواية بما هي جنس أدبي بالاثنولوجيا بما هي حقل معرفي اجتماعي فضلا عن كونها تعرض جملة من التقطيعات في النفس البشرية على نحو ما سنرى .

إذا حددنا المجتمع التقليدي المغربي باعتباره مجالا بتألف من «إطار هو الفصل بين الجنسين، وبنية هي النسب الخطي الأبوي، ونمط في الممارسة هو السلطة الأبوية،وإوالية لإعادة الانتاج هي الإيصال الثقافي» (16) أمكننا الوقوف داخل «جنوب الروح» على كافة هذه المحددات :

أ- الفصل بين الجنسين : من خلال مجموعة من المقاطع يتضح أن هذا المبدأراسخ في المجتمع الذي تدور فيه أحداث الرواية، من هذه الفقرات مشهد«تلصص» الفرسيوي على تورية وهي كاشفة عن ساقها تغتسل (ص 110) ، ومشهد جدل العجوزين هموشة وحادة أثناء احتضار هذه الأخيرة، حيث مضامين نقاشاتهما لا يمكن أن تتولد إلا في سياق الحميمية داخل الجنس الواحد. وهو مشهد يقابله لدى الرجال مشهد «استخفاف» الذكور البالغين بمحند العكيوي لدى إثارتهم موضوع عجزه عن افتضاض عروسته ليلة الزفاف .

وإذا كان تفوق الرجل على المرأة يعتبر أحد السمات المميزة للعلاقة بين الجنسين في المجتمع التقليدي المغربي، فإن هذا العنصر في الرواية يبدو بوضوح مجسدا في التهديدات التي يوجهها الأزواج لزوجاتهم: «... حاولت هموشة معرفة ما جرى خلال هذا الغياب، لكن الفرسيوي قطع دابر أسئلتها بتهديد صارم إن هي خاضت معه مرة أخرى في هذا الموضوع»

(ص . 50) : «ترجمة [= الفقيه السي محمد أوبناصر] رقية ذات فجر قائظ وهي تصب له الماء للوضوء أن يفعل ما يأمر به الشرع، ويودع نطفته رحما أخرى على سنة الله ورسوله، فأمرها بلهجة صارمة أن لا تعيد هذا الكلام على مسمعه أبدا (ص 130)...

ب – النسب الخطي الأبوي : يتجلى في كون الأبناء لا ينتسبون للأب وحده دون الأم فحسب، بل يتضح أيضا في مواربات تعامل الجماعة مع الفرد المشكوك في أبوته كما في ادريس الذي ضبطت أمه متلبسة مع بائع عطور وأعشاب متنقل، إذ بدلا من أن تدرجه الجماعة في النسب الخطي لأبيه الحقيقي أو تطلق عليه الاسم الحقيقي لوضعه الاعتباري كما تتمثله، وهو «اللقيط) عمدت إلى مناداته بالمبروك. و هي تسمية ربما تدخل ضمن ما يسميه إميل بنفنست بعملية التجديف (Blasphémie) وفيها يتم تحاشي ذكر الشيء باسمه عن طريق اللجوء إلى أسامي مغايرة يكون المدار فيها تدنيس المقدس وانتهاك المخطور بالتحايل عليه (17) كما تم إعادة إدماج ادريس هذا في الجماعة من خلال تكليفه بمهمتي العلاج والوساطة مع عالم الماوراء(الاستسقاء) .

يتجلى رسوخ النسب الخطي الأبوي (filiation patrilinéaire) داخل الرواية أخرى، منه غياب الأم نهائيا في حالة محمد الفرسيوي وابنه، وذوبان الأفراد الخلف في الجد السلف، حيث لا يرد الاسم الشخصي لحفيد الفرسيوي إذ لا يتمكن القارئ من تمييز الفرسيوي الابن عن الفرسيوي الأب إلا بذكر الاسم الشخصي للأول، وهو محمد الذي لا نتعرف عليه في الرواية ولا بتقلده لمهمة الحكي باستعمال ضمير المتكلم، وقد أظهرت مجموعة من الدراسات أن عملية إقصاء الأمهات شجرات النسب تضمر استيهام تحقيق إيصال دون المرور من النساء (18) .

ج – السلطة الأبوية : تستمد كيانها في المجتمع التقليدي المغربي من الرجولة والشرف ، وتأخذ داخل العائلة شكل عنف كلامي- بالخشونة في الكلام تارة وبالاحجام عن الحديث تارة أخرى- أو عنف جسدي وهذه العناصر حاضرة بشكل جلي في الرواية : فمحمد العكبوي وإن خانته الفحولة ليلة الزفاف إلى حد أنه صار أضحوكة بين أنداده («وماذا نقضي بالبارود و الرجلة وبالك جيد إذا كنا لا نستطيع أن نثقب امرأة؟!»

(ص 86) فإنه سيحصل ، في المقابل على تعويض رمزي يتمثل في ما سيحظى به من احترام لدى الجماعة نفسها تقديرا لما أبداه من شجاعة في محاربة الاستعمار.

ويمكن اعتبار البياض الذي تركه الأب الفرسيوي في ما حكاه لابنه محمد، والبياض الذي تركه هذا الأخير في ما رواه لابنه الفرسيوي الحفيد أيضا بمثابة عنف كلامي، استنادا إلى أن الإحجام عن الكلام يعتبر أيضا كلاما آخر، كلاماعنيفا .

د- **الإيصال الثقافي** (transmission culturelle) :هو مجموع ما ينقله السلف للخلف من سلوكات وتصرفات ومعتقدات وتمثلات ومتخيل (أي هو أداة للتشبيه الاجتماعية ومحتوى لها، في آن واحد)، يهدف لا شعوريا إلى حفظ ثقافة الجماعة وضمان استمرارها ودوامها من خلال إعادة إنتاجها، في المجتمع التقليدي كانت المرأة تضطلع بالقسط الأوفر من هذه العملية، لأن الأم، في هذا السياق كما في سائر المجتمعات ، تكون أكثر من أي امرأة أخرى أشد اقترابا اجتماعيا من الطفل (19) .

وفي «جنوب الروح» يأخذ هذا الإيصال شكل جسد لغوي - ينقله جيل الكبار إلى جيل الصغار- هو كلمة أخو الفرسيوي : «إذا كبر الأولاد فارجعهم إلى الريف، أمراسن أبريذ نبابا تسن" (عرفهم طريق أبيهم) » (ص 41) جسد تم ترجمته إلى أمسيات حكي طويلة موضوعها سرد تفاصيل مكان الإقامة الأصل (دوار بوضريب) وقصة النزوح منه، ليتحول هذا الإيصال بعد ذلك إلى رمز يتمثل في ذلك الدفتر الصغير الذي دون فيه محمد الفرسيوي كل ما سمعه من أبيه في الرواية ..

III في الأصل والإيصال الثقافي :

رغم تنوع مادة الحكي في «جنوب الروح» فإن السرد يبدو متمحورا حول موضوعة رئيسية هي التلاشي المعمم الذي يلقي بظلال المحو والعدم على شخصيات الرواية وعالمها الطبيعي ومن ثمة تجد هذا الحنين والأسى الشاعرين، وهذا الاهتمام بتخليد ما فنى - أو في ذور الفناء- عبر سرد حشد أسماء الأماكن، والأشخاص، والنباتات، والفواكه، والألبسة، ووصفات الأطعمة ، ووصفات العلاج التقليدي، والعادات والتقاليد، حشد قد يفسح ، للوهلة الأولى، المجال للتساؤل عما إذا كان الأمر يتعلق برواية فلكلورية إذا ما عرفنا الفلكلور باعتباره، «جمعا وحفظا للمعتقدات والعادات العتيقة، بقايا حالة اجتماعية

اندثرت منذ وقت طويل أو هي في طريق الانقراض» (20) وهو ما نبادر بالاجابة عنه فورا بالنفي،ذلك أنه، فيما وراء هذه النظرة الأولية، يمكن فهم الانقراض نفسه باعتباره مآلا لنمط إيصالي ثقافي أدى إلى «ولوج للمغاير» وبالتالي إلى الانخراط في دورة حيوية الحياة والتجديد.

لدى تناول قضية الإيصال الثقافي ضمن إطار مرجعي انثروبولوجي، يغذو انخراط هذا الإيصال في قانون منع غشيان المحارم (أو منع زنا المحارم Prohibition de l'inceste) مسألة أساسية جدا، ذلك أن هذا القانون، بمحتواه المزدوج، هو الذي يمنح للفرد هوية من خلال إحساس هذا الفرد نفسه بتقييد مزدوج: إحساسه بكونه محددا باختلاف الأجيال ومحددا باختلاف الجنسين، إلا أن السياقات الثقافية والاجتماعية تختلف في التعامل مع هذا القانون، ومن ثمة إمكانية التمييز فيها بين سياقين: ثقافات تشجع فرضه، وبالتالي تفسح المجال للحياة والتغيير، وثقافات تعيقه، وبالتالي يسود فيها التحجر، ويعاق التحول، فلا يجد فيها المغاير والمختلف مكانتهما (21) .

بالقياس إليه يمكن للفرد أن يجد مكانه ويتحدد بوصفه هوية (22) أو «علاقة معترف بها مع ما يمكن أن ينتهك ويطرح، نتيجة لذلك، على الدوام مسألة الخرق (23)، وبهذين التعريفين ينبثق القانون من ثلاثة أمكنة هي : الدخول إلى اللغة باعتبارها عالما رمزيا، وظيفة الأب عبر إواليات أوديب ومنع غشيان المحارم، ثم حدوث قطيعة داخل العلاقة بين الفرد ومتخيله (أو مخياله) عبر تدخل طرف ثالث هو الاسم » (24) .

وبالعودة إلى تأملات فرويد المتناثرة في كتاباته، يمكن استخلاص نموذجين إيصاليين تحكما في تناول الفكر الفرويدي نفسه لهذه المسألة.

- إيصال يكون بمثابة خلود أو دوام متحجر للنظام المقدس، يختزل فيها الطفل إلى كائن عائد، إلى نسخه للسيد، إلى شبح. إنه التكرار بعينه.
- إيصال يملك الطفل وضعا اعتباريا، هو وضع الحي، لأن الأب يتخلى عن سلطته التحكمية، ويعترف بمحدوديته المزدوجة في سلسلة الأجيال وفي فضاء الجنسين: ومذ ذاك يكف هذا الأب نهائيا عن التدخل لكي يحجر، ومتى تدخل، فإنه لا يفعل ذلك إلا لإضفاء صبغة الحيوية . في هذا النموذج يجد الأنثوي مكانته، وتجد مكانتها معه الحياة بما يطبعها من تحول» (25) .

وسنحاول في القراءة الحالية اختبار هذين النموذجين في رواية «جنوب الروح» متخذين بمثابة فرضية تأكيد مفاده أن «استنساخ (duplication) المثيل يمنع كل ولوج للآخر أو المغاير» (26).

IV الإيصال الثقافي في جنوب الروح :

1 - قانون منع غشيان المحارم : يبدو راسخا في قرية بومندرة، ويستمد رسوخه ليس من الحضور القوي للدين في الحياة اليومية لدى سكان القرية فحسب، بل وكذلك من عمق الإيمان لدى الأهالي لدرجة ترفع فيها الحجب بين الأحياء والأموات، بين العالم المرئي واللامرئي، بين الجسد والروح وهكذا.

- فالفقيه شخص يحظى بتقدير كافة سكان القرية واحترامهم، ويشكل عنصرا أساسيا في التنشئة الاجتماعية (socialisation) لجميع أفراد الجماعة بغض النظر عن جنسهم، بحيث أغلب نساء القرية تقريبا يحفظن سورا بكاملها من القرآن ويتمثلن بها في مواقف متعددة .
- والأموات يبقون على صلة بالحياة، فيأمرون وينهون من عالم الماوراء، من خلال يثهم إشارات خلمية يتعامل معها المتلقون إما بالأمتثال حرفيا لها أو برفض تطبيقها (ص 99-98)
- وفيما وراء عالم المحسوسات يوجد عالم يسكنه الجن يشكلون، في الحقيقة، ضعفا (double) للعالم البشري، كما هو الشأن في العديد من الثقافات، بحيث يتربصون ببني الإنسان (ص 94) وينتقمون بالتدخل في الموارد الاقتصادية (ص 101) ويتقاضون معهم عند قضاة منهم (ص 77) .

والجسد البشري جسم محمل بإشارات إلهية لا تتيح للمرء أن يعلم الغيب فحسب، بل وتتيح للغير أحيانا أن يتنبأ بمصير من يراه من خلال مجرد رؤية ويتم ذلك على شاكلة ما يتحدث عنه القزويني بخصوص أصحاب نفوس الفراسة (27) وهكذا فمحمد الفرسيوي علم بموت أبيه دون أن يخبره به أحد، والجماعة كانت على علم بأنه سيعرف موت أبيه دون أن يخبره أحد به (ص 24) والفرسيوي الجد استقر في المكان الذي حط فيه، قرب مدينة زرهون، بإيعاز من الرجل الذي تنبأ بمستقبله من خلال مجرد رؤيته، فقال له : «راه كاين الخبزة) (ص 42) ، والحاج أحمد السقاط تنبأ له أحد سكان بومندرة بمكان دفنه من مجرد

رؤيته، فقال له : «راه محلك ألحاج، راه فين عيط لك التراب! وكذلك كان» (ص. 132) .

- وأخيـــرا ، فـإن ما يجـــري في الحـياة اليـومـيـة الواقـــعـيـة لا يـــعدو مـــجرد إخراج (mise en scène) ، لما حدث في حياة أخرى ، هي حياة الحلم .

لكننا نجد الثقافة، إلى جانب هذا الرسوخ القوي لقاعدة منع زنا المحارم - عارفة بكيفية إمداد الأفراد بوسائل انتهاكها استيهاما عبر قناة المتخيل، قديما كانت الثقافة العربية الإسلامية تمنح هذه الوسائل الانتهاكية بتمجيد العلاقة بين الأبناء والأبوين من الجنس المخالف (علاقة الابن بالأم، وعلاقة الأب بالبنت)، وفي «جنوب الروح» نجد الآلية نفسها تشتغل. وهكذا سيروي محمد الفرسيوي حكاية أصل متخيله يصور فيها أباه (الفرسيوي الجد) قد أحرز على قوة جنسية خارقة، بعد اجتيازه تجربة يمكن اعتبارها بمثابة طقس شبيه بطقوس التحليق التي يجتازها الملك المبتدئ في بعض المجتمعات، أو الشامان (28) والتي، بعد أن يجتاز فيها المتعلم امتحانات عديدة، تتوج بتغيير في نظامه الحواسي وولوجه لأبعاد أخرى من الواقع (29) ذلك أن الفرسيوي سيطير في السماء، ويتزوج بجنية اسمها سوالف، ويحرز على قوة جنسية مضاعفة، ثم يضاجع كل النساء اللواتي عرفهن أو رآهن، غير مكترث في ذلك لصلة القربى .

«صار الفرسيوي (...) مرة اخرى مثل حصان جامح لا يقدر عليه إنس ولا جان، وصارت الجنية تأخذ له هيأة المرأة التي يشتهيها فينام معها ليلة كاملة وهو يقلب عليها في أنواع النكاح حتى يأذن الله بالصبح، فلم يترك امرأة في الريف ولا بمندرة لم يترك امرأة يعرفها، ولا امرأة مرت في الطريق فاستهوته إلا أحضرتها سوالف على صورتها وطبعها وكلامها وحركاتها وسكناتها (...) ووسوس الشيطان للفرسيوي فصار يطلب من سوالف العجب العجاب، وهي تقول له أنا بالله والشرع معك، ستسقط ذات يوم في المحظور، ولكن الفرسيوي كان لا يقف عند حد فاستحضر نساء عائلته وأخوات هموشة ونساء معارفه ونساء أولاد أخيه، وخالة له ماتت في الريف قبل الهجرة، ثم صار يشتهي غلمانا في السوق فيستحضرهم بسوالف، ويفعل معهم العجائب»(ص 77-78) .

كما كان محمد الفرسيوي يقيم مع ابنه في منزل واحد، كانت تتردد عليه مجموعة من العاهرات، وكان الابن يجامع النساء اللواتي يضاجعهن أبوه نفسه، لكن بمجرد ما علم الأب بذلك قفل إلى بومندرة تاركا ابنه وحيدا في الرباط :

«وساعدني المناخ الليلي لوالدي على الدخول إلى عالم المرأة بلا صخب، وبدون عواطف مربكة، يخرج والدي فجرا، فتندس إحدى مومساته جنبي، وتأخذني برفق، فأنقاد لها آمنا غير مستعجل، حتى نفيء معا إلى سكينة حالمة وكان اكتشاف والدي لهذا الفردوس السري هو ما جعله يعود إلى بومندرة فعل ذلك بانفعال شديد...» (ص 123-124).

والدلالة التي يمكن منحها لهذا الانسحاب بالقياس إلى الفرضية التي نشتغل ضمنها هي الرغبة في إقرار قانون منع غشيان المحارم وبالتالي إمكان اعتبار محمد الفرسيوي يمثل رجل التحول داخل الرواية، أي الشخص الذي سيتيح للجديد والمغاير، متمثلا في ابنه السارد، أن يظهر ويندمج في سياقات ثقافية أخرى مواصلا الحياة.

ب - اختلاف الجنسين :

تساهم النساء، على نحو ما تصف رواية «جنوب الروح» في التحول الاجتماعي بشكل متباين، ويتجلى ذلك بالخصوص في شخصيات هموشة، وحادة، ويامنة :

- هموشة : من خلال تواطؤها مع محمد الفرسيوي، حيث لم تتكلم عن هويته السرية عندما كان يزعم للجماعة أنه يقيم في «بوضريب» فيما كان يستقر، في المعلومات الضرورية حول «بوشريب» مقدمة له بذلك سندا قويا لإيهام الجماعة بصفة ما يقول .
- حادة : من خلال إقامتها علاقة جنسية مع الفرسيوي الأب خارج مؤسسة الزواج وإشادتها بسلوك غير مألوف في الثقافة التقليدية، فضلا عن تقديمها لتفسير«عقلاني » لسلوكات الأب الفرسيوي وابنه محمد :

«العام الذي هجم فيه التيفوس على الدوار تزوجت فيه فاطمة، ولم تكن بكرا ولكنها كانت مثل سبع، عندما رأت زوجها يهم بالقيام عنها فتحت سكينها "بونقشة" وأمسكت بذكره مهددة " ما جا تسخذ الدم أش أويخ الدم! [إذا أردت الدم جئتك به] هئ، هئ، هئ الله يعطيها الصحة. متى اختفى الفرسيوي مع الجنية؟ الجنة هي بني آدم، تزوج في الريف والسلام. ومحمد الفرسيوي ألم يتزوج جنية هو الآخر؟ كيف يلد الرجل من جنية واش حمقتي؟ ومن خطف عقله إذا لم تكن الجنية، حطفه ، خطفه السحر والجري وراء الكنوز والنساء...» (ص 138).

- أما يامنة، فتجسد امرأة التحول من خلال سلوك رئيسي، هو «رفض» الزواج تتفرع عنه

مجموعة من السلوكات التي تنبع من آليات اشتغال النسق التقليدي نفسه، وبذلك فهي تضطلع بوظيفة المقصي داخل تسميته مجتمع أنثروبويمي،

بتعبير كلود ليفي ستراوس عندما يميز الجماعات التشرية بين صنفين من المجتمعات

« ...أنثروبوفاجية، [و]هي التي "ترى في ابتعلاع بعض الأفراد الذين بحوزتهم قوى رهيبة الوسيلة الوحيدة لتحييد تلك القوى، بل وحتى الاستفاذة منها" وفي هذا النوع من المجتمعات يسخر الأفراد لأداء وظائف «ذات نزعات» علاجية سحرية دينية أو سياسية وهؤلاء الأفراد هم ضمانة مجتمع منتج للشذوذات ووثاقة الرمزي. وبذلك يمكن لأبله القرية في التقليد السلافي أن يقول كل شيء فيتهم القيصر، مثلا، بأكل الأطفال إنه أبله مقدس ووظيفي وعلى العكس، فالمجتماعات الأنثروبويمية هي : "تلك التي اختارت إزاء المشكل نفسه حلا مقلوبا يتمثل في طرد تلك الكائنات الرهيبة خارج الجسد الاجتماعي وإبقائها معزولة بكيفية موقتة أو دائمة في مؤسسات مسخرة لهذا الاستعمال » (30)

يندرج سلوك حادة في نظامين: متخيل، تشترك فيه هي نفسها والجماعة، بمقتضاه قد يكون أحد الفقهاء صنع لها ثقافة وبذلك ظلت عانسا مدى الحياة ، ونظام واقعي يتيح فهم بقائها عانسا باعتباره تمردا على الوضع الاعتباري للمرأة الذي يجعل منها أداة للنكاح والانجاب :

« قررت بينها وبين نفسها أن لا تتزوج أبدا إلا ذا كان العريس شابا ناعما من فاس، وعبثا كانت النساء تلوحن لها بضعف رجال المدن، كانت ترد غاضبة بأنها لا تريد مثلهن حمارا يملأ احشاءها بشيئه الضخم» (ص 66).

«صارت من القوة والجرأة بحيث لم يعد ممكنا للدوار أن يحافظ على توازنه من دونها » فهي التي تقصدها النساء للبوح بأسرارهن الزوجية، فكان ذلك يمكنها من إثارة الموضوع مع الرجال رأسا لرأس، فتطلب من أحدهم مثلا أن يمارس الجنس مع زوجته في وضع معين تكون زوجته قد تمنه على يامنة، أو تطلب من أحدهم تطويل مدة المباشرة، أو غسل فمه ومضغ ورقة النعناع قبل الإقدام على تقبيل زوجته، وكانت قد اكتسبت من كثرة الخوض في الموضوع خبرة كبيرة مكنتها من ابتكار سبل غريبة لتقوية الشهوة، وتضخيم الذكر، وتهييج فرج المرأة، وإبطاء الانزال ،وتسريع وصول المرأة، مثلما اكتسبت خبرات علمية أخرى في غاية الإثارة والنضج الانثوي، يلهب شهوتهم، ويجعلهم ينسون تفوقهم الذكوري، ويستسلمون لألاعيب الحب التي تنسجها يامنة

بوساطتها الجنسية الموفقة ،و لا شك أن عالم الحب في الدوار [= القرية]قد عرف على يدها، هي التي لم تذق له طعما أبدا، تقدما خارقا جعل يامنة نفسها تقول ذات يوم لعروس جديدة بكت بين يديها كثيرا مشتكية من عنف عروسها وضخامة ذكره: سأجعله لك مثل حمامة بذكر حمار!» (ص .66-67) .

ويمكن تأويل عقاب الجنية سوالف للفرسيوي باحتجابها النهائي عنه بكونه عقابا له على خرقة لمبدأ اختلاف الجنسين- شديد الرسوخ جدا في مجتمع الرواية-، ذلك أنه طلب منها أن تحوله إلى امرأة كي يتمكن من مضاجعة نفسه بنفسه (ص 78) .

وفي ختام هذا العنصر، نود الإشارة إلى الحضور القوي للجنس في «جنوب الروح» بشكل يغري باتباع وجهة تأويلية في موضوع تلاشي دوار بومندرة، مفادها أن الخيط الناظم للحكي هو الجنس نفسه، الجنس باعتباره سلوكا متعيا (comportement hédoniste) لكن أيضا باعتباره سلوكا بيولوجيا يؤدي وظيفة استمرار النوع من خلال التوالد .ضمن هذا المنظور، يمكن صياغة الفرضية التالية: إن نسق بومندرة أوشك على التوقف بسبب افتقاده عنصر الخصوبة . لقد صارت الأمور في القرية تسير على نحو يكون فيه إما إفراط جنسي أو قحط جنسي (31).

- **الانقراض باعتباره مشكلة خصوبة** :ويأخذ شكله الأسمى في ربط الجنس في الرواية، بفصل الربيع الذي بات معروفا أن العديد من الشعوب القديمة كانت تقيم فيه طقوسا جنسية متهتكة لإثارة خصوبة الطبيعة (32).فالفصل الأول يورد وصفا لأشغال زراعية تخيم عليها نكهة الجنس :

« (...) وقال [الفرسيوي] في نفسه: هذا هو عبير الربيع، فصل اللقاح والاضطراب والشهوة، وابتسم وهو يفكر في الشبان الذين ستلفحهم الشمس بعد قليل وهم ينقلون أحزمة العشب الفواحة أو ينكفئون على الأرض الرطبة (...) كأنهم يقومون بكشف نعومة جسدها (...) ولن يستطيع الشبان أن يستسلمون لالتذاذاتهم الدفينة وهم يحزون العشب فتنبعث من حركة المنجل رائحة فرجية لاسعة... » (ص8).

غير أن الفرسيوي يموت في هذا الفصل بالضبط .أكثر من ذلك عندما تلمس هموشة أسفل سرته تجده قد قذف أثناء احتضاره (ص 11) وهموشة نفسها التي يمكن

اعتبارها تجسيدا لاستيهام المرأة فائقة القوة الجنسية، لكونها «كانت لا تشبع من النكاح ، ص 76)، هذا الاستيهام الذي مضى البعض خلال دراسته لسياقات ثقافية مماثلة، إلى حد التعبير عنه بـ «استيهام المرأة ذات الفرج المسنن [الذي له أسنان] (fantasme du vagin denté) »(34)، نقول : هموشة هي الأخرى تموت في الفصل نفسه، في شهر أبريل (ص 143 ، 149)، وحادة تشتعل رغبة في الجنس ، لكن هذا الاشتعال يتم لحظة احتضارها :

«ثم ... لأمر ما صارت [حادة] تتذكر كل حركات جسدها القديمة بما في ذلك تلك الحركات العنيفة التي كانت تزلزل حوضها عندما يدخل علال بين فخديها ، فتندفع نحوه بهز متوتر تتألم له نخاع اللذة . فكان هذا الاستذكار اللطيف يبعث نسمة ساخنة على أسفلها فتمد يدها هناك وتضغط ضغطا خفيفا مترددا .. » (ص 136-137) .

وفي هذا المقطع نقف على جانب مما صدرنا به هذه الدراسة، ونعني به التقاء بعض الأعمال الأدبية مع ما يتم التوصل إليه في حقول معرفية أخرى ، فقد أثبت بعض المحللين النفسانيين أن المرأة تنتابها ، لحظة احتضارها ، شهوة عارمة لممارسة الجنس، فأطلق على الشاهرة اسم «مركب أرلوكان»:

«سبق لماك كليلاند Mac Clelland أن درس هذه الاستشباحات الإيروتيكية لحظات الإحتضار وأطلق عليها اسم «عقدة أرلوكان» واستطاع أن يبين كيف أن بعض النساء وهن على وشك مفارقة الحياة، مع علمهن التام بأنهن سيمتن، كانت لهن انشغالات جنسية أكثر من جماعة أخرى من النساء يتلقين العلاج بالمستشفى، لكن بسبب مرض غير قاتل» (35) .

- **فرط الخصوبة** : تلحق الخصوبة خللا بنسق بومندرة عندما تتوفر، لكنها تصاب بشلل إما لكون أحد الزوجين يكون عاقرا، أو لكونه لا يضاهي الطرف الأول في القوة الجنسية، وهكذا، فهموشة «لا تشبع من النكاح» وبإمكانها أن تلد «من شدة نكاحها مدينة كاملة»، و «لكنها لا تلد» (ص 66)، وسلام ابن عم محمد الفرسيوي لم ينل السن من فحولته شيئا، لكن زوجته لم تعد تشبعه لأن قوتها - فيما يبدو- قد خمدت :

«... أسر إليه سلام قبل خمس سنوات برغبة العودة للريف والتزوج هناك بامرأة صغيرة تقدر على المباشرة، لأن عمتك كنزة أوليدي لم يعد هناك أي فرق بينها وبين البقراج، لا لحم ولا حس كأنك تضربه في الرماد. هاهي هاي أعمي سلام، وما زال فيك القابلية؟! فيجيب سلام ضاحكا : القابلية؟ في القابلية والجاهلية، والله أوليدي لا أضع على

رأسي على الوسادة حتى يصبح معي شيء كأنه محمي» (ص 35-36).

- **فاقة الخصوبة** :وتأخذ عدة أشكال :
- إما يكون الأشخاص مصابين بالعقم (زوجة الفقيه السي محند أو بناصر، وهموشة) ؛
- أو مصابين بالعجز الجنسي أو خمود الطاقة الجنسية (الفرسيوي الجد قبل تجربته الربانية، ومحمد العكيوي، الذي «ينعض في كل وقت إلا عندما يكون بين ساقي امرأة (ص. 84) وزوجة سلام الفرسيوي)؛
- أو بمصابين بالعنوسة (يامنة، ونورية) ؛
- أو تضع النساء رامزات بذلك إلى الخصوبة ، لكن ما أن يفعلن ذلك حتى يمتن (فضيلة أم محمد الفرسيوي ، نجمة أم نورية ، والمجذوبة أم الفرسيوي الحفيد) ؛
- أو لكون هذه الشخصيات ترفض أن تخلف عقبا (الفقيه محمد أو بناصر (ص. 130)، ومحمد الفرسيوي نفسه (ص. 93))

إذا نظرنا إلى «جنوب الروح» من هذه الزاوية اكتسى اختفاء الفرسيوي الملغز بعدا رمزيا، وصارت «تجربته الربانية» بمثابة رحلة أو طقس مساري موضوعه البحث، في عالم اللامرئي، عن القوة الجنسية الخارقة، وهو ما تأتي له بحيث لم يستعد فحولته السابقة فحسب : «ومررت [الجنية] يدها على ذكره فصار مثل ذراع» (ص .77)، بل ونقل ايضا بالعدوى، على شاكلة ما يقع في السحر المعدي (magie contagieuse)، هذه الطاقة المتجددة إلى كل مخلوقات دوار بومندرة من بني الانسان والحيوان على السواء :

> «لم يبق في الدوار رجل لم يباشر زوجته في ذلك الفجر، بل لم يبق حمار ولا بغل لم يضرب خلقته في أحشاء أقرب حيوان إليه، حتى أن ثور ولد السي حمو ظل اليوم كله ينكح الأتان المربوطة حتى قلنا هذا يوم القيامة» (ص 25).

وإذا كان كل ما سبق يضمر استيهام القوة الجنسية الخارقة لدى المرأة، كما مر بنا، فإنه أيضا بشكل امتثالا لكلمة الجد الآمرة بإيصال السلالة .

الهوامش والمراجع

1) Michel FOUCAULT , *Les mots et les choses.Une archéologie des sciences humaines* ,Paris ,Gallimard,Coll.Tel,1966,p.385.

ولمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى :

-Giordani CHARUTY,"**Anthropologie et psychanalyse,le dialogue inachevé**",in Collectif, *Vers une anthropologie du présent*, Paris ,Editions de la maison de l'homme,Coll. Ethnologie de la France, Cahier 7,1992,p.76.

2) François LAPLANTINE ,*Clefs pour l'anthropologie*, Paris,Editions Seghers,1987, p.216

3) *Ibid*,p.179.

4) في هذا الشأن ، يمكن العودة الى :

- Carlo SINI, *La phylosophie théorétique*, traduit de l'italien par Claire Hausen, Editions Mentha,1992.

5) François LAPLANTINE, *Clefs pour l'anthropologie*, op.cit.216.

6) *Ibid*,p.216.

7) Jean BELMON-NOEL,*Psychanalyse et littérature*, Paris,P.U.F,Coll. Que-sais-je?,1978,p .11.

8) Sigmund FREUD,*Cinq psychanalyses*, Paris ,P.U.F, 1954.

9)Serge LECLAIRE,*Psychanalyser*,Paris,Editions Minuit,Coll.Points,1968

10) Jean-Marie GIBBAL,*Tambours d'eau* ,Paris ,Le Sycomore,1982,p.29.

11) *Ibid*,p.35.

12) *Ibid*,p.37.

13) لأخذ فكرة عن التحليل النفسي والنقد الأدبي، يمكن العودة إلى :

-Jean BELMON-NOEL,*Psychanalyse et littérature*, op.cit.

- د . خريستو نجم ، *في النقد الأدبي والتحليل النفسي فصول في تحليل الفكر والأدب والفن*، بيروت .دار الجيل، طرابس مكتبة السائح 1991 ،صص 48-28، علما بأننها نغض الطرف هنا عن إيراد أمثلة للأعمال التي قاربت أعمالا أدبية من هذا المنظور .

14) نشير إلى أن هذين المستويين مجتمعين لا يشكلان سوى شطر من الانثروبولوجيا الأدبية التي يمكن أن تتضمن قسما آخر يدور التساؤل فيه عن دراسة الأدب باعتباره محايثا للكائن البشرى، والبنيات الكونية للمتخيل فضلا عن مقاربة الانتاج بحسب تنوع الأقاليم الجغرافية والمناخات الثقافية بغية الوصول إلى المغيرات المتحكمة في تشكيل مكونات النصوص الأدبية والمفسرة لاختلافاتها والتقا ءاتها ... وهذه الانثروبولوجيا لم تتبلور بعد، وإن كنا نقف على ملامح منها في أعمال نذكر من بينها :

-Gilbert DURAND,*Les structures anthropologiques de l'imaginaire, ,Introduction à l'architypologie générale*,Paris,Bordas,1969,1984.

- René GIRARD,*Mensonge romantique et vérité romanesque*,Paris,Editions Bernard GRASSET, Coll.Pluriel,1961.

- Raymond QUENEAU (Sous la direction de),*Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des littératures*, Paris Librairie Gallimard, vol.1(1955) et vol.2 (1956) .

15) انظر:

- Robert LOWOE,*Histoire de l'ethnologie calssique, des origines à la 2ème guerre mondiale*,Paris,Payot,Coll.Petite bibliothèque payot,1971,p.11.

ويمكن العودة لترجمة الكتاب الحالي التي أنجزها نظير جاهل تحت عنوان : *تاريخ الاثنولوجيا ، من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية*، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1992 ص 5 ولمزيد من التوسع في المصطلح الذي نحن بصدده، يمكن الرجوع إلى : سليم دولة ، *ما الثقافة*؟ الدار البيضاء، منشورات المستقبل، الطبعة الثانية 1900.

61) جلبير غرانغيوم ، *اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي*، ترجمة محمد أسليم، مكناس الفارابي للنشر، 1995، ص111-110

17) يقول بنفنست « ... يحيل التجديف على تدنيس لغوي دون إتمامه وتؤدي وظيفته النفسية، لكن بقلبها وإخفائها » انظر :

- Emile BENEVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard,Coll.Tel,1974,t.II,pp.255,257

وللإشارة فإن بنفنست يستند في إثارته للظاهرة إلى التعريف الذي يمنحه فرويد للحرام، وهو : « الحرام هو منع سحيق فرضته من الخارج(سلطة) وموجه نحو أقوى الرغبات في الإنسان، والنزوع نحو انتهاكه يصر في لا شعوره؛ والناس الذين يحترمون الحرام تنتابهم مشاعر وجدانية تجاهه» ضمن المرجع نفسه، ص 255 .

18) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، مرجع سابق ص 114

19) Gérard MENDEL,La crise de générations ,Etude sociopsychanalytique, Paris,PUF,1969,p.44.

20) يطلق اسم الريف في المغرب على جماعة لغوية وثقافية بربرية في شمال البلاد ، فيما يطلق على الريف بمعناه الشرقي اسم القرية أو البادية .

21)-Giordana CHARUTY," Anthropologie et psychanalyse...",op.cit.p.76.

22) -Gilbert GRANDGUILLAUME," **la relation père-fils dans l'Amour,La Fantasia d'Assia Djebbar et Bandarshah de Tayeb Saleh**",in *Littératures Maghrébines* ,Vol.10,tome 1,pp.167-173, Paris, l'Harmatan,1990.

23) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع... ، مرجع سابق ص 109

24) Guy ROSOLATO,*Essais sur le symbolique*,Paris,Gallimard,Coll.Tel ,p.42.

25) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع... ، مرجع سابق ص 109.

26) Ibid.

27) Ibid.

28) زكريا ، القزويني ، *عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات*، قدم له وحققه: فاروق سعد، بيروت ، دار الآفاق الجديدة 1973 ، ص 344-343 .

29) الشامان: يطلق على شخص من رجال الدين أو المطببين في مايسمى بـ «المجتمعات البدائية» تكمن قدراته فوق الطبيعة في تمكنه من تقنيتي الشطح والملك أو المس (Possession) ووسيلة تمكنه منهما هو إجراء سفر إلى السما ، خلاله، يشن حربا ضد الآلهة أو يفتنهم ، انظر مؤلف جماعي، ***أبحاث في السحر*** ، ترجمة محمد أسليم مكناس، سندي 1995 ص 13 .

30) Mircea ELIADE, Mythes ,rêves et mystères ,Paris ,Gallimard,Coll.Idées,1957,pp.102-105,et Mircea ELIADE, Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, Paris,Payot,1983,pp.160-165.

31) عن : كاترين باكيس - كليمون، «الموضوع الردي،» ضمن مؤلف جماعي ، أبحاث في السحر، مرجع سابق صص 63-47 .

32) التصنيفات الواردة،علي أهميتها ، لاتعدو مجرد ترتيبات أمبريقية.نحن واعون بذلك ، ومتأكدون بأن تعميق تحليل هذا الجانب من الرواية ،ضمن إطار مرجعي ملائم، يمكن أن يفضي إلى خلاصات أعمق.

33) حول هذا الموضوع انظر، على سبيل المثال :

Mircea ELIADE ,*Mythes ,rêves et mystères* ,op. cit,pp.277-229, et Jacques MARCIREAU, *Histoire des rites sexuels*, Paris, Robert Laffont,1971.

- ول ديورانت ، قصة الحظارة ،ترجمة :د زكي نجيب محمود ، بيروت ،دار الجيل ،1988و المجلد 1 ،ج.2 ،صص. 158-160 ،وفراس سواح،

« الإيقاع الجنسي في أسطورة الشرق القديم » ، ضمن مجلة المعرفة (السورية) ، العدد: 188، تشرين الاول (اكتوبر)، 1977 ،صص. 17-35.

ودون اختزال طقس بلماون إلى شعيرة خصوبة ،تطرق عبد الله حمودي إلى الجانب الجنسي في الكرنفال المذكورضمن كتابه:

- *La victime et ses masques* ,Paris ,Seuil, 1988.

34) Nedjima PLANTADE, *La guerre des femmes.Magie et amour en Algérie*, Paris,La Boîte à Documents, 1988,p.57.

35) انظر:

- Ruth MENAHEM , *La mort apprivoisée* ,Paris ,Editions Universitaires ,1973,p.89.

«نظرية المعنى والأفعال اللغوية»
«مقاربة متعالية»

بنعيسى أزايط
كلية الآداب مكناس

الملخص :

يحاول هذا المقال رصد بعض التطورات التي عرفتها نظرية المعنى في بعدها الإنجازي illocutoire من خلال تحليل أنماط فعلية لغوية Actes du Langage وذلك انطلاقا من كتابات دانيل ڤاندرڤيكن D.Vanderveken (1) (1990،1991) وكلها ينصب ترميمها المونطاگيواتي على الجانبين التجريبي الطبيعي والنظري الصوري في محاولة لخلق معطيات منطقية قارة، تشكل أساس الصورنة القابلة للتطبيق على اللغات الطبيعية مستقبلا .

1- مقدمة :

بعد التطور الذي عرفته نظرية «أفعال اللغة» في إطار فلسفة اللغة العادية أو الفلسفة التحليلية، عند أوستن Austin (1962)، ثم سورل Searle (2) (1969) ، تظهر من حين لآخر مقاربات مختلفة في الفكر اللساني المعاصر الأنجلوساكسوني بالخصوص (3) جديرة بالاهتمام والوقوف عندها، ومن ذلك محاولة الباحث الفيلسوف اللغوي دانييل ڤاندرڤيكن " D. Vanderveken (1990 ، 1991) فما محتواها ؟ وما تأثير نظرياته على بلورة نظرية المعنى في اللغات الطبيعية ؟ وما مدى استغلالها المجال الصوري؟ ثم ما طبيعة القواعد والقوانين التي عالجتها كتاباته؟ وإلى أي حد تنزع نحو **التعالي والكليانية** Universalité et transcendentaliste ؟

لقد ألف ڤاندر ڤيكن كتابين متكاملين في نظرية المعنى وعلاقتها بأفعال اللغة، فخصص الكتاب الأول **لمبادئ الاستعمال اللغوي** Principles of language use وأفراد

الكتاب الثاني **للدلاليات الصورية** Formal semantics الخاصة بشروط نجاح التعابير **وكفايتها** Succes and satisfaction.

وقبل أن نتعرض لفحوى هذين الكتابين وقضاياهما نود أن نمهد بمدخل من صميم أعمالهما.

2- مدخل :

يشكل هذا المدخل إطارا للفرضيات العامة التي يؤمن بها "ڤاندر ڤيكن " في صلب التيارات اللسنية الفلسفية المعاصرة، ونظرا لأهمية هذا المدخل نود أن نورده أولا كما هو ونعلق عليه ثانيا :

يوجد في **فلسفة اللغة** المعاصرة تياران متنافسان :

1- التيار المنطقي : Logical trend

وقد أسسه "فريج" Frege وراسل Russell ويدرس :

* كيف تتعلق اللغة بالعالم أو بالواقع World
* وكيف تنصب هذه اللغة على شروط صدق الجمل التصريحية DE-CLARATIVE SENTENCES

2- تيار اللغة العادية: The ordinary language trend

هذا التيار قد أسسه "مور" Moore و "فيتجنشتاين" Wittgenstein ويتناول :

"كيف تستعمل اللغة في خطاب التحاور The Discourse of conversations"

ويركز على مختلف أنماط الأفعال اللغوية Speech acts التي ينجزها المتكلمون بجمل تعبيرية .

وباستعمال مناهج **المنطق الرياضي** Mathematical logic طور فلاسفة التيار المنطقي - في العقود الأخيرة- **المنطقيات الفلسفية** القوية ، وخصوصا **المنطق المفهومي** Intensiona logic **ومنطق البرهان** Logic of demonstratives وذلك بتناول مظاهر شروط صدق معاني الجمل، في مثل :

* الدلالة : Sense
* التعين : Denotation
* الجهة : Tense

تناولا أساسيا .

وهذا التناول أدى إلى تأسيس **"الدلاليات الصورية"** Formal Semantics للغات الطبيعية .

ولم يكن الأمر - كذلك -مشابها في تيار فلسفة اللغة العادية عند «سورل» حديثا.

أما بخصوص "ڤاندرڤيكي" فقد طور **"النظرية المنطقية العامة"** الخاصة **بالأفعال اللغوية** ، وذلك بصنع تعريفات لمجموعة من أنماط **القوة الإنجازية** الممكنة ومجموعة من شروط **النجاح** Success **والكفاية** والرضى «Satisfaction في **الأفعال الإنجازية الابتدائية** Elementary illocutuinary .

وبذلك تغدو «الأفعال الإنجازية » مهمة بالنسبة لأغراض الدلالة الفلسفية لأنها تشكل وحدات المعنى الأولى The tionasy units of meaning في استعمال اللغات الطبيعية وفهمها.

ذلك أن كل متكلم يستعمل جملة ما لغرض التواصل بفكرة معينةو في سياق تعبيري معين، يقصد إنجاز **فعل لغوي** Speech act من بين الأفعال التي أطلق عليها " أوستين" Austin الأفعال الإنجازية I.A

وحين يتكلم المتكلم **حرفيا** Literally فإن الفعل الإنجازي الأولي في تعبيره هو الفعل المعبر عنه بالجملة التي استعملها في سياق ذلك التعبير، فمثلا التعبير الحرفي بجملة أمرية من قبيل :

× أَقبِلْ، من فضلك .

يستخدم لخلق التماس ; Request وشبيه بهذا تعبير جملة إنشائية تالية:

× إذن، أنت معين رئيسا للجنة

وهذا التعبير يخلق جملة تصريحية أو تصريحا معينا Declaration لهذا كان هدف كتاب ڤاندرڤيكن (1990) الأساس هو صياغة **المبادئ العامة** Gencarl principles التي تربط معنى جملة ما **بأفعال لغوية** معينة، أثناء استعمال اللغة وفهمها .

وحول أسس هذه المبادئ يقول (ص:2) سأستعمل وأيضا سأطور **منطق الدلالات** Logic of senses والتعيينات Denotations كما أستعمل وأطور منطق الأفعال اللغوية Logic

للغات a genral formal semantics لغاية بناء دلاليات صورية عامة of speech acts الطبيعية، قادرة على استخلاص مميزات شروط النجاح Conditions of success كما تستخلص مميزات شروط صدق التعابير الحرفية (الملفوظات) The truth conditions of literal utterances وهذا ضروري حتى تفسر الجمل -كفاية- يمختلف أنماطها التركيبية (أكانت تصريحية أم لا) والتي تعبر عن الأفعال اللغوية الأولية، الحاملة لقوة إنجازية ممكنة .

وبناء دلاليات صورية عامة أهدف إلى إجراء **توحيد جزئي** a partial unification لنظرية الأفعال اللغوية، ولدلاليات صورية خاصة بشروط الصدق الكلاسيكية، كما أهدف بهذا البناء تحديد ذلك **التقارب** a line of convergence بين التيارين الأساسيين في فلسفة اللغة المعاصرة.

وبالقيام بمشروع **دلاليات النجاح العام ودلاليات شروط الصدق** سأصل إلى الإجابة على الأسئلة التالية :

×كيف تساهم معاني الكلمات والخصائص التركيبية بشكل نسقي في تحديد طبيعة أفعال الإنجاز (I.A) التي تنجز باستعمال جمل حين بروزها ؟

× وبتعبير آخر :

أي صنف من الأفعال اللغوية يكون معبرا عنه بجمل مختلفة التركيب، مثل جمل التصريح، جمل التعجب، جمل الأمر، جمل الاستفهام ، جمل التمني؟

× هب أن أفعال الإنجاز تملك نوعين من الشروط : شروط النجاح وشروط الكفاية، كيف يجب علينا **تفريع المفاهيم** الدلالية الأساسية إلي مفاهيم: **التحليلية** Analyticity **والتماسكية** Consistency **واللزوم المنطقي** Entailment في نظرية معنى الجملة ؟

وكما سأوضح: توجد علاقات دلالية إنجازية كما توجد علاقة دلالية خاصة بشرط الصدق كعلاقة **التضمين** Implication ، وعلاقة عدم الانسجام النسبي بين الجمل (انظرالفقرة 5.5 و 6.5)

فمثلا جملة من قبيل:

× هل تمطر؟

تستلزم انجازيا الجملة التالية :

× من فضلك، قل لي : هل تمطر السماء.

تعبر -هذه الجملة - في أي سياق استعمالي ممكن عن فعل لغوي Speech act لا يستطيع المتكلم أن ينجز To perform -بدون إنجازه- فعلا إنجازيا آخر بجملة أخرى في السياق نفسه.وشبيه بهذا الجملتان التاليتان:

× إنها تمطر

× لا أعتقد أنها تمطر

إن هاتين الجملتين غير متوافقتين إنجازيا Illowtionary incompatible : فهما فعلان لغويان مختلفان ،ولا يمكن أن ينجزا في وقت واحد من متكلم واحد، لأن شروط صدق إنجازهما تحتم أن لا يجتمع " العزوم المنطقي" و «عدم التوافق» في آن واحد.

إن ما تقدم يقود إلى الأسئلة النظرية التالية .

× كيف تنتمي مظاهر «شروط الصدق» ومظاهر «كفاية المعنى» بشكل نسقي Systematically إلى البنية المنطقية اللغوية ؟

× هل من الممكن باستخدام **المناهج المنطقية المعيار** Standard logical methods أن نتكهن ونفسر قوانين "اللزوم المنطقي" وعدم التماسك النسبي» المتنوعة التي تستخلص من الجمل، بشروط النجاح والكفاية، المتفاعلة منطقيا في الأفعال الإنجازية التي تعبر عنها هذه الجمل؟

× وبتعبير آخر :

كيف تتعالق الأنماط التركيبية في جمل اللغات الطبيعية نسقيا، عن طريق صورتها المنطقية ؟

فمثلا :

ماهي **علاقات اللزوم الدلالية** التي تجمع بين جملة استفهامية مثلا، من قبيل :

×هل تمطر السماء؟

رجملة إنشائية متعلقة بها مثل :

× أسألك عما إذا كانت السماء تمطر.

أو بين جملة تصريحية أو أمرية أو تحضيضية متعلقة بها :

× سيقدم زيد الليلة

× زيد، أقدم هذه الليلة.

× لو جاء زيد هذه الليلة .

× ما نوع الاستدلالات التطبيقية Practical inferences التي يجب على المتكلم والمخاطب القيام بها، في استعمالهما وفهمهما الجمل السابقة؟

× وبالتالي : ماذا يجب علينا أن ندرس لاستجلاء طبيعة فكر الانسان ؟

ولحل الإشكال الذي تلمح إليه الاسئلة النظرية السابقة يقترح "ڤاندرڤيكن" **الترحيد النظري** بين **منطق الإنجاز** ILLO LOG **والمنطق المفهومي** Intensional logic حتى تفسر العلاقات والروابط بين الجمل القضوية Propositions ، والقوة الإنجازية illocutionary والأفعال اللغوية S.A وهذا ما يشكل بؤرة **النظرية الدلالية الصورية** التي أتى بها هذا الباحث، من أفضالها أنها تمكن الدارس من إبراز العلاقات الدلالية relation Semantic التي تستبطنها الأفعال اللغوية في جمل اللغات الطبيعية من منظور المعنى ، ولعل هذا ما يمثل بالفعل القفزة النوعية التي عرفتها "نظرية المعنى" في العقد الأخير من هذا القرن ، لأنها مشروع **كلياني**، من مميزاته ما سيذكره ڤاندرڤيكن (1990 : 3) في النص التالي :

«إن مشروع الدلاليات العامة الأساس هو **مشروع فلسفي**، لأنه يتعلق **بالخصائص الكلية اللغوية** Universal features (في الجمل القضوية، والقوة الإنجازية وأفعال اللغة، والصدق، والنجاح والكفاية، واللزوم،) وهي جزء من البنية **التأويلية الدلالية** Semangic interpretation الواسعة في اللغات الطبيعية .

وبناء، منطق **الخصائص المتعالية** Transcendent features يكون هدف الدلاليات العامة قد تحقق، وهو تأصيل البنية الدلالية العميقة Deep semantic structure المشتركة في كل لغة طبيعية تأصيلا مفصليا .

وتبعا لهذه الخاصية تتعالق وظائف اللغة Functions وبنيتها من الناحية المنطقية.

هناك وظيفتان أساسيتان في كل اللغات الطبيعية تمكنان الكائنات البشرية من **التعبير والتواصل** بأفكارهم، ويتجلى هذا لما تنجز أفعال إنجازية يعبر عنها المتكلمون ويتواصلون بها »

وفضلا عن ذلك فالكائنات البشرية حسب رأي ڤاندڤيكن- لا تتوفر على **أفكار تصورية** Conceptual thoughts (مثل الاعتقادات Beliefs، والقصود Intentions والرغبات desires) إذا لم تستطع هذه الكائنات التعبير عنها حرفيا litteraly ، وذلك باستعمال لغاتها .

إذن إن الدلاليات الفلسفية **المنطقية** Logico-philosophical التي تصف بدقة **الكليات الدلالية** Semantic universal أثناء الاستعمال اللغوي **متعالية** Trenscendental : بمعنى أنها تفصل الصيغ قبليا: صيغ **الفكر** thought وصيغ **العالم** World ، ومن ثمة تحدد حدود ما يغدو فكرا، وما يصبح موجودا ومعبرا عنه .

إن «أفعال الإنجاز» ill: acts عبارة عن **وحدات المعنى الأولى** primary units في الاستعمال اللغوي الطبيعي، لأنها -كذلك- الوحدات الأولى للفكرة المتصورة Conceptual thought .

وهكذا ، فكون أفعال الإنجاز في الصيغ المنطقية غير قابلة للإنجاز performable يستدعي حدودا limits بالنسبة للاستعمال اللغوي الذي يقيد ما سيصبح فكرة .

وكذلك الأمر بالنسبة لبعض أفعال الإنجاز في صيغ منطقية أخرى، وكونها غير كفائية satisfiable يستدعي حدودا بالنسبة للعالم أو الواقع world الذي يقيد ما يصبح موجودا ومعبرا عنه :

لذا فإن الفرضية العامة التي تقوم عليها كتابات ڤاندرڤيكن يمكن أن تنحصر في الخطوات التالية :

× اعتبار اللغات الطبيعية مجالا تتعايش فيه أفكار لغوية إنجازية.

× واعتبار الأفعال الإنجازية صورة منطقية لعلاقة اللغة بالفكر .

× واعتبار هذه العلاقة محط صورنة متعالية .

× إلا أن هذا الفهم لا يخرج عن التجريب اللغوي الطبيعي ، ولا يضرب في التجريد .

وهذه الخطوات هي المحطات الأساسية التي قام عليها كتابه الأول (1990) والثاني (1991) فما مضمونهما ؟ وما بنيتهما؟ ودائما في إطار نظرية المعنى والأفعال اللغوية .

3 – مبادئ الاستعمال اللغوي : Principles of language use

يمثل هذا الجزء المبادى الأساسية وقوانين النظرية الدلالية العامة، وكلها تتعلق بشروط النجاح والصدق والكفاية أو الرضى.

أما بنيته فتتحدد في الفصول الستة التالية :

1.3 – الفصل 1

يعرف هذا الفصل الأفعال الإنجازية ill . acls بكونها وحدات أولى primary units لمعنى الجملة، وهي التي تلعب الدور الأساسي في استعمال اللغات الطبيعية وفهمها .

2.3 – الفصل 2 :

يتجلى في هذا الفصل ذلك المشروع الفلسفي المنطقي الذي ينصب على دراسة دلاليات النجاح العام وشروط الصدق في اللغات الطبيعية.

كما يشرح هذا الفصل دور الدلالة العامة general semantics مكانتها داخل السيميائيات semiotics وأهميتها الفلسفية، وشروط كفايتها conditions of adequacy

3.3 – الفصل 3 :

يعالج هذا الفصل ذلك التحليل الخاص بالصيغة المنطقية logical form في الجمل القضوية propositions مع اعتبارها كلا يضم :

× دلالات الجمل : senses of sentences

× محتويات الأفعال الإنجازية : contents

× حالات ذهنية : mental senses

وهذا التحليل يبني كينونة قضوية propositioned identity ملائمة لنظرية الأفعال اللغوية.

4-3 – الفصل 4 :

يقدم **تحليلا مؤلفاتيا** componential analysis خاصا بالقوة الإنجازية كما يقدم تعريفات عامة لشروط نجاح التعبير وكفايته التي تخفي التركيب المنطقي logical syntx والنظرية النموذجية للدلاليات العامة : Model-theory .

5-.3 الفصل 5 :

يعاين هذا الفصل سلسلة من قوانين الاستعمال اللغوي الأساسية، الدالة كلها فلسفيا ولسانيا، ومنها قوانين القصود واللزوم والتحليلية وقوانين القوة الإنجازية .

كما يوضح هذا الفصل كيف : إن التعقيل reason واللغة لا يفترقان inseparable في تحديد المعنى، وإن المتكلمين عقلانيون rational في إنجازاتهم Performance وعند فهمهم لأفعال إنجازية L.A

6.3 – الفصل 6 :

يصوغ هذا الفصل تحليلا دلاليا لعدد واسع من الأفعال الإنشائية الإنجليزية بما في ذلك الأفعال التي لم تحلل بعد إلى الآن في نظرية الأفعال اللغوية :

وقد اتخذ ڤاندرڤيكي (1990) نماذج من :

- الجزميات Assertives
- الإلزاميات : Commissives
- الطلبيات : Directives
- التصريحيات : Declaratives
- التعبيريات : Expressives

أما النتائج العامة التي يمكن استخلاصها من كتاب ڤاندرڤيكن الأول فمتعالية transcendental حسب تنصيصه على ذلك، فهي تشخص قوانين كلية Universal في استعمال اللغوي والإدراك والفهم، وهي كلها تعكس صيغ الفكر Forms of thought القبليةو وصيغ التجربة لدى الإنسان المتكلم .

7.3 تطور نظرية الأفعال اللغوية في حضن التعدد المعرفي :

يلاحظ "ڤاندرڤيكن " (1990 : 50) أن تطور نظرية أفعال اللغة والدلاليات الصورية في العقود القليلة الأخيرة مرتبط بالتطور الذي عرفته العلوم المعرفية من جهة، ومرتبط بالأثر الذي تركته النظرية نفسها في هذه العلوم : ليس في الفلسفة واللسانيات وعلم النفس المعرفي فحسب ، بل حتى في المنطق والذكاء الاصطناعي والقانون law والترجمة translation والتربية education والدراسات الأدبية والهندسية ..

فضلا عن ذلك أصبحت نظرية أفعال اللغة النقطة المركزية a focal point **للتفاعلات النظرية الإبداعية** Creative theoretical interactions لدى مراكز البحث المتداخلة في العلوم المعرفية cognitive science .

وفي ضوء هذا التعدد المعرفي كتب "ڤاندرڤيكن" الجزء الأول من هذا الكتاب سنة 1990 .

لذلك فمفاهيم هذا الكتاب الأساسية وقوانين الدلاليات العامة قد فسرت فيه تباعا دون استعمال صورنة منطقية سفسطائية .

وهناك أيضا إحالات تاريخية على أعمال مواكبة أو مناقضة في الفلسفة أو العلوم المعرفية .

ويستطيع القارئ الذي يملك معرفة أولية في المنطق والفلسفة واللسانيات أن يدرك محتوى النظرية بسهولة من خلال هذا الكتاب (1990) .

4- الدلالات الصورية الخاصة بنجاح التعبير وكفايته :

يشكل هذا المحور الكتاب الثاني (1991) من أعمال "ڤاندرڤيكن" أو الجزء الثاني من النظرية العامة للأفعال اللغوية من منظور المعنى.

إن ما يميز هذا الجزء من الدراسة هو توفرها على مصادر المنطق الفلسفي والرياضي لتطوير وتنمية صياغة صورية ملائمة لهذه النظرية الدلالية ، بل ملائمة لأهداف **اللسانيات النظرية** Theoretical linguistics **والمنطق الرياضي** Mathematical logic **والذكاء الاصطناعي** Articial intelligence .

إلا أن الصياغة الواردة في هذا الجزء (1991) تنقسم حسب مقولاتها التحليلية إلى قسمين :

1.4 - صياغة أولى بسيطة في تركيبها المنطقي ، ولكنها قوية في اطرادها وتناولها القوانين الأساسية التي تحكم منطق الإنجاز illocutionary نجاحا وكفاية بالنسبة للأفعال اللغوية الإنجازية .

2.4 أما الصياغة الثانية التي تسود تقريبا النصف الثاني من الكتاب (1991) فتتعلق بالصورنة Formalization المجردة وهي معقدة أكثر، من ما صدق نظري theoretical extension للمنطق المفهومي Intersiona logic (أو منطق الصيغ العالي High prder Modal) وفي إطار هذه الصورنة المجردة يبين "ڤاندرڤيكن"

3.4 - كيف يمكن إغناء معجم الألفاظ المنطقية Logical vocabulary للغة الموضوع، الاصطناعية المثالية في المنطق المفهومي، بغاية أن تتمكن الدلاليات الصورية من تفسير الجمل بطريقة غير مباشرة (بعد الترجمة) في اللغات الطبيعية، وكيفما كان نمطها .

وهذا ما يمكن الدلاليات الصورية من تقديم التطبيقي من الاستدلالات الصالحة، مثلها في ذلك مثل الاستدلالات النظرية الصالحة، التي يستطيع المتكلمون صنعها نظريا، كما يصنعون الاستدلالات التطبيقية لما يتناولون مختلف الجمل، بقوة قدراتهم اللسانية .

4.4 - كما يبين "ڤاندرڤيكن" في عمله هذا (1990 ، 1991) نسقا مبرهنا (أكسيوميا) Axi-omatic system في صلبه تجرب كل القوانين الصالحة Valid laws في النظرية الدلالية بصفة عامة.

5.4 - وقد اهتدى "ڤاندرڤيكن" في عمله هذا سنة (1990.1991) إلى اكتشاف مهم غير منتظر، من خلال الصورنة العليا، مفاده أن "نظرية الأفعال اللغوية عبارة عن تعميم طبيعي وتوسيع محافظ عليه لنحو مونطاگيو Montague grammar" (4)

6.4 - وفي الفصل 7 من الكتاب الثاني (1991 : 137-165) يبسط المؤلف قواعد الترجمة rules of translation ويعني بها مجموعة من القواعد التي تنصب على أفعال إنشائية انجليزية ليطبق عليها الجانب النظري من الدلاليات العامة، وليستخلص وجوه المنطق الانجازي (I.L) حوسبة Implementation of illocutionary لأهداف التعميم الآلي automatic

الخاص بالحوار بين الانسان والآلة في الذكاء الاصطناعي، ولعل هذا هو الجانب الجديد في هذا البحث الدلالي التداولي، الذي يتطلع به المولف إلى غزو مجال معرفي آلي لساني، لا يخلو من صعوبات منهجية و معرفية .

5- عود على بدء :

لقد قدمنا كتابي "ڤاندرڤيكن" (1990،1991) بصورة مقتضبة واتضح من الخطوط الأساسية فيهما أن النظرية الدلالية تحاول سبر أغوار المعنى في أشكالها الانجازية، وفي إشكالاتها التصورية عبر أفعال اللغة وقوانينها الاستعمالية التجريبية والتنظيرية، وكان على هذه النظرية أن تبدع مفاهيم ومصطلحات خاصة بها، أو تخصص معانيها ومراميها، انطلاقا من المنطق الانجازي الفلسفي اللساني، الذي يعطيها ذلك البعد الكلياني المتعالي في اللغات الطبيعية.

6 - مصطلحات محاقلة للمعنى الإنجازي :

نسوق في نهاية هذا المقال مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بنيويا بالمعنى الانجازي خاصة، وبالنظرية الدلالية الصورية عامة :

1.6 - مفهوم النجاح : Success

يعرف نجاح التعبير في الدلاليات العامة هكذا :

«كل فعل إنجازي يأخذ الصيغة التالية:

ق (ج)

يصبح منجزا Performed في سياق تعبيري معين، وفق تفسير دلالي خاص» .

(فاندرفيكن 1990 : 129)

علما بأن : ق : قوة إنجازية معينة .

ج : جملة قضوية.

× يوصف التعبير اللغوي بكونه ناجحا إذا :

1- أنجز المتكلم قوة إنجازية (ق) محمولة على الجملة القضوية (ج) ومضمونها .
2- افترض المتكلم أن قضرياته تحدد شروطا تمهيدية في تحقيق (ق)
3- عبر المتكلم بناءا على درجة قوة عن حالات ذهنية mental states متعلقة ب (ج) وفق صيغة نفسية psychological mode تحددها شروط صدقية Sincertitu conditions (م.ن: 129)

4 - يلاحظ أن المخاطب في هذه الصياغة لم يذكر، ولكنه ضمني فيها implicit ، إذ نجاح التعبير يغطي المرسل والمرسل إليه معا .

2.6 - مفهوم الكفاية أو الرضى : Satisfaction

يقوم هذا المفهوم على مفهوم **التعلق** Correspondance ويتحقق لما تغدو القوة الإنجازية والمضمون القضوي وسائر الأفعال القصدية Intentional actions متعلقة ومرتبطة مباشرة بالموضوعات وحالات الأشياء States of affairs في العالم أو الواقع World.

«وتحصل الكفاية أو الرضى إذا كان المضمون القضوي يبرز بشكل صائب كيف هي الأشياء things (في لحظة زمنية معينة، في الماضي أو الحاضر، أو المستقبل) في العالم أو الواقع»

لذلك يغدو الترابط بين "**المضمون القضوي**" و "**العالم أو الواقع**" ضروريا ولكن لا يحصل هذا في كفاية التعابير.

(ڤاندرڤيكن 1990: 132)

المضمون القضوي <-------> العالم أو الواقع

↓

تعالق

6.3 - مفهوم التحليلاتية : Analyticity

الجمل التحليلية Analytic sentences

بما أن لكل تعبير شروط نجاحه وشروط كفايته، فهناك أربعة أنماط من الجمل التحليلية في اللغات الطبيعية، استطاع "ڤاندرڤيكن" أن يستخرجها (1990 : 49) وهي :

1- جمل من قبيل :

- "أنا أحدثك".

ناجحة تحليليا لأنها مطابقة للتفسير الدلالي Semantic interpretation

2- وهناك جمل مثل :

-"لا أجزم بأي شيء"

غير ناجحة تحليليا analytically unsuccesful لأنها خافقة failure في أي تعبير يتوخى تفسيرا دلاليا معينا.

3- وهناك جمل من أمثالها:

- "أنا موجود" .

توصف بكونها **كافية تحليليا** analytically satisfied ، وكل تعابير هذه الجملة كافية تحليليا في كل تفسير دلالي ما.

4 - وهناك جمل من قبيل :

- "أنا لا أعبر بهذه الكلمات "

غير كافية تحليليا analytically unsatisfied وكل تعابير هذه الجملة غير كافية بناء على سائر التفسيرات الدلالية الممكنة.

4-.6 مفهوم التماسك : Consistency

ينصب التماسك (أو الاتساق) على مقولات متعددة، ومن المقولات التي تصاب بالتماسك وعدمه ما يلي :

× المقولات الانجازية في القوة الانجازية .

× مقولات شروط الصدق في التعبير .

× ومقولات شروط الاستعمال اللغوي.

× ومقولات شروط التنجيز الدلالي .

إلا أن ڤاندرڤيكن (1990: 50-90) لم يتناول إلا الأنماط الإنجازية والصدقية.

هناك أنماط مختلفة من التماسك في اللغات :

× تغدو جملة ما **متماسكة إنجازيا** Illocutionarily consistent إذا كان تعبيرها في سياق استعمالي ممكن - يقبل تحقيق فعل إنجازي معين، بناء على تفسير دلالي واحد على الأقل.

* **جمـــلة متماســـكة وفق شروط الصدق** : Truth conditionally consistent

* كل الجمل التي تؤدي معنى مناسبا ولها سياق وتركيب ملائمان.

* **جملة غير متماسكة وفق شروط الصدق** :

* «زيد هنا ولكن لا أعتقد »

* **جملة غير متماسكة إنجازيا** :

* «لحسن الحظ وسوئه قد أقبل زيد»

ولكنها متماسكة وفق شروط الصدق

5.6 – مفهوم اللزوم : Entailment

يمارس متكلمو اللغات الطبيعية إوالية اللزوم المنطقية من ضمن الاواليات الاستدلالية التي بموجبها يتحصل الناتج الدلالي من خلال الجمل المعبر بها في أية لغة خاصة .

* «لذا يعد اللزوم (لا الاستلزام) ضرورة وجودية بالنسبة لاصدار المعاني واقتبالها وضرورية محايثة لوجود المتكلم والمخاطب .

* ويبني اللـــزوم على **العـــلاقة الدلاليـــة** الموجـــودة بـــين مقدماته its premises ونتائجه its conclusion .

وهكذا فاللزوم يتحصل من خلال الجمل بصيغها المنطقية التي توجد بالقوة»

(ڤاندرڤيكن 1990 : 53-50)

* إلى درجة أن الهدف الوحيد من تأليف ڤاندرڤيكن (1990) هو استعمال مصادر **المنطق الحديث** Modern logic لغاية تخصيص كفائيا مفاهيم دلالية كفائيا ، وذلك من قبيل:

* اللزوم .

* والتحليلانية .

* والتماسكية .

ووصف وتفسير وتأويل قوانين كلية، بهذه المفاهيم- في الاستعمال اللغوي، وهي قوانين دالة « Signifiant لغويا وفلسفيا .

(م.ن : 53)

7- خاتمة :

يتضح مما سبق تناوله أن معالجة مسألة المعنى من خلال الدلاليات العامة، وقوانينها الاستعمالية والتصورية، لم تعد مسألة كلاسيكية خاصة بلغة معينة بل أصبحت مسألة معاصرة بكل أبعادها اللسانية والفلسفية : الطبيعية والتجريبية وبذلك تغدو متقاربة المعاصرين وبالخصوص عند فلاسفة اللغة ومنظري الحدث الكلامي مقاربة **استعلائية** أو تنزع نحوها بمغامرتها التصورية، وصورناتها المنطقية الأمثلانية .

ولآجل هذا الغرض اعتبرت مسائل الأفعال الانجازية ضمن الأفعال المثلي في التركيبة الفلسفية اللسانية، أو في نموذج "قاندرڤيكن" الطموح الذي نجعله محط نقاش بالنسبة لمنظري اللسانيات العربية .

[مرتيل : صيف 1997]

8 - مصادر المقال ومراجعه :

-Daniel Vanderveken
Meaning and speech acts
Volume I
Principles of language use
-Daniel Vandervekne 1991
Meaning and sppech acts
Volume II
Formal semantic of success and satisfaction
(Cambridge University Press)

- بنعيسى عسو أزابيط 1997
المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي
"البنية والقيمة التنجيزية"
أطروحة دكتوراه الدولة : مرقونة
(ينظر على الخصوص الفصل السادس والفصل الحادي عشر من الأطروحة)

هوامش

1– دانييل فاندرفيكن أستاذ لمادة الفلسفة في جامعة كبيك A trois-Riviéres بكندا

2– شارك فاندرفيكن سورل Searle في تأليف كتاب سنة 1985 حول "أسس المنطق الانجازي" : Foundations of illocutionary

Published by Cambridge University Press in 1985

3– يمتاز سورل «Searle عن فلاسفة اللغة السابقين عنه بكونه الفيلسوف الذي حاول أن يجعل من "المادة اللغوية" الموضوع الأساسي للفلسفة التحليلية انطلاقا من "أفعال اللغة" (1969) وتصنيف أفعال الانجاز (1975) والبحث في "التعبير والمعنى" (1979) وتقصي "القصدية" Intentionality وغيرها من الأفعال، وهو أستاذ بجامعة بيركلي بكاليفورنيا .

4– أغلب المعالجة الصورية لدلاليات "القوة الإنجازية" كانت تنصب على توسيع نحو مونطاگيو Empirical extensions في السنوات السابقة الأخيرة، وبالخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية على يد "هامبلين Hamblin و "كارطونن Karttunen ، وفي ألمانيا على يد "هوسر Hausser " وزفيرر Zaefferer وفي هولاندا بزعامة "كرونينديك Groendijk و "ستوكوف 'stocknof .

إلا أن أعمال هؤلاء قد تعرضت للنقد، لأنها لم تنجح في بلورة خصائص البنية المنطقية في الأفعال الإنجازية من الناحية التجريبية ولم تستطع تجاوز النموذج المنطقي الصوري، في فهم القوة الانجازية، والتمثيل لها تمثيلا موسعا (انظر نقد فاندرفيكن 1991 الجزء 1990 , II : 138) .

قيمة الروائز التركيبية والدلالية في التفسير اللساني

عبد العزيز العماري

كلية الآداب - مكناس

الملخـــــص :

تعتبر الروائز التركيبية والدلالية وسائل فعالة تساعد الباحث اللساني بصفة خاصة ومستعمل اللسان بصفة عامة على التأكد من صحة حكم لساني أو من عدم صحته، وقد تساعدهما على التمييز بين الملفوظات المتشابهة شكلا.

وفي هذه المقالة سنحاول أن نبرز، باختصار شديد، بعض الأدوار التي يمكن أن تقوم بها هذه الروائز.

1 - ورد في النحوالعربي القديم ما يثبت أن النحاة العرب كانوا يلتجئون إلى الروائز المختلفة لحل بعض الإشكالات المطروحة. وسنقدم نماذج مختلفة نفهم من خلالها قيمتها التفسيرية. ولا ينفرد النحو العربي بهذه الخاصية، فالنحو العربي التقليدي وكذلك بعض اللسانيات الحديثة يعتمدان على الروائز التركيبية والدلالية في التفسير، فمارتيني (MARTINET) مثلا، يعتمد على رائز النقد، وهو إجراء تركيبي، في تحديد الاستقلال التركيبي للمونيم في سياق معين (1)

2 - وقد تتعاضد الروائز لتحقيق نفس الهدف، وهو التأكد من صحة ملاحظة أو تحديد حكم وحتى نخرج من حيز التجريد ننتقل مباشرة إلى حيز التطبيق لنتأمل المثلين التاليين .

1 - امتلأ زيد ماءً

2 - تفقأ زيد شحما

لكي يبرهن سيبويه على أن كلا من (ماء) و (شحما) ليس مفعولا به، فإنه يخضع كلا منهما إلى رائز الإضمار، حيث يتأكد من استحالة إضمارهما:

* 1 . أ - امتلأه

* 2 . أ - تفقأهُ

أكد لـــه هذا الرائز، أي رائز الإضمار التركيبي، أن الأمر يتعلق بمقولة أخرى غير مقولة المفعول به (2). ويستعمل سيبويه رائزا تركيبيا آخر وهو رائز إظهار العنصر المحذوف (= الحرف : من)، ليتأكد أكثر من صحة الملاحظة السابقة، حيث يلاحظ أن أصل المثالين 1 و 2 هو:

1. ب - امتلأ زيد من الماء

2. ب - تفقأ زيد من الشحم (2)

ولما تم حذف : (من) استخفافا، فرض القياس النحوي ما يلي:

1. ج - * امتلأ زيدٌ الماء

2. ج - * تفقأ زيد الشحم

وهذا الحاصل غير مستعمل. وقد استغل سيبويه هذين الشكلين غير المستعملين لإجراء رائز تركيبي دلالي على العنصرين: (الماء) و(الشحم) فنتج عن هذا الإجراء الرائزي نتيجة تأكيدية: هذان الإسمان ليسا مفعولين، لأنهما لو كانا كذلك لقبلا أن يستعملا معرفين (2). ولجأ سيبويه إلى رائز تركيبي إضافي ليعزز النتائج التي توصل إليها : استعمل رائز النقل، وهو رائز تركيبي، فلاحظ أن كلا من العنصرين (ماء)، و(شحما) لا يقبل أن يتقدم على الفعل: 1. د - * ماءً امتلأ زيدٌ

2. د - * شحما تفقأ زيد (2)

قد لا يتفق بعض النحاة مع سيبويه في موضوع مقبولية أو عدم مقبولية الشكلين . (1.د و 2.د) ، ولكن ما يهمنا هنا الآن هو التسليم بأنه استطاع توظيف النقل، وهو إجراء تركيبي، في وظيفة الرائز.

وهكذا يكون سيبويه قد استعمل أربعة روائز تركيبية ودلالية تعاضدت كلها لتبين أن الاسمين المنصوبين بعد الفعلين: (امتلأ) و (تفقأ) (المثالان 1 و2) ليسا مفعولين، وهي روائز تؤكد ضمنيا أن هذين الفعلين لا يتعديان وأنهما فعلا انفعال (2) أي فعلا مطاوعة .

3 - ويستعمل النحاة رائز الاستفهام ليميزوا بين الدلالات التي تفرزها البنيات المتشابهة شكلا . وهكذا نلاحظ أن سيبويه، مثلا، يستغل هذا الرائز للتمييز بين بنية تتوفرعلى «الحال» وبنية تتوفر على عنصر دال على «المفعول لأجله»، فهو يرى أن الاستفهام ب : (كيف) يحدد الحال وأن الاستفهام ب : لِما يحدد المفعول لأجله (3) .

لنتأمل الأمثلة التالية :

3 - فعلت ذاك حذار الشر

3 .أ - ؟ فعلت ذاك لحذار الشر

3 .ب - لمـــا فعلت كـــذا ؟

يتبين لنا في هذه الأمثلة الحقائق اللسانية التالية: إننا نفهم أن الأمر يتعلق بمفعول لأجله في المثال 3، وذلك بفضل رائز الاستفهام الذي يمثله المثال : (3.ب) ويبين المثال : (3.أ) أن الأصل هو أن يكون المفعول لأجله مجرورا بلام . وقد مكننا رائز الاستفهام أيضا من التأكد من صحة هذه الملاحظة، حيث أن هذه اللام تظهر وجوبا في حالة الاستفهام (المثال : 3.ب) . ولنتأمل أمثلة أخرى : 4- لقيته واقفـا

4.أ - كيف لقيته ؟

يبين لنا رائز الاستفهام المستعمل في النمـــوذج : (4.أ) أن العنصر: (واقفا) حال (المثال 4) (4) .

ويستعمل رائز الاستفهام لأغراض تعليمية كثيرة، فقد يتعذر على متعلم أن يحدد فاعل فعل أو مفعوله، ويكون رائز الاستفهام جاهزا لحل المشكل. لنتأمل الأمثلة التالية :

5 - يسرني أن ينجح زيدٌ

5 . أ - ما الذي يســـسرك ؟

5.ب - من يسر أن ينجح زيد ؟

يساعدنا رائز الاستفهام في المثال : (5.أ) على تحديد الفاعل، حيث يكون الجواب متضمنا له : 5.أ 1 - أن ينجح زيد

ويساعدنا رائز الاستفهام في المثال : (5.ب) على تحديد المفعول به، حيث يتضمنه الجواب:

5.ب 1- * في (= أنا)

ويساعدنا رائز الاستفهام أيضا على التأكد من أن ما يسمى في النحو العربي القديم بالمفعول الثاني.

للفعل (ظن) ليس مفعولا به ولا يمكن أن يكون كذلك (5) .لنتأمل الأمثلة التالية :

6 - ظننت زيدا مريضا

6 .أ - ماذا ظننت ؟ زيدا مريضا

6.ب- ظننت أن زيدا مريض

6.ج - * مـــاذا ظننت زيدا ؟

نلاحظ ما يلي :

- يبين رائز الاستفهام في المثال: (6،أ) أن الجواب لابد أن يقرن «زيد» و «مريض» في موقع ما لمفعول به، كما يبين لنا أن الجواب الأصلي يأتي بالضرورة على الشكل الذي يمثله المثال: (6.ب).

- يبين رائز الاستفهام في المثال (6.ج) أنه لا يمكن أن نستفهم عن العنصر : (مريض) ، وهذا يؤكد أن هذا العنصر في المثال 6 ليس مؤهلا لأن يشغل موقع المفعول به.

4 - ومن الروائز التركيبية التي يستعملها النحو القديم وبعض اللسانيات الغربية الحديثة ما يسمى اليوم بالتوزيع العمودي الاستبدالي، حيث يستعمل هذا الرائز لتحديد ما يسمى بأقسام الكلام. لنتأمل كيف يحدد بالجر:

ابن مالك قسم الاسم:

بالجر والتنوين والندا وأل

ومسند لاسم تمييز حصل (6)

هو هنا يحصر العلامات المحددة لقسم الاسم ونحن نعتبر هذا التحديد ضربا من ضروب الروائز. ولنجرب الرائز الذي يحدد المسند إليه :

- جاء [س]

نلاحظ أن كل كلمة قبلت أن تدخل في الخانة :(س)تقبل بالضرورة أن تعتبر اسما فاعلا للفعل : (جاء)، أي مسنداً إليه هذا الفعل، وتقبل أيضا أن يعوض بعضها البعض عموديا.

ويستعمل نفس الرائز لتحديد قسم الأفعال:

بتا فعلت وأتت ولا افعلي

ونون اقبلن فعشل ينجلي (7)

نلاحظ ان ابن مالك يستعمل رائز وجود علامات الفعل لتحديد هذا القسم . وهو رائز شكلي .

لا يعني هذا أننا نحكم على روائز ابن مالك بالقوة المطلقة. نحن نريد فقط أن نبين أن النحو العربي القديم قد استعملها وأنه يمكن للباحث اللساني أن يستعين بها استعانة محدودة.

5 - كان هدفنا في هذه المقالة هو أن نبرز، ولو بطريقة مختصرة، قيمة الروائز التركيبية

والدلالية في تفسير عدد كبير من الظواهر اللغوية. وعلى هذا الأساس فإن اعتبار الرائز، التركيبي أو الدلالي، أداة لسانية مفسرة أمر مشروع .

الهوامش

1 - أ. مارتيني - التركيب العام - ص 161
2 - الكتاب - ج 1- ص 204-205
3 - نفسه - ج - 1 ص 367-369-372
4 -نفسه - ج 1 - ص - 372
5 - استدرك بعض النحاة الموقف لما رفضوا اعتبار أن يكو ل : (ظن) مفعولان، انظر مثلا :
الاستربادي - شرح الكافية في النحو - ج 2 - ص 286
6 - ابن عقيل - شرحه لألفية ابن مالك - ج 1 - ص 16 - 21
7 - نفسه - ج 1 - ص 22-23

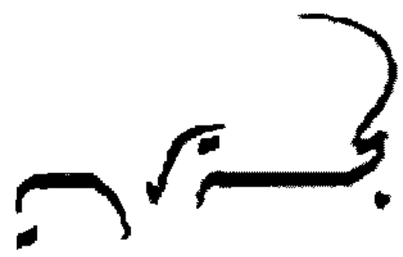
المصادر و المراجع

1 -بالعربية

سيبويه - الكتاب - ت عبد السلام محمد هارون - عالم الكتب - بيروت
ابن عقيل، بهاء الدين- شرح ألفية ابن مالك - ت -محمد محي الدين عبد الحميد، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع .
الاستراباذي، رضي الدين- شرح الكافية في النحو لابن الحاجب -الكتب العلمية - بيروت - ط 2 - 1979

بالفرنسية :

A. Martinet - Syntaxe général - Armand Colin - Paris - 1985



بدايات استقرار آليات التدخل الأوروبي في المغرب، القنصليات الأجنبية في القرن السابع عشر

(القسم الثاني)

الأستاذة زهراء إخوان

جامعة المولى إسماعيل

مكناس

خصائص القنصليات الأجنبية

أولا : التوزيع الجغرافي

تركزت القنصليات الأجنبية في المراسي، كما أقام قناصل أوروبيون في العاصمتين فاس ومراكش . والمراسي التي كان يقيم فيها القناصل الأجانب هي :

- في سلا: كان أكثر القناصل عددا وأطولهم مدة هم قناصل فرنسا. وأول قنصل فرنسي كان في سلا هو A. Prat (1629 - 1648) ثم خلفه Mazet (1648-1650) ثم Citrani (1650-1653) ثم A.J. Parasol (1653-1671) فابن أخيه F.J. Parasol (1671-1672) ثم A. Raymond (1672-1679) ثم Gautier (1679-1683)، ثم Périllié (1685-1689) ثم J.B Estelle (1689-1701). وكان بسلا من القناصل الهولانديين Bystervelt (1635-1637) . ثم Dopper (1643-1650) ثم De Vries (1661) ثم Heppendorp (1669-1691).
- في تطوان : كان قناصل فرنسا يكلفون بقنصلية تطوان ، فيسمون فيها من ينوب عنهم .وأقام معظم قناصل ابريطانيا في هذه المدينة أولهم Penn (1637-1657) ثم Luke (? - 1657) ثم Nevel ثم Palmer (1714-1715) ثم Hatfield (1717-1727) .
- في أسفي : شغل منصب قنصل فرنسا بها Mazet ، وكان نائبا للقنصل بعده كل من F.Boyer و Bourgaronne وكان بها من قناصل هولاندا Sautin (1648 - ?) .
- في المزمة ، عين بها قنصل فرنسي هو Lambert ابتداء من سنة 1655 ثم عين في هذا المنصب R. Fréjus سنة 1664 ثم خلفه De Lattre ثم خلفه : R. Boyer

أما في فاس ومراكش ، فقد استقر قناصل فرنسيون بالأخص، وهم:

- في مراكش : G.Bèrard (1591-1577) و A. de Lisle (1607-1591) و (607 -1611) Curiol ،Castellane (1617-1611)

وقد كان لتصرف هذا القنصل الفرنسي ،المتمثل في السرقة المعروفة أثر في اختفاء القنصلية الفرنسية من مراكش ومن المغرب عموما إلى حدود سنة 1630

- في فاس : قام بمهمة قنصل لفرنسا Bérard الذي كان يتنقل بينها وبين مراكش ، ثم خلفه Fournier (1608-1591) ويظهرهذا التوزيع أن ضعف السلاطين السعديين، وظهور قوى سياسية جديدة، أدى إلى انتقال اهتمامات فرنسا بالأخص من العواصم إلى المراسي .

وهكذا نلاحظ أن القنصليات الأجنبية بشكل عام كانت تغطي أهم المراسي التجارية في مغرب القرن 17، مع تركيز واضح على سلا وتطوان. ويفسر هذا التوزيع مهام القناصل التي كانت تعنى بشكل خاص بتسهيل العمليات التجارية ، ومحاولة ضبط نتائج عمليات الجهاد البحري والقرصنة .

أما بالنسبة لأهمية القنصليات الأجنبية ، فإن دراسة المعطيات تبين مايلي :

- أن القنصليات الأجنبية بالمغرب تقتصر على تمثيليات ثلاث دول أروبية ، هي فرنسا وابريطانيا وهولاندا .

* أن القنصليات الفرنسية في المغرب هي أقدم القنصليات ، فقد زامن تعيين أول قنصل فرنسي بكيفية رسمية مرحلة استقرار السلطة السعدية قبيل معركة وادي المخازن (1577) واستمرت القنصليات الفرنسية مع انقطاع (1617-1630) إلى بداية القرن الثامن عشر بالنسبة للفترة التي نهتم بها ، ثم استرسلت بعد ذلك .

* أن القنصليات الفرنسية كانت الأكثر عددا ، والأكبر انتشارا من غيرها ؛ فقد بلغ عدد القناصل الفرنسيين - مابين سنة 1577 و 1713 - خمسة وثلاثين ، وانتشرت القنصليات الفرنسية في تسع مدن مغربية .وكان قناصل فرنسا يعينون من ينوب عنهم في غير مدن إقامتهم . وتكون هذه القنصليات بذلك شبكة تغطي كل القسم الغربي من البلاد .

أما القنصليات الهولاندية فلم تكن بنفس الأهمية، لا عددا ولا انتشارا، حيث إن

عدد قناصل هذا البلد لم يزد على ستة. ثلاثة منهم في عموم المراسي، وواحد في آسفي لمدة قصيرة (1648) ، واثنان في سلا. كما أن مدة عمل هذه القنصليات كانت قصيرة (1635-1691) .

وهذا التركز يفسر بسياسة هولاندا التي كانت ترى في المغرب بشكل خاص نقط استراحة في طريق تجارتها الدولية. ولم يهتم القناصل إلا بتسوية النزاعات الناتجة عن القرصنة .

ونسجل نفس الملاحظة تقريبا بالنسبة لابريطانيا؛ فقد وصل قناصلها متاخرين بالنسبة لفرنسا، ولم يعين أول قنصل إنجليزي إلا سنة 1637. ويبين التوزيع الزمني لهذه القنصليات فراغا يكاد يغطي كل النصف الثاني من القرن 17 . كما أن القنصليات الإنجليزية اقتصرت في تغطيتها للبلاد على تطوان .وكانت انشغالات القناصل الإنجليز مركزة بالأخص في مسألة تحريرالأسرى من مواطنيهم.

ويمكن القول، بناء على هذه المعطيات، أن الوجود الفرنسي في المغرب ، بدأ يغرس جذوره ابتداء من القرن 16. ولا تشكل القنصليات الفرنسية إلا البذور الأولى لذلك التغلغل.

ثانيا : شكليات التعيين

تنطلق مسطرة تعيين قنصل من ظهور حاجة الدولة الباعثة إلى وجود ممثل لمصالحها في المغرب ، وتكون مبادرة التعيين بشكل عام منبعثة من الدولة الأوروبية . لكننا نلاحظ أن هذه المسطرة تنطلق أحيانا من المغرب نفسه .

وتعطي أمثلة هذه المسطرة الحالات التالية :

في 1591 رفع تجار مرسيليا العاملون بالمغرب عريضة يحبذون فيها تعيين Fournier قنصلا لفرنسا بالمغرب (1) .وفي 1617 ، طلب H. de Sancy أن تفتح فرنسا قنصلية في مراكش وفاس والمناطق التابعة لهما (2) .وفي 1656 ، طلب Badilay فتح قنصلية إنجليزية في تطوان (3) . ويبدو أن الاقتراح جاء من عبدالكريم النقسيس (4) وفي سنة 1672 تقدم Laubia بطلب الحصول على منصب قنصل في تطوان وسلا (5). وفي سنة 1698 تدخل السفير عبدالله بن عائشة لدعم طلب Manier de la Closeric في الحصول على

1698 تدخل السفير عبدالله بن عائشة لدعم طلب Manier de la Closerie في الحصول على منصب قنصل في سلا ، وكانت للسفير المغربي مآرب أخرى في هذا التدخل ، لما بينه وبين الشخص المذكور من علاقة (6).وكيفما كان منطلق مسلسل التعيين ، فإن منح المرشح لمنصب القنصل يتوقف على تخويله هذه الصفة بكيفية رسمية .ويكون ذلك بعدة أنواع منالوثائق:

- Provision de consul (7) : تسلم هذه الوثيقة السلطة العليا في البلاد ، وتشمل ضمنيا تعيين الشخص في منصب القنصل ، وتزوده بتعليماتها فيما يتعلق باختصاصاته ومهامه .من أمثلة هذه التعيينات: أمر تعيين القنصل Curiol سنة 1607 (8) . وأمر تعيين Dopper سنة 1643 (9) وأمر تعيين القنصل Boyer سنة 1647 (10) والقنصل Prat. H. (11) والقنصل . Estelle (12) والقنصل Magdelaine Bonnal (14) وتقتصرهذه الوثائق أحيانا على مجرد إصدار الأمر بالتعيين . وتشمل أحيانا أخرى توجيهات دقيقة للقناصل فيما يتعلق باختصاصاتهم ومهامهم . وتعطي وثيقة تعيين القنصل الفرنسي بيرار نموذجا خاصا سواء باعتبارها الوثيقة الأولى من نوعها فيما يتعلق بوجود القناصل الأروبيين بالمغرب أو من حيث ما اشتملت عليه من فصول شكلت فيما بعد النموذج الذي سارت عليه وثائق تعيين القناصل (15) يحدد مدخل الوثيقة أهمية وجود قنصل لفرنسا في " ممالك فاس ومراكش والبلاد والأراضي التابعة لها " لينظر في كل الأمور التي تهم خدمة الملك الفرنسي ورعاياه ، وأن يقيم العدل بين التجار الفرنسيين .ثم تقدم الوثيقة القنصل ، موضحة مزاياه وثقة الملك فيه لتقرر بمفعولها" إقامة قنصلية للدولة الفرنسية في الممالك المذكورة [. .] وتمنح هذه القنصلية لبيرار المذكور، وتخوله كل الاختصاصات والحقوق والفوائد التي يستفيد منها قناصل فرنسا في الإسكندرية وطرابلس وسوريا . كما تعطي الوثيقة الأمر إلى الحكومة لتنفيذه . وهي مؤرخة في عاشر يونيه 1577.

- رسائل الاعتماد : قد يأخذ التعيين شكلا آخر يتمثل في توجيه الدولة الباعثة رسالة تخبر فيها السلطة المغربية باعتماد القنصل لديها . من ذلك مثلا : الرسالة التي بعثتها الولاية العامة إلى ديوان سلا تعتمد بواسطتها القنصل De Vries لدى الديوان السلاوي (16) .ومنه أيضا رسالة نائب الأميرال الإنجليزي ، يوافق فيها على تعيين هاتفيلد قنصلا بتطوان (17). أما النوع الثالث فيتمثل في قرارات تسمية ، يعطي نموذجها قرار قضاة

مرسيليا بتعيين Fournier (18) .

كما يمكن أن يأخذ قرار التعيين شكل أمر بالتعيين (Mandement) يعطي نموذجه أمر هنري الثالث بتعيين بيرار، وتخويله بعض الامتيازات (19).وكيفما كان مصدر التعيين ونوعه، فإن القنصل الأجنبي ملزم بالحصول على إذن خاص من السلطة المغربية. ففي سنة 1617 مثلا رفض السلطان مولاي زيدان السماح للفرنسيين بإقامة قنصلية في المغرب ردا على تصرف كاستيلان المعروف، ولم تفتح قنصلية فرنسية في المغرب إلا سنة 1630 بعد وفاة السلطان المذكور ووصول ابنه عبدالمالك إلى السلطة .

وفي سنة 1643 لم يشرع القنصل دوبر في ممارسة مهامه إلا بعد أن تسلم من السلطان محمد الشيخ الأصغر في مراكش وثيقة تسمح له بذلك (20). وفي يونيه 1650 التحق P. Citrani بسلا نائبا بها عن القنصل H. Prat ، لكن ديوان سلا رفض الاعتراف به كنائب قنصل ، ولم يحصل على ذلك الاعتراف إلا في 6 يونيه 1651 (21). وفي سنة 1684 ، سلم مولاي إسماعيل القنصل الفرنسي Périllié إذنا بممارسة مهامه ، ندرج نصه فيما يلي، نموذجا لهذا النوع من الوثائق :

"بسم الله الرحمن الرحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. من عبدالله تعالى الإمام المظفر بالله أمير المومنين المجاهد في سبيل رب العالمين، الشريف الحسني أيد الله بعزيز نصره أوامره، وأدام على صفحات الدهر مفاخره الكريمة ومآثره، وظفر جنوده المباركة وعساكره، آمين. يستقر كتابنا هذا أسماه الله تعالى بيد ماسكه التاجر جوان بريله الفرنصيص القنصر. يتعرف من يقف عليه أننا أذنا له أن يستقر بمحروستنا سلا أمنها الله. ويثبت بها ، وهو القونصر على ساير تجار نصرى فرنصيص أينما هم ببلادنا، وحيثما تخرج سفنهم بمراسينا، في سلا وفي تطاون وفي آسفي وفي طنجة وفي ساير المراسي ، فيحكم فيهم على عادة القونصوات مع أصحابهم . فمن استحق منهم السجن يسجنه ومن يستوجب الضرب يضربه ، ومن تعين عليه حكم ينفذه فيه بيده او ببراءته، دون معارض له في أصحابه ولا منازع ، فمنه إليهم . ونامر خدامنا وقوادنا المتولون (كذا) أمر المراسي أن يستوصوا خيرا بجوان بريله الفرنصيص وبأصحابه ولا يتعدون عليهم في قليل ولا في كثير. فيبيعون لمن أرادوا بما أرادوا ويشترون ما أرادوا ممن أرادوا، دون إكراه ولا إضغاط ، ولا يبيعون إلا عن طيب نفوسهم وأغراضهم. فمن اشترى منهم شيء (كذا) من تجار

المسلمين أو من قوادنا وخدامنا ولم يخلصهم في الأجل الذي يعمله معهم فلا يلوم إلا نفسه . فمن تعدى على جوان بريله وعلى أصحابه في قليل ولا في كثير ينتقم الله منه. والواقف عليه يعمل به . والسلام، وفي السابع والعشرين من رجب الفرد سنة خمس وتسعين وألف" (22)

وقد سلمت وثيقة مشابهة للقنصل M. de la Gloseric سنة 1700 (23) .

ونشير إلى أن السلطة المغربية حددت مكان إقامة القناصل، وكان تنقلهم من مدينة إلى أخرى، يتم وفقا لنظام خاص يؤذن لهم في إطاره، كتابة ، بالتجول في بعض المناطق .

وقد أصدر القائد علي بن عبد الله الريفي ، بصفته قائد تطوان وطنجة والعرائش والقصر الكبير ونائب السلطان في منطقة الغرب، إذنا خاصا يرخص بواسطته للقنصل J.B Estelle باستعمال بعض المراسي المغربية، وألا يتعرض له بسوء في نفسه وأمواله في المراكز المذكورة (24).

وتبين هذه الحالات أن المغرب احتفظ بحقه في قبول أو رفض اقتراحات القناصل، وتدخل أحيانا في اختيارهم. وأنه بشكل عام ظل متحكما طيلة القرن السابع عشر في استقرار أجانب فوق ترابه. وقد ضبطت اختصاصات القناصل وكيفيات عملهم وإقامتهم في اتفاقيات ثنائية .

ثالثا : الإطار القانوني لعمل القناصل

ارتبط المغرب ببعض الدول الأوروبية باتفاقيات خاصة بتقنين عمل القناصل، أو باتفاقيات عامة تتناول بعض بنودها وضعية هؤلاء. وأقدم هذه الاتفاقيات يرجع إلى سنة 1630 .

1- الاتفاق المغربي الفرنسي لسنة 1630

توصلت فرنسا إلى عقد هدنة مع ديوان سلا . وقد نص على أن لفرنسا الحق في تعيين قنصل لها في سلا ، تكون له حرية التصرف وممارسة طقوس الديانة المسيحية ، وتكون مهمته متابعة القضايا الناشبة بين المراكب الفرنسية والسلاوية . وأشار هذا العقد إلى أن بإمكان سلا إقامة قنصل في المملكة الفرنسية بنفس الحقوق والاختصاصات (25) .

2- الاتفاق المغربي الفرنسي لسنة 1631

تمكنت فرنسا بعد الاتفاق مع سلا من إبرام اتفاق مع السلطان مولاي الوليد في مراكش. وقد نص البند الثامن منه على أن يسمح لفرنسا بتعيين قناصل في المراسي المغربية التي ترى أن وجودهم فيها ضروري. وتكون مهمتهم الوساطة بين المغاربة والفرنسيين في عمليات البيع والشراء، و من بين مهامهم مساعدة السفن الفرنسية المتضررة، عن طريق رفع شكواها إلى المجالس المغربية ، حسبما هو جار به العرف في المغرب . كما ينص هذا البند على السماح للقناصل بأداء شعائرهم الدينية .

أما البند التاسع فينص على أن تعرض على القنصل الفرنسي كل الخلافات الناشبة بين المغاربة والفرنسيين ، إلا إذا فضل المتقاضون رفع أمورهم إلى السلطان.

ويهتم البند العاشر بضمان حصانة القنصل ، حيث ينص على وجوب الصفح عنه إذا ارتكب جنحة . وينص من جهة أخرى على حرمة ممتلكات القنصل، وأن يتمتع بكل الامتيازات والحقوق والحريات المخولة للقناصل الآخرين .

3- الاتفاق المغربي الهولاندي لسنة 1656

اهتم هذا الاتفاق بتحديد مسؤولية القنصل حيث نص البند الخامس على ألا يعتبر القنصل الهولاندي مسؤولا عن الخسائر التي تتسبب فيها السفن الهولاندية (26)

4- الاتفاق المغربي الفرنسي لسنة 1681

نص البند السادس من هذه الاتفاقية على أن تسلم للقنصل الفرنسي المراكب الجانحة أو المتضررة مع حمولتها ، على أن يؤدى لمن ساعد على إنقاذها أجرة ، وألا يكون هذا القنصل ملزما بدفع ضرائب جمركية على تلك البضائع إذا لم يتم بيعها .

وقد حدد البند الثالث عشر أماكن إقامة القناصل الفرنسيين في سلا وتطوان وكلفهم بتسليم جوازات مرور للتجار الفرنسيين ومساعدتهم في مهامهم .

كما منح هذا الفصل للقنصل حرية ممارسة شعائره الدينية ، وألح أن يكون ذلك " بمنزله وأن تكون أبوابه مغلقة " واهتم نفس البند بمنح القنصل حق النظر في النزاعات

الناشبة بين الفرنسيين دون أن يكون ملزما بعرض ذلك على قضاة البلد ، وخول القنصل حق إرث الفرنسيين الهالكين بالمغرب (27).

5- الاتفاق الفرنسي المغربي لسنة 1682

أعطي البند الثاني عشر لفرنسا حق إقامة قنصليات في سلا وتطوان " أو أي مكان آخر يراه (الأمبراطور الفرنسي) مناسبا لمساعدة التجار الفرنسيين في كل ما يحتاجون إليه "

وينص نفس البند على حرية ممارسة القنصل لشعائر ديانته، مضيفا إلى ذلك إمكان تجمع المسيحيين عنده لممارسة نفس الشعائر. ويخول نفس الحق لقناصل المغرب في فرنسا . كما يهتم البند بإعطاء القنصل حق البت في النزاعات الناشبة بين الفرنسيين دون إخطار القضاء المغربي .

أما البند الرابع عشر فيتعلق بعدم إلزام القنصل بأداء ديون مواطنيه، ويكون هو وارث الهالك من الفرنسيين . في حين يعفى البند الخامس عشر القنصل من أداء ضرائب جمركية على مؤونته والبضائع اللازمة لعيشه . وفي آخر هذا البند جاء أن محاكمة فرنسي ضرب مغربيا لا تتم إلا بحضور القنصل الفرنسي ، ولا يعتبر هذا الأخير مسؤولا في حالة فرار الجاني (28).

6- الاتفاقية المغربية الإنجليزية لسنة 1720

ومن ناحية أخرى اشتملت الاتفاقية المغربية الإنجليزية الموقعة بتاريخ 13 يناير 1720 (29) على بنود تهتم بالقناصل ووضعياتهم .

وهكذا نص البند الرابع على أن تمنح لسفن الطرفين شهادات إبحار موقعة من قبل حاكم المدينة التي تنتمي إليها ، ومؤشر عليها من قبل القنصل الإنجليزي .

ونص البند السادس على أن تسلم أمتعة السفن الجانحة في السواحل المغربية إلى القنصل الإنجليزي إذا لم يعرف مالكها .ومنح البند السابع لملك ابريطانيا حق تعيين قناصل في كل المدن والمراسي المغربية، مع تمتيعهم بحق ممارسة ديانتهم ودفن موتاهم في مقابر

خاصة، وحرية التنقل وحرية مغادرة المغرب في أي وقت شاؤوا. ونص هذا البند أيضا على تسليم المغرب إرث الهالك الأبتر للقنصل. وجاء في البند التاسع عدم تحمل القنصل تبعة مواطن إنجليزي ارتكب جناية وفر. ويكون للقنصل الإنجليزي حق الفصل فيما ينشب بين البريطانيين في المغرب من خلاف. إن أهم ما يلاحظ في مستوى الإطار القانوني لعمل القناصل في المغرب أن الأمر انطلق من وضعية القناصل الفرنسيين ، وأن المعطيات العامة لهذه التقنينات هي التي تبنتها الاتفاقية المغربية الإنجليزية التي جاءت متأخرة بالنسبة للاتفاقيات الفرنسية المغربية المماثلة . واعتبارا لسبق فرنسا في هذا الباب ، فإن تقنيناتها لوضعية قناصلها تمثل وجها خطير العواقب في باب التعامل الدولي .

- فهي تعطي لفرنسا الحق في إقامة قنصليات حسب ماتراه هي. إلا أن هذا الحكم لا يخفى خطورة، مادام المغرب متحكما - كما ذكرنا - في قبول أو رفض القنصل .
- وهي تعطي للقنصل الفرنسي " الحصانة الدبلوماسية".
- وتعطيه حق حماية الفرنسيين في أرواحهم وأموالهم بشكل يعد لمشكلة ستكون من أصعب ما واجه المغرب ، وهي مشكلة الحمايات الفردية .
- وتعطي لمسكن القنصل خاصية عدم اعتباره من التراب الوطني المغربي وهي الخاصية المعروفة اليوم في العلاقات الدولية بالحصانة الدولية "Exterritorialité" .

فحق القنصل في إقامة شعائره الدينية في منزله وحقه في استقبال من يرغب من الفرنسيين في إقامة نفس الشعائر في بيته ، وحق الفصل بين المتنازعين من أبناء جنسه دون إخطار السلطة المغربية ، كلها أمور تخرج مسكن القنصل من تراب المغرب ، ومن نظر السلطة فيه ، ليصبح جزءا من تراب دولته . وتظهر خطورة هذه الحقوق عند دراسة اختصاصات القنصل القانونية والفعلية .

رابعا :اختصاصات القناصل

1- تنظيم التجارة

تهتم القنصليات الأجنبية بشكل خاص بالوقوف على حسن سير العمليات التجارية مثل تزويد التجار بجوازات المرور ومراقبة شحن سلعهم وإفراغها.

وقد نصت كثير من الوثائق على هذا الاختصاص ، فقد جاء في رسالة من الولايات العامة إلى السلطان محمد الشيخ الأصغر أن هدف مبعوثها هو تنمية التجارة بين البلدين.

وبين القنصل الفرنسي Perillie لمولاي إسماعيل أثناء المقابلة التي خصه بها أن مهمته تتعلق بالشؤون التجارية ، وأن من آيات صداقة ملك فرنسا لملك المغرب أن أرسل قنصلا يعتني بالأمور التجارية ، ويعمل على ازدهارها في المغرب .

وجاء في قرار تعيين القنصل Estelle ، أنه عين " قنصلا لفرنسا بطنجة للعمل على ازدهار التجارة وحماية المارين بهذه المدينة مجتازين مضيق جبل طارق ".

كما جاء في مقدمة تفويض القنصلية الإنجليزية للقنصل لوك " وهو مخول [..] بمعونة وإرشاد التجار أو سواهم [.] في تجارتهم وأعمالهم" (30).

2- تحرير الأسرى

شكلت محاولات تحرير الأسرى الأجانب بالمغرب أحد انشغالات القناصل الأوروبيين.ففي سنة 1637 ، توصل القنصل الهولاندي Dopper إلى اقناع المجاهدين السلاويين بعدم التعرض للسفن الهولاندية، وحاول التوصل إلى تحرير الأسرى بسلا. وكان فحوى الرسالة التي حملها إلى محمد الحاج الدلائي أن مهمته هي تحرير الأسرى الهولانديين. وكلف القنصل Périllié أيضا بنفس المهمة. و كان ذلك من بين أسباب سقوط حظوته لدى فرنسا، حيث احتفظ مرة بالمبالغ المسلمة له لتحرير الأسرى مدة سنتين. وكان من بين مهام قنصل انجلترا في تطوان - هاتفيلد - سنة 1717 العمل على تحرير الأسرى الإنجليزيين .

3- وظائف دبلوماسية

من الصعب التمييز بين الوظائف الدبلوماسية والوظائف القنصلية في القرن السابع عشر الميلادي .وهذا التمييز في وقتنا الراهن وليد تطورات كثيرة أدت بالوضع إلى ما هو عليه الآن .وكيفما كان الحال ، فإن الوثائق التي نتوفر عليها تشهد بتكليف القناصل بمهمات دبلوماسية .

ففي سنة 1612 ، عقد القنصل الفرنسي كاستيلان باسم ملك فرنسا معاهدة سلام وصداقة بين المغرب وفرنسا (31) . وفي سنة 1636، جدد القنصل الهولاندي Bystervelt

معاهدة 1610/12/24 وأقنع السلاويين بالمصادقة عليها .وفي سنة 1643، كان القنصل الهولاندي Dopper يتفاوض باسم بلاده مع الديوان السلاوي ، وكانت تلك المفاوضات أساس الاتفاق المبرم بين سلا وهولاندا (32) .وفي سنة 1651، أخبرت الولايات العامة الديوان السلاوي باعتماد القنصل De Vries للتصديق على معاهدة 9 فبراير (33) .وفي سنة 1657 ، كان القنصل الهولاندي De Vries يفاوض السلاويين في قصة طويلة .وفي سنة 1694 ، كلفت ابريطانيا القنصل الهولاندي هبندورب بالتفاوض مع السلطان مولاي إسماعيل وتقديم مشروع رسالة باللغة العربية ليبعث بها الملك غيوم الثالث إلى السلطان المغربي (34). وفي سنة 1718 كلف الإنجليزيون قنصلهم في تطوان، هاتفيلد ، بالتفاوض مع المغرب (35).

ونضيف إلى هذا الصنف من الاختصاصات ، تقديم التهاني. ونموذج ذلك تقديم القنصل Berard تهنئة ملك فرنسا إلى السلطان المنصور سنة 1579 . ووفادة القنصل Parasol على مولاي إسماعيل لتهنئته بتربعه على العرش سنة 1672 .

ويدخل في هذا الإطار أيضا تسليم هدايا ، ونموذج ذلك تسليم القنصل G. Penn هدايا للسلطان سنة 1629 .

4 – الاستعلام والتجسس

كان القنصل الأجنبي ، بحكم اتصالاته وتحركاته وعلاقته بالناس والبلاط ، مهيئا لجمع معلومات كثيرة عن المغرب. وقد ورد في رسالة أحد القناصل، وقد واجه منافسة من غيره وحاول التقرب من السلطات الفرنسية ، أنه " سيتعرف على أخبار المغرب بواسطة ابن أخيه [. .] الذي ينوب عنه في سلا ، وسيبلغ كولبير بكل ما يجري في هذه البلاد ، وسيبعث مذكرة حول أحداث المغرب " (36) ، وقد اعتقل السلطان مولاي الرشيد القنصل الفرنسي Frćjus سنة 1671 ، عندما ضبط بحوزته تصميم حصن كان يعتزم بناءه بالمزمة الشيء الذي جعله "يعتبره جاسوسا ويعتقله" (37).وكانت للقناصل الفرنسيين وضعية خاصة . فهم ليسوا موظفين ويجنون من مناصبهم هاته امتيازات مالية كثيرة ، لذلك حرصوا دائما على إرضاء السلطات الفرنسية بتزويدها بأخبار ما يقع في المغرب واتخاذ ذلك وسيلة لإرضائها واستمرار حظوتهم لديها . ومن هذا القبيل رسالة طويلة بعثها القنصل هنري برا

يذكر فيها بكثير من التفاصيل وفاة القائد عمر بن حدو الريفي وثورة الأمير مولاي محمد ومدى انتشار تلك الثورة وسفارة مغربية موجهة إلى ابريطانيا (38) .

خامسا : الموارد المالية للقناصل

جرت العادة أن يختار القنصل من بين التجار العاملين في المغرب وألا يستفيد من راتب خاص .وقد بدأت هذه العادة في المغرب سنة 1579 ، حينما أصدر الملك هنري الثالث حكما يقضي بتمتيع القنصل بيرار بنفس الامتيازات التي يتمتع بها باقي قناصل فرنسا في البـــلاد المشرقية . وقد نص نفس الحكم على أن "التجار الفرنسيين الذين يرفضون أداء الضرائب المتعلقة بهذه الوظيفة سيجبرون على أدائها بالقانون عند عودتهم إلى فرنسا" (39).وقد لاقي معظم القناصل صعوبات في استخلاص مستحقاتهم من التجار ، واشتكى القنصل بيرار من رقة حاله لأن التجار يرفضون أداء الضرائب على البضائع المصدرة من المغرب (40)

وكانت هذه النقطة أساس توتر العلاقة بين بيرار و التجار الفرنسيين ، إلى حد أن القنصل أرجع فشل مفاوضاته مع المغرب إلى مضايقات التجار وقلة مساعـــدتهم له (41) . ويبدو أن حق القنصل حدد في نسبة 2٪ من قيمة البضاعة المتعامل بها (42) . واستمرت هذه العـــادة إلى سنة 1648 حيث أكد قرار تسمية القنصل H.Prat أن " على التجار الفرنسيين أن يؤدوا له الحقوق المعتادة " (43) مع ملاحظة نفس الصعوبات في استخلاص المستحقات مثلما حدث للقنصل Parasol سنة 1653 (44) ، أو ما حدث للقنصل Prat الذي اضطر إلى رفع شكوى إلى مجلس الدولة في فرنسا في 20 فبراير 1660 . ولم يصدر المجلس قراره إلا سنة 1664 ، حيث قضى بإلزام التجار الفرنسيين في تطوان وسلا بأداء حقوق القنصل (45) .

وأصل هذه المشاكل راجع إلى احتجاج التجار دائما بضعف معاملاتهم مع المغرب وبأن القناصل لا يقيمون في المراسي المغربية .

أما موقف القناصل فيبررونه بأن وظائفهم تلزمهم بالتعامل مع شخصيات مغربية مع ما يستلزم ذلك من تقديم هدايا لهم واستضافتهم، ويرون أن أسلم طريقة هي أن يقيموا في مرسيليا وأن تؤدى لهم ضرائب إجمالية عن كل البضائع المتعامل بها مع الشرق (46).وتؤكد

شهادة معاصرة أن قناصل أسفي وأمكدول وأكادير يحصلون على ما يكفيهم لضمان العيش فحسب . أما قناصل سلا وتطوان فحالتهم أحسن مما سبق حيث يسلمهم نوابهم كل سنة تسعمائة جنيه (47) .

وتمكننا هذه الملاحظة من فهم إصرار معظم القناصل على تعيين نواب عنهم في مختلف المراسي وإقامتهم هم في فرنسا .فقد كانوا يعتبرون القنصليات ملكية شخصية فيسندون مهامها إلى نائب قنصل ويحتفظون بجميع حقوقهم .

فالقنصل J.de Boyer عين ابنه F. de Boyer نائبا عنه في أسفي وأمكدول وأكادير والساحل الأطلسي رغم أن هذا الإبن لم يكن يتجاوز الثانية عشرة من عمره. وفي سنة 1650 عين H.Prat قنصل فرنسا في تطوان وسلا ، نائبا عنه في المدينتين، ثم عزله وعين آخر مكانه. وظل يستفيد من مداخيل القنصلية مدة خمس وثلاثين سنة رغم أنه كان مقيما طوال هذه الفترة في مرسيليا (48) .وفي سنة 1669، عين نفس القنصل ابن أخيه F.J.Prat نائبا عنه في سلا ، واقترح عندما أحس بقرب انتهاء مهمته أن يعين قريبه Raymond قنصلا بسلا .

وكانت هذه المبالغات سببا في إصدار مجلس الدولة قرارا يقضي " بمنع هنري برا المقيم بمرسيليا، والمالك لقنصلية الدولة الفرنسية بسلا وتطوان ، من فرض ضريبة على التجار وأصحاب السفن المتاجرة بالساحل البربري والمتجهة من مرسيليا إلى المغرب، وقدرها 2٪ ، لأنه غير مقيم في الأمكنة المذكورة ، ولا يقدم لهؤلاء أية خدمة ")(49)

مصادر الدراسة

أولا : الوثائق

1 – S.I.H.M. ، رمزنا بها لمجموعة Les Sourses Inédites de l'Histoire du Maroc ، جمعها ورتبها Henry de Castries وتابعها غيره .وقد اعتمدنا على المجموعات التالية :

السلسلة الفرنسية ، المجموعة السعدية ، الأجزاء :2 و3 ورمزها :FR, SS

المجموعة الفيلالية ، الأجزاء1إلى 6 ورمزها FR, SF

السلسلة الهولندية ، ورمزها PB

السلسلة البريطانية ، ورمزها ANG

2 – وثائق ابريطانية جمعها هوبكن تحت عنوان

Hopking ,J.F. :Letters From Barbary :1576-1714

Arabic Documents in The Public Record Office (P.R.O)

3 – وثائق فرنسية Archives Nationale , Direction des Archives de France ، ورمها A.E

ثانيا : تواريخ عامة :

1 – الناصري ، أحمد بن خالد : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، ج 7

2 – الإفراني ، محمد الصغير بن الحاج :نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي

ثالثا : دراسات :

روجرز ، ب. ج :تاريخ العلاقات المغربية الإنجليزية حتى عام 1900

ترجمه عن الإنجليزية يونان لبيب رزق ، دار الثقافة ،الدار البيضاء، 1981

Castries,Henry de

Agents et voyageurs au Maroc:1530-1660 . Paris,1911

Penz ,Charles

siècle : Les captifs français au Maroc au XVII

Publications de l'IHEM,Rabat,1944

Les rois de France et le Maroc

Ed Moynier,Casablanca,1945

Autour d'une lettre de Moulay Ismaîl à Louis XIV

Hesperis,1946,T:XXXIII

Caillé,Jacques

La représentation diplomatique de France au Maroc .

Publications de l'IHEM,Rabat,1951

Ambassadeurs,chargés de missions et consuls hollandais au Maroc à l'époque des Sultans Saadiens

Hespéris-Tamuda,1970,Vol XI.

Meunier , Dominique

Le Consulat anglais à Tétouan sous A.Hatfield (1717-1728)

Publications de la Revue d'Histoire Maghrèbine,Vol 4, 1980

المقاومة المسلحة في الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي، نموذج قبائل بني وراين

عمـــرو اديـــل
كلية الآداب مكناس

الملخص :

تهدف هذه الورقة إلى التعريف بمساهمة جزء من قبائل الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي في مواجهة الغزو العسكري الفرنسي خلال العقدين الأولين من القرن 20 .

فبعد التذكير بالمراحل الكبرى لهذه المواجهة تم التركيز على أشكال المقاومة الجماعية والفردية والتعريف ببعض المساهمين فيها بالاسم وأشخاصا .

I- ملاحظات أولية :

تشكل المقاومة المسلحة للاحتلال الأجنبي حلقة أساسية في تاريخ الشعب المغربي خلال الثلث الأول من القرن العشرين، ونظرا لطول الوقت الذي ستستغرقه هذه المواجهة ولتنوع أشكال المساهمة فيها، ولتعدد المعارك التي شهدتها فقد كتب حولها الكثير، سواء من طرف الأجانب أو من لدن المهتمين المغاربة .

وقد تباينت هذه الكتابات من حيث القيمة التاريخية بين الوثيقة الميدانية، والتقارير المسجلة للمعارك، إلى التحليلات السياسية أو المحاولات التأويلية للأحداث. غير أن

الملاحظة الأساسية هي أن التأريخ لأحداث ومراحل المقاومة لازال يتميز بالعموميات أو بالتركيز على مناطق وشخصيات بعينها. تبقى مناطق ورجالات ساهمت مساهمة فعالة في المواجهة في منطقة الظل، بل والنسيان أحيانا. ومن هنا نعتقد بأن مثل هذه اللقاءات التي تهدف إلى تدقيق أكبر من خلال التركيز على الدراسات المحلية والجهوية التي يمكنها أن تأتي بأضواء جديدة على هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ المغرب .

وايمانا منا بأهمية هذه المقاربة من الناحية المنهجية فإن هذه الورقة تهدف إلى محاولة ابراز مدى مساهمة قبائل بني وراين في مواجهة الاستعمار من خلال التركيز على الكتابات الاستعمارية الفرنسية ومقارنتها بالرواية الشفوية، وذلك بغية كشف العوامل التي ساعدت هذه القبائل على الصمود طويلا في وجه جيوش الاحتلال وما هي أسباب فشلها، وأخيرا تصحيح بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض من كتبوا عنها .

تعتبر مقاومة قبائل بني وراين المستوطنة للنطاق الشمالي الشرقي لسلسلة الاطلس المتوسط جنوب ممر تازة، مثالا نموذجيا عن مسلسل مقاومة الشعب المغربي للاحتلال العسكري القرنسي، وقد استأثرت هذه المقاومة باهتمام القيادة العسكرية - خاصة مؤسسة الاقامة العامة - منذ البداية لاعتبارين أساسيين:

* موقعها الجغرافي الاستراتيجي: إذ أنها تتحكم من جهة الجنوب في ممر تازة الذي يعتبر أساسيا بين غرب المغرب وشرقه، أي نحو الجزائر. كما أن القبائل التي تستوطن جبال الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي، أي بني وراين يمتد مجالها من سهول ملولو شرقا إلى هضبة تاهلة ووادي ايناون غربا، مرورا بمرتفعات بويبلان .

* القوة العسكرية والروح القتالية العالية التي تميزت بها هذه القبائل في مرحلة ما قبل التدخل الاستعماري (1)

كما أن هذه المقاومة قد طالت مدة طويلة - أزيد من 10 سنوات واتخذت أشكالا متعددة جماعية وفردية، وتطلب القضاء عليها حشد هائل من القوات ، مما كان له أبعد الأثر سواء على سياسة الادارة الاستعمارية أو على القبائل نفسها .

غير أننا نلاحظ بأن عملية التاريخ للمقاومة المسلحة في هذه المنطقة تتميز بمفارقة واضحة : فبقدر ما كتب عنها المعمرون وبدقة كبيرة - تقارير متعددة حول المعارك والقبائل واستراتيجية المواجهة - بقدر ما نجد أنها منسية في الكتابات والابحاث الوطنية، إذ غالبا ما يتم التركيز على مناطق الريف والأطلس المتوسط الأوسط أو الجنوب، في حين أن مقاومة بني وراين تشكل ملحمة كبرى في تاريخ المواجهة مع الاستعمار، وذلك بشهادة الاعداء انفسهم .

II - المراحل الكبرى للمقاومة :

لقد واجهت قبائل بني وراين مع غيرها من قبائل الأطلس المتوسط جيوش الاحتلال الفرنسي عند أسوار مدينة فاس منذ 1911 (2). ونظرا لسهولة الظروف الطبيعية في شرق سهل سايس وهضاب تاهلة -مطماطة-، وبحكم القوة والعتاد الحربي المختلف، فقد تراجعت قبائل بني وراين نحو مواقعها الأصلية .

أ- 1912 - 1914 : الزحف نحو مدينة تازة :

بحكم الأهمية الاستراتيجية لمدينة تازة فقد عملت الاقامة العامة على تحقيق الربط بين المغرب الشرقي وفاس من خلال زحف عسكري مزدوج: من جهة الشرق- احتلال كرسيف وميسور في 1913 ومن جهة الغرب - احتلال منطقة بني سادن ومطماطة في نفس السنة تم تازة في 1914.

لقد تخللت هذا الزحف عدة مواجهات بين بني واراين والجيوش الفرنسية سواء في شرق تازة (معارك مسون والصفصافات) أو في غربها (معارك سيدي بوقنادل، مطماطة وسيدى عبد الله.)

كما أن قبائل آيت وراين وبمعية آيت سغروشن قد هاجمت باستمرار الخطوط الأمامية للمهاجين و أوراش بناءالطريق وخط السكك الحديدية الرابط بين فاس وتازة، يقول الجنرال أوبير في هذا الصدد : لقد قامت جماعات من بني وراين عدة مرات بخطف ومهاجمة القوافل على الطريق بين تازة وفاس، كما قامت بقطع الخطوط التلفونية وتحطيمها. أما عمليات المرور وأشغال الأوراش فكانت تتم تحت الحراسة المشددة (3) .

ب - 1915 - 1920 مرحلة محاصرة القبائل :

لقد أدت ظروف الحرب العالمية الأولى إلى نقل جزءمهم من الجيوش الاستعمارية نحو أوربا، مما سمح للقبائل بالقيام بضغط مستمر على الخطوط الأمامية. غير أن حنكة وسياسة ليوطي المتميزة بمزاوجة القوة الحربية والعمل السياسي سوف تسمح بالمحافظة على الوضعية المكتسبة وذلك من خلال :

* تحركات متعددة للجيوش الاستعمارية للتمويه .
* تجنيد عدد متزايد من رجال القبائل المستسلمة في جيوش فرنسا.
* الضغط على القبائل الثائرة من خلال اكتساح أراضيها وحرق محاصيلها وحرمانها من مراعيها الشتوية .
* خلق التفرقة داخل القبائل الثائرة من خلال تعيين عدد من القواد والشيوخ المتعاونين مع فرنسا وتكليفهم بنشر الدعاية لصالحها .

وهكذا استطاع ليوطي ليس فقط المحافظة على المكتسبات، بل تمكن من توسيع المجال المراقب من طرف الجيش الاستعماري بممر تازة وإرغام القبائل على التراجع نحو الجبال والابتعاد عن خطوط المواصلات والتموين. وقد أمكن له ذلك من خلال خلق سوار من المركز الدفاعية المواجهة للسلسلة الجبلية من الشرق إلى الغرب: كرسيف، مسون، تازة، مطماطة وتاهلة والمنزل، يقول الجنرال أوبير: "من مجموعة هذه المراكز الدفاعية، كانت 17 بطارية للمدفعية من نوع 75 تتحكم في كل المجال الموجود أمامها، محرمة اقامة الزراعات أو رعي القطعان، وهكذا هجر بني وراين مناطق خصبة شاسعة وعدة قرى، ليذهبوا للعيش في منخفضات جبلية ضيقة. (4) غير أن الضربات المتكررة لرجال القبائل وتسللهم المستمر من خلال الأودية والشعاب نحو طرق المواصلات لنهبها وتحطيمها (5) تظهرمدى هشاشة هذا النظام الدفاعي. وقد كان ليوطي واعيا بهذه الوضعية حيث يكتب : "ان الاتصال بين المغرب الغربي والشرقي أي مع الجزائر، قد بقي مفتوحا، دون أن يكون ممكننا استعماله للأشخاص المعزولين... غير أن هذه النقطة سوف تبقى ضعيفة في سياستنا مادمنا لم نبدأ في السيطرة على جبال بني وراين، الشيء الذي لا يمكن تحقيقه سوى بعد نهاية الحرب وبقوات كبيرة (6)

إن سياسة الحصار قد هدفت من ورائها الاقامة العامة العمل على تجنب المواجهة المباشرة بفعل ظروف الحرب العالمية وكذلك حرمان القبائل من أراضي الأزغار، أي المراعي الشتوية التي حرمت منها قطعان القبائل المناوئة. وهكذا سوف تكون نتائج هذا الحصار العسكري والاقتصادي كارثية بالنسبة للقبائل، فقد تراجع النشاط الرعوي ومات جزء كبير من القطعان بفعل الثلوج والبرد، وقد كان منظروالاستعمار على بينة من نتائج هذا الحصار: "ولكن الثوار سوف يبقون معزولين في معاقلهم الجبلية من خلال عمليات المحاصرة المتكررة والتي سوف تلزمهم بالخروج هربا من الجوع : فهم أساسا رعاة لا يستطيعون تحمل فصل الشتاء في الجبل (7)

وبجانب تطبيق الحصار العسكري عمل ليوطي على تنشيط العمل السياسي التجسسي، فنشطت عمليات الاستقطاب لشيوخ القبائل من خلال ترويج إشاعة مفادها أن القبائل التي سوف تستسلم سوف تسترجع أراضيها المفقودة في هضبة تاهلة، وهو أمر لم يتم، إذ تم اقتطاع أزيد من 2000 هـ لصالح المعمرين .

وأخيرا يمكن التأكيد على أن سياسة الحصار هدفت كذلك إلى قطع العلاقات بين قبائل بني وراين ومناطق المقاومة الأخرى في الريف والأطلس، وحرمان القبائل من إمكانية التزود بالسلاح .

ج - 1921 - 1923 : مرحلة المعارك الكبرى:

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وعودة الجيوش الاستعمارية إلى المغرب وإعادة ترتيبها وتنظيمها قرر ليوطي في نهاية 1920 برنامجا عسكريا واسعا وطموحا يهدف إلى القضاء نهائيا على ما عرف "ببقعة تازة." لقد أصبح القضاء على مقاومة قبائل الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي هدفا أساسيا لدى الاقامة العامة، يقول فوانو :

""خلال سنة 1921 أعطى المارشال ليوطي الأسبقية المطلقة للعمليات العسكرية في بلاد بني وراين، وخلال حملة طويلة إبان فصل الربيع ، استطاع الجنرال أوبير بعد صراع مرير السيطرة على وسط المنطقة الجبلية باستثناء مجال بني بوزرت" (8).

ولهذا الغرض فقد تم تجنيد عدد هائل من القوات العسكرية، البرية والجوية، النظامية وغير النظامية، أي ما مجموعه 15 فيلقا من المشاة، 5 أسراب من الطائرات، 5 بطاريات للمدفعية، تنضاف إليها 6 فيالق من الگوم والمخزانية، زيادة على تجريدة متوسطة مكونة من 600 من "المساندين"، أي ما مجموعه 11 إلى 12 ألف رجل و 4500 من

الدواب (9).

وهكذا تمت مهاجمة الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي من جهتين: من الغرب عن طريق منخفض زلول، ومن الشرق عن طريق أودية ملولو ومنخفض بركين. لقد دامت هذه الحملة أزيد من 3 أشهر إبان ربيع 1921 ، وبعد عدة معارك تمت السيطرة على جل المناطق المنخفضة ملولو، بشين ، مغراوة، تازارين و زلول، وتم تطويق المناطق الجبلية التي التجأ إليها المقاومون، وخاصة قبيلة بني بوزرت في جبال شيكر وبوهدلي من جهة، وقبائل أخرى في جبال بويبلان والشعرة من جهة ثانية. غير أن العمق الاستراتيجي الدفاعي الذي وفرته الجبال للعناصر الثائرة قد سمح باستمرارية المقاومة لمدة طويلة رغم الحصار الذي فرضته القوات الاستعمارية. وهكذا ورغم التفاوت العددي وتباين الوسائل والأسلحة فقد استطاعت المقاومة الصمود لمدة سنتين في بوهدلي ولأزيد من 3 سنوات في بويبلان .

وإبان سنة 1922 حاولت القيادة الاستعمارية القضاء على معاقل الثوار دون جدوى، وقد تم القيام خلال سنة 1922 بمحاولتين للسيطرة على بني بوزرت في شيكر ولم تكن لهما إلا نتائج ضعيفة (10)

إن ضعف النتائج التي توصلت إليها حملة 1921 واستمرارية المقاومة في الجبال ومهاجمة الثوار لعدة مراكز وقوافل خلال سنة 1922 قد دفعت ليوطي إلى إعادة الكرة في 1923 بهدف القضاءعلى قبيلة بني بوزرت، خاصة وأن صدى مقاومتها بدأ يتجاوز الاطار المحلي، إذ استطاعت أن تصمد في نطاق جبلي معزول لمدة سنتين. ولبلوغ هذا الغرض وجه تقريرا توجيهيا للجنرال **بوميرو** قائد منطقة مكناس الذي كفله بالسهر شخصيا على سير العمليات يقول بوميرو حول هذا التقرير :

"لقد كان محددا فيه بأن هذه العملية (القضاء على بني بوزرت) يجب أن تكون ذات أولوية مطلقة وأنها تشكل الهدف الأساسي الذي يجب تحقيقه خلال 1923 ، وأنه يجب استعمال أقصى الوسائل" (11).

وفعلا تم اللجوء إلى كل الامكانيات العسكرية المتوفرة:

"إن المنطقة الجبلية الثائرة في الأطلس المتوسط المعروفة "ببقعة تازة" قد تطلبت استعمال أغلبية الوسائل العسكرية التي توفر عليها المغرب في 1923 " (12)،

بل تم الاستنجاد بقوات إضافية من الجزائر،

""إن ضخامة العمليات الناتجة عن شساعة المنطقة التاثرة، والطبيعة الوعرة للميدان، وعدد وقيمة المقاتلين ... كلها عوامل تطلبت الاستنجاد بقوات من الجزائر: 3 فيالق من المشاة وفيلق من اللفيف الأجنبي،" (13)

وهكذا تشكل حشد هائل من القوات العسكرية (انظر الرسم البياني) التابعة لعدة مناطق عسكرية (تازة، فاس ومكناس) بالاضافة لرجال القبائل أو ما عرف "بالمساندين" لمهاجمة تجمع قبلي لا يتعدى عدد رجاله 80 نفرا مسنودين بحوالي 60 عنصرا من القبائل الأخرى (14) .

وقد تم الاعداد لمعركة بوهدلي بدقة كبيرة سواء من حيث الخطة العسكرية الهادفة إلى مهاجمة الجبل من أربع جهات مختلفة، أو من حيث الاستعانة بالوسائل العصرية مثل التصوير الجوي والقصف المكثف بالطائرات والمدفعية لعدة أيام قبل بدء الهجوم (15).

ورغم كل هذه الاستعدادات فقد دامت المعركة يومين كاملين تكبدت خلالهما الجيوش المهاجمة خسائر هامة خاصة في العناصر الغير النظامية. (16).

إن معركة بوهدلي، رغم أنها شكلت نهاية ملحمة بني بورزت الذين تم اخضاعهم في مايو 1923، وبحكم الأهمية التي أعطتها لها الاقامة العامة، ونظرا للخطة العسكرية المتميزة بالهجوم من كل الجهات، والاستعمال المكثف للطيران والمدفعية ، وأيضا بحكم الاستماتة التي أظهرها المقاومون، كلها عناصر تجعلها في اعتقادنا في نفس المصاف مع ملاحم لهري وبوگافر وغيرها من المعارك.

د - 1924 - 1926 : القضاء على آخر المجموعات المقاومة.

كان لانهزام بني بورزت وقع كبير على باقي القبائل مما أدى إلى تسارع عمليات "التهدئة" واستسلام عدة جهات، كما مكنت معركة بوهدلي الادارة الاستعمارية من ضمان سلامة الطريق الرابطة بين تازة ومغراوة وأهرمو الذين أصبحا مركزين اداريين وعسكريين لمراقبة بني وراين الجبل .

غير أن عدة رجال من أصول قبلية متنوعة (آيت عبد الحميد، بني بوزرت، الزرارة وآيت عشوش) التحقوا بالمناطق الجبلية المرتفعة ببويبلان وبمغارات جبل الشعرة وبدأو في القيام بعدة هجومات على المراكز العسكرية ونقط المراقبة أو على قوافل الجنود المتحركة.

وقد دارت عدة معارك في سنوات 1925 و 1926 في لمخاط، تانكرارامت وبني زهنة (17) .

ونظرا لقلة عددها، ولمعرفة رجالها الكبيرة بالنطاق الجبلي، وكذلك الدعم والمساندة التي لقيتها من طرف عدة عائلات من القبائل الخاضعة ، فقد استطاعت هذه المجموعات أن تستمر في الصمود أزيد من سنتين، بل إن بعضها شكل أسطورة في الخيال الشعبي المحلي مثل مجموعة محند اوحموا الذي لم يتم القضاء عليه إلا في بداية 1927 .

III - أشكال المقاومة :

اتخذت المقاومة المسلحة لدى قبائل بني وراين أشكالا متعددة تبعا لتطورأحداث المواجهة مع الجيش الاستعماري، كما أنها قد تشابهت مع مثيلاتها في المناطق المغربية الأخرى في عدة أمور :

* مساهمة جل القبائل في المواجهة، مع التباين طبعا في درجة المقاومة وطولها تبعا لعدة حيثيات : عدد رجال القبيلة ، طبيعة المجال الذي يحاربون فيه، نوع الأسلحة المتوفرة لديهم، امتلاكهم أراضي في الأزغار...

* التنسيق والتأثر بحركات المقاومة التي ظهرت في المناطق المجاورة لمجال الأطلس المتوسط الشمالي، حركة سيدي رحو العرفاوي ، حركة عبد المالك شمال تازة، المقاومة الريفية...

* التأطير الديني لحركة المقاومة خاصة من طرف زاوية سيدي بلقاسم أزروال، رغم أن أبناء هذا الشريف قد التحقوا بالفرنسيين (18)فقد استمر أبوهم يقود المقاومة - وفي هذا تشابه كبير لما حدث لموحى احمو الزياني -لكن زوايا أخرى لعبت دورا معاكسا - نموذج الوزانيين بمطماطة وشريف بوزملان .(19)

أ - المقاومة الجماعية :

تشكل المقاومة الجماعية الشكل الأساسي الذي اتخ.ته حركة مناهضة التدخل الأجنبي لدى بني وراين، وهي شكل تنظيمي يتماشى مع البنيات الاجتماعية لهذه

القبائل، التي لم تكن تعرف ظهورا واضحا للزعامات. ونقصد بالمقاومة الجماعية الحركات التي اشترك فيها رجال ينتمون إلى قبائل مختلفة، أو تلك التي قامت بها قبيلة واحدة بمساعدة رجال ينتمون إلى أصول قبيلة أخرى، وقد تجلى هذا التمييز خاصة على المستوى الزمني :

ففي المرحلة الأولى أي بين 1912 و 1920 كانت جيوش المقاومين تتشكل من عدة عناصر قبلية متنوعة الأصول، تقوم بعمليات مشتركة مثل مهاجمة القوافل والثكنات ، أو قطع طرق المواصلات ونهب القبائل المتعاونة، تم تعود لمواطنها الأصلية .هذه المقاومة لم تتميز بتنظيم محكم ودائم ولا بقيادة بارزة بل كانت تتفرق بانتهاء العمليات.

أما في المرحلة الثانية أي ما بين 1921 و 1923 فاننا نجد مثالا نموذجيا لهذا الشكل من المقاومة الجماعية هو مثال قبيلة بني بوزارت . فقد استطاعت هذه القبيلة أن تصمد أكثر من سنتين وذلك لعدة أسباب، فقد استغلت جيدا مجالها الجبلي المحصن في بوهدلي والمتوفر على أراضي غابوية ومياه العيون والمغارات. كما أنها تميزت بقيادة جماعية مشكلة من شيوخ القبيلة، واستطاعت إدماج عدة عناصر منتمية لقبائل أخرى واستفادت من خبرتها ومساندتها، ورغم أن عدد المقاتلين لم يكن كبيرا إلا أن خبرتهم القتالية ومساندة القبائل الأخرى من خلال تزويدهم بالسلاح والمؤن مكنتهم من تحقيق عدة انتصارات .

ب - المقاومة الفردية : نموذج محند أحمو.

إن شخصية محند أحمو تعتبر نموذجا للمقاومة عند بني وراين لأسباب عدة فهو قد ساهم وشارك في أغلبية المعارك والعمليات منذ بداية المقاومة حتى نهايتها . فقد شارك في عدة هجومات على الطريق بين تازة وفاس، وساهم في معارك تاهلة وباب أزهار، وكان حاضرا في ملحمة بوهدلي، تم انتقل إلى جبل الشعرة حيث كانت مجموعته من آخر العناصر المتحركة في الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي حتى نهاية سنة 1926.كما أنه تميز بقدرته العالية، على بلورة خطط القتال وفي شحذ همم الرجال، ولم يطمع أبدا في الزعامة مما أعطى لشخصيته بعدا أسطوريا كان يقلق المعمرين ، ولقد تطلب قتله تواطؤا من قبل أعوان الادارة الاستعمارية وتجنيد عدد مهم من الجنود (20)، ورغم مطالبته بالاستسلام مقابل ضمان حياته فقد رفض وبقي يقاتل رغم إصابته بجروح خطيرة، مما أدى

إلى إلقاء قنبلة عليه داخل المغارة التي كان محتميا بجبل الشعرة فمات يوم 20 يناير 1927. إلا أن ما يجب التأكيد عليه هنا، هو أن محند أحمو يعتبر نموذجا للتشويه والخلط الذي يلحق العديد من شخصيات المقاومة . فبالرغم من أنه معروف الأصل حتى اليوم من خلال الرواية الشفوية المحلية ورغم أن أهله وسلالته لازالوا على قيد الحياة، فإن بعض الكتابات تجعله ينتمي إلى عائلة موحى احمو الزياني.

لقد وقع فوانو في خطأ قاتل حين نسبه إلى عائلته الزياني (21) إذ ربما حدث له التباس على مستوى الاسم، ولكن ما هو أخطر هو أن بعض الذين يكتبون عن المقاومة يستندون فقط على ما كتبه المستعمر دون تدقيق، مما يؤدي إلى استمرارية الخطأ، خاصة لدى الباحثين . وهكذا نجد كاتبا مثل مصطفى العلوي (22) ينقل نفس الخطأ ويشيعه أكثر باعتبار أن المصدر الأصلي لم يعد متوفرا للعموم. إن حقيقة محند أحمو هو أنه ينتمي إلى فخذة آيت بوطيب التي هي جزء من قبيلة بني عبد الحميد ولا زال أحفاده على قيد الحياة. ومن هنا ضرورة المناداة باعادة كتابة وتدقيق العديد من تفاصيل حياة ومسيرة المقاومة والمقاومين.

الهوامش

1) للمزيد من التفاصيل حول تاريخ قبائل بني وراين يمكن الرجوع إلى

IDIL Amar : *L'évolution des structures sociales et spatiales dans le Moyen Atlas du Nord- Est* , thèse de 3° cycle. 350 p . Roné Toulouse - 1982 .

وكذلك عبد الرحمن المودن : البوادي المغربية قبل الاستعمار منشورات كلية الآداب - الرباط 1995 ص 195 وما بعدها .

2) انظر :

GAILLARD .H : L'insurrection des tribus de la région de Fes. Renseigne - ments coloniaux n 11 -1991.p:257.

3) Général AUBERT : Opérations au Maroc centre Les Bni-Ouraîn . Imprimerie militaire-Oran- 1922-p: 4.

4) نفس المرجع السابق ص 9 :

5) نفسه ص 6 حيث يقول : " فالعدو كان يستغل للوصول إلى الطريق الرابطة بين فاس

وتازة ، الممرات المنخفضة التي تشكلها الأودية التي تجري من الجنوب نحو ايناون، وهكذا أصبح لازما تشكيل حاجز من المراكز ستسمح بمراقبة هذه الأودية ".

(6 - Lyautey .P : Le Maroc pendant la guerre. Renseignemnents Coloniaux. N°4 - Avril - 1916 .

(7 - HOMO .R : Reconnaissance au Maroc . Rabat - 1923 - p 153.

(8 - VOINET .L : Sur les traces glorieuses de pacificateurs du Maroc. Paris -1939 - p 496.

(9 - Général AUBERT . op . cit .p :14.

(10 - Idem - p : 497.

(11 - Général POEYMIRAU : Rapport sur les opérations d'ensemble de 1923 . Renseignemnents Coloniaux N° 10- 1923 p : 333.-

(12 - Lieutenant KASDIR : Les opérations du groupe mobile de TAZA en 1923 .Renseignemnents Coloniaux N° 5 - 1924 .p 157.

(13- - Idem .p :160

14) الرواية الشفوية

15) وهكذا فإن الاعداد العسكري (الصور الجوية، القصف عن طريق الطائرات والمدافع)

بدأ واستمر بانتظام حتى انطلاق العمليات العسكرية "

(16 L t KASDIR op .cit.p: 163.

(17 VOINET .L : op .cit .p 194

(18 Idem .p : 196

(19 Lieutenant KASDIR .op.cit .p:160

(20 Général Aubert op .cit .p:3

(21 Voinet .L .op. cit .196

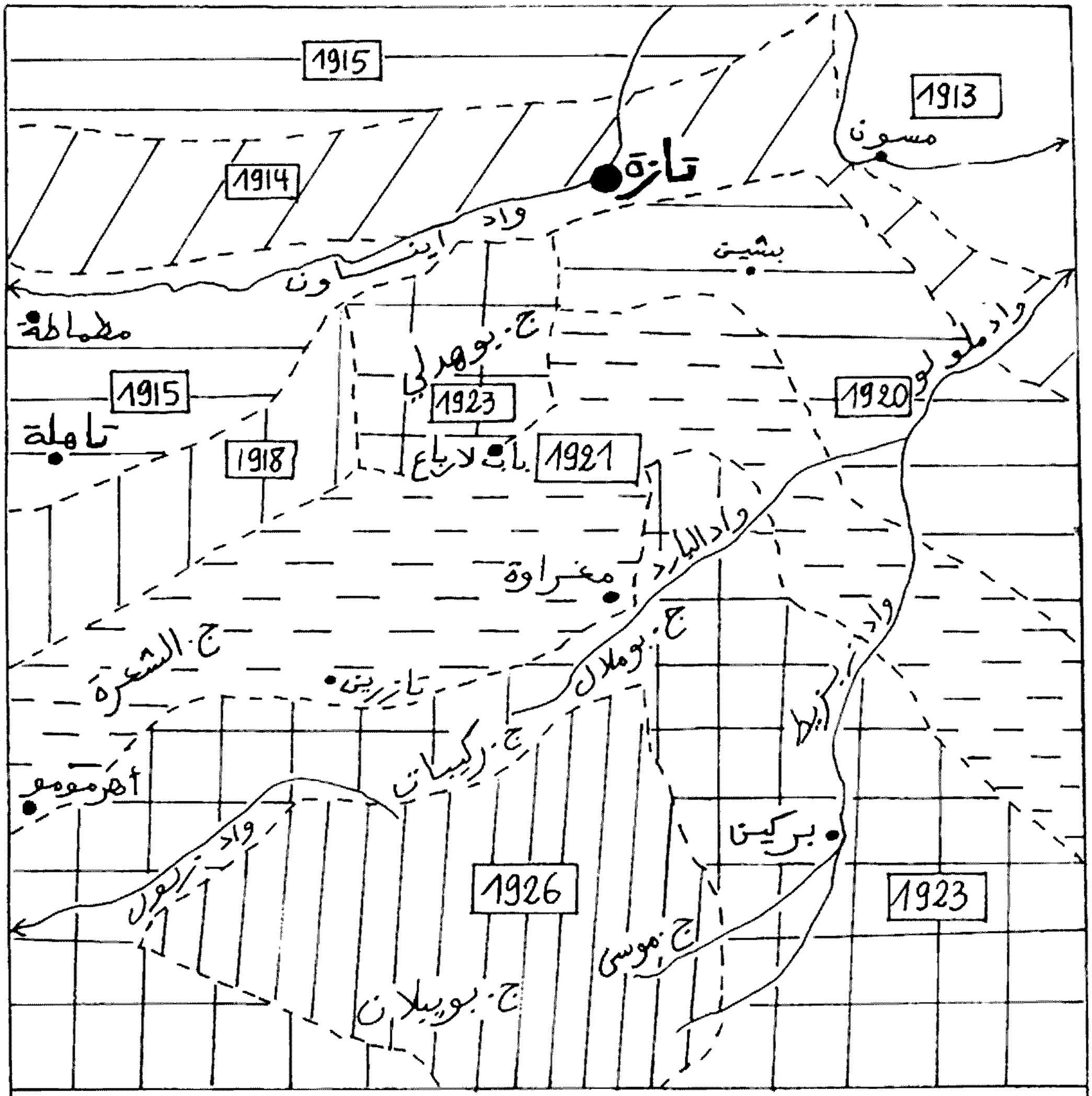
22) مصطفى العلوي المناورات الاجنبية حول المغرب - الجزء الخاص بالمقاومة المسلحة الرباط - 1993 - ص 114.

جدول أهم المعارك بين بني وراين والجيوش الفرنسية
بين 1915 و 1926

التاريخ	موقع المعركة	عدد الموتى		عدد الجرحى	
		ضباط	جنود	ضباط	جنود
1915/10/04	واد ايـــفـــران	----	1	----	7
1916/01/04	مـطـمـاطـــة	1	----	----	----
1916/01/05	مـطـمـاطـــة	1	----	----	----
1916/06/25	سـوق الخميـــس	2	----	----	----
1916/08/19	سيدي بوقنـــادل	1	17	----	12
1918/01/26	أيت محند اويحيى	----	4	3	55
1920/01/29	العـطـشـــان	5	17	----	----
1920/05/19	أهـل الـدولـــة	2	----	----	25
1920/07/02	سـيـدي بوطيـب	----	22	----	14
1920/07/16	سيـدي بـوطيـب	----	4	----	6
1920/07/21	سيـدي بـوطيـب	----	16	----	79
1920/08/10	كـاف الطـبـال	2	19	1	----
1920/08/13	كـاف الطبـال	2	----	----	----
1920/08/18	كـاف الطبـال	1	14	----	29
1920/10/14	بـاب أزهـار	1	11	----	17
1921/04/28	سيدي احمد المودن	----	5	1	4
1921/05/09	عـين الـسـوق	----	----	2	43
1921/05/26	سـيدي ابراهيم	----	16	4	24
1921/06/20	أدمـــام	----	10	----	4
1922/03/06	بـاب لاريـاع	2	19	----	7
1922/06/15	واد القـريـة	----	5	1	12
1922/09/07	بـني بـوزرت	1	15	2	----
1923/01/09	واد الـقـريـة	2	----	----	15
1923/04/12	مـيـمـنتال	----	2	1	6
1923/04/13	بـركـيـن	1	2	----	----

1923/05/07	بني بوزرت	2	29	----	68
1923/05/19	مكزاوة	----	2	----	----
1923/05/27	تفلوين	1	1	1	13
1923/10/01	بني زهنة	----	24	----	27
1923/10/02	بني زهنة	1	18	4	56
1923/10/16	بني زكوت	----	12	----	55
1925/10/09	بركين	1	2	----	6
1926/02/21	تازرين	1	22	----	----
1926/02/23	تمزوغت	2	9	----	19
1926/04/20	الشعرة	4	15	----	10
1926/07/17	ايت بن علي	3	----	----	----
المجموع		38	342	18	680

المصدر : Colonel VOINOT : *Sur les traces glorieuses des pacificateurs du Maroc* -Paris - 1939



شكل رقم 1 : مراحل "تهدئة" الاطلس المتوسط الشمالي الشرقي

1914 المنطقة المحتلة في 31 دجنبر من السنة المذكورة

المصدر: الخريطة العامة "لتهدئة" المغرب.
الاقامة العامة - الرباط - 1936

دراسات إسلامية

«دستور التعاليم الإخلاقية في الإسلام»

محمد سدرة

كلية الاداب -مكناس

الملخص:

عند النظر في المقارنة بين تعاليم الأخلاق في المنظومة الاسلامية وغيرها من المنظومات البشرية الوضعية يلاحظ هناك فروق جوهرية وواقعية كبيرة .

فروق على مستوى معيار القيم التي تقوم عليها عقيدة الاسلام وما سواها، وفروق على مستوى المنهاج العملي الذي تطبق به هذه التعاليم وفروق على مستوى الآثار والنتائج الحاصلة والمرتقبة من معيار ومنهاج تطبيق هذه القيم في الملل والنحل الوضعية.

من هنا كانت ضرورة هذه الوقفة في هذا البحث مع دستور التعاليم الأخلاقية في الاسلام مساهمة في بلورة هذه الفروق، وكشف الحجب عن اللبس الذي يكتنف الكثير من هذه القيم في أفهام الكثيرين مع بيان مستويات محاور هذه القيم من خلال الكتاب والسنة النبوية٪

بسم الله الرحمان الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد، فباستقرائنا لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم نقف في دستور التعاليم الأخلاقية في الاسلام على جملة شعب يمكن تفصيلها بإجمال في ثلاثة محاور، جاءت شريعة الاسلام على سبيل اصلاح الفرد والجماعة المسلمة من خلالها، بتحديد نطاق الاخلاق على ثلاثة مستويات وهي: خلق مع الله عز وجل، وخلق مع الناس، وخلق مع النفس .

1 - على المستوى الأول نجد رأس الأمر في مكارم الأخلاق التي حض عليها الاسلام إخلاص العمل لله عز وجل، وذلك بابتغاء وجهه عز وجل في أية حركة وسكنة يقوم بها الفرد، ثم يليها بعد ذلك بداهة، الاخلاص في كل تعامل مع النفس، أو مع الغير، وذلك مصداقا لقوله تعالى: "وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (1)

وحقيقة الاخلاص يبينها الامام الغزالي رحمه الله في هذه العبارات القيمة حين يقول:

"اعلم أن كل شيء يتصور أن يشوبه غيره، فإذا صفا عن شوبه وخلص منه سمي خالصا ، ويسمى الفعل المصفى المخلص إخلاصا، قال الله تعالى (من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) (2) فإنما خلوص اللبن أن لا يكون فيه شوب من الدم والفرث، ومن كل ما يمكن أن يمتزج به، والاخلاص يضاده الاشراك، فمن ليس مخلصا فهو مشرك، إلا أن الشرك درجات .

فالاخلاص، في التوحيد يضاده الاشراك في الالهية، والشرك منه خفي ومنه جلي، وكذا الاخلاص والاخلاص وضده يتواردان على القلب، فمحله القلب، وإنما يكون ذلك في القصود والنيات، وقد ذكرنا حقيقة النية (3) وإنما ترجع إلى إجابة البواعث، فمهما كان الباعث واحدا على التجرد، سمي الفعل الصادر عنه إخلاصا، بالاضافة إلى المنوي .

فمن تصدق وغرضه محض الرياء فهو مخلص .

ومن كان غرضه محض التقرب إلى الله فهو مخلص .

ولكن العادة جارية بتخصيص اسم الاخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب .

كما أن الالحاد عبارة عن الميل. ولكن خصصته العادة بالميل عن الحق. ومن كان باعثه مجرد الرياء، فهو معرض لهلاك. (4)

- ويلي الاخلاص في العمل لله عز وجل سرور العبد بفعل الحسنة وحزنه على فعل السيئة، وهو من محض الايمان، وفي ذلك يقول عمر ابن الخطاب رضي الله عنه: (من سرته حسنته، وساءته سيئته فذلكم المؤمن) (5)

وذلك لأن المؤمن الحريص على إخلاص العمل لله تعالى، لا يمكنه أن يكون بحال من الأحوال كالمنافق الذي يستوي عنده فعل الحسنة وفعل السيئة (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة) (6) .

ومن أسس الخلق مع الله عز وجل : التوبة من الذنب والتوجه إلى الله تعالى بطلب المغفرة والرحمة.

ذلك لأن الله تعالى وهو الذي خلق العباد أعلم بحالهم، وبأنهم سيخطئون في سلوكهم مع ربهم ، ويستغفرون فيغفر لهم، ويتوبون فيتاب عليهم، وهو القائل عز وجل :

﴿وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ (7)

وقال ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ (8) .

وهو تعالى يقبل التوبة من عباده بعد معصيتهم، ويعفو عن السيئات مهما بلغت درجتها .

أخرج الترمذي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال :

﴿إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه في أصل جبل يخاف أن يقع عليه، وإن الفاجر يرى ذنوبه كذباب وقع على أنفه، قال به هكذا فطار، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لله أفرح بتوبة أحدكم من رجل بأرض فلاة دوية مهلكة معه راحلته عليها زاده وطعامه وشرابه وما يصلحه فأضلها، فخرج في طلبها حتى إذا أدركه الموت قال أرجع إلى مكاني الذي أضللتها فيه فأموت فيه، فرجع إلي مكانه فغلبته عينه فاستيقظ فإذا راحلته عند رأسه عليها طعامه وشرابه وما يصلحه﴾ (9) .

وقد جعل الله عز وجل التوبة وسيلة من وسائل المنهاج الاصلاحي الرباني، بتطهير الفرد من خطاياه، وحتى يشعر في قرارة نفسه بعدم جثو الذنوب والمعاصي على كاهله، فتحول بينه وبين المضي في طريق الصلاح والصراط المستقيم .

ولذلك قال العلماء بأن للتوبة شروطا، إذا ما أراد العبد أن تكون توبته توبة نصوحا، أي خالصة (لله) عز وجل، وهذه الشروط أربعة وهي :

1- انابة العبد إلى خالقه مخلصا بذلك وجهه إليه .

2- ندمه على فعل المعاصي ندما خالصا

3- اقلاعه عن فعل الذنوب والمعاصي التي كان عليها قبل توبته .

4- أن يكون العبد بعد توبته أحسن حالا من قبلها، وذلك بالدخول في الطاعات وفعل الخيرات .

ومقتضى العمل بالخصلة السابقة في نطاق الخلق مع الله عز وجل يتطلب من العبد

الابتعاد عن اللهو واللعب، فاللهو إغفال لقلب العبد عن ذكر الله تعالى، بما لا يجب أن يكون كذلك، ولذلك سميت الأمور التي يتحدث بها العبد أو يفعلها أو يجلس في حضرتها ولا يذكر فيها الله، ولا يتذاكر فيها في أمور الدين ومصالح المسلمين ملاهيا .

واللعب كذلك ما لا فائدة من ورائه بالنسبة للعبد، في أمور دنياه ولا في آخرته، شريطة أن تكون أمور الدنيا هذه مما يقره الشرع ولا ينافيه.

فلذلك ذم الله الذين يعرضون عن ذكره إلى اللهو والتجارة،

فقال تعالى :

﴿وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما. قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة. والله خير الرازقين﴾ (10)

وقال صلى الله عليه وسلم :

﴿كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلا رمية بقوس وتأديبه فرسه وملاعبته أهله. فانهن من الحق﴾ (11)

قال العلامة القرطبي عن هذا الحديث :

"ومعنى هذا والله أعلم: أن كل ما يتلهى به الرجل مما لا يفيده في العاجل ولا في الآجل فائدة، فهو باطل، والاعراض عنه أولى، وهذه الثلاثة، فإنه وإن كان يفعلها على أنه يتلهى بها وينشط، فإنها حق، لاتصالها بما قد يفيد، فإن الرمي بالقوس، وتأديب الفرس جميعا من معاون القتال، وملاعبة الأهل قد تؤدي إلى ما يكون عنه ولد يوحد الله ويعبده، فلهذا كانت هذه الثلاثة من الحق"(12)

2 - المستوى الثاني من مستويات التعاليم الأخلاقية التي جاءت بها الشريعة الاسلامية هو خلق الفرد مع نفسه فيما فرضه الله عليه وأمره بالتخلق به .

ورأس الأمر أيضا في هذا المستوى وهو خلق الحياء الذي يعتبر شعبة من شعب الايمان كما جاء في حديث البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ﴿الإيمان بضع وستون شعبة. والحياء شعبة من الإيمان﴾ (13)

والحياء في اللغة التوبة الحشمة (14) .

وقيل: انقباض النفس عن القبائح وتركه، لذلك يقال حيي فهو حي، واستحيا فهو مستحي وقيل استحى فهو مستح (15)

- وقيل هو تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به، وقد يطلق على مجرد ترك الشيء بسبب، والترك إنما هو من لوازمه (16).

وقيل هو انقباض النفس من شيء وتركه حذرا من اللوم فيه.
وقيل: حقيقته خلق يبعث على ترك القبائح، ويمنع التفريط في حق صاحب الحق. (17)

وهو ما ذهب إليه الراغب سابقا، وقاله صاحب التعريفات أيضا حين قال : "الحياء : انقباض النفس من شيء وتركه حذرا عن اللوم فيه، وهو نوعان :

- **نفساني** :

وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها، كالحياء من كشف العورة، والجماع بين الناس

- **وإيماني:**

وهو أن يمنع المؤمن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى . (18) وعلى هذا يكون الحياء في الشرع كما قال ابن حجر: "خلق اجتناب القبيح، ويمنع من التقصير في حق ذي الحق .
ولهذا جاء في الحديث : "الحياء خير كله" (19) .

والحياء خلق كريم من أخلاق الاسلام جعله الله ورسوله من شعب الايمان التي يتحلى بها الفرد المسلم خاصة في سريرته بينه وبين خالقه، فهو الذي يمنعه من ارتكاب المعاصي والذنوب ، وإن كانت صغائر، ويرزق المرء تلك السمة الايمانية والنور الرباني الذي يشرق به وجهه كلما رأى ما يخدش مروءته أو يخدش إيمانه، وهو الحصن الحصين الذي يلازم المرء في جميع حركاته وسكناته.

فإذا لم يكن الحياء رقيب المرء بينه وبين خالقه، استباح كل شيء، وأبيح له كل شيء كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة، إذا لم تستحي فافعل ماشئت) (20)

ولذلك كان الايمان بوجوب الحياء يعتبر شعبة من شعب الايمان ومن أركان التصديق المطلق بالله وبما جاء به نبيه محمد صلى الله عليه وسلم الذي قال (الحياء من الايمان)(21).
قال ابن حجر :

"فإن قيل : الحياء من الغرائز، فكيف جعل شعبة من الايمان؟ أجيب بأنه قد يكون غريزة وقد يكون تخلقا، ولكن استعماله على وفق الشرع يحتاج إلى اكتساب وعلم، ونية، فهو من الايمان لهذا، ولكونه باعثا على فعل الطاعة، وحاجزا عن فعل المعصية، ولا يقال: رب حياء يمنع عن قول الحق، أو فعل الخير، لأن ذلك ليس شرعيا (22)

ولهذا فالحياء قسمان :

الأول حياء مشروع يحبه الله تعالى وهو على نحو ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لذلك الرجل الانصاري الذي كان يستقبح من أخ له خصلة الحياء المفرط، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتركه، أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على رجل من الانصار وهو يعظ أخاه في الحياة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :(دعه فإن الحياء من الايمان) (23)

وعلق ابن حجر على هذا فقال:

"فكأن الرجل كان كثير الحياء، فكان ذلك يمنعه من استيفاء حقوقه، فعاتبه أخوه على ذلك، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (دعه) أي اتركه على هذا الخلق السني، ثم زاده في ذلك ترغيبا لحكمه بأنه من الايمان، وإذا كان الحياء يمنع صاحبه ما استيفاء حق نفسه جز له ذلك تحصيل أجر ذلك الحق، لا سيما إذا كان المتروك له مستحقا . (24)

النوع الثاني:حياء مذموم: وهو الذي يمنع صاحبه من قول الحق أو طلب حق مشروع، قد يحصل الضرر من تركه أو تضيع مصلحة معتبرة.

وهو كالذي قال مجاهد (لا يتعلم العلم مستحي ولا مستكبر) وقالت عائشة: نعم النساء نساء الأنصار، لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين . (25)

قال ابن حجر :"قد تقدم أن الحياء من الايمان وهو الشرعي الذي يقع على وجه الأجلال والاحترام للاكابر وهو محمود - وذلك كحياء النبي صلى الله عليه وسلم من عثمان رضي الله عنه .

وأما ما يقع لترك أمر شرعي فهو مذموم، وليس هو بحياء شرعي، وإنما هو ضعف ومهانة، وهو المراد بقول مجاهد (لا يتعلم العلم مستحيي ...) وكأنه أراد تحريض المتعلمين على ترك العجز والتكبر لما يؤثر كل منهما من النقص في التعليم (26)

ثاني خصلة من خصال خلق الانسان مع نفسه حسن الخلق، وكما قال أبو بكر البيهقي:

"ومعنى حسن الخلق سلامة النفس نحو الأرفق الأحمد من الأفعال، وقد يكون ذلك في ذات الله تعالى، وقد يكون فيما بين الناس،وهو في ذات الله عز وجل أن يكون العبد منشرح الصدر بأوامر الله تعالى، ونواهيه، يفعل ما فرض عليه طيب النفس به سلسا نحوه، وينتهي عما حرم عليه راضيا به غير متضجر منه، ويرغب في نوافل الخير .. " (27)

ثالث خصلة: الاعراض عن اللغو لقوله تعالى في مدح المؤمنين الصادقين: (والذين هم عن اللغو معرضون) (28)

وحفظ اللسان من الآفات التي قد يوقع فيها صاحبه، وذلك كالغيبة والنميمة، وقول الزور والفحش والبذاءة والصخب والشتم، ورفعه بما يضر آذان السامع، والكذب، والمراء، والمفاخر والقذف والهجاء... والقرآن الكريم والسنة النبوية مشحونان بالنهي عن هذه الآفات والأمر بما يخالفها من الطاعات وذلك بكف اللسان والإعراض عن ما لا فائدة ولا علم للمرء به مصداقا لقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) (29)

وقوله تعلى: (يا أيها الذين ءامنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم) (30)

وقوله: صلى الله عليه وسلم: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت) (31)

وفي حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه عند الترمذي مطولا قال

(... فقلت يانبي الله وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: ثكلتك أمك يامعاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم) (32)

وهو في معنى حديث أبي هريرة عند البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يلقي لها بالا يرفعه الله بها درجات. وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالا يهوي بها في جهنم (33)

فمن كمال إيمان المؤمن وكمال خلقه والتزامه بخلقه مع نفسه أن يراعي لسانه، ويحفظه ويرقب كل ما يتلفظ به، لأن الناقد بصيد سبحانه وتعالى، وهو الذي قال: (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) (34)

رابع خصلة من خصال الخلق مع النفس: ترك الغل والحسد والبغضاء، وهي أمور يمقتها الشرع، وتدفع بصاحبها إلى سفك الدماء، وقطع الرحم، وارتكاب المنكرات .

وقد حض الله تعالى المؤمنين على التعوذ من الحسد والحساد وشرهم، فهو ما يدفعهم إلى ارتكاب المعاصي، والحاق الضرر بالناس مصداقا لقوله تعالى: (ومن شر حاسد إذا حسد) (35)

والحسد هوالذي دفع إبليس اللعين إلى الامتناع عن طاعة أمر ربه في السجود لآدم

عليه السلام، ظنا منه أنه خير من آدم، وبأن الأفضل لا يخضع للمفضول حسب ما أداه اليه هواه الضال.

ولذلك حض الله تعالى المؤمنين على ترديد دعاء التعوذ من الغل والحسد بقوله تعالى : ﴿ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين ءامنوا﴾ (36)

وقد أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المؤمنين بهذه التوجيهات النبوية الكريمة فقال: ﴿لا تباغضوا، ولا تحاسدوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام (37)

قال ابن حجر في التعليق على الحسد في هذا الحديث :

"الحسد تمني الشخص زوال النعمة عن مستحق لها، أعم من أن يسعى في ذلك أولا، فإن سعى كان باغيا، وإن لم يسع في ذلك ولا أظهره، ولا تسبب في تأكيد أسباب الكراهة التي نهي المسلم عنها في حق المسلم نظر :

فإن كان المانع له من ذلك العجز بحيث لو تمكن لفعل فهذا مأزور وإن كان المانع له من ذلك التقوى، فقد يعذر لانه لا يستطيع دفع الخواطر النفسانية . فيكفيه في مجاهدتها أن لا يعمل ولا يعزم على العمل بها "(38)

خامس خصلة من خصال الخلق مع النفس التورع في المطاعم والمشارب، فلا يأكل ولا يشرب المؤمن إلا حلالا طيبا، ويبتعد عن المحرمات والقاذورات من المأكل والمشرب، فالله أحل الطيبات وحرم الخبائث مراعاة لمصلحة الفرد في ذاته ومع نفسه. فقال تعالى: ﴿يأيها الذين ءامنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ (39) وقال تعالى ﴿يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إنى بما تعملون عليم﴾ (40)

وقد قال صلى الله عليه وسلم مصداقا لهذه الآيات الكريمة: ﴿يا أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا﴾ ، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال : ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إنى بما تعملون عليم﴾ وقال: ﴿يا أيها الذين ءامنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ ثم ذكر الرجل يطيل السفر أغبر يمد يديه إلى السماء يارب، يارب ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فإنى يستجاب له) (41)

وما يقال عن الأكل والشرب يقال عن اللباس والاواني، وهي الخصلة السادسة، فلا يتخذ المسلم من ذلك ما فيه تبذير وإسراف ولا خيلاء وتفاخر على الناس، لان الاسلام يريد من

الفرد المسلم أن يكون متواضعا في غير مذلة ولا مهانة غير مختال ولا فخور كما قال تعالى: «إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا» (42)

وكما قال صلى الله عليه وسلم: «من جر ثوبه مخيلة لم ينظر الله إليه يوم القيامة» (43)

قال منير الدمشقي في شرح هذا الحديث :

(لا ينظر الله تعالى يوم القيامة إلى من جر ثوبه خيلاء)، لأنه اعتقد أنه فوق مرتبة البشر، واستحقر من كرمه الله تعالى، ولم يعرف لنفسه قدرا .

فإن عمله هذا اعراض عن عبيد الله الذين هم أشرف المخلوقات فكان الجزاء من جنس العمل، حيث لا ينظر الله إليه، أعني نظر رحمة، فينال ما اكتسبه من الغرور والحماقة .

ومن الحماقة المفاخرة في الألبسة، واعتبار صاحبها لان المرء يعلو بادراكه وعلو همته وشرف نفسه، وكرم اخلاقه، فإن قيمةاللباس تزيد وتنقص بحسب دفعه البرد ووقايته الحر، ومع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان له في الدنيا ما يشاء، ولكن ما كان يختار اللباس والغذاء إلا الذي يوافق حالة الفقير، متباعدا عن الكبر والخيلاء، واتصافا بمعنى الانسانية المحضة. وأن الانسان لا ينبغي له التعاظم، فإن البشر ابناء شخص واحد، ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالعمل الصالح، والناس مدينون لبعضهم، فليس الأمير غير محتاج إلى أحقر عاقل ، لان الكناس لو لم يكنس داره للزم أن يكسها بنفسه، فإذا هو مدين له، ولا يحق له التكبر، وكيف يتكبر من خرج من مجرى البول مرتين، وهو في حياته لا يبرح حاملا للعذرة والنجاسة، ومصيره جيفة قذرة، فمن اين يجيء إليه الغرور والكبرياء؟

أمم يلبسه، أم مما يحمله في جوفه ؟ أم يفخر بمصير جسده في اللحد؟ الكبرياء لله وحده " (44)

سابع خصلة من خصال خلق المسلم مع نفسه، الغيرة على نفسه وعلى دينه وعلى أهله، والغيرة نوعان :

- غيرة باطلة ، وهي التي تؤدي بصاحبها إلى الحسد والغل، وأكثر ما تكون في صورة حسد للغير على ما هو فيه من نعم. وكذلك غيرة المرأة من كنتها والنساء فيما بينهن.
- وغيرة مشروعة وهي التي تكون حمية وأنفة وتكون بتغير القلب وهيجان الغضب عند

سماع أو رؤية ما لا ينبغي من المعاصي والذنوب والآثام .

وهي التي تدفع الانسان المسلم إلى حماية نفسه وذويه من الزلل والخسران المبين، وهو ما يريده الله تعالى من عباده المؤمنين المخلصين حين قال تعالى: ﴿يا أيها الذين ءامنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة﴾ (45)

فحض المؤمنين على وقاية أنفسهم وأهليهم من النار، وما ذلك إلا بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر حتى يرضوا ربهم ويرضى عنهم، وهذا هو محض الغيرة المشروعة .

ولأن الله تعالى أغير على عباده من حيث خلقهم لعبادته، وأقسم إبليس اللعين على غوايتهم أمام الله عز وجل، فعندما يترك العباد أوامر ربهم ويتبعوا أوامر الشيطان اللعين، فإن الله عز وجل يغار عليهم أن يراهم على معصيته.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿ما من أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش، وما أحد أحب إليه المدح من الله﴾ (46) وقال أيضا: ﴿إن الله يغار، وغيرة الله أن يأتي المؤمن ما حرم الله﴾ (47) .

وإذا كان الامر كذلك في خلق المسلم مع نفسه، استلزم منه الامر صبرا وأناة على تحمل المشاق والصعاب التي قد تعترضه في طريق المحافظة على الالتزام بمبادئ الخلق مع نفسه ومع ربه ومع غيره، وبذلك يكون الصبر ثامن خصلة من خصال الخلق مع النفس .والصبر هو : الامساك في ضيق، قاله الراغب (48) وزاد : يقال : صبرت الدابة حبستها بلا علف. وصبرت فلانا ، خلفته خلفة لا خروج له منها .

والصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع، أو عما يقتضيان حبسها عنه. فالصبر لفظ عام، وربما خولف بين أسمائه بحسب اختلاف مواقعه.

فإن كان حبس النفس لمصيبة سمي صبرا لا غير، ويضاده الجزع وإن كان في محاربة سمي شجاعة، ويضاده الجبن وإن كان في نائبة مضجرة سمي كتمانا، ويضاده المذل وقد سمى الله تعالى كل ذلك صبرا ونبه عليه بقوله: ﴿والصابرين في البأساء والضراء﴾ (49) ﴿والصابرين على ما أصابهم﴾ (50) ﴿والصابرين والصابرات﴾ (51)

ولفظ الصبر إذا ما ورد في القرآن الكريم فإنما يرد على إحدى وجوده خمسة تالية:

1 - وجده منها: الصبر بمعنى الصوم كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة﴾ (51) يعني بالصبر والصوم .

2 - الوجه الثاني: الصبر بمعنى الجرأة كقوله تعالى : فما أصبرهم على النار) (53) يعني

فما اجراهم على فعل يؤدي بهم إلى النار وما أجرأهم عليها .

3 - الوجه الثالث : الصبر بمعنى الاصرار على الشيء، كقوله تعالى: ﴿أن امشوا واصبروا على آلهتكم﴾ (54) يعني اصبروا على عبادتها واثبتوا .

4 - الوجه الرابع: الصبر بمعنى الرضا ، كقوله تعالى ﴿واصبر لحكم ربك﴾ (55) يعني إرض بقضاء ربك .

5 - الوجه الخامس: الصبر بعينه كقوله تعالى: ﴿إنا وجدناه صابرا﴾ (56) هـ (57)

ومعنى قوله هنا: الصبر بعينه، أي الصبر بمعنى حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع .

وما أبلغ تعريف الجرجاني للصبر حين قال :

"الصبر هو ترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله لا إلى الله ، لأن الله تعالى أثنى على أيوب عليه الصلاة والسلام بالصبر بقوله (إنا وجدناه صابرا) مع دعائه في رفع الضر عنه بقوله (وأيوب إذ نادى ربه إني مسني الضر وانت ارحم الراحمين) (58)

فعلمنا أن العبد إذا دعا الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره، ولئلا يقوم كالمقاومة مع الله تعالى، ودعوى العمل بمشاقه قال تعالى ﴿و لقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون﴾ (59) .

فإن الرضا بقضاء الله لا يقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره وإنما يقدح بالرضى في المقضي، ونحن ما خوطبنا بالرضى لمقضى، والضر هوالمقضي به، وهو مقضي به على العبد سواء رضي به أو لم يرض كما قال صلى الله عليه وسلم : ﴿من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه﴾ (60)

وإنما لزم الرضى بالقضاء، لأن العبد لابد أن يرضى بحكم سيده (61) .

وقال منير الدمشقي:

"حقيقة الصبر حبس النفس وكفها عن الجزع والسخط، واللسان عن الشكوى، والثبات على أحكام الكتاب والسنة، والصبر عند الصدمة الأولى، وما بعدها يسهل عليك كل شيء .

ولما كان الصبر في المرتبة الأولى أخبر الله سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم أنه مع الصابرين بقوله: ﴿إن الله مع الصابرين﴾ (62)

ومـا ألطف قـول الفـاروق رضي الله عنه في هذه الآية: (وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون. أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون (63)

قال : نعت الله تعالى الصابرين في هذه الآية بثلاث خلال كل واحدة منها خير من الدنيا وما فيها:

أولاها : أن عليهم صلوات من ربهم

وثانيها : أن عليهم منه رحمة

وثالثها : انهم هم المهتدون، وأي فوز بنعيم بعد هذا ؟

ولما كانت الشريعة الاسلامية شأنها أن تعود المسلمين المتمسكين بها أن يكونوا في أرفع مراتب الشرف، وأعلى مناصب العزة، فهي تأمرهم بالصبر على المصائب، ليستطيعوا المقاومة، ويتعودوا المبارزة فلا يكترثوا بما يصيبهم، علما منهم بأنهم لا بد وأنهم ناجحون في الدنيا إذا اخلصوا الله ورسوله في أعمالهم، لأن الظفر مقرون بالصبر . (64)

3 - **المستوى الثالث** والأخير من مستويات التعاليم الأخلاقية في الشريعة الاسلامية هو خلق الفرد المسلم مع الناس، وهو الحد الثالث الذي حد فيه الاسلام محور المجال الاخلاقي كسبيل ومنهج من منهاج الاصلاح الشامل والمتكامل في الاسلام .

- وأول خصلة من خصال خلق الانسان مع غيره هي تلك الخصلة التي ما فتئ القرآن الكريم يوردها لنا كلما ورد أمر الله عز وجل بالحث على توحيده وعبادته .

وهي التي نجدها في المرتبة الثانية من الوصايا الالهية لعباده المؤمنين: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) (65) (لا تعبدو إلا الله. وبالوالدين إحسانا) (66) (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا) (67)

فما قدم الخالق عز وجل شيئا من أوامره ونواهيه بعد توحيده وعدم الاشراك به على بر الوالدين والاحسان إليهما وعدم عقوقهما .

وهذا سلوك من المنهج الرباني لاصلاح العلاقة الأسرية بين الفرد وأبويه، واعترافا لله بفضله ومنته عليه أن سخر له والدين تزوجا فأنجباه وربياه، حتى ترعرع وصار على ما هو عليه، مصداقا لقوله تعالى: حتى إذا بلغ أشده وبلغ 1 ربعين سنة قال (رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي. وأن أعمل صالحا ترضاه. وأصلح لي في ذريتي. إني تبت إليك وإني من المسلمين) (68)

ومن شدة حرص الاسلام على بر الوالدين والاحسان إليهما لم يكتف الله عز وجل

بأمر المسلم بطاعتهما فقط، ورضاهما، بل أمر بالدعاء لهما بالدعاء الصالح، واعتبره النبي صلى الله عليه وسلم من العمل الذي يلحق صاحبه بعد موته، ونهى الله عن ايذائهما ولو بما قد يعتبر أتفه الكلام والتصرف.

فمن حيث الدعاء لهما قال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام: ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي وللمومنين يوم يقوم الحساب﴾ (69)

وعلى لسان نوح عليه السلام : ﴿رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا﴾ (70)

وأمر المؤمنين عامة بالدعاء للوالدين فقال: ﴿وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ (71)

وقال صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث. إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له﴾ (72)

قال العلامة المباركفوري: "قال ابن الملك: قيد الولد بالصالح لان الاجر لا يحصل من غيره وإنما ذكر دعاءه تحريضا للولد على الدعاء لابيه، (73)

وأما من حيث النهي عن إيذائهما فقال تعالى: ﴿وإما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما. وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ (74)

ومن أسرار هذه الآية ما يخفى على كثير من شباب اليوم، وهي أن الله عز وجل يأمر برعاية الوالدين في الكبر، كما رعيا ابنهما في صغره، ومن الواجب فعل ذلك، وأن يكونا في حضنه كما كان هو في حضنهما، لا أن يتركهما في معزل عنه وفي رعاية غيره خاصة إذا كان وحيدا لوالديه ليس معه إخوة ينوبون عنه في هذه المهمة، فالامر يصبح فرض عين عليه، وإن كان له إخوة أصبح الامر فرض كفاية من قام به أجزأ.

فلو كان الامر متعلقا بالانفاق عليهما لخصه الله تعالى بالذكر، ولكن لان الامر متعلق بالرعاية والعطف ورد الجميل، قال ﴿إما يبلغن عندك الكبر﴾ أي فهي حضنك وتحت رعايتك وفي حياتك، وإلا قال ﴿إما يبلغن أحدهما أو كلاهما﴾ من غير حصر للمكلف فهو بين والله أعلم.

ومما هو متفش كذلك في مجتمعاتنا اليوم، عدم تخلق شبابنا بأخلاق القرآن مع والديهم، فالبار منهم لا يخلو كلامه من التأفف من والديه خاصة عندما يزعجانه بكثرة الطلب أو يسيئان التصرف. ولذلك فإن الله الذي يعلم عدم صبر الانسان على ذلك حث عليه وحذر من مخاطره وسوء عواقبه .

ثاني خصلة من خصال خلق الانسان مع غيره، حب الخير لهم. وذلك بأمرهم بالمعروف

ونهيهم عن المنكر، وهو نصحهم بما ينفعهم وتحذيرهم مما يضرهم مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم : «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (75)

قال العلامة منير الدمشقي في التعليق على هذا الحديث :

"هذا الحديث هو الذي يصح أن يقال هو روح الاصلاح، وهو عنوان الامة في صعودها وهبوطها، أو في عزها وسقوطها لان من أحب لغيره ما أحب لنفسه فقد تحرر من العوائق النفسية، والمطامع الذاتية مندمجين أو ذائبين في بوثقة الامة، لا يعرفون الشرف ولا المنافع التي تدر عليهم وحدهم، بل يلاحظ كل واحد مصلحة أخيه، فيزول الشر ولا يبقى حاكم ولا محكوم، لان الكل إخوان لا يريدون إلا بيان الحقيقة إذا أبهم عليهم الحكم، وأشكل الامر، فلا حاجة للحراسة ولا لكثير من الامور التي اضطر الناس إليها بسائق تعدي أرباب الاخلاق السافلة والطباع الخبيثة (76).

وإذا ما أحب الانسان لغيره ما يحب لنفسه كان بهم رؤوف رحيما عطوفا كريما، وهذه هي الخصلة الثالثة من خصال الخلق مع الناس.

فمن صفات الله تعالى الرأفة والرحمة، وقد وصف رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه «بالمؤمنين رؤوف رحيم» (77).

وبما أن المؤمنين مكلفون بما كلف به الانبياء والمرسلون والاتصاف بما اتصفو به من صفات اكتسابية حميدة، فالمؤمن مطالب بالرأفة والرحمة بإخوانه المسلمين المؤمنين الذين يتعامل معهم أو يوجدون تحت امرته أو إعالته. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يرحم الله من لا يرحم الناس» (78) وقال: «من لا يرحم لا يرحم» (79) وقال : «الراحمون يرحمهم الرحمان، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» (80)

4- ومن مقتضى حب الخير للناس، والرأفة والرحمة بهم، وصلهم والاهتمام بأمورهم، وهو أمر تستلزمه المروءة ويقتضيه حسن الخلق معهم وهذه هي الخصلة الرابعة من خصال الخلق مع الناس، وذلك لما أمر الله به من صلة الارحام إذ بها تتقوى اواصر المودة والرحمة.

وقد ذم الله عز وجل أولئك الذين يقطعون أرحامهم ولا يصلونها وينبذون أهلهم وذويهم فقال تعالى: «فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم» (81)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يدخل الجنة قاطع» (82) أي قاطع رحم

كما مدح النبي صلى الله عليه وسلم واصل الرحم ووعده بالاجر والثواب الجزيل فقال : (من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأ له في أثره فليصل رحمه) (83) .

على أن صلة الرحم كخلق يتصف به المسلم مع غيره، لا ينبغي أن يكون رياء ولا مجاملة بل يجب أن يكون ذلك كله لله خالصا، لا راجيا فيه جزاء ولا شكورا من أحد إلا الله .

ومقتضى الايمان بهذا المبدأ يستلزم من المؤمن وصل من قطعه، وهذا هو الوصل الحقيقي .

قال النبي صلى الله عليه وسلم : (ليس الواصل بالمكافئ، ولكن الواصل الذي إذا قطعت رحمه وصلها)

المصدر السابق 437/10 كتاب الأدب .

5 - ومن خصال خلق المسلم مع غيره من الناس أداء أمانتهم التي استودعوها لديه، وهي خصلة من خصال الايمان التي أوصى الله عباده المؤمنين أن يتخلقوا بها. وهي الخصلة الخامسة من خصال الخلق مع الغير .

قال تعالى في أداء الامانة : (فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أوتمن أمانته) (84) وقال عز وجل: (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها (85)

وقال جل ثناؤه :(والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) (86) مادحا للمؤمنين الحافظين لأداء الامانات وجعلهم في مصاف الذين يحضون بالفلاح والفوز برضوان الله عز وجل .

والامانات تنقسم إلى قسمين :

أمانة استودعها الله عباده، وهي التي قال فيها : (وحملها الإنسان) (87) وأمانة يستودعها الانسان أخاه الانسان حسية كانت كالودائع المادية، أو معنوية كالاسرار والاخبار وغيرها، وكلا الصنفين يدخل في مطلق الامانة المأمور بتأديتها، والايمان بالعمل بها كخلق من أخلاق المرء مع الناس، المكونة لشريعة التعاليم الاخلاقية في الاسلام .

الهوامش

1) البينة : 5

2) النحل : 66

3) أحياء علوم الدين 159/14

4) المصدر السابق 14/183-182
5) تحفة الاحوذي 6/385 باب لزوم الجماعة .
6) فصلت : 34
7) النور : 31
8) البقرة : 222
9) تحفة الاحوذي 7/200 - وفتح الباري 11/105 (باب التوبة)
10) الجمعة : 11
11) تحفة الاحوذي 5/265 باب ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله .
12)الجامع لاحكام القرآن 3/35
13) فتح الباري 1/67 كتاب الايمان .
14) لسان العرب 1/775
15)معجم مفردات الفاظ القرآن ص 140
16) فتح الباري 1/68-67
17) مختصر شعب الايمان ص : 190
18) التعريفات ص : 126
19) فتح الباري 1/68
20) المصدر السابق 1/94 .
21) المصدر السابق 1/276
22) المصدر السابق 1/176
23) مختصر شعب الايمان ص : 200
24) المؤمنون : 3
25) الاسراء : 36
26) الاحزاب : 70-71
27) فتح الباري 10-460 كتاب الادب
28) تحفة الاحودي 7/364 كتاب الايمان
29) فتح الباري 11/314 كتاب الرقاق
30) ق : 18
31) الفلق : 5
32) الحشر : 10
33) فتح الباري 10/496
34) المصدر السابق 10/498-497
35) البقرة : 172
36) المؤمنون : 51

37) صحيح مسلم 85/86 كتاب الزكاة
38) النساء : 36
39) فتح الباري 269/10
40) مختصر شعب الايمان ص 151
41)التحريم : 6
42) فتح الباري - 230/9 كتاب النكاح
43) المصدر السابق 230/9 كتاب النكاح
44) معجم مفردات
45) ألفاظ القرآن - ص 231
46) البقرة : 177
47) الاحزاب : 35
48) البقرة : 175
49) ص : 6
50) قاموس القرآن : ص : 273
51) الحج
52) البقرة : 153
53) الانبياء : 83
54) المومنون : 76
55) صحيح مسلم 17/8-16 كتاب البر عن ذر مطولا
56) التعريفات ص 172-173
57) البقرة : 153
58) البقرة 156
59) مختصر شعب الايمان ص 227
60) الاسراء : 23
61) البقرة : 83
62) النساء : 36
63) الانعام : 151
64) الاحقاق : 14
66) ابراهيم : 41
67) نوح : 28
68) الاسراء : 24
69) صحيح مسلم 73/5كتاب الوصية
70) تحفة الاحوذي 628/4 كتاب الاحكام

71) الاسراء : 24=23
72) فتح الباري 83/1 كتاب الايمان
73) مختصر شعب الايمان ص : 251-250
74) التوبة : 128
75) فتح الباري 370/13 كتاب التوحيد
76) المصدر السابق 440/10 كتاب الادب
77) تحفة الاحوذي 51/6 كتاب البر
78) محمد : 22
79) فتح الباري 423/10 كتاب الادب
80) المصدر السابق 489/10 كتاب الادب
81) المصدر السابق 437/10 كتاب الادب
82) البقرة : 282
83) النساء : 88
84) المومنون : 8
85) الاحزاب : 72

مصادر العقيدة المالكية في أزهى عصور الثقافة الإسلامية

محمد الدرعاوي

كلية الآداب مكناس

ملخص:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لانبي بعده،

وبعد،

إذا كان القرآن الكريم قد اعتنى بقضايا العقيدة ومسائلها جملة وتفصيلا، ودعا إلى تحكيم المنهج الرباني في تقرير أصولها الكلية، فإن كبار علماء المالكية في أزهى عصور الثقافة الإسلامية، في القرنين الرابع والخامس الهجريين، قد صنفوا أسفارا قيمة إحتلت مكان الصدارة والريادة، بسطوا فيها قضايا العقيدة ومسائلها بسطا علميا شافيا على منهج أهل الحديث، والحديث هو شطر الوحي الالهي الثاني.

تقديم :

تكاد كتب التراجم والسير وكل الأسفار التي اعتنت بتصنيف العلوم عند المسلمين، تجمع على أن أقدم مصدر في شرح أصول اعتقاد المالكية، هو كتاب «الرد على القدرية» لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي وهو كتاب لم يعرف نور الطباعة حتى الآن، فلعل الله تعالى ييسر إخراجه كما سهل ظهور غيره من كتب المالكية في العقيدة «أصول السنة» للإمام ابن أبي زمنين، وكتاب «الأرجوزة في أصول الديانة» للامام أبي عمرو الداني، والنونية القحطانية للامام عبد الله بن محمد القحطاني المالكي الاندلسي.

كما اشتمل كتاب الموطأ على جوانب اعتقادية هامة، يعتبر الامام مالك بن أنس أكبر مجدد لمنهج فهمها وطريقة تقريرها في القرن الثاني الهجري (1) الذي كان فيه إماما للدنيا، كما قرره الامام عبد الرحمن بن مهدي حين قال : «أئمة الناس في زمانهم أربعة: الثوري، ومالك، والأوزاعي، وحماد بن زيد» وقال: «مارأيت أعقل من مالك» (2)

كما تألق في القرن الثاني الهجري نجم الامام أبي حنيفة النعمان بن ثابت لما صنف في العقيدة كتابه الرائد «الفقه الأكبر» .

ويلغ ذروة المجد كتاب «السنة» للامام أحمد بن حنبل وطلع على الدنيا في نهاية القرن الثالث الهجري كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل لامام الأئمة محمد إسحاق بن خزيمة النيسابوري فتبين للدارسين أن منهج العقيدة عند علماء المذاهب الاسلامية المعتمدة هو منهج واحد في مصدره وموضوعه ومقصده، وعلى هذا المنهج صنف كبار أئمة المالكية في الأندلس خلال الحقبة المذكورة أسفارا رائدة أتناول منها مصدرا واحدا خلال هذه الحلقة .

1 - الإمام ابن أبي زمنين وكتابه أصول السنة

عندما نكتب ترجمة علم من أعلام ملتنا، ونجم من أنجم مذهبنا، فإننا نسعى من خلال هذا العمل إلى تحقيق هدف محدد، ألا وهو محاولتنا الإحاطة الشاملة، والإدراك الكامل بالبيئة الفكرية والمحيط العلمي والاجتماعي والسياسي الذي درس في مناخه ونشأ هذا العلم، حتى نتمكن من بناء وجهتنا الفكرية على ركن شديد ونؤصل تصورنا الديني في صفاء وطهارة بالمعنى الشرعي الثابت .

- **نسبه وكنيته ومولده :**
- **نسبه:** هو محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن إبراهيم المري، المعروف بابن أبي زمنين من أهل البيرة (3)
- **وكنيته:** أبو عبد الله (4)
- **مولده:** ولد في أول سنة أربع وعشرين وثلاثمائة.(5)
- **مكانته العلمية :** نقل الامام ابن باشكول كلاما طيبا في حقه عن الامام أبي عمروالمقرئ جاء فيه:

«كان ذا حفظ للمسائل، حسن التصنيف..... وكان له حظ وافر من علم العربية، مع حسن هدي واستقامة طريق وظهور نسك، وصدق لهجة، وطيب أخلاق، وترك للدنيا وإقبال على العبادة وعمل للآخرة ومجانبة للسلطان» (6)

وقال فيه الحافظ الذهبي: «الإمام القدوة الحجة» (7)

- **عقيدته** : كان رحمه الله على عقيدة أهل السنة والجماعة وهم أهل الحديث يثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه المقدسة، وما أثبته له رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأسماء والصفات الالهية من غير تحريف ولا تعطيل ، بلا تمثيل ولا تشبيه وقد اتضح لنا ذلك من خلال ما صرح به في مقدمة كتابه وكذا من خلال النصوص التي استدل بها على منهج تقريره للأصول الكلية لاعتقاده قال ابن باشكوال: «كان على هدي السلف الصالح» (8)

وقال أيضا: «وكان مع علمه وزهده من أهل السنة متبعا لها » (9)

- **وفاته:** قال ابن باشكوال : «قال ابن عتاب توفي في ربيع الآخر سنة تسع وتسعين وثلاثمائة (10) وقرره الحافظ الذهبي.

آثاره العلمية :-كان رحمه الله حسن التأليف مليح التصنيف مفيد الكتب، ككتاب في تفسير القرآن .

والمعرب في المدونة وشرح مشكلها والتفقه في نكت منها مع تحرير للفظها وضبط لروايتها ليس في مختصراتها مثله باتفاق .

- وكتاب «المنتخب في الأحكام» الذي ظهرت بركته وطار شرقا وغربا ذكره.
- وكتاب المهذب في اختصار شرح ابن مزين للموطأ .
- وكتاب المشتمل على أصول الوثائق
- وكتاب مختصر ابن سلام للقرآن
- وكتاب حياة القلوب في الرقائق والزهد
- وكتاب النصائح المنظومة من شعره
- وكتاب أنس المريدين في الزهد
- وكتاب المواعظ المنظومة في الزهد
- وكتاب آداب الاسلام
- وكتاب أصول السنة
- وكتاب قدوة القارئ
- وكتاب منتخب الدعاء وغير ذلك .

لقد ذكرت في حاشيةأطروحتي التي قدمت سنة 1993 لنيل دكتوراه الدولة في العقيدة بعنوان (منهج مالكية الأندلس في تقرير العقيدة عبر القرنين الرابع والخامس الهجريين) ما نصه في الإحالة رقم 2 على الصفحة 85 .

«فقد أكرمني الكريم جل وعلا به من يد والدنا الأستاذالمحدث الكبير أبي عبد اللطيف حماد بن محمد الأنصاري راجي عفو ربه الباري فأهداني صورة منه» أي كتاب أصول السنة

وأصل الكتاب في المكتبة المركزية بالجامعة الاسلامية في المدينة النبوية في قسم المخطوطات ورقم الميكروفلم :2046 / فلم

وقد أثبت الكتاب للمصنف علماء التراجم والسير الذين ذكرتهم آنفا .

بالإضافة إلى ما جاء على هامش الكتاب أعني طرته اليمني: «أصول السنة لأبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن أبي زمنين»

وإضافة إلى تصريح صاحب الكتاب بهذه التسمية حيث قال: «قال محمد: قد أعلمتك بقول أئمة الهدى وأرباب العلم فيما سألت عنه: وفي غير دلك عما يسأل عنه من «أصول السنة » (13)

أضف إلى ذلك أن محتوى هذا الكتاب يدل على مطابقة مضمونه لاسمه.

مضمون الكتاب : التوحيد وهو علم أصول الدين أو الفقه الأكبر علم العقيدة لاسلامية، كما هو مصرح به في مقدمة الكتاب من قبل المصنف رحمه الله تعالى. وكما هو مبين من خلال المسائل التي عرضها ابن أبي زمنين والتي سنبسط الكلام فيها في موضعه من هذه الدراسة.

سبب تأليف الكتاب :

قال ابن أبي زمنين:

«... فإن بعض أهل الرغبة في اتباع السنة والجماعة سألني أن أكتب له أحاديث يشرف على مذاهب الأئمة في اتباع السنة والجماعة، الذين يقتدى بهم، وينتهي إلى رأيهم وما كانوا يعتقدونه ويقولون به في الإيمان بالقدر وعذاب القبر والحوض والميزان، والصراط، وخلق الجنة النار، والشفاعة والنظر إلى الله عز وجل يوم القيامة فأجاد لما سئل عن تأليف هذا الكتاب . وزادني رغبة فيه ما رأيته من حرصه على تعلم ما يلزمه تعلمه، ولا عذر

لجاهل في ترك السؤال في البحث عن أصول الإيمان والدين وشرائع المسلمين وقد ألزم الله عز وجل ذلك بقوله : «فاسألوا أهل الذكر، إن كنتم لا تعلمون» (14) وكذلك لا عذر لعالم في كتمان ما يسأل عنه عما في كتاب ناطق، أو سنة قائمة عمن يجهله للميثاق الذي أخذه الله تبارك وتعالى على العلماء في قوله : «ليبيننه للناس ولا يكتمونه» (15) ولا توفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب»(16)

من خلال هذا النص المفصل لدوافع الكتابة، يمكننا ترقيم أسباب تأليف كتاب أصول السنة كالتالي:

1 - خدمة العقيدة الاسلامية والذب عنها ، وتبيين مصادر تلقي مسائلها وقضاياها وهي:

أ- الكتاب المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

ب- السنة النبوية الصحيحة .

ج - إجماع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

2 - شرح عقيدة الامام مالك بن أنس وتبيين منهجه في تقرير أصولها.

3- تصنيف كتاب يوضح لطلبة العلم منهاج العقيدة المالكية الأندلسية.

4 - لما كانت همم الطلاب عالية في زمن الامام ابن أبي زمنين وحرصهم على تفلقي العقيدة الصافية بادر هذا الطود الشامخ بتصنيف كتاب كان بمنزلة الدواء الشافي للباحث عن البر في العقيدة.

مصادر الكتاب :

لقد ولد الإمام ابن أبي زمنين وعاش وتلقى العلم، ولقنه ومات في القرن الرابع الهجري، وذلك بعد انتهاء عصر التدوين، الشيء الذي نفهم منه أن هذا الامام لا يمكن أبدا أن يستقل بحدث وإنما يرجع في ذلك إلى من سبقه من أئمه هذا الشأن عن طريق الاسناد .

وقد كان علماء العقيدة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ببلاد الأندلس خلال هذه الحقبة الزاهرة -وكل حقب الثقافة الاسلامية كانت كذلك - حقبة النضج الفكري، التي استكملت فيها الثقافة الاسلامية أوج عظمتها حتى بلغت القمة والسمو وذلك من خلال التراث القيم الذي وصل إلينا منها؛ قلت كان علماءالعقيدة الاسلامية في الأندلس يلتزمون

الرواية بالسند كما هو مبين في كتبهم وفي طليعتها كتاب أصول السنة، كانوا يعتنون بهذا الأمر أشد العناية، مما بوأهم إمامة الدنيا في هذا الشأن شرقا وغربا ، خصوصا في القرن الخامس الموالي لقرن ابن أبي زمنين، الذي حمل فيه لواء الحديث في المغرب أبو عمران ابن عبد البر القرطبي، وفي الوقت نفسه كان يحمل لواء أهل الحديث بالمشرق الخطيب البغدادي وقد ماتا في عصر واحد، وبموتهما ماتت همم طلاب الحديث وضاع الكثير من علومه .

قيمته العلمية :

يعتبر علماء العقيدة الاسلامية كتاب «أصول السنة» من أجل الكتب المصنفة في العقيدة الاسلامية عند مالكية الأندلس خصوصا، وعند أهل السنة والجماعة على اختلاف مذاهبهم الفرعية المعتمدة عموما.

فقد سلك مؤلفه مسلك أمين الله على حديث رسول الله صلى الله وسلم: مالك بن أنس، كما وصفه الامام النسائي بذلك (17) ويعد كتابه من أجل مصادر فهم العقيدة المالكية على منهج أهل السنة والجماعة (18).

كما اعتمد تقرير القضايا الكلية للاعتقاد على منهج المحدثين الذين يحكمون في كل المسائل:

أ - كتاب الله عز وجل

ب - سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

جـ - إجماع الصحابة المرضيين

د - شرع من قبلنا من الديانات السماوية قبل تحريف مصادرها .

محتوى الكتاب:

اشتمل كتاب «أصول السنة» على مقدمة بين فيها المؤلف سبب تأليف الكتاب، مركزا على شرح أصول العقيدة على منهاج أهل السنة والجماعة وهم أهل الحديث الطائفة المنصورة الظاهرة على الحق .

ثم عرض مسائل الكتاب وقضاياه في الأبواب التالية :

1 - باب في الحض على لزوم السنة واتباع الأئمة (19)

2 - باب في الإيمان بأن القرآن كلام الله (20)

3 - باب في الايمان بالعرش (21)

4- باب في الإيمان بالكرسي (22)

5- باب في الإيمان بالحجب (23)

6- باب في الإيمان بالتنزيل (24)

7- باب في الإيمان بأن الله يحاسب عباده (25)

8- باب في الإيمان بالنظر إلى الله عز وجل (26)

9- باب في الإيمان باللوح و القلم (27)

10- باب في الإيمان بأن الجنة والنار لا يفنيان (28)

11- باب في الإيمان بالحفظة (29)

12 - باب في الإيمان بقبض ملك الموت الأنفس (30)

13- باب في الوعد والوعيد (30)

14- باب في محبة النبي صلى الله عليه وسلم (32)

15- باب في تقديم أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (33)

16- باب في وجوب السمع والطاعة (34)

17- باب في الصلاة خلف الولاة (35)

18- باب في دفع الزكاة إلى الولاة (36)

19- باب في الحج والجهاد مع الولاة (37)

20- باب في النهي عن مجالسة أهل الأهواء (38)

21- باب في استتابة أهل الأهواء (39)

منهج المؤلف:

حدد الامام أبو عبد الله رحمه الله تعالى منهجه في مقدمة كتابه، ورسم طريقته التي سلكها في تصنيفه وذلك بعد أن تم له استقراء ما ألف في علم العقيدة الاسلامية من طرف أئمة أهل السنة والجماعة وغيرهم من أئمة الكلام .

فقد سلك رحمه الله في كتابه طريقة المحدثين الذين يعتمدون في تقرير الاعتقاد على الإسناد الذي به كتب الله تعالى في الأزل الخلود لهذه الشريعة، فبالاسناد حفظ الله دينه على يد أهل الحديث، الذين هم أعلم خلق الله بالله بعد الأنبياء والرسل عليهم

الصلاة والسلام .لأجل ذلك جاء منهجهم قويما وسديدا .

استدل الامام ابن أبي زمنين على ذلك بالقرآن الكريم، فإن لم يجد القرآن نصوصا للاستدلال انتقل إلى صحيح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بأقوال الصحابة رضي الله عنهم وقد حكم منهج العرض والإثبات كما صرح بذلك في النص المذكور آنفا في مبحث سبب تأليف كتاب أصول الدين، لكن منهج الرد والمناقشة قد حكم أيضا في كتابه لما تعرض للحديث عن المسائل التي خالف فيها الخوارج والمعتزلة والمرجئة عقيدة أهل السنة والجماعة وكان رحمه الله يصدر أبواب كتابه بشرح وتفصيل عقيدته التي هي عقيدة أهل السنة والجماعة وذلك في كل مباحث أصول الدين، ثم يسوق الأسانيد للإستدلال على صحة ثبوتها شأنه في ذلك شأن أهل الحديث الذين سبقوه التصنيف العقيدي، وعلى رأسهم إمام الهجرة أنس بن مالك، والإمام أحمد بن حنبل في كتابه «السنة» وكتابه «الرد على الجهمية، والامام محمد بن اسماعيل البخاري في كتابه «التوحيد والرد على الجهمية» وكتابه «الايمان» في جامعه المسند الصحيح.

نماذج مختارة من كتاب أصول السنة

اخترت موضوعين جيدين ومفيدين من موضوعات كتاب أصول السنة للدراسة.

الأول: يتضمن تحديد موقفه من أول قضية عقائدية طرحت على بساط المناقشة في تاريخ الفكر الاسلامي.وافترق فيها كثير من الخلق واضطرب فيها كثير من الدارسين ألا وهي قضية الصفات الالهية ومنهج الإمام ابن أبي زمنين في إثبات الصفات الالهية وهو إمامه مالك بن أنس، مقعد المنهج، وموضح أصوله ومنهجه مبني على ثلاثة أسس :

الأول: إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه من الأسماء والصفات وما أثبته له نبيه ومصطفاه، قال تعالى: «الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى» (40). «وكلم الله موسى تكليما» (41) وقال عز شأنه : «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (42)

وقال تبارك اسمه: «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها » (43)

الثاني : تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات قال تعالى: «ليس كمثله شيء» (44)

وقال جل وعلا: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون» (45)

الثالث: اليأس التام ، وقطع الطمع من إدراك كيفية الصفات الإلهية قال عز وجل: «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما» (46) ولقد قعد مالك للدارسين منهج أثبات الصفات الالهية في ضوء القرآن والسنة النبوية مقتديا بموقف علماء خير القرون لما

سئل: «يا أبا عبد الله «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى؟ فأطرق مالك وعلاه الرحضاء -يعني العرق- وانتظر القوم ما يجيء من فيه فرفع رأسه إلى السائل وقال : الإستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وأحسبك رجل سوء، وأمر به فأخرج» (47)

علق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه القاعدة بقوله:

«ومن أول الإستواء بالاستيلاء فقد أجاب بغير ما أجاب به مالك، وسلك غير سبيله وهذا الجواب من مالك رحمه الله في الاستواء شاف كاف في جميع الصفات، مثل النزول والمجيء واليد، والوجه وغيرها ويقال في مثل النزول: النزول معلوم: والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة وهكذا يقال في سائر الصفات إذ هي بمثابة الاستواء الوارد به الكتاب والسنة» (48)،

وعلى هذا المنهاج قرر الامام ابن أبي زمنين عقيدته القرآنية النيوية كما صرح بهذا في كتابه: أصول السنة فبعد أن ساق آيات وأحاديث الصفات الإلهية الذاتية والفعلية صرح بقوله:

«قال محمد: فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه ووصفه بها نبيه صلى الله عليه وسلم، وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير، فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (49)

ثم ساق نصا بإسناد متصل على عادته في الاستدلال عن عبد الرحمن بن القاسم أنه قال:

«لا ينبغي لأحد أن يصف الله إلا بما وصف به نفسه في القرآن، ولا يشبه يديه بشيء و ولا وجهه بشيء ولكن يقول: له يدان كما وصف نفسه في القرآن، وله وجه كما وصف نفسه، يقف عندما وصف به نفسه في الكتاب، فإنه تبارك وتعالى لا مثل له ولا شبيه ولكن هو الله الذي لا إله إلا هو كما وصف نفسه، ويداه مبسوطتان كما وصفهما، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه كما وصف نفسه » (50)

النموذج الثاني :

يتناول تحديد موقف الامام ابن أبي زمنين من أحاديث البداء التي تنفي الايمان عن العصاة، وهو موضوع الساعة الذي ضل فيه كثير من المسلمين فزلت أقدامهم، وزلقت أقلامهم ، ومرقوا من الدين لخروجهم على حكامهم، وتكفير علمائهم، وإراقة دماء مواطنيهم، فقد أورد الإمام ابن أبي زمنين نصوصا حديثية ثابتة من جهة النقل جهل معناها خلق كثير من الدارسين فاحتجوا بها وادعوا أن مرتكب الكبيرة إذا مات قبل التوبة منها فهو مخلد في النار، محرم عليه الجنان .

ومن تلك الأحاديث حديث أبي هريرة، قال رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا ينهب نهبة يرفع الناس أبصارهم إليه وهو مؤمن»(51)

ثم ساق سلسلة من الأحاديث تبدو لمن جهل أصول العلم نافية للإيمان ثم قال معلقا عليها: «قال محمد : فهذه الأفعال المذمومة في هذه الأحاديث لا تزيل إيمانا ولا توجب كفرا، وقد قال بعض العلماء:معناها التغليظ ليهاب الناس الأفعال التي ذكر في الحديث أنها تنفي الإيمان وتجانبه وقال بعضهم :المراد بها أنها تنفي عن الإيمان حقيقته وإخلاصه، فلا يكون إيمان من يركب هذه المعاصي خالصا حقيقيا كإيمان من لا يركبها » (52)

هذا وجماع القول في باب هذه الأحاديث التي ساقها الامام ابن أبي زمنين في موضوع البراءة والوعيد في اللوحات من (26) إلى نهاية (32) إن جمع الأحاديث المذكورة والتأليف بينهما ينبغي أن يكون مبنيا على قواعد ثابتة توقيفية، وهو ما كان عليه أئمة الهدى والرشاد في خير القرون .

ومن تلك الأحاديث انتقيت باقة عطرة من كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام: (18) «من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام»

وحديث حذيفة أنه بلغه أن رجلا ينم الحديث فقال حذيفة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يدخل الجنة نمام»

وحديث أبي بكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :«من قتل نفسا معاهدة بغير حقها حرم الله عليه الجنة أن يشم ريحها »

فسر الامام ابن أبي زمنين هذه الأخبار وأشبابها بالطريقة التي فسرها بها كبار أئمة

الحديث في خير القرون ، وهي القرون الثلاثة الأولى التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية ؛ بأن معناها هو أحد معنيين :

الأول : لا يدخل الجنة أي بعض الجنان إذ النبي صلى الله عليه وسلم قد أعلم أنها جنان في جنة واسم الجنة واقع على جنة منها، فمعنى الأحاديث السابقة أن مرتكب المعاصي المذكورة لا يدخل الجنان التي هي أعلى وأشرف وأنبل وأكثر نعيما وسرورا وبهجة وأوسع لا أنه أراد لا يدخل شيئا من تلك الجنان التي هي في الجنة فلا يدخل هذا العاصي الجنة، أي لا يستحق دخولها إذا جوزي بذنبه، وقد يعفو الله عنه فيدخلها وقد يراد أنه لا يدخلها ابتداء بل يعذب بقدر ذنوبه فيدخلها.

والمعنى الثاني: إن كل وعيد في الكتاب والسنة لأهل التوحيد إنما هو على شريطة «إلا أن يشاء الله أن يغفر أو يصفح ويتكرم ويتفضل فلا يعذب على ارتكاب الخطيئة» إذ الله قد أخبر في محكم كتابه أنه قد يشاء أن يغفر ما دون الشرك من الذنوب لقوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» فيفهم حديث : «من اقتطع مال امرئ مسلم بيمين حرم الله عليه الجنة» إلا أن يشاء الله أن يعفو فلا يعاقبه (53)

هذا هو موقف أهل السنة والجماعة وهم أهل الحق والاشفاق ثبت الاجماع عنهم على هذا الاتجاه كما قرره إمام الائمة محمد بن اسحاق بن خزيمة في كتابه التوحيد .

الهوامش :

1 - هو أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (92 هـ - 179 هـ) انظر كتاب «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لاب عبد البرالقرطبي: 11،10 وكتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض: 1/106-107 وكتاب البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي 10/174.

2 - سير أعلام النبلاء للحافظ شمس الدين الذهبي: 8/76

3 - كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم لأبي خلف بن عبد الله المعروف بابن باشكوال 2/458

4 - جذوة المقتبس في ذكر ولاة الاندلس لأبي عبد الله محمد بن فتوح الحميدي: 53 وانظر الصلة 2/458، وكتاب سيد أعلام النبلاء 17/188.

5 - الصلة : 458/2

6 - الصلة : 458/2

7 - سيد أعلام النبلاء : 18/17

8 - الصلة : 458/2

9 - المصدر السابق : 459/2

10 - المصدر السابق : 459/2

11 - سير أعلام النبلاء : 189/17

12 - طبقات المفسرين لشمس الدين محمد بن علي الداودي 166/2

13 - أصول السنة : ل 40-41

14 - سورة النحل : 43 .

15 - سورة ال عمران : 187

16 - أصول السنة ل 2

17 - انظر كتاب الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء : 31

18 - قدم الباحث عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين النجاري رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع : «رياض الجنة بتخريج أصول السنة» وذلك سنة 1415 هـ = 1995 م

19 - أصول السنة لوحلة 2

20 -أصول السنة ل 6

21 - أصول السنة ل 7

22 - أصول السنة ل 7

23 - أصول السنة ل 8

24 - أصول السنة ل 9

25 - أصول السنة ل 9

26 - أصول السنة ل 10

27 - أصول السنة ل 11

28 - أصول السنة ل 13

29 - أصول السنة ل 14

30 - أصول السنة ل 14

31 - أصول السنة ل 30

32 - أصول السنة ل 32

33 - أصول السنة ل 33

34- أصول السنة ل 34

35- أصول السنة ل 35

36 - أصول السنة ل 36

37 - أصول السنة ل 36

38 - أصول السنة ل 37

39 - أصول السنة ل 39

40 - سورة طه : 8

41 - سورة النساء : 11

42 - سورة الشورى : 11

43 - سورة المجادلة : 1

44 - سورة الشورى : 11

45 - سورة الصافات : 180

46 - سورة طه : 110

47 - مجموع فتاوى ابن تيمية 4/4

48 - المصدر السابق : 4/4

49 - أصول السنة ل 5

50 - المصدر السابق : ل 5-6

51 - المصدر السابق : ل 26

52 -المصدر السابق : ل 27

53 - كتاب التوحيد لابن خزيمة تحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان الصفحات 869،868 - 875 إلى نهاية 878

كيفية استثمار ابن قيم الجوزية للسنة النبوية أصوليا

عبد الله لخضر
كلية الآداب - مكناس

الملخص

لابن القيم طريقة في تعامله مع السنة النبوية، تظهر من خلال تثبته وتحريه في الاحاديث، لأن الاسلام يأمر بالتثبت في قبول الاخبار. وينهي عن الافتراء، خاصة على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وتظهر كذلك كيفية استثماره للسنة، من خلال أخذه بظاهر الأحاديث دون تأويل، خشية القول على الله بدون علم...

الذي يطالع مؤلفات ابن القيم يجده قد رسم أهدافا معينة يريد تحقيقها، أهمها : دعوته إلى عقيدة السلف الصالح، بالإضافة إلى دعوته إلى التحرر الفكري وإبطال التلاعب بأمور الدين ....

وحتى يحقق هذه الأهداف ، فإنه سار على منهجية خاصة لا تختلف عما عليه شيوخه من أهل السنة.

ومن أبرز سمات هذه المنهجية إعطاء الأولوية لنصوص القرآن والسنة دون تأويل لها.

وسأبين فيما يلي طريقته في التعامل مع السنة تحقيقا للأهداف التي رسمها:

1- تثبته وتحريه في الأحاديث:

يقول تعالى: «« يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا.. »» (1) ويقول صلى الله عليه وسلم: ««من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» »(2)

وغيرهما من النصوص التي تبين أن الإسلام أمر بالتثبت في قبول الأخبار كما نهى عن الكذب وقول الزور خصوصا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الكذب عليه ليس كالكذب على غيره، لأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فالكذب عليه صلى الله عليه وسلم كالكذب على الله تعالى .

ولهذا احتاط رجال الحديث ونقاده في قبول الأحاديث وتثبتوا وتأكدوا من الأخبار التي تروى .

وهذا المنهج رسمه قبلهم الصحابة والتابعون، فحاولوا بكل وسيلة تضمن لهم صحة المروي وضبط ناقله، سواء بطلب الحديث من راو آخر كما ثبت عن أبي بكر وعمر في قضيتي الاستذان وميراث الجدة، أو باستحلاف الراوي كما ثبت عن علي كرم الله وجهه، أو بأي شكل آخر(3).

وعلى هذا المنهج سار ابن القيم، فالكذب في نظره يعتبر من الكبائر العظمى، ولهذا نراه في كتابه"إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان" يرد بشدة على المبتدعين من المتصوفة وغيرهم على ما اعتمدوا عليه من الأحاديث المكذوبة، وأكد أيضا أن الذي يعرض القلوب عن السنن والطريق المستقيم هو اشتغالها بالبدع والخرافات والاعتماد على الأحدايث المكذوبة على الرسول صلى الله عليه وسلم، فأوقعة الناس في الجهل والبدع، كتقديس القبور مثلا. يقول ابن القيم: (فإن قيل فمن الذي أوقع عباد القبور في الافتتان بها، مع العلم بأن ساكنيها أموات لا يملكون لهم ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياتا ولا نشورا؟ قيل: أوقعهم في ذلك أمور:

منها: الجهل بحقيقة ما بعث الله به رسوله، بل جميع الرسل: من تحقيق التوحيد وقطع أسباب الشرك (...)

ومنها: أحاديث مكذوبة مختلفة وضعها اشباه عباد الأصنام، من المقابرية، على رسول الله صلى الله عليه وسلم تناقض دينه وما جاء به، كحديث: "إذا أعيتكم الأمور فعليكم بأصحاب القبور"، وحديث "لو أحسن أحدكم ظنه بحجر نفعه")(4)

ولهذا فقد هاجم ابن القيم الوضاعين من أهل الفرق الضالة والقصاصين والمتصوفين المتطرفين، الذين يحلوا لهم أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم لأغراضهم الخاصة .

ونجد ابن القيم -احتياطا منه- لا يروي الأحاديث المكذوبة ولو للتنبيه على أنها موضوعة،وعلى هذا الأساس فإنه إذا لم يجد حديثا صحيحا في المسألة، فإنه يصرح بذلك كما فعل في كتابه "زاد المعاد" في معرض حديثه عن ختان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد ذكر أن العلماء اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال: أحدها: أنه ولد مختونا مسرورا. ثانيا أنه ختن يوم شق الملائكة قلبه وثالثها: أن جده ختنه في يوم سابعه.

فلما لم يجد في القول الأول حديثا صحيحا، قال: (وروي في ذلك حديث لا يصح، ذكره أبو الفرج ابن الجوزي في "الموضوعات"، وليس فيه حديث ثابت). (5) ولم يذكر لنا هذا الحديث.

أما ما يخص الأحاديث التي اعتمد عليها ابن القيم في أغلب كتبه، فإنها تدور حول الصحيح والحسن والضعيف .

فابن القيم خبير بالكثير من الأحاديث عارف بالضوابط المحكمة في قبول أو رفض الأحاديث. مثال ذلك (6) : ما ذكره في الرجل يضرب امرأةحاملا، فقد نقل روايتين : إحداهما قبلها لأنها صحيحة، والأخرى رفضها لأنها غير صحيحة.

حيث ورد في الحديث (7) أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فقضى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة: عبد أو وليدة في الجنين . وجعل دية المقتولة على عصبة القاتلة . هذا قتل شبه عمد لا يجب فيه القصاص، ولهذا أخذ ابن القيم بهذه الرواية، ورفض الرواية (8) التي قضى فيها بغرة للحمل وأن تقتل بها، فقال: (والصحيح أنه لم يقتلها لما تقدم (9)، في الرواية الأولى، وهو أن ديتها على عصبة القاتلة .

فلم يكن ايراده لعشرات الأحاديث لتأييد رأيه في المسائل التي يناقشها سردا فقط، ذلك أنه لم يتخل عن مقاييس المحدثين في النقد والتمحيص إلا في النادر(10)، واهتمامه بالسنة نقدا وتمحيصا يكفي للدلالة عليه أنه هذب مختصر سنن أبي داود .

والأحاديث الضعيفة (11) قليلة جدا في كتبه ، وكلما أورد شيئا من هذا القبيل،

فإنه ينبه إلى ما فيه من علل، ثم يعقب عليها بعد ذلك ويبين درجته من الضعف.

وقد صرح بهذا المنهج في عدة أماكن، من كتبه، نذكر منها على سبيل المثال، قوله في تقييمه لكتابه: "جلاء الأفهام" حيث قال: (وهو كتاب فرد في معناه ، لم يسبق إلى مثله في كثرة فوائده وغزارتها، بينا فيه الأحاديث الواردة في الصلاة والسلام عليه، وصحيحها من حسنها ومعلولها، وبينا ما في معلولها من العلل بيانا شافيا .. (12)

ومع ذلك فإننا نجده في كتابه "إعلام الموقعين" يؤيد نهج أحمد ابن حنبل في تقديمه الحديث الضعيف على القياس (13) ويؤكد أن الأئمة الثلاثة الآخرين لم يخالفوه في هذا الرأي في الجملة، ثم ذكر بعد ذلك نماذج لكل إمام في تقديمه الحديث الضعيف على القياس كالمرسل وغيره.

وقد وضح ابن القيم أن المراد بالحديث الضعيف الذي يقدمه أحمد على القياس، ليس هو الباطل أو المنكر أو ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل إن الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن أحمد يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل صحيح وضعيف، والضعيف عنده مراتب فإذا لم يجد في الباب أثرا يدفعه ولا قول صاحب ولا إجماعا على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس (14) .

2- أخذه بظاهر الأحاديث دون تأويل :

من الأهداف التي يدعو إليها ابن القيم : الرجوع إلى الوحي، وهو الأساس الذي كان عليه سلف الأمة في أخذ الأحكام .

ويرى أن السلف (15) اكتفوا بظاهر النصوص،لأن صرفها عن ظاهرها يؤدي إلى القول على الله بدون علم ولذلك لا يسلك مسلك التأويل ولا المجاز في فهم النصوص واستنباط الأحكام، لأن للتأويل في نظره نتائج سلبية ليس فقط على الاسلام وإنما حتى على الأديان السابقة ...

وعن النتائج السلبية للتأويل يقول :

(وبالجملة فافتراق أهل الكتابين، وافتراق هذه الأمة على ثلاثة وسبعين فرقة، إنما أوجبه التأويل، وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفين والحرة وفتنة ابن الزبير وهلم جرا، بالتأويل(...) وما الذي سفك دم أمير المومنين عثمان ظلما وعدوانا وأوقع الأمة فيما أو قعها فيه حتى الآن غير التأويل (16).

إذا كان ابن القيم يذم التأويل، فهل التأويل برمته مرفوض عند ابن القيم وفي مذهب السلف؟ الذي يرجع إلى أعمال الصحابة والتابعين يجدهم لا ينكرون التأويل عموما، إذ انهم يؤولون ويعملون به ما دام المؤول معتصما بالكتاب والسنة ومعتمدا على الوجه الصحيح الذي يحتمله النظرالسديد . فقد أول الصحابة قول النبي صلى الله عليه وسلم:"لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة (17) حيث كان منهم من وقف عند ظاهر النص فترك صلاة العصر حتى وصل إلى بني قريظة رغم فوات وقتها - ، ومنهم من حمل الحديث على الكناية في الإسراع فصلى حين خاف على الوقت، رغم أنهم لم يصلوا إلى بني قريظة وأقرهم الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك، مما يدل على أن التأويل الصحيح للنصوص جائز .

وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن يكفر كل من خاض في باب التأويل بمجرد أنه تعاطى لذلك، لأن التأويل المرفوض من طرف السلف وغيرهم هو التأويل الباطل المبني على الهوى والتعصب .

وهذا ما قصده ابن القيم في قوله : (إن المفتي إذا سئل عن تفسير آية من كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواه .

وإنما يجب عليه ان يكتفي بظاهر النص، ومن فعل ذلك استحق المنع من الإفتاء والحجر عليه (18) ويتضح من هذا النص موقف ابن القيم من التأويل، وهو صريح في رفضه إخراج النصوص عن ظاهرها بدون مبرر شرعي .

ويؤكد أن هذا الموقف الذي ذكره هو الذي صرح به أئمة الإسلام قديما وحديثا .

وذكر طريقة الشافعي في ذلك، وهي أن الأحاديث تؤخذ بظاهرها إذا احتملت المعاني، فما أشبه منها ظاهرها أولاها به، وإذا تكافأت فأصحها اسنادا أولاها (19)

وهذا ما جعل ابن القيم يؤكد أن من أدب المفتي أن يفتي بلفظ النصوص مهما أمكنة، لأنه يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام، فهو حكم مضمون له الصواب، أما قول الفقيه المعين ليس كذلك .

ويغلب على ابن القيم تجريد الحديث النبوي من التعاليق التي علقت بها، ويكره أحيانا أن يكتب كلامه، ويكتفي بسرد الأحاديث التي تناسب موضوع بحثه ويتركها كذلك، كما فعل في نهاية كتابه "إعلام الموقعين" وكتابه "شفاء العليل" حيث أكثر فيهما إيراد الأحاديث النبوية، مكتفيا بالتعليق على بعضها عندما تدعو الضرورة إلى ذلك .

إن رجوع ابن القيم إلى النصوص لاستنباط الأحكام منها، سمة تمتاز بها كتاباته خاصة الأصولية، وهذه السمة من شأنها إحياء النصوص وإظهار قيمتها في البحث العلمي ودورها في بيان الأحكام الشرعية، وكان في استنباطه من النصوص لا يحملها ما لا تحتمل. ولا يحيد عنها ما وجد إلى ذلك سبيلا، ويدعو إلى الأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى لا تدرس وتنمحي، ولا يصح أن يتحكم العمل في السنة (20) .

الهوامش

1 - الحجرات : 6

2 - أبو داود رقم 3651

3 - انظر أصول الحديث لعجاج الخطيب 79 - 94

4 - إغاثة اللهفان من مصايد الشيطا 1 / 214 - 215

5 - زاد المعاد : 81/1

6 - انظر مثالا آخر في إعلام الموقعين : 141/2

7 - فتح الباري : 312/12

8 - نفسه : 304/12-312

9 - زاد المعاد : 5 / 9 - 10

10 - كما في حديثه عن عهد عمر لأهل الكتاب فيما كتبه عن الشروط العمرية (انظر آخر كتاب أحكام أهل الذمة)

11 - راجع ما ذكره حجاري في عدم اهتمام ابن القيم بصحة الأحاديث وضعفها واستدلاله بأحاديث ضعيفة (انظر ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي (98 - 79)

12 - زاد المعاد: 87/1

13 - إعلام الموقعين : 1 / 31 - 32

14 - نفسه 31/1 ، وانظر: 76 - 77 من الكتاب نفسه.

15 - راجع الأم : 293/7

16 - إعلام الموقعين 251/4

17 - فتح الباري 518/7

18 - إعلام الموقعين 245/4

19 - نفسه 264/4 وقريب من هذا الكلام في رسالة الشافعي: 322 .

20 - ابن القيم أصوليا، عبد الله لخضر ص 425 - 430 .

النظرية التربوية عند ابن سحنون

محمد عبد الحق حنشي

كلية الآداب مكناس

الملخص:

إنه مسألة التنظير للتربية تعزى في كثير من الأحيان للمدارس الغربية سواء على مستوى الأبعاد المعرفية أو الثقافية المتجلية في أشكال التنشئة الاجتماعية، والسعي لغرس المهارات والمعلومات لدى المتلقي، أو على مستوى النظام الإداري للتدريس الذي يتوخى تيسير سبل ووسائل تلقين البرنامج المعرفي والعملي .

وهذا المقال يسعى لاستكشاف كلا المجالين في التراث العربي الاسلامي عامة، ولدى الفقيه المالكي ابن سحنون، بوجه خاص، الذي خلف آراء تربوية شملت جوانب التعليم ومستوياته، علاوة على عناصر التعليم وطرائقه. الشيء الذي مثل أسسا نظرية ساهمت في تطوير الحقل التربوي في الثقافة الاسلامية .

1 - ان استقراء دلالات مفهوم التربية في المعاجم المتخصصة والكتب التربوية يفيد بصفة عامة أن التربية "تجسيد لثقافة الأمم ولنزوعها الحضاري (1) وخصوصا فيما يمثل النموذج الذي يجب أن يحتذى ويسعى معه إلى تنميةالذات والرقي بمختلف وظائف الجسم والعقل والخلق حتى تبلغ غايتها، ومن ذلك أننا نجد في التراث اليوناني بأساطيره وملاحمه ما يركز على تصوير مفهوم البطل التاريخي باعتباره نسيجا من قيم وفضائل ثقافية كالبصيرة

والتجربة والقوة والحكمة والتواضع والمحبة والبأس في مقارعة الظلم والاعوجاج في الحياة البشرية (2).

ونفس المبادئ الحسية والعقلية والاجتماعية نجدها مركزة في مفهوم البطولة عند العرب أيام الجاهلية ويكفي أن نأخذ نموذجا واحدا من الشعراءالجاهليين لكي نتمثل صورة حية عن ملامح وصور النموذج التربوي الذي يجب أن يحتذى به في مجال تمثله جملة خصال وصفات أبرزها: الكرم والنجدة والعفة والشجاعة والاخلاق والعلم والوفاء والعمل.

وتجسيد دلالة النموذج والرقي به هو الذي ظل سائدا حتى في التعريفات الحديثة والمعاصرة للتربية التي صارت بصفة عامة تتمثل في كل عملية تساعد على تشكيل عقل الفرد وخلقه وجسمه "باستثناء ما قد يتدخل في هذا التشكيل من عمليات تكوينية أو وراثية وهي بهذا المعنى تعني التنشئة الاجتماعية المتكاملة للفرد، وبصفة خاصة نجد أن التربية تعني غرس المعلومات والمهارات المعرفية من خلال مؤسسات معينة أنشأت لهذا الغرض كالمدارس مثلا، وهي بهذا المعنى تصبح مرافقة للتعليم " (3) .

ويقدم "جود" في معجمه التربوي أربع معان للتربية منها: أن مفهوم التربية يقصد به: "الفن الذي بواسطته يتوفر لكل جيل من الأجيال معرفة الماضي في صورة منظمة (4) .

وقديما عرف أفلاطون التربية بأنها "تدريب الفطرة الأولى للطفل على الفضيلة من خلال اكتسابه العادات المناسبة (5) وقد عرفها "جون بوري" بأنها "عملية مستمرة لاعادة بناء الخبرة بهدف توسيع وتعميق مضمونها الاجتماعي (6).

والتحديد اللغوي لكلمة "تربية" يفيد معنى النماء والزيادة والاصلاح والسياسة والرعاية وهذا لا يعني أن كل "عملية نمو تصاحب الانسان أو تطرأ عليه تعتبر تربية إلا إذا كانت في الاتجاه المرغوب فيه من قبل الاسرة والمجتمع ومختلف مؤسساته وقيمه التربوية والثقافية والدينية ، فهناك ألوان من السلوك غير المرغوب فيه يكتسبها الفرد عموما والطفل على نحو خاص من قرناء السوء وهي لا تعتبر تربية لانها لا تحظى بالقبول من المجتمع (7) وهذا يعطينا تقويما عاما لكثير من الانماط التربوية السائدة التي يراد لها من قبل أفراد أو مؤسسات ضيقة الأثر، محدودة التأثير في المجتمع أن تسعى لنشر أفكارها أو سلوكها التربوي .

والجدير بالإشارة أن هناك بعض مظاهر النمو والزيادة لا يمكن أن ندرجها ضمن نطاق التربية ويتعلق الأمر بالنمو الفيزيولوجي للإنسان، أما التربية فلا يمكن أن يستغني عنها

الانسان في كافة مراحل عمره، وهي تشمل كافة أضرب النضج وجميع أصناف التعلم التي تتضمن ألوان السلوك المكتسب للإنسان من مهارات ومفاهيم وعادات واتجاهات وقيم وغيرها، فهي إذن عمل إنساني يكتسي عمليات النشاط والنمو والتوجيه " (8) كما أنها عملية تتحكم الثقافة بواسطتها في الناس وتشكلهم في ضوء أهدافها ومراميها .

2 - من دلالات التربية في التراث الاسلامي

لامناص لأي منهج اصلاحي أو تربوي في مجتمع من المجتمعات من أن يعرف القوانين السائدة في هذا المجتمع وأنواع السلوك المتحكم في أفراده والبيئة التي يعيشون فيها، ومن شأن هته المعرفة أن تمكن من النظر الدقيق في النفس الانسانية وتحللها وتعرف دوافعها وغرائزها وكيفية السمو بها وتعديلها والسير بها في طريق الصلاح، كما أن استبانة القوانين النفسية التي يخضع لها السلوك تساهم بشكل وافر في تعديل هذا السلوك طبقا لاصول علمية (9) .

ولقد كان لمجيء الاسلام الأثر الواسع في تأسيس بنيان تربوي جديد قائم على أصول الاسلام واحترام قواعده ومبادئه ومن ذلك الحين والامة الاسلامية تتعامل مع نفسها ومع العالم على أساس تلك النظرة الحضارية المؤسسة على مبادئ الاسلام وأهدافه ومن هنا لا عجب من أن نجد التاريخ الاسلامي مسرحا لتفاعل دائم مع الافكار والتجارب والقيم التي شكلت معيار التقدم والحضارة في العالم " (10)

ومن مظاهر أصالة الامة الاسلامية وانفتاحها أنها استقت فلسفتها التربوية من ثقافتها التي تجسد هويتها ومن حصيلة تفاعلها مع بيئتها ومع تجربتها وأيضا من تلاقيها مع كل ما يمثل مؤشرا ايجابيا في تطوير الذات والرقي بالمسار التربوي للمسلم على أساس من التفاعل الثقافي مع الافكار الايجابية، "فالفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة وابن سينا في كتاب السياسة وابن طفيل في "حي ابن يقظان والغزالي "في آحياء علوم الدين" وفي "أيها الولد" والمنقذ من الضلال" ورسائل ابن مسكويه واخوان الصفاو وابن خلدون في مقدمته وكثيرون آخرون: كابن رشد، وابن سحنون، وابن عبد البر الأندلسي، والقابسي والزرنوجي والعلموي، و السبكي والسمعاني، والخطيب البغدادي: فهؤلاء أنضجوا نظرات تربوية في ضوء تفاعل الفكر العربي والاسلامي مع التراث الثقافي العالمي الذي أخذ يتبلور على شكل نظريات ومذاهب بقيت التربية الاسلامية تشكل ضمن إطارها نقطة التقاطع بين النظرية الفلسفية والمجتمع (11) كما أن نظرياتهم التربوية اتخذت أبعادا

متعددة تنسحب على جوانب كثيرة من حياة الانسان: المادية والروحية والفكرية وغيرها، علاوة على ذلك فإن وجهة نظرهم حول التربية بمختلف وسائلها وتشكلاتها تباينت تبعا لاهتماماتهم المختلفة لكن جميع تلك النتاجات أفادت في تأصيل النظرية التربوية الاسلامية ولو في صياغاتها المتنوعة التي تشمل البحث عن خصائص الانسان، وعن أهداف التربية، وطبيعة الناس، وميولاتهم وحاجاتهم ومستويات التعليم، وطرق التعلم، ومعرفة مدارك العقل ووسائل التحصيل والاستيعاب.

وإذا نظرنا في الاسهامات التربوية للعلماء المسلمين نجدها جميعا تستهدف "الحفاظ على النظرة النقية للإنسان، كما نجدها تبرز التربية كأساس تكاملي لايركز على أحد جوانب الانسان دون أخرى، وانما يعني بالتربية المتكاملة للإنسان جسما وعقلا وسلوكا ووجدانا ، وبالعلاقات بين الانسان وربه وبينه وبين أخيه الانسان وذلك باتباع منحى سلوكي متميز ومتوازن يركز على تقوية جانب مراقبة الله تعالى التي تربي لدى الفرد ملكة الضمير المتوقد اليقظ والمسؤول ، وتمكنه من اكتساب الوازع الداخلي الايماني الذي يحكم بصدق تصرفات الانسان وممارساته العملية (12). وقد أخذت هذه الجوانب عند العلماء المسلمين بنسب متفاوتة وذلك تبعا لتعدد الرؤى والمناهج الخاصة بدراسة النفس الانسانية وسبل اثراء المسار التربوي حسب تقافتهم المكتسبة، وتوجههم العلمي. ومن ذلك مثلا ما كان للصوفية من إسهام كبير في دراسة النفس الانسانية واستلهام أساليب تربوية من القرآن والسنة صيروها ممارسة عملية، ومنهجا رئيسيا لهم في الحياة، الشيء الذي يظهر في قولهم بفكر النفوس والثلاثة التي وردت في القرآن الكريم، وهي النفس الأمارة والنفس اللوامة والنفس المطمئنة، (13) كما يتجلى في اهتماماتهم الكبيرة بالجانب السلوكي والتربوي العملي من الحياة النفسية... ومؤلفاتهم دراسة عميقة لاغوار المعارف النفسية. والفرق واضح بين دراساتهم ودراسات الفلاسفة: فقد كان هؤلاء يحللون النفس في حدود المنطق والعقل بينما كان الصوفية يزيدون على ذلك بأن يربطوا العقلية المجردة بالعقلية الدينية، وإذا كان الوازع عند الفلاسفة هو العقل فإن الوازع عند الصوفية هو العقل والوجدان. وهذا ما دعا إلى اهتمامهم البالغ بالدراسة النفسية وعنايتهم بالنية والسلوك (14) وأهم هؤلاء: أبو طالب المكي والمحاسبي والجنيد.

ومفهوم مصطلح "النفس" عند المتصوفة يتجلى فيما أشار إليه القشيري بقوله : ليس المراد من إطلاق لفظ النفس عند القوم الموجود ولا القالب، وانما أرادوا به ما كان معلولا

من أوصاف العبد، ومذموما من أخلاقه وأفعاله" (15) . وقد ميزوا بين النفس والروح، فالنفس عندهم لطيفة هي محل الاخلاق المعلولة أما الروح فلطيفة في هذا القالب هي محل الاخلاق المحمودة (16) .

ولم يقتصر تعميم هذا المفهوم التربوي على المتصوفة بل تعداه ليشمل رؤى عديدة لعلماء كان لهم شأو كبير في التراث الاسلامي ومنهم على الخصوص: ابن خلدون والقابسي وابن مسكويه وغيرهم، والذين كانت لهم اسهامات جليلة في الدراسات النفسية والتربوية حيث أسهموا في اثراء النظرية التربوية الاسلامية وبينوا أن الهدف الأسمى للتربية يتجلى في تحصيل السعادة والنعيم المقيم في الاخرة، وانطلاقا من هذه الأرضية جعلوا الشريعة الاسلامية أساس التربية، إذ هي التي تقوم الأحداث (الصغار) وتعودهم على العادة الحسنة بالفكر الصحيح والعقل السليم والفطرة النقية، باعتبار أن الأصل في الإنسان أنه يكون كذلك على نحو ما أشار إليه الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل تره فيها جدعاء** (17) .

ولهذا السبب فإن أغلب العلماء المسلمين الذين كتبوا في التربية يستعملون كلمة التهذيب عوضا عن التربية والتعليم وهم يخصون مصطلح "التعلم" بطلب العلم سواء بالتعلم أو التعليم خلافا للتربية التي تكون شاملة لعمر الانسان، ويستعمل ابن مسكويه مصطلح "السياسات" ويريدبها : الأساليب التربوية المتبعة وقد ظهرت بعد ابن مسكويه بعض الكتب الاخلاقية التي تمتاز بالصفة الدينية الاسلامية مثل " أدب الدنيا والدين" للماوردي غير أن أدبه كان أقوى من أخلاقه، والذي كون علم الأخلاق وفلسفته هو الغزالي وخاصة في كتابه "الإحياء" والكتب المشابهة له بحيث نجده قد أسس علم الأخلاق على أربع أرباع: ربع العبادات وربع العادات وربع المهلكات، وربع المنجيات " (18) .

وقد ركز علماء الاسلام المهتمون بالتربية في مجال التعلم على الجانب العملي بما فيهم الفلاسفة الذين كانت أغلب مباحثهم حول النفس، وتحديد ماهية الانسان وكذا الهدف من التربية فالفارابي وابن مسكويه مثلا يجعلان تحصيل الهدف الأسمى للتربية مرتبطا بالسعادة في الدنيا والآخرة، وأغلب العلماءيرون أن الانسان يحتاج "إلى التعلم أكثر من أي كائن آخر، وذلك سبب الاختلاف الكبير بين امكانياته وهو طفل وبين الخبرات الانسانية

الضخمة في الهيئة الاجتماعية، والانسان أقدر الكائنات على التعلم.

والتعلم هو العملية التي ينتج عنها تغيير في السلوك أو التفكير أو الشعور ومن أشكاله: العادة التي يمكن أن نعرفها بأنها: الشكل الذي يتم به التعلم ويؤول إلى الآلية (19)

وتمر العادة من مرحلتين هما: -مرحلة تكلف الأفعال ثم- مرحلة ثباتها على اعتبار أنها صفة أو حالة نفسية دافعة لاداء سلوك على نحو آلي، وتكرار العادة يساعد على اكتساب المهارات المختلفة كما يشكل دافعا من دوافع السلوك وان كان يتم بصورة آلية (20) .

ومن أهم آثار العادة أنها تساعد على تكامل الشخصية بتكوين مجموعة من العادات الحسنة كالصدق والمحبة والعطف والتفكير، بحيث يكون من الصعب على الانسان أن يتخلى عنها بتأكدها، كما أنها توفر قسطا كبيرا من الجهد البشري فيخف على الانسان ما كان مستثقلا عليه من الخير، زيادة على ذلك فإن العادة تؤمن للعمل السهولة والسرعة والدقة (21) .

3 - ابن سحنون: بيئته وأهمية كتابه:

يعد ابن سحنون من أكبر العلماء الاعلام الذين كان لهم اسهام بارز في التعليم رغم أنه مغمور بين الدارسين في مجال التربية والتعليم ان على المستوى العملي بممارسته للتربية والتعليم أو على المستوى النظري وذلك بتنظيره المبكر لكتاب "آداب المعلمين" الذي مثل نقطة الانطلاق في تأصيل النظرية التربوية الاسلامية وقبل بيان أهمية هذا السفر المهم لابد من معرفة البيئة أو المحيط الذي نشأ فيه ابن سحنون .

فبمجيء الاسلام تبين للمغاربة ضرورة تعلم اللغة العربية وذلك حتى يتمكنوا من تطبيق شعائر دينهم وفهم أصوله وتعاليمه .

"وقد كان التعليم في المغرب يتم في المساجد وفي الكتاتيب وقد اقتصر منهاج التعليم في الكتاب قبل ابن سحنون على القرآن فقط حيث لم يكن يخلط التعليم بسواه كما يذكر ذلك ابن خلدون في المقدمة. وقد حدث تطور مهم بعد ذلك في مجال التعليم بالقيروان حيث ذهب ابن سحنون إلى أنه لا بأس على المعلم أي يعلم الطلاب الخطب إن أرادوا (22) .

وهذا القول يبين بأن طريقة التعليم كانت تتباين من منطقة إلى أخرى، حيث كان منهاج الكتاب تبعا لاجتهاد المدرسين وفيما كانوا يرونه مناسبا ولم يقتصر أمر التعليم على الصغار بل تعداهم ليشمل فآت الكبار أيضا، خصوصا أولئك الذين يعملون في سلك الجندية من البربر الذين يتوقف عطاؤهم وتضحيتهم على غرس المفاهيم الاسلامية في نفوسهم خاصة مفهوم الجهاد، لذلك حرص الخلفاء على ارسال فقهاء لتعليمهم ويروى ابن حوقل الذي زار المغرب في منتصف القرن الرابع أن عدد المعلمين في مدينة بلترم وحدها بصقلية بلغ ما يقارب ثلاث مائة معلم (23) مما يبين أن غالبية الاطفال كانوا يدخلون الكتاب قصد تعلم القرآن وبعض العلوم الأخرى في المغرب عموما والقيروان على وجه الخصوص حيث اشتهر ابن سحنون فقيه المذهب المالكي المؤرخ صاحب الكتب العديدة التي أبرزها الرسالةالسحنونية- أدب المتناظرين) والمعروف بنظرياته التربوية التي دونها في كتابه: آداب المعلمين وقيل آداب المعلمين والمتعلمين ويرجح الأستاذ عبد الرحمن عثمان حجازي في كتابه المذهب التربوي عند ابن سحنون التسمية الأخيرة رادا سبب ذلك إلى كون الكتاب تناول بالدرس : الحديث عن المعلم والمتعلم وعمل كل منهما على السواء والكتاب يعد أقدم نتاج وصلنا في التربية الاسلامية. وهو بذلك اللبنة الأولى في التأليف التربوي الاسلامي والتي نمت فوقها التآليف التربوية الاسلامية اللاحقة (24) كما أن هذا الكتاب يجيب عن قضايا كثيرة تخص المعلم والمتعلم من ذلك مثلا: الأجرة حول الكتاب واستئجار المعلمين لتعليم الأولاد وضرب الأولاد حيث عرض في كتابه لشروط الضرب التي قيدت معلمي عصره حتى تذمروا من القيود التي وضعها مما يبين بجلاء طريقة التعليم السائدة آنذاك والصورة المعبرة عن "مشاكل التعليم فجاء الكتاب ليحل الكثير من القضايا والأمور المعلقة وأصبح مرجعا مهما لمن بعده ممن أسهم في تشجيع العلم والتعليم " (25)

وعلاوة على ذلك مثل الكتاب صورة نموذجية لوجه العلاقة التي يجب أن تربط المعلم بالتلميذ من جهة، وولى أمره من جهة أخرى وذلك "بهدف تقنين أصول التعليم الابتدائي المنتشر إذ ذاك أيما انتشار بين سائر الطبقات " (26)

4 - المنهاج التربوي عند ابن سحنون:

إذا قمنا باستقراء عام لعناوين كتاب ابن سحنون: "آداب المعلمين نجدها تتوزع على مواضيع تربوية متعددة تشمل طريقة التعليم التي على المعلم أن يسلكها (ما جاء من تعلم القرآن)، إضافة إلى كيفية معاملة الاطفال والعدل بينهم، وطريقة تأديبهم ودرجة هذا التأديب (باب ما جاء في العدل بين الصبيان) وباب (ما جاء في الختم وما يجب في ذلك

على المعلم) علاوة على التنظير لكيفية معاملة الأطفال لا سيما من حيث تخصيص وقت للعبهم وتسليتهم مع بيان شروط ذلك ومناسبته (ما يجب أن يخلى الصبيان فيه).

كما أن الكتاب تطرق للدور الرائد الذي ينبغي أن يضطلع به المعلم داخل العملية التعليمية وذلك حتى يتمكن من أداء مهمته على أحسن وجه.

كما تحدث ابن سحنون عن بعض المسائل الإدارية التي تتعلق بالمدرسة وسبيل سيرها الطبيعي ومن ذلك: الحديث عن مكان التعليم وعن العطلة التي تعطي للأطفال اضافة إلى لوازم الكتاب واجارة الكتب.

ففيما يخص المنهاج الدراسي عند ابن سحنون فإنه ينقسم إلى قسمين: قسم إلزامي، وقسم اختياري.

* **فالقسم الإلزامي** يتناول ضرورة تعلم القرآن الكريم اعتمادا على ما ورد من نصوص قرآنية وحديثية تبين شرف حامل القرآن وفضل تعلمه وتعليمه. ولكي تسهل المهمة على المعلم فإن ابن سحنون يعرض الطريقة التي على المعلم أن يسلكها من أجل تعليم القرآن الكريم للأطفال يقول: وينبغي أن يعلمهم اعراب القرآن وذلك لازم له والشكل والهجاء والخط الحسن والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل يلزمه ذلك (27).

ومن خلال هذا النص نستنتج أن ابن سحنون في تنظيره لمسألة تعلم القرآن يربط بين حفظ المتن ووسائل ضبطه لغة وتجويدا وقراءة واعرابا مما يبين أنه يضمن علوم اللغة والتجويد والقراءات داخل نطاق تعلم القرآن من لدن الناشئة. وحتى يرتبط تعلم القرآن بنفوس المتعلمين: معانيه ومبادئه وفرائضه فإن ابن سحنون قد جعل تعلم أركان الاسلام وفرائضه من ضرورات المنهاج التعليمي لا سيما الصلاة بسننها وشروطها وعقب تعلم الطفل للفرائض فإنه ينتقل بعدها إلى السنن ويجب أن لا يكتفي بالتعليم ا لنظري للصلاة وسننها بل هو مطالب أن يأمر الصبيان بالتطبيق، فيأمرهم بالصلاة إذا كانوا بنى سبع سنين ويضربهم عليها إذا كانوا بني عشر (28) .

* **أما القسم الاختياري** من المنهاج التربوي الذي نظرله ابن سحنون في كتابه فإنه يشمل المواد التالية: "الحساب وليس ذلك بلازم له إلا أن يشترط ذلك عليه، والشعر والغريب والعربية والخط النحو وتبقى هذه العلوم اختيارية ما دام الأهل لم يشترطوا على المعلم تعليمها لصبيانهم. ويكون المعلم متطوعا في حال تعليمها الصبيان، كما أنه لا بأس

عليه من أن يعلمهم الخطب والشعر مما لا يكون فيه فحش من كلام العرب وأخبارهم * (29).

كما أن ابن سحنون يحذر من أن يتعلم الصبيان بعض العلوم التي لا تنفع.

ومن خلال جرد أهم فقرات المنهج التربوي عند ابن سحنون يتبين أن هذا المنهج يرمي إلى تنشئة الطفل المسلم على قواعد متينة تتبني على التصور الاسلامي، وتربي الطفل على القول والعمل وتمكنه من استيعاب القرآن واللغة، كما نلاحظ أن ابن سحنون لم يجعل لمنهاجه التربوي هدفا دنيويا محظا، بل انه توخى تربية الطفل ليحقق في دنياه المعنى الحقيقي للعبودية والمتمثل في طاعة الله وطلب العلم التماسا لرضاه، ولو أن هذا العلم لا يقتصر على العلوم الشرعية فقط بل يتعداه ليشمل جميع العلوم النافعة للإنسان في دنياه وآخرته وذلك حتى يتمكن الطالب من التزود بالمعارف اللازمة له في مواجهة الأوضاع التي قد يواجهها في حياته وتدريبه على التفكير الصحيح بصورة أكثر كفاءة ولا يعني هذا أن تسعى المدرسة إلى حشو ذهنه بالمعلومات، بل إلى تزويده بالقدر اللازم من ألوان المعرفة الاساسية كالقراءة والكتابة والتعبير والحساب (30) المستقادة من المرجعية الاسلامية السليمة. والتطبيق العملي للدين أخلاقا وفكرا وممارسة.

أما فيما يخص المنهجية التي ينبغي أن يسلكها المعلم في عملية التدريس فإن ابن سحنون يرى أن ذلك يعتمد على وسيلة الالقاء والمناقشة الجماعية. إذ يبدأ المعلم بقراءة آية أو آيات ثم يردد الطفل مضمونها حتى يحفظها، وبعد ذلك ينتقل إلى آيات أخرى أو يكتب الطفل الآيات المطلوبة في لوح ثم يحفظها ويمحوها لينتقل إلى سواها وعقب ذلك يأتي دور المناقشة حيث يتيح المعلم للتلاميذ فرصة المناقشة فيما بينهم . هته المناقشة التي من شأنها أن تؤكد للمعلم مدى استيعاب الأطفال للدرس وتجاوبهم معه .

5 - المعلم : واجباته وثقافته :

ينبه ابن سحنون المعلم "إلى وجوب مراعاة الطريقة المنهجية في تعليم الصبيان وذلك باتباع الخطوات التالية :

1 - ينبغي أن يجعل لهم وقتا يعلمهم فيه الكتب .

2 - لا يجوز أن ينقلهم من سورة إلى أخرى حتى يحفظوها باعرابها وكتابتها .

3 - تخصيص وقت للمناقشة حتى يتعلموا أصول المناقشة وآداب الاستماع .

4 - تخصيص آخر الأسبوع للتسميع والتأكد من استيعاب التلاميذ .

5 - العدل بين الصبيان ومعاملتهم بالسوية .

6 - لا بأس أن يجعلهم يملى بعضهم على بعض لأن ذلك منفعة لهم ولينتقد املاءهم .

ومن خلال هذا الدستور التربوي نلاحظ أن وظيفة المعلم لا تقتصر على التعليم فقط بل تتعداه لتشمل وظيفة المربي الكامل المراقب للطفل في لعبه وكلامه وسلوكه وانضباطه وكافة أحواله حتى انه "لا يجوز للمعلم أن يشتغل عن الصبيان إلا أن يكون في وقت لا يعرضهم فيه، فلا بأس أن يتحدث وهو في ذلك ينظرإليهم ويتفقدهم" (31) وذلك انطلاقا من كونه أجيرا لدى أولياء التلاميذ لا يمكنه أن ينصرف إلى عمل خارج عن وقته وواجباته اتجاههم (32) . وعند انصراف الأطفال لا بأس للمعلم أن يشتري ما يصلحه ولا بأس عليه أن ينظر في العلم في الأوقات التي يستغني الصبيان عنه " (33)

وهته الواجبات التي يعرضها ابن سحنون على أساس أنها دستور أو نظام داخلي للمدرسة أو الكتاب تمثل نموذجا رائدا في التربية والتوجيه والتفاني في انكار الذات وهو يعضدها بمبادئ أخرى منها: أنه يجب على المعلم تعهد التلاميذ في رواحهم، والتأكد من وصول كل صبي إلى بيته، إضافة إلى شبه تفرغه التام لمهمته التعليمية خصوصا حين يكون التلاميذ في الكتاب وذلك حتى يتمكن من متابعة الصبيان في دروسهم وتأديبهم (34) ولكن هذا التأديب ينبغي أن يكون منه لوحده وليس له أن يولى أحدا من الصبيان الضرب، ولا يجعل لهم عريفا منهم إلا أن يكون الصبي الذي قد ختم القرآن وهو مستغن عن التعليم، فلا بأس بذلك (35) .

ويجوز له أن يضربهم على منافعهم وليس تفريغا لغضبه واسقاطا لمشاعر حنقه، وقد حدد ابن سحنون الضرب في ثلاث إلا أن يأذن الأب في أكثر من ذلك إذا آذى أحدا، ولا ينبغي للمعلم أن يجاوز العشرة أسواط كما أنه ليس عليه أن يؤدبهم على اللعب الكثير والبطالة وسوء الخلق (36) والتأديب لا يكون بالضرب وحده بل إن له وسائل متعددة "قرب صبي يرتدع بعبوسة وآخر بالكلام الغليظ والزجر، وآخر لا ينزجر إلا بالضرب والاهانة وليكن المعلم معهم مهابا لا في عنف ولا يكون عبوسا مغضبا ، ولا منبسطا مرفقا بالصبيان : ذو لين ولا يشتم

قال الشاعر :

ولا تندمن على الصبيان ان ضربوا الضرب يفنى ويبقى العلم والأدب (37)

وفيما يخص المستوى العلمي الذي ينبغي توفره فيمن يريد أن يزاول مهمة التدريس فإنه تبعا لمنهاج التعليم ومواده السالفة الذكر ينبغي على المعلم أن يكون حافظا لكتاب الله عارفا بأحكام الوقف والترتيل كما يجب عليه العلم بالفقه على الأقل في مجال العبادات والسنن وذلك حتى يتسنى له تعليم الصبيان وتدريبهم على ذلك وزيادة على هذه المؤهلات يتحتم على المعلم معرفة أصول الخط وكذا النحو ليتسنى له تعليم الصبيان أصول الكتابة بقواعدها النحوية التركيبية السليمة علاوة على ذلك يجب أن يكون مطلعا على التراث ليتاح له تعليم الصبيان الأشعار الجميلة والآثار الحميدة وكل ما من شأنه أن يعينهم على اكتساب ثقافة لغوية وأدبية رفيعة تمكن التلميذ فيما بعد من اتقان فن الخطابة التي هي جزء من البرنامج العام (38).

ونظرا لأن أهم مرامي التربية والتعليم عند المسلمين تهدف اما إلى التوجيه المباشر عن طريق التلقين والثواب والعقاب أو إلى التوجيه غير المباشر عن طريق القدوة الحسنة فإن ابن سحنون ومن خلال نظامه التربوي السالف الذكر، يرى أن على المعلم التحلي بالأخلاق الحسنة والسجايا ا لفاضلة حتى يتمكن الصبيان من الاقتداء به بحكم معاشرتهم المستمرة له والتي تمكنهم من اكتساب عادات يمكن أن تؤول إلى الآلية. التي يحصل بها التعلم وتتعدد شروطها الايجابية بفعل القدوة الحسنة (39) بالإضافة إلى ذلك على المعلم أن يكون متصفا بصفات العلم والإخلاص والورع والتقوى والحلم والسماح زيادة على شبه تفرغه التام للتدريس بحيث لا يشغله شاغل عن تعليم وتأديب تلاميذه .

6 - النظام الإداري للمدرسة عند ابن سحنون:

وعيا منه بأهمية التنظيم الإداري للتعليم وحتى يصل البرنامج الدراسي إلى تحقيق غايته وأهدافه فقد نظم ابن سحنون التعليم على عدة مستويات حيث وضع له شروطا ملزمة الاتباع من لدن سائر الكتاتيب ومن أهم الأمور التي اقترحها اداريا .

- تخصيص أيام الدراسة والعطل
- العطلة الأسبوعية : وتكون يوم الجمعة (ويأذن لهم يوم الجمعة)
- العطلة السنوية: وموعدها العيدين: عيد الأضحى وعيد الفطر ففي يوم الفطر يرى ابن سحنون أن يخلى الصبيان يوما واحدا ولا بأس أن يأذن لهم بثلاثة أيام. أما في عيد الأضحى فينبغي للمعلم أن يأذن للصبيان في ثلاثة أيام، ولا بأس بخمسة. كما أن التلميذ ينبغي أن يخلى يوم الختم ولا يحق للمعلم أن يأذن له في غير ذلك إلا بإذن

الآباء.

- مكان التعليم : يرى ابن سحنون أن التعليم يتم في الكتاب وهو محل يستأجره المعلم لهذا الغرض ولا يمكن أن يتم التعليم داخل المسجد لأن الأطفال لا يتورعون من النجاسة، والمسجد "لم ينصب للتعليم لذا يتوجب على المعلم كراء حانوت " (40)
- الهدية : ويرى ابن سحنون أنه يمنع منعا كليا على المعلم أخذها بتكليفه التلاميذ فوق أجرته شيئا، ولا ينبغي أن يسألهم في ذلك فإن أهدوا إليه على ذلك فهو حرام إلا أن يهدوا من غير مسألة وتكون المسألة منه على وجه المعروف (41) .

كما يمنع على المعلم تعيين عريف يتولى أمر الصبيان عند غيابه إذ يعد المعلم المسؤول الوحيد عن الأطفال " (42).

- اجارة المعلم والكتب: يرى ابن سحنون ضرورة الوفاء بعقدة استئجار المعلم مهما تكن الظروف ولو رحل أولياء التلاميذ فإذا استأجر المعلم سنة معلومة فقد لزمت آباؤهم الإجارة، خرجوا أو أقاموا (43).

وفيما يخص استئجار الكتب على اطلاقها فإن ابن سحنون يفرق بين المصحف وغيره إذ يجوز استئجار المصحف ولا يرى بأسا في بيعه اعتمادا على رأي الامام مالك في الموضوع (44) .

خاتمة :

من خلال هذه الجولة العامة في الفكر التربوي لابن سحنون نجد أن هذا العالم ورغم سبقه التاريخي- فإنه قد خلف آراء تربوية رائدة شملت جوانب التعليم وعناصر التعلم وبرنامج الدراسة بمرحلتيه الابتدائية الاولية والمعمقة كما ترك آراء نيرة في الجوانب الادارية للعملية التعليمية وكل هته الاسهامات استفاد منها المسلمون في اثراء النظرية التربوية الاسلامية التي تبلورت فيما بعد على يد طائفة من العلماء أبرزهم القابسي والغزالي وابن خلدون .

الهوامش

1) في الثقافة والحضارة د الياس فرح دار الشؤون الثقافية العامة بغداد الطبعة الثانية 87 ص 165 .
2) لأخذ نماذج من الملحمة انظر كتاب (في الثقافة والحضارة) ص 166-167 وكذا مجلة عالم الفكر العدد الخاص بالملاحم) .
3) أصول التربية ص 12
4) المرجع نفسه، ص 212
5) نفسه ص 13 .
6) نفسه ص 14 .
7) أصول التربية ، ص 20 بتصرف .
8) المرجع نفسه ص 21-22 .
9) انظر الدراسات النفسية عند المسلمين عامة والغزالي بوجه خاص للدكتور عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة الطبعة الأولى 1963 ، ص 7-362-368-370 بتصرف .
10) في الثقافة والحضارة ص 168-169بتصرف .
11) المرجع نفسه ص 169 بتصرف
12) المنهج الاسلامي في دراسة المجتمع نبيل السمالوطى دار الشروق الطبعة الأولى 1980 ص 23 بتصرف
13) انظر سورة يوسف 53 وسورة القيامة 2 وسورة الفجر 30.
14) الدراسات النفسية عند المسلمين عامة والغزالي بوجه خاص ص 32
15) المرجع نفسه ، ص 47
16) نفسه
17) انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب الجنائز باب ما قيل في أولاد المشركين ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز نشر المطبعة السلفية الطبعة الثالثة 290/3 .
18) الدراسات النفسية عند المسلمين عامة، ص 353-354 .
19) المرجع نفسه ص 205
20) نفسه، ص 207-208
21) نفسه ص 214 بتصرف
22) المذهب التربوي عند ابن سحنون رائد التأليف التربوي الاسلامي، عبد الرحمان عثمان حجازي موسسة الرسالة الطبعة الأولى 1986، ص 40

23) المرجع نفسه ص 41 .
24) نفسه ص 43 .
25) نفسه ص 42 .
26) نفسه ص 43 .

* انظر كتاب التربية الاسلامية الدكتور أحمد شلبي مكتبة النهضة المصرية القاهرة الطبعة السادسة 1982 ص 52 إلى 58 حيث يبسط المؤلف تطور المنهاج التربوي ابتداء من عهد الصحابة وانتهاء بابن خلدون ذاكرا اختلاف المنهاج من بلد لآخر ومعللا سبب ذلك .

27) المذهب التربوي عند ابن سحنون ص 52 .
28) المرجع نفسه، ص 53 .
29) نفسه، ص 54.
30) نفسه، ص : 55
31) الفكر التربوي العربي الاسلامي ، ص 24
32) انظر المذهب التربوي عند ابن سحنون ص 64 والفكر التربوي ص 24.
33) الفكر التربوي ص 30 .
34) انظر الفكر التربوي ص 26. والمذهب التربوي عند ابن سحنون ص : 65
35) الفكر التربوي ص 24 .
36) المرجع نفسه ، ص 22 بتصرف
37) أثر التقليد الثقافي على الطفل المغربي ادريس كرم ملحق مجلة التربية والتعليم عدد 1 4 ص 5-6 .
38) المذهب التربوي عند ابن سحنون ص 67 بتصرف .
39) الدراسات النفسية عند المسلمين ص 205 بتصرف
40) المذهب التربوي عند ابن سحنون ص 19 والفكر التربوي ص 28.
41) الفكر التربوي ص : 23
42) المذهب التربوي عند ابن سحنون ص : 90 الفكر التربوي ص: 30 43) الفكر التربوي ص: 23
44) المرجع نفسه ص 31

قـــــرارات

بصدد "نهاية أسطورة" ابن خلدون
شروط القراءة وحدود التأويل

جمال حيدر
قدور بوزياني
كلية الآداب مكناس

تعزز رصيد الأدب الخلدوني بإصدار جديد من تأليف الدكتور محمود إسماعيل ومن خلال العنوان الذي اختاره لهذا التأليف: "نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا" (1) .

وكذا الأطروحات والمحاور التي عالجتها صفحات هذا الكتاب يتضح أننا بصدد اتجاه جديد ومنطلق معاكس في التعامل مع تراث ابن خلدون عامة وكتاب المقدمة خاصة، ويتمثل هذا الاتجاه في تحامل د. محمود على ابن خلدون، وتشكيكه الحاسم فيما نسب إليه من مفاهيم ونظريات، والحديث بالجزم على أن ابن خلدون لا يعدو كونه سارقا سطا على إبداع ونتاج سابقية وهم إخوان الصفا، وبالتالي، فهو لا يستحق حسب زعم الباحث، المكانة الاسطورية التي تبوأها لما يزيد عن سبعة قرون.

وإذا كان حيز هذه المقالة غير معني بالقطع بمدى صحة أو تهافت مثل هذه المزاعم فغاية المراد هو تقديم لمضامين هذا الكتاب ومساءلتها مساءلة نقدية، تستحضر شروط القراءة وتراعي حدود التأويل.

يتشكل هيكل الكتاب من مقدمة وثلاثة مباحث مع خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع المعتمدة ويقع في 126 صفحة من الحجم المتوسط.

بالنسبة للمقدمة: خصصها الباحث، اعتمادا على بعض الشواهد والقرائن، لتبديد "الهالة الزائفة" التي نسجت حول "المعجزة الخلدونية" وذلك من خلال الجزم بحقيقة سطو ابن خلدون على نظريات ومعارف اخوان الصفا، وبالتالي، التشديد على ضرورة تجريم ابن

خلدون وإدانته والدعوة إلى إنصاف إخوان الصفا ورفع الغبن، عنهم وفي المبحث الأول، اهتم بالتعريف بإخوان الصفا مؤكدا على ما يكتنف تاريخهم من غموض وإيهام، مرده الطابع السري لحركتهم ولا مبالاة المفكرين بالتعريف بهم، ويبرز أن شروط الاعدادا لتأسيس الحركة قد توافرت على أكثر من صعيد مع بدايات العصر العباسي الثاني، إذ اندفعت نخبة مفكرة من "الطبقة الوسطى" يقول الباحث، إلى تبني المعرفة والتثقيف كأسلوب للتنوير الجماعي ولإذكاء الوعي السياسي وقد اعتمدت حركة إخوان الصفا الدعوة السرية وروجت لاشتراكية قوامها تحقيق العدل الاجتماعي ونشطت في إعداد الرسائل في شتى فروع المعرفة (51 رسالة) وإشاعتها بين صفوف الاتباع والمناصرين، وقد أجهد الباحث نفسه في إصفاء كل ما هو إنساني وعقلاني وعلماني على أهداف الحركة والتأكيد على انفتاحها على سائر المعارف والمذاهب المختلفة ولم يتورع، وهويتحدث عن فلسفتهم الطبيعية، عن الإشارة بحماس إلى استشرافهم لمبادئ نظرية التطور الدروينية، وترسيخهم لقانون العلية والقول بقانون الضرورة، وسبقهم كارل ماركس في الحديث عن مجتمع فاضل لا يحتاج إلى سلطة تدبير أموره، وكذا فطنتهم لتصور صحيح للبناء الطبقي وتعاطفهم مع الطبقة العاملة والفئات المضطهدة في المجتمع هذا إلى جانب دعوتهم إلى تحرير المرأة والحث على مكارم الاخلاق وسبقهم لمومتسكيو وماركس في إبراز تأثير البيئة الجغرافية والاحوال الاقتصادية في الاخلاق، وضمن هذا التعريف المقتضب بإخوان الصفا (9 صفحات) يشير المؤلف، بشكل غير حاسم، لبعض أفراد نخبة الاخوان من أمثال : زيد بن رفاعة وأبي الحسن الزنجاني وأبي سليمان السبتي وأبي أحمد المهرجاني، وربما انضم إليهم فيما بعد "ابن الراوندي وابن سينا والمعري والفارابي.

في المبحث الثاني، تناول، محمود اسماعيل بالتعريف، "ابن خلدون الاسطورة" فخلص إلى أن ابن خلدون" أشهر من أن يعرف به" وذلك لغنى وتنوع المصنفات التي افردت للتعريف به ومتابعة سيرته ودقائق رحلاته، لهذا الغرض ولسطوه على نتاج غيره، يدعو محمود إلى مراجعة ما كتب عن ابن خلدون وعدم الاطمئنان إلى ماهو مبسوط بشأن حياته وجوانب شخصيته، ويؤكد ان غايته أثبات لا اخلاقية ابن خلدون، وتفنيد أحكام وشهادات أولئك المفكرين والمؤرخين العرب والاجانب الذين انبهروا به وروجوا لاسطورته (سعد زغلول عبد الحميد-مصطفى الشكعة - عبد الله العروي- محمد عايد الجابري - أتوينبي إيف لاكوست ولوكاتش ونور الدن حقيقي) .

وبعد الاعتراف بالاسهام في الترويج لابن خلدون والافادة من نصوصه يؤكد أنه

إطمأن في التسعينات إلى "أن كل ما نسب لابن خلدون" ماخود عن اخوان الصفا" ومن ثمة يحق انصاف هؤلاء الرواد" وعدم التمادي في الصمت على ماحازه ابن خلدون بدون وجه حق، والملفت للانتباه، أن اطمئنان د محمود اسماعيل هذا جاء انطلاقا من براهين واكتشافات سبق إشارتها والتفطن لها من قبل اخلاقيات ابن خلدون، فيربط بين عدم أمانته العلمية وبين ما ساد عصره من نقل وسطو في المشرق والمغرب وانطلاقا من سيرة ابن خلدون، يخلص إلى أن طموحه السياسي قد فوت عليه فرصة التفرغ للعلم وطوح به في أحضان الانتهازية والوصولية وساهمت الاخفاقات الي تعرض لها، وما حل به وبأسرته من اضطهاد ومصادرة وسجن في تخليق "شخصية غير سوية" دفعها الاحباط والفشل السياسي إلى احتراف السطو والانتحال المعرفي كوسيلة لاثبات الذات ومعانقة النجاح والشهرة في ميدان العلم والمعارف.

أفرد المبحث الثالث لإثبات "جسد الجريمة" من خلال بسط النصوص التي نقلها ابن خلدون عن اخوان الصفا والتي تمثل الحجة والسند القطعي لهدم اسطورة ابن خلدون ووضع حد نهائي لرواجها أو الترويج لها، وقد صنف هذه النصوص اجرائيا إلى الموضوعات التالية:

1) الإطار الجغرافي للعمران :

يضمنه تأكيد على أخذ ابن خلدون اخوان الصفا لجغرافي العالم المأهول وذلك من خلال مقارنات بدت لنا غير حاسمة يقيمها الباحث بين ثلاثة نصوص لابن خلدون وللاخوان .

2) الاقتصاد :

يعتمد على خمسة عشر نصا للبرهنة على ريادة اخوان الصفا في ابداع الكثير من الآراء الاقتصادية وفي بحث معظم حقائق "المعاش" الخلدونية.

3) العمران (الاجتماع):

وعلى غرار المواضيع السابقة يشدد د. م اسماعيل على نقل ابن خلدون للافكار التي صاغها بشأن مجتمعات البداوة والحضارة والعوائد الاجتماعية والانتروولوجية وغيرها، وغيرها ومن ثمة يفند باعتماد تسعة عشر نصا، الدعاوي التي تفيد بريادة ابن اخلدون لعلم العمارن وينتصر لاخوان الصفا .

4) التاريخ والأخلاق :

ضمن هذا الموضوع ، يجزم الباحث بأن أفكار ابن خلدون عن التاريخ، وكل النظريات التي نسبت إليه عن العصبية والدولة والتفسير التطوري للتاريخ وأعمال الدول وغيرها

مأخوذة كلية عن إخوان الصفا، ويعرض لنماذج النصوص، بلغت ثلاث وعشرين نصا، لتبيان سبق الاخوان واثبات النقول الخلدونية.

5) السياسة :

رغم إفادته من تجربته وهو يكتب في حقل السياسة يقرر دم اسماعيل نقل ابن خلدون الكثير من ارائه السياسية عن إخوان الصفا، ويعتمد عشرة نصوص لتوضيح إفادات ابن خلدون في هذا الصدد والمعاني التي لخصها كما يؤكد على سبق الاخوان وكتاباتهم لظهور كتب الاحكام السلطانية مع أننا نعلم أن الكثير منها قد ألف ما بين ق 3 و 5

6) العلوم والمعارف :

لان الاخوان قدموا أهم انجازات العقل العربي الاسلامي في مجال المعارف والعلوم، فقد نهل، يقول الباحث، ابن خلدون من جهود هولاء المتخصصين في نهم شديد، ونثر ما نقله عنهم بين فصول مقدمته فمعظم أرائه ذات السمة العقلانية منقولة عن إخوان الصفا، ويورد أكبر حصيلة من النصوص، واحد وأربعين نصا، لبيان الرؤى والتصانيف والاصطلاحات والالفاظ التي سطا عليها ابن خلدون في هذا الشأن.

7) الالهيات :

يعرف من خلال هذا الموضوع انتحالات ابن خلدون لأقوال اخوان الصفا في حقل الالهيات ويسوقبعض النصوص والفهارس (أربعة عشر نصا) التي تمثل حسب زعمه، حججا دامغة على اطلاع ابن خلدون على رسائل اخوان الصفا وسطوه على آرائهم من دون ذكرهم.

وفي الكتاب يخلص الدكتور محمود اسماعيل إلى أنه لم يعد لديه أدنى شك في عدم مصداقية اين خلدون وما ادعاه من سبق في استحداث صنعة علم العمران، ويسوق بعض الاسباب التي حالت دون فطنة معاصري ابن خلدون ولاحقيه لواقعة سطوه على فكر اخوان الصفا، ومنها: احراق الرسائل وانفراط عقد جماعة الاخوان نهائيا وكذا ما أشيع حولهم من زندقة ونعت بالمروق والالحاد، وعدم اهتمام المعاصرين بدراستهم لا في أقسام الفلسفة، وعدم وجود من اهتم بدراسة الرسائل والمقدمة في آن واحد، هذا إلى جانب تناثر أفكار الاخوان وارائهم عن العمران البشري بين ثنايا رسائلهم وتحت عناوين لا تثير الانتباه ووسط أفكار فلسفية غاية في التعقيد وكذا نجاح ابن خلدون في إحكام فعلته بالقدر الذي يصعب معها الكشف والانتباه ويذيل بلائحة للمصادر والمراجع، بلغت سنة وعشرين مصنفا، من ضمنها ثلاثةمصادر (رسائل الاخوان، مقدمة ابن خلدون - الامتاع والمؤانسة للتوحيد).

ونحن بصدد المباشرة بمناقشة كتاب الدكتور محمود اسماعيل لا يفوتنا التنويه بجدة أبحاثه العديدة التي ساهمت في إضاءة قضايا مغمورة من تاريخ الغرب الاسلامي (2) ولما كان أي تأليف قل ما يخلو من هفوات ولما كان محمود اسماعيل من صنف الذين يؤمنون بالفكر النقدي، نقدم هذه الملاحظات التي عنت لنا مدركين أن هذه المهمة ليست بالامر الهين، وهي ملاحظات تنتظم ضمن مستويين : منهجي ومعرفي .

ورة التي نسجها الدارسون عن عبقرية ابن خلدون وفرادة ايداعه الثمين "المقدمة" وذلك باكتشافه حقيقة " ستفزع القارئ لاول وهلة " وهي زن كل النظريات و الآراء التي ضمنها " المقدمة "هي منقولة عن رسائل اخوان الصفا باستثناء، بعض "المباحث الخاصة برسوم الحكم ونظمه وهي مباحث وصفية تقريرية لم يكتب عنها الاخوان" ،ولا يفوت الدكتور محمود أن يطلع القارئ على مراحل تبلور اكتشافه الخطير عبر رحلته العلمية حيث تحول الشك الذي كان قد ساوره حول مدى أصالة المقدمة، في السبعينات إلى يقين مطلق في التسعينات، وهو يقين يدحض القول بأن المقدمة عمل غير مسبوق، وبدورنا نتساءل إلى أي حد كان تفطن محمود اسماعيل واهتدائه إلى العلاقة بين المقدمة ورسائل اخوان الصف هو عمل أو كشف غير مسبوق خصوصا وأن الدكتور محمود اسماعيل يقدم اراءه مكسبا اياها طابع السبق والريادة كقوله " مضت سبعة قرون على هذه الجريمة دون أن يكتشف عنها أحد من الدارسين والباحثين " .وفي نفس السياق يعلق في كثير من الاعتداد بالنفس، على تساؤل عابد الجابري المتشكك في إمكانية تأليف من حجم وقيمة المقدمة في مدة خمسة أشهر بقوله أنه سؤال ما كان من الممكن أن يجيب عليه الاستاذ الجابري ولا غيره إلا بعد قراءة هذا الكتاب والغريب أن ذ. محمود اسماعيل لم يكلف نفسه عناء متابعة تحليل الجابري الذي يخلص إلى جواب مغاير لما ذهب إليه. محمود اسماعيل والذي اعتبره حجة على سرقة ابن خلدون بالنظر أن مدة خمسة أشهر غير كافية قط لتأليف المقدمة بقدر ما هي كافية بالفعل للسطو على رسائل اخوان الصفا "

الحقيقة أن المطلع على عينة من الدراسات والابحاث الغزيرة حول مقدمة ابن خلدون خصوصا تلك التي يشهد لها أنها قدمت أفضل تنوير منهجي للفكر الخلدوني. يكتشف أن أصحابها وعكس ما يزعمه الدكتور محمود، قد سبقوه إلى التنصيص أو التنبيه إلى أوجه العلاقة بين بعض آراء ابن خلدون واراء وأفكار اخوان الصفا، لكن من منظور مغاير لرؤية الباحث محمود اسماعيل، منظور يقر بظاهرة تواتر المعارف والنظريات وتراكمات في مسار الفكر العربي الاسلامي، وأن المقدمة كما يذهب بعضهم تعد امتدادا وتطورا لمنازع الفكر

السياسي والاجتماعي منه خاصة (4) بدل اعتبارها مجرد سرقة وسطو على إنجاز السابقين.

ولا يمكن لنا في حدود هذا العرض أن تعرض لكل الاعمال التي كان لاصحابها قصب السبق في مضمار ما نحن بصدده وإنما سنكتفي ببعض النماذج دون استيفاء حقها في الكشف والتعليل .

ففي دراسة عميقة عن الاسس الاختيارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون يؤكد الباحث عبد السلام المسدي أن ابن خلدون كان يهتدي ببعض النصوص ومن ضمنها نصوص اخوان الصفا معتبرا انها كانت بمثابة ضوابط مؤثرة في لغة ابن خلدون ذاتها، ويفترض أن للمقدمتجذورا لو وقع السعي لاستقصائها لحدد نالها مراجعها في ميراث الفكر العربي، ويزعم ميدئيا أن جملة من النصوص ومن جملتها رسائل اخوان الصفا قد وجهت ابن خلدون وجهة مخصوصة ودون الخرم بأسلوب يقيني يرى أن تخليل هذه النصوص تحليلا مقارنا رهين تظافر البحث بين المؤرخ للتوصل علميا إلى كشف نقدي للمؤثرات المعرفية التي أحاطت بفكر ابن خلدون .

وفي بحث دقيق للباحث محمد الطالبي عن جذور النظرية الارتقائية وأثرها في مقدمة ابن خلدون يقر أن هذا الاخير، وإن كان كعادته عموما لا يذكر مصادره، فإن ما يستفاد من دراسة المقدمة أنه تأثر كثيرا بخصوص النظرية الارتقائية برسائل اخوان الصفا ومؤلفات ابن مسكويه، وهو أمر يتضح بكل جلاء عند مقارنة النصوص وللاستدلال على ذلك يورد مقتطفات من رسائل اخوان الصفا حول نظرتهم للنظام الكوني مهتديا إلى أن كثيرا من ارائهم نصادفها في مؤلفين ابن مسكويه (الفوز الاصغر- تهذيب الاخلاق) وتأسيسا على المقارنة بين المصطلحات المستعملة، يكتشف أن ابن خلدون قد اقتبس جل ارائه بصدد هذه النظرية من ابن مسكويه الذي أخذها كما سلف القول- من اخوان الصفا- وأن ابن خلدون جمع هذه الاراء في الفصل الذي عقده لتفسير حقيقة النبوة، وهو ما يذكرنا يقول الطالبي بالفصل الثالث من كتاب" الفوز الأصغر" الذي عقده ابن مسكويه لنفس الغاية والغرض ويسجل لابن خلدون أمانته بتأكيده على أنه كان يعتمد على ما شرحه كثير من المحققين ويجزم الباحث الطالبي معلقا قوله ابن خلدون أن هولاء المحققين هم خاصة وفي المرتبة الأولى اخوان الصفا وابن مسكويه (6) تأسيسا على ما سبق، يتضح مدى التباين بين استراتيجية القراءة التي تعتمد توسيع الدائرة المرجعية والقراءة التي تكتفي بمنطوق النصوص، فبينما يعتبر الدكتور محمود الإقتباس سطوا يرى الاستاذ الطالبي أن ذلك من قبيل التأثر بأفكار سابقة مضيفا خلافا لرأي د. محمود، أن ابن خلدون بالرغم مما

يدين به لغيره، فقد خطا خطوات أخرى إلى الأمام وأمعن أكثر في السبيل الذي مهده سابقون .

وفي دراسة رائدة عن الخطاب الخلدوني يرصد صاحبها على اوملیل بدقة علمية أوجه التقارب والاختلاف بين تصنيف اخوان الصفا وتصنيف ابن خلدون للعلوم والمعارف عامة ومكانة التاريخ ضمن هذا التصنيف خاصة (7) .

تلك كانت مجرد أمثلة من بين عديدة قصدنا من الوقوف عندها تفنيدا لزعم بالأسيفية والريادة في اكتشاف الخيوط الرابطة بين متن "المقدمة ونصوص الرسائل" بصرف النظر عن تباين التأويل واستخلاص النتائج بين د. محود اسماعيل ومن سبقوه على نحو ما أوضحناه أعلاه.

المطلع اطلاعا ولو سطحيا على كتاب "نهاية الاسطورة" سرعان ما يلمس الفرق الشاسع بين مستوى هذا الكتاب ومستوى أعمال محمود السابقة عنه والتي تنم عن كفاءة علمية يتأسها القارئ وان اختلف معه في تحليله وارائه الجريئة لما اتسمت به من ضبط في الرصد التوثيقي وتماسك في البناء النظري، وهي مزايا تغيب كلها عن هذا الكتيب إذ يلاحظ خلوه من الطرح النظري العميق ومن المساءلة الاستمولوجية لعدد من المفاهيم والقضايا التي يعالجها ولعل ذلك ما جعل أسلوب القراءة الذي مارسه الدكتور محمود على النصوص المنتقاة والاجراء الذي سلكه في سبيل إثبات السرقة العلمية يأتي في غاية السطحية وغير مقنع على الاطلاق حيث عمد إلى اختيار وانتقاء فقرات معزولة عن سياقاتها الاصلية من التي تستهل بها سائر فصول الرسائل ما ينهض دليلا على سرقة ابن خلدون، فهل هذا التعبير التقليدي الذي تحفل به أمهات الكتب التراثية يرقى إلى حجة إثبات الادانة أم هو مجرد تعسف لابراز حقيقة متوهمة في ذهن الباحث، علما أن هذا الاستهلال غير شامل لكل، فصول المقدمة ويحق لنا أن نتساءل عن وزن وقيمة الأدوات المنهجية والمصدرية التي وظفها محمود اسماعيل للقيام بهذه التعرية الاركيولوجية لنص المقدمة وإلى أي حد أخطأ أم أصاب في رهانه؟ ونبادر إلى التأكيد أن كثيرا من الاحكام العامة التي يصدم بها قارئ هذا الكتاب لابد من الوقوف منها بما يلزم من الحذر والحيطة لما قد يكون فيها من المبالغة والعسف، فعكس المنحى الذي تصدر عنه أحكام الدكتور محمود فإن ما جرى عليه الباحثون والمعنيون بالتراث الخلدوني هو أن ما اعتبره نقولات وسرقة لهي من الأسس المتواترة في الفكر العربي الاسلامي خاصة الموسوعي، فابن خلدون متبع ومبتدع في نفس الان شأنه في ذلك شأن المفكرين العظام، فعلى حد تعبير المفكر عبد

الله العروي، فإن الابتداع يقوم حتما على الاتباع والاكان جهلا إن لم يكن وحيا مؤكدا أن أصالة ابن خلدون بالضبط في كونه نقب عن جدور فكر وأحكام المؤلفين السابقين له فكشف عن الأرضية التي وقف فوقها كل الذين سبقوه (8) وعليه فتأثر ابن خلدون بسابقيه ومنهم اخوان الصفا لا يقلل من أصالته بل على العكس من ذلك فإن تأثره هو ما جعل المقدمة نتاج صهر خصيب أصوليات فرعية فجاءت نموذجا لتتويج الكلي والقدرة على التجريد والتنظير والطاقة في الاستقطاب المعرفي الشامل .

وتدفعنا هذه الملاحظة إلى تأييد ما ذهب إليه الباحث على أومليل بخصوص علاقة ابن خلدون بمصادره إذ يرى أن ابن خلدون ليس من صنف المؤلفين باستقاء مادة موضوعهم من مصادر ومظان معينة، وهو ما بوسع ومكنة أي باحث أن يتسقصيها ويصنفها ويقومها من زاوية العلاقة المباشرة بين "المصادر والمعارف" وإنما ابن حلدون يتجاوز هذا المستوى ويخضع المعرفة المستقاة من مصادر متنوعة لتفكير نظري وصياغة تنظير معين (9) وهو ما يضفي على قراءة ابن خلدون وتوظيفه المصادر تميزا واضحا، ولا شك أن الدكتور محمود اسماعيل لو اعتمد نفس هذه الرؤية العميقة لعلاقة ابن خلدون بمصادره في رصده لمواطن التلاقي بين نص المقدمة ورسائل الاخوان لما اعتبر التأمل النظري لابن خلدون في نصوص اخوان الصفا وإعادة صياغة بعض أفكارهم من قبيل السرقة والسطو .

في معرض المبحث الذي خصصه لابن خلدون، والذي حاول فيه أن يبرز كيف جيكت الأسطورة واثبات زيفها يسوق عدة اراء تمجيدية لعدد من الدارسين العرب والاجانب، تسقط في التعظيم المفرط الذي يسيء إلى الحقيقة، وبحسب قارئ هذه الشهادات وفق الطريقة التي عرضها بها ما يوحي بدعوة ضمنية منه إلى تحرير الخلدونية من الأوهام وإزالة ما ليس منها لكن ما أن نمعن النظر في استراتيجية القراء حتى يسعى إلينا الشك في سلامة ما يقدمه إلينا، إذ يرى الوقت أن الوقت حان لانصاف إخوان الصفا بعد "مؤامرة الصمت المعرفي" التي استمرت عدة قرون وبالتالي هم جديرون باحتلال المكانة الاسطورية التي احتلها ابن خلدون "دون وجه حق مكانهم" فنحن إذن حيال دعوة صريحة لاستبدال أسطورة بأسطورة بديلة هي أسطورة اخوان الصفا، وبالنتيجة سيصبح الفكر الاخواني بدوره من القراءات اللاتاريخية واللاعلمية حيث لم يأل جهدا في تعداد مواطن السبق في فكرهم على ما نحو ما أبرزناه في الملخص وغني عن القول أن تطويع فكر اخوان الصفا لتأويلات متعسفة ولا حدود لها ، يفضي إلى انفصام بين الفكر وسياقه الواقعي .

ضمن تعريفه بإخوان الصفا يلاحظ أنه برغم حماسه وترديده للغبن الذي تعرضوا له، لم يفلح في تقديم أكثر من تسع صفحات هي بالتأكيد غير مستوفية لغرض تبديد الغموض الذي يلف تاريخ الاخوان وبالتالي استحالة الاجابة عن الكثير من الأسئلة التي ترتبط بصميم حركتهم، فهو و إن أبرز نشأتها في بداية العصر العباسي الثاني لم يوفق في متابعة صيرورتها، ولم يقدم كافة نشطائها كما أغفل الاشارة إلى مركز استقرارها وانتشارها شرقا وغربا ولم يبرز طرق تواصلها وكيفية عملها وتأليفها الجماعي فربما حرص المؤلف على تأجيل ذلك إلى حين صدور كتابه المنوه إليه "اخوان الصفا رواد التنوير في الفكر الاسلامي.

ومن جانب آخر تصطدم الصورة الوردية التي رسمها محمود اسماعيل لهؤلاء ولعصرهم بالكثير من الحقائق وبعض نصوص الرسائل التي لا تساير دائما تأكيدات الباحث واستنتاجاته. فعن العصر العباسي الثاني ينبه بعض الدارسين إلى أن، "خلافة المتوكل كانت خاتمة لعصر حافل بالاراء والمبادئ وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الاراء والأفكار وفتحت فيه السلطة للمحافظين والفقهاء (10) كما شهد هذا العصر غزارة في الكتب الدينية ومصنفات الحديث والتفسير وندرة في المؤلفات العلمية والفلسفية وذكر الطبري مؤرخا لاحداث سنة 184 هـ تودي في الجامعين بأن الذمة برئة ممن اجتمع من الناس على مناظرة أو جدل وإن فعل ذلك أحل لنفسه الضرر (11) وأثبتت الحوليات قيام الخليفة المعتضد في سنة 277 هـ باضطهاد الفلاسفة واستحلاف الوراقين بأن لا يعملوا على نسخ أي مؤلف فلسفي (12) هذا إلى جانب أشكال التضييق والاضطهاد التي تعرض لها الشيعة وأعلامهم وكذا الاعتزال الذي شجب في هذا العصر ونعث بحزب إبليس.

فغلبة التيار النصي سمة غالبة على القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، فالقول إذن بنشأةحركة اخوان الصفا مع بداية العصر العباسي التاني يستحضر مراعاة مثل هذه التحولات وغيرها ورصد اثرها على الفكر والمعرفة إجمالا (13) .

إن إضفاء محمود اسماعيل الطابع العقلاني والعلماني على حركة الاخوان وترويجه لانفتاحهم على مختلف المذاهب والمدارس تخالف بعضا من مواقفهم التي تهاجم المتكلمين والفلاسفة (14) ولنترك منطوق النصوص يفصح، يقولون بشأن المتكلمين:

"الدجالون الدلقو الالسن العميان الشاكون في الحقائق الضالون عن الصواب"
وبشأن الفلاسفة يقولون: "واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل "
وكذا قولهم: "ولا تقلد أقاويل الفلاسفة المختلفي الآراء المناقضي الأقاويل".

إن الربط بين حياة ابن خلدون وطموحاته السياسية المتقلبة على النحو الذي فسره د. محمود اسماعيل لا يستقيم ولا ينسجم مع طبيعة العالم الباحث عن الحقيقة فهو كلام مردود بدليل أن كثيرا من علماءالمسلمين اشتغلوا بمعمعة السياسة وانخرطوا في تقلباتها وتموجاتها كالامام ابن حنبل والامام أبو حنيفة والامام الشافعي وكذا معاصره ابن الخطيب، وتحفظ لنا الحوليات أن الامام مالك قد ضرب حتى انخلعت كتفه بسبب فتوى فسرت على أنها سحب لبيعة أبي جعفر المنصور، فكل هولاء وغيرهم هم اشتغلوا بالسياسة وخلفوا لنا مصنفات هامة في حقول العلوم والفتاوي والشريعة .

* ينطلق د محمود اسماعيل في محاكمة للابداع الخلدوني من كتاب المقدمة ولا يذكر شيئا البتة عن باقي الآثار الخلدونية باستثناء إشارة إلى كتاب "التعريف"وهذا الامر يدعونا إلى التساؤل حول خلاصات مثل هذه القراءة الحرفية الاحادية، إذ ينبغي أن لا يعزب عن بالنا أن "المقدمة" كما وضعها ابن خلدون لا تنفصل عن التاريخ ولا خارجه فهي جزء لا يتجزأ منه، فضلا عن أنه بتعذر تكوين فكرة متكاملة عن النسق الخلدوني بدون مراعاة مختلف عناصره والمشروع الخلدوني والاعتماد على مختلف الآثار الخلدونية .

التيار النصي (على التيار العقلاني الذي توجه المعتقد القادري سنة 402 ليعد) سمة غالبة.

* من بين الأدلة التي يسوقها د محمود اسماعيل لاثبات السطو الخلدوني على معارف اخوان الصفا لكن الكتابات التي اهتمت بدراسة هذه الرسائل ونتاج أعضاء حركة الاخوان، تثبت أن وحدة الاسلوب انعدمت والاساليب الفذة والصيغ التعبيرية تباينت بين اخوان الصفا، يضاف إلى ما سبق أن ابن خلدون قد أفاد واحتك بكتابات ومصنفات ومعاصرة للإخوان (الماوردي- المسعودي- الطبري الشهر ستاتي- ابن حزم...) فكيف يستقيم القول أمام هذا التنوع في المناهل أن ابن خلدون تأثر بل نقل لغة الاخوان، وبأي معنى وكيف توحدت ابداعات هؤلاء ولغتهم في متن المقدمة .

* يلاحظ من خلال قراءة كتاب "نهاية الاسطورة" غلبة خاصيات التعميم والاطلاقية

والارتباك التي تلف بعض القضايا المعالجة، فالباحث يؤكد على أن "كل الدارسين عرب ومستشرقين رفعوا ابن خلدون إلى مصاف الفلاسفة الكبار المفكرين ثم يعود ليكتب ومن الانصاف التنويه بأن بعض الدارسين قد فطنوا من قبل إلى وجوه بعض السلبيات في الفكر المنسوب إلى ابن خلدون ومن أمثلة ارتباك إن لم نقل تناقض أحكامه أنه في سياق تفنيد الاطروحة القائلة بأن حركة الاخوان لم تكن دعوة سياسية ولم تطمح في تأسيس دولة يستدل بأنهم لم يفردوا مباحث عن الامامة لكن ما يلبث أن ينسى إقراره هذا ليكتب نقيضه مؤكدا أن ابن خلدون نقل عن اخوان الصفا كما نقل عنهم ابن النفيس في كتابه السيرةالكاملة "ثلاثة نصوص" أحدهما عن طبيعة العمران والثاني عن ضرورة المعاش الثالث عن الامامة ولعل أقصى ما يعبر عن اضطراب معلومات د.محمود وعدم تحريه ما يكفي من الدقة هو جعل السابق (لابن خلدون) يسطو على اللاحق (لابن الزرق).

* يذكرنا تقويم الدكتور محمود اسماعيل لابن خلدون من خلال التركيز على سيرته بحملة العداء والكراهية التي تعرض لها ابن خلدون من قبل معاصريه وثلامذته المصريين (15) من أمثال (العيني - البشيشي - ابن حجر - السخاوي- ابن ثغري بردي) الذين تشددوا في الحكم على حياته الخاصة ورموه بالغطرسة والشذوذ الجنسي، وقد نربط هذا التلاقي في الاحكام والمواقف المصرية إزاء ابن خلدون بأشكال واسع ذي صلة برغبة بعض المشارقة عامة والمصريين خاصة في تأكيد نزعة مركزية شرقية، ولعل في هذا الاطار بعض الانتقادات الحادة التي وجهت للباحث عابد الجابري بخصوص أطروحته عن تميز المدرسة الأندلسية والتي كان من أبرز أقطابها ابن خلدون

* إن قارئ الكتاب يدرك سعي صاحبه إلى شرح أطروحته متوسلا بمفاهيم مستقاة من حقول معرفيةمتنوعة كمفهوم اللامركزية ولا شك أن استعمال المفاهيم ليست عملية لفظية وشكلية أو مجرد مفاهيم فلسفية مجردة مستهوي وإنما هي توظيف إجرائي لابد أن يعي الباحث خلفياته المعرفية والابستمولوجية، وهذا ما لا نلمسه في طريقة استثمار د. محمود لبعض هذه المفاهيم قبدل أن تعتبر أن فكر وتاريخ اخوان الصفا برمته يدخل في "اللامفكرفيه" كما ذهب إلى ذلك نرى أن المقتضى المنهجي يفرض أن نتساءل عن معنى ودلالات اللامفكر فيه بالنسبة لإخوان الصفا ، بمعنى ما هي العوائق الحقيقية التي كانت تقيد فكرهم وفكر غيرهم، وتجعل هذا الفكر أسير البنية الثقافية السائدة لا يتجاوز ما نسمح به بالتفكير .

* وفي ختام هذه المقالة، نعتبر أي مسعى نقدي يروم كشف النقاب تاريخيا عن شخصية كبرى من عيار ابن خلدون هو أمر محبذ وضروري إذ لا يطير هذه الشخصية أن يفرز بين عناصر الشخصية التاريخية وعناصر الشخصية الأسطورية، لكن ما يخشاه المرء هو أن يسقط هذا المسعى في اللمم، ويفضي إلى قتل لما هو حي في الماضي وتخليد وزهو بما هو ميت، إن هذه القراءة لكتاب "نهاية الاسطورة" تبدو لنا بمثابة جلسة محاكمة، المتهم أو الجاني هو ابن خلدون والمجني عليهم هم إخوان الصفا والجريمة هي اقتراف السطو، والقاضي الذي يمتلك ما يكفي من وثائق الادانة، هو د. محمود اسماعيل فهل وفر هذا الاخير مرافعة عادلة وحجج مقنعة ومفحمة؟

الهوامش

ملحوظة: لم نود أن نكثر من الاحالات التي تخص الشواهد المأخوذة من الكتاب المدروس وأثرنا إثباتها بين معقوفتين في متن الدراسة.

1) د. محمود اسماعيل: نهاية اسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا عامر للطباعة والنشر ج.م المنصورة الطبعة الأولى نوفمبر 1996.

2) نذكر منها : الخوارج في بلاد المغرب -الاغالبة- الحركات السرية في الاسلام .

3) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة البيضاء 1979 ص.ص: 83-86

4) الجابري : نفس المرجع ص: 8

5) عبد السلام المسدي: الاسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون. الفكر العربي العدد: 16 السنة الثانية 1980 ص:10

6) محمد الطالبي: نظرية النشوء والارتقاء: جذورها في التفكير الاسلامي وأثرها في مقدمة ابن خلدون، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون . منشورات كلية الاداب الرباط 1979 ص .ص 207 - 210

7) Ali OUMLIL: *L'histoire et son discours: Essai sur la méthodologie* ,1979 p.53-56. d'Ibn Khaldoun . Publications de la Faculté des Lettres-Rabat.

8) عبد الله العروي : مفهوم الدولة، الدار البيضاء 1971 ص 99-100

9) علي أومليل: الخطاب التاريخي : دراسة لمنهجية ابن اخلدون منشورات كلية الآداب معهد الانماء العربي بيروت .

10) أحمد أمين: ظهر الاسلام دار الكتاب العربي بيروت 1969 ج: 2 ط: 5 ص: 49.

11) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسنية د، ت ج: 11 . 355

12) الطبري : تاريخ الامم والملوك ج: 11 ص 340.

13) محمد تضغوت : عصر تسلط الاتراك في العراق (232-334 هـ) د،د،ع فاس 1984(مرقونة) ص 168

14) رسائل اخوان الصفا : ج 4 دار صادر بيروت 1957 ص: 51 و ص 179
نقلا عن: محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ط الثاني دارالطليعة بيروت 1985 ص 202-204 .

15) عن المصريين الذين تحاملوا على سيرة ابن خلدون يراجع : علي أومليل: الخطاب التاريخ ... ص: 134

قراءة في كتاب :
المنزع اللطيف في مفاخر المولى اسماعيل ابن الشريف

لمؤرخ الدولة العلوية

عبد الرحمان ابن زيدان (*)

د . ادريس أبو ادريس

كلية الآداب مكناس

في قراءة لكتاب المؤرخ عبد الرحمان ابن زيدان سأبدأ بقراءة العنوان لغويا وسياسيا، وبطريقة بيداغوجية حتى يسهل الفهم والتذكر: المنزع اللطيف في مفاخر المولى اسماعيل ابن الشريف

- المنزع : تعني النزوع إلى الغاية - ج منازع
- المنزع : الشديد النزع - السهم البعيد المرمى
- المنزعة والمنزعة : الهمة يقال : « فلان بعيد المنزعة أي بعيد الهمة »

لذا نلاحظ أن اختيار كلمة المنزع لم تأت بطريقة اعتباطية وإنما تحمل في طيها معاني مهمة وذات هدف معين .

فالمنزع فيه غاية وهو سهم بعيد المرمى وعمل فيه همة ومنزعة. واللطيف من الكلام يعني ما غمض وخفي معناه ويقال لطيف كلامه أي ما رق ولم يكن فيه جفاء .

فهو بذلك منزع لطيف يميط اللثام على ما كان غامضا وخفيا وليس فيه جفاء وفيه مفخرة -ج فاخر- لأنه يضم كل ما يفتخر به الانسان من خصال ومناقب ومكارم ومآثر في دولة المولى اسماعيل الشريفية .

وبذلك نلاخظ هذا العنوان الجميل لغويا البعيد المرمى معنى

(*) تمت المشاركة بهذه القراءة في ندوة المؤرخ عبد الرمان بين زيدان التي نظمتها نظارة بتعاون مع المجلس العلمي بمكناس يوم 96/6/25

وكأنه يضم في أحشائه خطابا سياسيا موجها إلى الاخر - المستعمر- الذي حاول

طمس وإخفاء هذه المفاخر وعمل على تشويهها .

فغاية ابن زيدان في الكتاب هي إجلاء الغموض عنها وإظهار ما أخفي منها وذلك بهمة وبرقة وموضوعية ليس فيها جفاء أو تجريح وهذا ما نلاحظ من خلال مضامين الكتاب .

أولا : مضامين الكتاب :

يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام والتي يعبر عنها عنوان الكتاب نفسه .

يمكن الأخذ مجازيا عبارة : المنزع اللطيف على ما تضمنه الكتاب من أدبيات .

والمفاخر : الأعمال السياسية والعمرانية.

والمولى اسماعيل ابن الشريف : للمميزات الشخصية للمولى اسماعيل وفلسفته في الحكم والسياسة .

1 - الأدبيات : ترتبط هذه الأدبيات بالقصائد الشعرية التي تهم شخص السلطان كالباب الثالث والعشرون المخصص لما قيل فيه من أمداح ترمز إلى ما وصل إليه المولى اسماعيل من مجد وما عرف به من شجاعة ومجهوداته في توحيد البلاد والعباد، فهو مفخرة العرب والاسلام كما يتضمن أشعارا حول النسب الشريف ومكارم الأخلاق وحول الأصل الجغرافي أي بلاد سجلماسة وأهلها .

وقد تصل القصيدة في هذه المواضيع حتى خمس صفحات (ص 32 إلى 36) ومن الأبيات التي كان يتمثل بها المولى اسماعيل كثيرا قوله: وجربت الأمور رجربتني كأني كنت في الأمم الخوالي

وقد طلب من أدباء الوقت التذييل على هذا البيت فنظموا في ذلك قصائد عديدة. كما أن هناك أشعارا مرتبطة بخصلة من خصال المولى اسماعيل كالعدل والتواضع، والخوف من الله، والتدين الملتزم، وأخرى في الاستعطاف، كما فعل اليوسي حول موقف المولى اسماعيل من أهل الزاوية الدلالية (ص 161).

وارتبط الشعر أيضا بعظمة العمران وجمال القصور وعظمتها ومقارنتها بالآثار العجيبة بالعالم (ص 386) ونقلت أشعارا منقوشة على الأضرحة والمساجد (ص 315) واقتبست أشعار أخرى عن -المتنبي مثلا- كالتي تجسد الرأي والفكر والحوار، على القوة

والتصارع، يقال مثلا:

قد يغلب المرء بآرائه ألفا ولا يغلبهم بالسلاح

ويقول المتنبي :

الرأي قبل شجاعة الشجعان هي الأول وهو المحل الثاني (ص 155).

2 - المفاخر : الأعمل السياسية والعمرانية :

يمكن حصر أهم المواضيع التي يتطرق إليها الكتاب في هذا الباب إلى خمسة مواضيع :

*دور الموالى اسماعيل في إعادة توحيد البلاد ونشر الهدوء والأمن ببناء الحصون والقلاع، وردع القبائل المتمردة، والاهتمام بنشر العلم وتكريم أصحابه، والمتجلي في ظهائر التوقير والاحترام، وكان المولى اسماعيل يقول : «العلم والخلافة أخوان» (ص 123)

* تحرير الثغور المغربية المحتلة (ص 134)

* العلاقات الخارجية المرتبطة بقضايا معينة، كافتداء الأسرى، وسفارات المهادنة والتصالح، ومراسلات اتجاه اتراك الجزائر ودول أوربية، ورسالته إلى صاحب تونس تبين حسه بوحده المغرب العربي، حيث يقول فيها :

«مسألة جيرانك أهل الجزائر نوصيك أن تتوافق أنت وإياهم على المسالمة وجميل المعاشرة فإنكم كلكم في قطر واحد وجيران في البلاد وإيالتكم واحدة ورعيتكم واحدة ليس بينكم حاجز ولا سترة » (209).

* التطرق إلى الدولة الاسماعيلية وبنيتها من وزراء وقضاة وعمال وولاة ونظار، وقضية الأولاد واستخلافهم .

* العمران :

- بناء مكناسة وتنظيمها اجتماعيا واقتصاديا
- بناء المساجد والمدارس والأضرحة وترميمها
- بناء القلاع والقصبات
- بناء القصور والدور والبساتين، وهناك وصف دقيق لقصور مكناسة وهندستها وجمالها .

ويقتبس في هذا الباب نص الزياني الذي يقول «حتى صير عاصمة ملكه حاضرة في

بادية وبادية في حاضرة (ص 366)

ويضيف حول عظمة هذه المنشآت :

«ومن يوم مات المولى اسماعيل والملوك من بنيه وحفدته يخربون تلك القصور على قدر جهدهم وما أكملوا نصفها مدة من نحو مائة سنة» (ص 385).

- كما يتضمن الكتاب مجموعة من ظهائر تحبيس الأملاك، وفي ربط الدولة، بالعمران بنى المولى اسماعيل مدينة الرياض، وهي محل سكن رجالات الدولة وذلك حتى يسهل الاتصال والتواصل وتنفيد الأوامر بسرعة، وتيسير عملية التشاور وتبادل الأخبار والمعرفة.

3 - المميزات الشخصية للمولى اسماعيل :

لقد حاول المؤرخ عبد الرحمان ابن زيدان تفنيد الأراء الأجنبية المغرضة التي حاولت تشويه شخصية المولى اسماعيل، فقد أورد العديد من النصوص سواء الأجنبية أوالمغربية التي تبين بموضوعية المزايا الشخصية للسلطان المولى اسماعيل، فبدأ بالاسم، فاسماعيل تعني "عطية الله" بالعبرانية ثم تطرق للنسب الشريف ومكارم الأخلاق واتصافه بالعدل والتدين والتواضع وعدم الاحتجاب عن الناس، وحب الأولياء والصالحين والذكاء والدهاءالسياسي مع الشجاعة والتسامح، ويسرد - نقلا عن وندوس Windus قصة الأسير الذي حاول اغتيال السلطان فلم يصبه فعفى عنه، فاعتنق ذلك الأسير الاسلام .

ومما ذكره حول هيأته أن «سيفه المرصع بالجواهر كأنه يشير إلى تنفيذ الحق وإذهاب الباطل هو منتهى عزه وغاية أربه » (ص 72) ويختتم ابن زيدان مميزات شخصية السلطان المولى اسماعيل بما كان يروج في أوساط العامة والخاصة حول هذه الشخصية وما انفردت به من مزيا، لذا يسرد نص الأفراني حول تخوف الناس مما يقع بعده، حيث يقول أن «ضخامة المملكة وعظم السلطنة ما أنسى دول المغرب السالفة فكان بذلك وجوده عصمة من طوفان الفتن وملجأ من ياجوج المحن» خاصة في ذلك الزمان « الذي جرت فيه أمواج الفتن والشر هو ديوان العباد » (انظر الافراني النزهة ص 309) ولقد ذكر القادري قبل الأفراني هذا التخوف من اختفاء السلطان فقال : «ففزع الناس لمرضه وتمنى أهل العقول أن لا يعيشوا بعده لكثرة ما تخوفوا من الفتن بغيبته عنهم وعدم القيام بأنفسهم سيما أهل

المسكنة والضعف والدعة... ولما بلغ خبر وفاته لفاس هال ذلك أهل التمييز من الناس ومنهم من أصابه مرض من ذلك في بدنه ومنهم من فزع أشد الفزع خوفا من فضيحة الأهل ونهب الأموال وسفك الدماء » (القادري التقاط ط I 1981 - ص 333)

ثانيا : الأهمية التاريخية للكتاب :

- هل كل ما أورده ابن زيدان عبارة عن مفاخر ؟

لقد تعرض لعدة قضايا تاريخية مهمة منها :

* قضية جمع «جيش البخاري» وما أثارته من نقاش وحوار وتضارب في الآراء والفتاوي حول شرعيتها
* قضية الأسرى المسيحيين وما أثارته من ضجة لدى الدول الأوربية حول وضع هؤلاء الأسرى بمدينة مكناس .
* تفنيد الآراء الأجنبية حول شخصية السلطان (كقضية خطوبة المولى إسماعيل للقيطة لويس الرابع عشر (ص 269)
* الحسم في قضية الشرف حيث قام بغربلة وعزل الأشراف من المتشرفة، أي من دعاة الشرف، وقام بتعيين نقباء الأشراف بالحواضر الكبرى كمكناسة وفاس ومراكش وأكبرهم بجبل العلم (ص 244) .

وهذه قضية أساسية في تاريخ المغرب، فكم من داعية ادعى الشرف وركب مطية النسب لتحقيق مآربه وطموحه للسلطنة ...

هذا إضافة إلى ميزات أخرى امتازت بها الكتابة التاريخية عند ابن زيدان :

- كاعتماده على عدة مصادر مهمة مفقودة أو محطوطة غير متوفرة، عربية كانت أو أوربية .
- تضمنه لعدة وثائق ورسائل تهم السياسة الداخلية أو الخارجية لمغرب القرن 17 وبداية ق 18
- استعراض موقف العلماء والفقهاء وأجوبتهم حول قضايا معينة، أو أسئلة تطرح عليهم من طرف السلطان متعلقة بالدين أو الدنيا.
- نقده لبعض المؤرخين كأن يقول: « هذا شأن الزياني في المجازفة وعدم التثبت»

(ص 286) وأحيانا يقوم بتكملة بعض الروايات، يقول : «هذا ما غاب عن صاحب الجيش ولم يسأل عنه السلطان سليمان» (ص 287)، هذا مع الدقة في التحديد التاريخي كأن يقول :« بويع 16 ذي الحجة 1082 على الساعة الثانية بعد الزوال» (ص 46).

- كما يعتبر كتاب المنزع مع الاتحاف من الكتابات الأولى المتميزة في التاريخ الاجتماعي والمنوغرافي، فيشكل بذلك مرحلة جديدة في الكتابة التاريخية المغربية.
- ومما يدل على غنى كتاب المنزع اللطيف تضمنه :
* الاعلام 1118
* الأماكن 312
* القبائل والعشائر (دون ادخال الأجناس) 437
* عدد المؤلفات 180

- التقاط الدور والنشر = 20 مرة وذكر المؤلف ثلاث مرات
- البستان الظريف = 9 مرات واسم الزياني 25 مرة.
- الجيش العرمرم = 11 مرة وذكر الاسم 3 مرات .
- الذر المنتخب 23 مرة
- روضة التعريف = 15 مرة وذكر الاسم 14 مرة

هذا يبين تفضيله لرواية القادري في النشر والتقاط الذرر، وللذر المنتخب لابن حمدون الفاسي، وروضة التعريف للأفراني، في حين يهمل رواية الزياني في كثير من القضايا، ويفضل روايته فيما يخص العمران بمدينة مكنا (ص 302-303-316-361)

واعتمد كذلك على مصادر أجنبية وندوس Windus (رحلة مكناس) حيث نقل 7 صفحات من كتابه الذي هو عبارة عن وصف لرحلة سفارته إلى مكناس، وما رآه فيها، ووصف السلطان المولى اسماعيل باسهاب، وكذلك أخذ عن الأسير مويت Mouette والأب بوسنو Bosnot .

والملاحظ أيضا من التحقيق، وفي باب تحديد الأماكن، نجد أن مدينة مكناس ذكرت 79 مرة وفاس 74 مرة ومراكش 39 مرة، وهذا يدل على أنه بالرغم من أن مكناسة

كانت حاضرة الدولة فإن فاس كانت المحرك والفاعل الأساسي للأحداث في هذه الفترة.

وأخيرا فإن الكتابة التاريخية عند ابن زيدان في المنزع اللطيف لا تخلومن ثغرات :

* كالاستطراد : مثلا في الباب 19 المعنون : بثغرات دولته، يتعرض فيهلقضية جمع جيش العبيد ومحنة الفقيه جسوس.
* عدم التفصيل في بعض المسائل المهمة مثلا في الوظائف، كتب سطرين عن المحتسبين في العهد الاسماعيلي، كما لم يحل بعض الاشكاليات التاريخية، كالسفارات المغربية للخارج، وقضية الاسرى المسيحيين التي لم يبث فيها، وتعرض فقط لحبس قارة، ولم يتعرض لمحل إقامة هؤلاء الأسرى وسط مدينة مكناس وحيهم الذي كان يطلق عليه "القنوط"
* أخذ بعض الروايات من مصادر أجنبية دون نقد أو تمحيص، كما فعل مع ما أخذه عن وندوس (يذكر أن السلطان مولوع بالهدم أكثر من البناء، وأن الهدف من البناء هو إشغال شعبه) - (ص 378-379)
* تكرار أشياء جاءت في الاتحاف، وكان يردد " وقد بسطنا الكلام في ذلك في إتحاف أعلام الناس" (ص 385) لذا يظهر وكأن المنزع اللطيف ملخص للإتحاف إذا أزيلت منه التراجم، فيصبح من الجائز تسمية المنزع اللطيف «بالاتحاف الصغير» .

وكيفما كان الأمر سواء في الاتحاف الكبير أو الصغير، فإن الكتابة التاريخية عند ابن زيدان تشكل مدرسة جديدة في مرحلة كان المتوفر فيه الكتابة التقليدية المتميزة بالتركيز على الاحداث السياسية العامة، أو الكتابة الاستعمارية ذات الأبعاد الايديولوجية الجاهدة في التنقيص من شأن التاريخ المغربي ومقومات أمته ودولته. فكان ابن زيدان (ومعه اثنين أو ثلاثة من المؤرخين) مدرسة حطمت التقليد بغناها التاريخي وطريقتها في الكتابة، ووجهت سهمها إلى ضرب الادعاءات المفروضة في الكتابة الاستعمارية، فكان ابن زيدان بذلك مؤرخا وطنيا بالدفاع الموضوعي عن تاريخه، ومجددا في الكتابة التاريخية بتكوين مدرسة جمعت بين التقليد والتجديد، فكونت بذلك مرحلة انتقالية وفي جسر في الاسطوغرافية المغربية.

وختاما لا يسعنا إلا أن نوجه الدعوة إلى كل المهتمين بقضايا هذا البلد وتاريخه، من مؤسسات وجماعات وأفراد، إلى اخراج ما هو مخطوط ومدفون إلى الوجود ونفض غبار

النسيان عليه حتى نبين لجيلنا المعاصر وللأجيال القادمة ما كان لهذا البلد من تاريخ عظيم ومجيد يضاهي في عظمته ومنجزاته أكثر البلدان تحضرا

المرأة والمدينة و الحداثة الجنسية

قراءة في كتاب : والسكن ،الجنس ،والاسلام »*لعبدالصمد الديالمي

A.Dialmy :" Logement ,Sexualité et Islam " Editions Eddif ,Casa 1996; 400 p

عبدالسلام حيدر

كلية الآداب مكناس

الملخص :

تدور اشكالية الكتاب في نظرنا حول تحديد الشروط التي يجب توفرها للانسان المغربي، العربي، الاسلامي ، لكي يشكل اساسا لبناء حداثة منسجمة يتقاسم خيراتها كافة الناس(1).ولما كانت الحداثة لا تعدو أن تكون نمطا من العلاقات الاجتماعية والثقافية التي يتمكن الانسان في إطارهامن تفتيق قدراته ومواهبه، وإشباع حاجاته ، وتنمية شخصيته تنمية منسجمة متكاملة مشرعة على فرص قصوى للابتكار والابداع ،فإن العلاقة الاولية والاساسية ، من بين تلك العلاقات ، هي العلاقة بين المرأة والرجل ، وفي مركزها تكمن العلاقة الجنسية التي بدونها لا تقوم للاسرة ولا للمجتمع الانساني قائمة .فإذا كان الاستاذ محمد عابد الجابري يبحث في شروط انبثاق عقل عربي حديث بدونه يستحيل إبداع حداثة عربية أصيلة ، فإن عبدالصمد الديالمي يبحث في الشروط التي تمكننا من تلمس الطريق نحو عقل جنسي حديث قادر على تحديد قواعد جديدة لعلاقات متناغمة بين المرأة والرجل وبالتالي للاسرة المغربية العربية الاسلامية المعاصرة .ومن ثم ،فإن الحداثة الجنسية هي المدخل الذي نقترح أن نلج منه عالم هذا الكتاب مركزين اهتمامنا في اطاره على العلاقة بين المرأة والمدينة وما تثيره

تلك العلاقة من تصورات و ردود فعل داخل المجتمع المغربي المعاصر بل وفي المجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة .وفي سبيل ذلك ،حرصنا في هذا المقال على عرض أهم افكار الكتاب للتعريف به وتشويق القارئ الى قراءته دون ان تفوتنافرصة مناقشة بعض تلك الافكار.

موضوع الكتاب :

يرى الاستاذ الديالمي أنه إذا كان من المستحيل معالجة قضية الجنس في مجتمع إسلامي (كالمجتمع المغربي) دون أن تحيلنا تلك المعالجة على الدين ، على قاعدة التحريم *والتحليل في العلاقات الجنسية بين المرأة والرجل ، وهي القاعدة المنظمة لعلاقات القرابة،* ولنظام العائلة والاسرة ، فإن معالجة الاسرة معالجة سوسيولوجية لا يمكن تصورها بمعزل عن مسألة السكن بسبب الارتباط الموجود بين نموذج الاسرة ونمط تنظيم المكان المناسب له . وهكذا يجد الباحث نفسه وجها لوجه أمام تحديات الجنس والدين والسكن ، بوصفها المظاهر الثلاثة لا لوجود الانسان المغربي العربي الاسلامي فقط ،بل لوجود الانسان عامة ، وما ينتج عن تلك المظاهر من تفاعلات وظواهر وسلوكات وتصورات فردية وجمعية . ولذلك يولي الاستاذ الديالمي لتحليل العلاقة بين تلك الحدود الثلاثة :الجنس ،الدين (الاسلام) والسكن أهمية خاصة ، محللا اياها كما لوكانت موضوعا لغويا سيميائيا .ومن هذه الزاوية ، يبدو السكن والجنس والاسلام في شكل دوال تشير إلى معاني تتجاوزها ، وتعني واقعا يوجد خارجها. فليس المكان والجنس الا طريقتان في كتابة المجتمع . ذلك لان المكان Espace- حسب كرماس Greimas- شكل قابل لأن يبنى على شاكلة ***لغة مكانية*** تسمح لنا بأن نتحدث بها عما ليس مكانيا (2). والدليل على ذلك - يؤكد الديالمي - هذه الهندسة المعمارية العربية الاسلامية المتجلية في المدن الاسلامية العتيقة كفاس ، تلك الهندسة التي تتسم بخاصية جوهرية تميزها عن غيرها هي خاصية الانكفاء والانطواء على الذات على النحو الذي يجعل كل بناياتها - سواء كانت فقيرة او غنية - تنفتح على ساحة داخلية ، وتنغلق على الخارج أي على ما يحيط بها من فضاءات عمومية تقع خارجها . ومن ذلك غياب شرفات ونوافذ مطلة على الخارج ، متواصلة معه ، واهتمام الانسان المسلم بتزيين الفضاءالداخلي للبناية تزيينا متقنا ، وعدم عنايته التي تكاد تكون تامة بمظهرها الخارجي البراني . هذا التناقض بين غنى الداخل وفقر الخارج هو ما جعل بعض

الرحالة الاوروبيين الذين زاروا في بداية هذا القرن بعض مدننا العتيقة يستغربون من تساوي مساكن و بنايات الاغنياء مع الفقراء فيما يتعلق بالمظهر الخارجي واختلافهما الكبير فيما يتعلق بالفضاءات الداخلية . وهذا يعني ان الهندسة المعمارية تعبير عن رؤية معينة للعالم هي هنا رؤية الاسلام للعالم ، تلك الرؤية التي يتساءل الديالمي عما إذا لم تكن تعطي الاولوية للباطن وللايمان الداخلي ، بالنسبة للظاهر والطقوس والشعائر الخارجية. فالاسلام يتضمن توترا بين تصورين : احدهما حرْفي (نقلي / ظاهري) وثانيهما تأويلي (عقلي /حدسي/ باطني) . ويعبر هذا التوتر عن ذاته في كل تجليات ومجالات الثقافة العربية الاسلامية القديمة .

اما الجنسية Sexualité فليست بدورها الا تعبيرا عن نمط من التنظيم الاجتماعي لان الطاقة الليبيدية تخضع داخل المجتمع البشري لنظام من القواعد يتجاوزها ويوجهها نحو تحقيق غايات لا تخرج عن ثلاث: اما التسامي -الكبت /او انتاج النسل / او اللذة الجنسية . وكل مجتمع تاريخي - حسب الديالمي - يستمد هويته /الجنسية من الطريقة التي بها يتعامل مع الليبيدو قصد تحقيق هذه او تلك من الغايات الثلاث التي وقع عليها اختياره.ويظهر ذلك مثلا في المجتمعات المسيحية التي بنيت من حيث الاصل على نموذج التسامي /الكبت ، اذ لم يكن للمسيح ولا لمريم حياة جنسية ، وفي المجتمعات السابقة على المسيحية التي بنيت على اساس اولوية تحقيق نموذجي التناسل من جهة واللذة الجنسية من جهة أخرى .

توجد بين المكان والجنسية روابط وعلاقات اعتماد وتاثير متبادل . من ذلك ان الجنسية القائمةعلى قواعد الزواج الداخلي تؤدي بالضرورة الى تنظيم المكان بطريقة تجعله منكفئا على ذاته ، على النحو الذي رأيناه متجسدا في المعمار الهندسي العربي الاسلامي التقليدي القديم . وبالمثل ، فان نمط السكن الاسلامي المنغلق على ذاته يفرض بالضرورة وجود جنسية خاضعةٍ لقواعد مصلحة القبيلة، متمحورةٍ حول تحقيق غاية التناسل مما يؤدي الى تعزيز حبل النسب . اما في المجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة فان ظهور غرفة النوم في شقة العمارة الحديثة انما يدل على تمتع الزوجين بحرية جنسية اوسع وتوجيههما لطاقتهما اللبيدية الى تحقيق نموذجي : التناسل واللذة الجنسية معا . ثم ان قلة غرف شقق العمارة العصرية يساهم في انخفاض تناسل الزوجين مما يؤدي الى انخفاض أداء وظيفة انتاج النسل للمجتمع برمته . وتظهر العلاقة بين المكان والجنسية ايضا في موقع الجنسين (الرجل والمرأة) داخل بنية المكان : اذ لكل نظام اجتماعي نمط خاص به في ادارة المكان

، فإذا كانت المجتمعات التقليدية تقيم نظاما تمييزيا بمقتضاه تحتل المرأة مكانة دونية تتجلى في احتلالها الامكنة السفلى والهامشية داخل المسكن، بل وداخل الفضاء الاجتماعي برمته ، في حين يحتل الرجل الامكنة المركزية والسامية ، فان المجتمعات العصرية المتقدمة تنحو نحو تجريد علاقة الجنس / المكان من طابعها التمييزي إذ كل الامكنة توجد مبدئيا في متناول الجنسين معا .

يقترح علينا الديالمي التوغل في استكناه ما خفي من معاني العلاقة بين المكان/ والجنس بشرط محاولة تحليلها وفق مقاربة بنيوية تاريخية تستخدم نمطين من التقابلات، يتعلق الاول بالتقابل بين الشعور واللاشعور Concient-Inconcient، ويتعلق الثاني بالتقابل بين الدياكرونيا (التغير) والسانكرونيا (الثبات) Diachronic-Synchronic . وهدف الديالمي من ذلك : اعادة بناء موضوع الجنس /المكان على نحو يجعل منه موضوعا نظريا موحدا (إذ اننا نجد انفسنا دوما إما أمام مكان جنسي أو أمام جنس مكاني) بحيث يساعدنا التقابل الاول على اكتشاف عناصر بنيته ، بينما يساعدنا الثاني على فهم مسار تطوره .

المكان والجنس بين الشعور واللاشعور :

إذا كان اللاشعور الفردي يغتنم غفلة وعي الانسان أثناء النوم للتعبير عن ذاته في صورة احلام، فإن اللاشعور الجمعي يغتنم بدوره فرصة غياب الاهتمام العلمي السوسيولوجي بالمكان ، وغياب التخطيط العمراني والحضري ، ليعبر عن ذاته بصورة رمزية في مختلف البنايات التي يقيمها الانسان . وقد برهن كل من بورديو P. Bourdieu وكودولييه M.Godelierعلى أن غياب التخطيط في التعمير والبناء - في المجتمعات القروية - يتيح كامل الحرية للاشعور الابوي الذكوري في تنظيم فضاء القرية .أما في المجتمعات الحديثة المتقدمة، فإن اللاشعور الجمعي لايمكن أن يطفو بالكامل في دائرة وعي المدينة وشعورها رغم سيادة الهندسة العقلانية العصرية . ذلك أن كل مدينة لايمكن أن تختزل في قيمتها الاستعمالية فقط ، فهي لا تبنى لمجرد أن تكون سلعة للاستهلاك من طرف ساكنيها بل تبنى على النحو الذي تكون به دالة على مجموعة من المعاني التي تمكن من العيش المشترك، ومن التوازن النفسي ، ومن الاقبال على الحياة بقصد العمل والانتاج . ومن ثم تتحول عدد من معالم المدينة العمرانية إلى رموز دالة لا يتحقق معنى المدينة الا بفك شفراتها من طرف السكان المستهلكين . ذلك لان اللاشعورلايصبح مفهوما إلا إذا عبر عن

ذاته برمز أو رموز . ولما كانت العلاقة بين الرمز والمرموز إليه قائمة على أساس التناظر والتشابه إما في الشكل أو الايقاع أو الدور...، فإن الرمز الذي هو هنا المعالم العمرانية، وهي نتاج لتشكيل المكان على هذا النحو أو ذاك من قبل الانسان، إنما تدل، في نظر التحليل النفسي، على مجموعة من أعضاء الجسد البشري ،بل إنها تدل على الاعضاء التناسلية فيه على وجه التحديد والتدقيق، لأن ما يحدد هوية الفردفي الاصل هو أعضاؤه التناسلية . فالتناظر واضح في نظر التحليل النفسي بين انتصاب النصب أو البرج على نحو عمودي من جهة ، وانتصاب عضو الذكورة من جهة أخرى، وبين الاشكال المعمارية الدائرية وعضو الأنوثة مثلا...

واذا كان للاشعور أهميته في الانتاج الاجتماعي للمكان والجنس، فإن للشعور أوالوعي مكانته أيضا في تحديد العلاقة بينهما وفي نمط إنتاجهما الاجتماعي . ويظهر أثر الوعي أو الشعور في تقسيم المجتمعات للمكان تقسيما ثنائيا حسب جنس الافراد (مكان مخصص للرجال ومكان مخصص للنساء)، وفي تخصيصها لأمكنة خاصة بالجماع، كما يبدو أثره جليا واضحا أيضا في التربية الجنسية إلخ... ولذلك كانت القصدية والغائية عنصرا أساسيا مكونا لما يسميه الديالمي بالمكان الجنسي وبالجنس المكاني.

المكان والجنس بين الثبات والتغيرSynchronie - Diachronie:

أما من زاوية السانكرونيا والدياكرونيا ،والثبات والتغير ، فإن علاقة المكان / والجنس تبدو في شكل علاقة بين بنيتين متغيرتين تقاومان باستمرار سيرورة الدنيوة -profa nation الحديثةالتي تحولهما إلى مجرد قيم استهلاكية ، مفرغة إياهما من رمزيتهما، من سحرهما، ومن طابعهما الفيتيشي. وكلما تغيرا وتطورا ، كلما كان ذلك دليلا على تطور المجتمع وانفتاحه على آفاق الحداثة . لكن، ما الحداثة الجنسية؟ ومن هذا الذي يمكن اعتباره حديثا من الناحية الجنسية سواء كان رجلا اوامرأة؟

يجيب الديالمي على هذا السؤال محاولا تعريف الحداثة الجنسية من خلال تحديد مقوماتها بان الحداثة الجنسية تتجلى في : 1- الحد من النسل . 2- استقلالية اللذة . 3- حق المرأة في التمتع الجنسي .

واذا كانت الحداثة الجنسية في الغرب لم تحدث بهذا المعنى المدني إلا من خلال قطيعة مع النمط الجنسي الكاثوليكي ، فإننا نلمح في الاسلام عددا من ملامح الحداثة الجنسية التي تجعلنا غير مضطرين الى استيرادها من الغرب المعاصر اللهم إلا اذا اعتبر الغرب نفسه ، على غرار ما نعتبره نحن ، بأنه حصيلة للتطور التاريخي العالمي الذي ساهمت في بلورته كل الحضارات الكبرى منذ بداية التاريخ ، ومن أبرزها الحضارة العربية الاسلامية . ومن هذه الزاوية ، يمكن الحديث عن سيادة نمط إنتاج جنسي مكاني كولونيالي حاليا في المجتمعات العربية الاسلامية ، وهو يتميز بحداثة غير متكافئة مادام تطور عناصره لا تتم بنفس الوتيرة من السرعة . والدليل على ذلك ، على سبيل المثال، أن الحد من النسل يتطور في تلك المجتمعات بوتيرة أقل من وتيرة اعتراف الناس باستقلالية اللذة ، في حين أن سيرورة تحويل الطاقة الليبيدية إلى طاقة عمل منتج في دواليب الاقتصاد تسير بصورة أكثر بطأ . ونفس ما قيل عن الجنس يقال أيضا عن المكان من حيث تطور التحديث فيه تطورا لا متكافئا حسب ما إذا كان هذا المكان موجودا في الريف أو المدينة وحسب اختلاف الجهات والمناطق إلخ... وهذا ما أدى ـ في نظر الديالمي ـ إلى تساكن نماذج جنسية مكانية متباينة داخل المجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة .

وعندما يبحث الديالمي عن أوجه علاقة المكان بالجنس انطلاقا من هذا التقابل المزدوج ،نجده يميز بين أنماط أربعة من العلاقات .

أنماط العلاقة بين المكان والجنس :

1- النمط الرمزي Le mode Symbolique:

يرى الديالمي أن الذهن البشري عندما يتصور الموضوعات الهندسية المعمارية وفق النمط الرمزي فإنه يعمد إلى «تجنيسها» مصنفا إياها إلى موضوعات مذكرة ومؤنثة . ومن هذه الزاوية يتم اعتبار الموضوعات المكانية دوالا مدلولاتها جنسية . وقد تكون الرمزية الجنسية للموضوعات المكانية ذات مدلولات جلية واضحة للعين المجردة ، يعيها ويريدها الفاعل الاجتماعي ، ولا تحتاج إلى تأويل على النحو الذي كشفت عنه تحليلات بورديو Bourdieu للمسكن القبايلي الجزائري (3) ، كما قد تكون تلك الرمزية اكثر تركيبا وتعقيدا فتحتاج الى تأويل وبالتالي إلى جهاز مفاهيمي يسمح الملاحظ بأن يفك شفرتها المعقدة . وعلى سبيل المثال ، فإن ثنائيات كثنائية المدينة / الدار ، و المدينة / البادية في الحضارة العربية الاسلامية لا تخلو هي الاخرى من رمزية جنسية . ذلك أن التصور الفقهي

للعالم يقسم العالم إلى «دار إسلام وسلام » و« دار كفر وحرب » ، ويقسم دار الاسلام بدورها إلى مجال قدسي يسود فيه الشرع ومجال مدنس يسود فيه العرف ، ويعتبر أن الطرف الاول في الثنائية هو القاعدة التي يجب أن تسود لبناء ملكوت الله على الارض في حين أن الطرف الثاني فيها يمثل الاستثناء الذي يجب أن ينمحي ويزول . فالمدينة الاسلامية هي دار الاسلام حيث يسود الشرع ، وحيث تندمج السلالات والقبائل في هوية واحدة اسلامية تعلوها وتتجاوزها ،إذ تقف المدينة الاسلامية - منذ نشأتها بقرار من الدولة - على طرفي نقيض من القبيلة والبادية ، حيث يسود «العرف » و«الجاهلية» . وإذا كان العرف القبلي قد رسّخ في مجال البادية شكل الزواج الداخلي للحيلولة دون أن تنتقل مع النساء ثروات القبيلة إلى قبيلة مغايرة ،الامر الذي جعل القبائل تحافظ على أنسابها كما تحافظ على ملكياتها مكونة قسمات اجتماعية مستقلة بعضها عن البعض الآخر ، فإن المدينة الاسلامية وإن احترمت في بداياتها الاولى الكيانات القبلية إلى حد أن خصصت لكل قبيلة حيا خاصا بها مراهنة على ما قد ينجم عن العيش المشترك في مكان محدد من انصهار ووحدة إثنية قبلية ، سرعان ما وجدت نفسها - تحت تاثير مقاومة الواقع القبلي - تتنظم على شكل قسمات قبلية-عائلية حريصة على نقاء النسب وعدم انتقال ثرواتها إلى الأغيار . وقد استقر وجود تلك القسمات في فضاءات المدينة واكتسى طابعا فقهيا شرعيا بفضل تقنيات فقهية معروفة كالحُبُس بالاضافة إلى الزواج الداخلي . ومن ثم كانت هندسة المدينة العربية الاسلامية تجسيدا مكانيا لاولوية الزواج الداخلي ولايديولوجية نقاء النسب القبلي - العائلي . ولذلك كانت تلك الهندسة المعمارية منكفئة على نفسها ، منغلقة على ذاتها ، كل تفاصيل دورها ودروبها تعبر عن ارادة ذكورية في تهميش المرأة - بوصفها وارثة هي الاخرى لتراث العائلة - وحجبها عن الاغيار وفق مبدإ المحافظة على نساء العائلة لفائدة ذكور العائلة . وهذا مايبدو مثلا في هندسة الدار حيث تنعدم النوافذ والشرفات المطلة على الخارج ، كما يبدو في وجود فم للدرب الذي لا ينتهي بمنفذ خارجه ... ومن ثم ،لم تكن فضاءات المدينة من أحياء سكنية ، وأسواق ، ومقابر ، ودور مختلفة ، إلا جسدا ثانيا ل« الأنا » القبلي .

لا تختلف المدينة الاسلامية عن خليتها المعمارية الاساسية : الدار . والداربالمعني الاشتقاقي مكان منغلق على ذاته تحيط به الاسوار . وليست المدينة الاسلامية العتيقة إلا دارا بنفس هذا المعني بل إن كل عناصرها المكونة (من أسواق وأحياء ومدارس ومقابروزوايا...) لا تعدو أن تكون نماذج معمارية مستنسخة من النموذج الاصل : الدار .

بيد إن الباحث عندما يحلل جسم المدينة العتيقة من ناحية شكلها المعماري يميز فيها بين ما يسميه بخلايا المدينة الخطية (وهي عبارة عن متوالية من الدكاكين والمحلات التي يرتادها عموم الناس مكونة شارعا) ، وبين ما يسميه بالخلايا الدائرية التي تسود في الاماكن المهمة (وهي عبارة عن حمامات ، واحياء ، ومنازل للعائلات الكبرى ، ومساجد الخ ...) . وهذه الخلايا الدائرية لا تتبع خطا ولا تقع على نفس الشارع ، فهي بنايات منغلقة على ذاتها بشكل يجعلها كما أشرنا منعزلة عن الخارج منفتحة داخليا على ساحة مؤدية عموديا إلى السماء ، لايرتادها كل من هب ودب ، فهي محرمة على الأغيار والغرباء ، لا يدخلها إلا أهلها لكي يجدوا فيها ذواتهم الحميمية وراحتهم . ومن ثم كانت المدينة الاسلامية عبارة عن أمكنة مدورة أو دائرية . ولما كانت رمزية الدائري تشير إلى المرأة فإن المدينة في هذا المناخ الثقافي تتماهى بالمرأة عموما ، وبالأم على وجه الخصوص . فهي المجال الذي يحل على أهله دخوله ، على غرار الدخول بالمرأة /الزوجة ، ويحرم على ما سواهم من الغرباء والأغيار . ومن هذا التماهي الحاصل بين المدينة والمرأة (زوجة كانت أو أما) أتت عبارة « ولد المدينة » التي تتعارض على سبيل التضاد مع عبارة « ولد العروبية » ، كما أتى اعتبار المدينة داخلا يعود إليه أهله قصد الراحة والسكينة، تلك السكينة التي لا تحصل إلا بكون المدينة مجالا لسيادة الشرع . ولذلك أيضا كانت المدينة دار إسلام تقع خارج أسوارها البادية التي تعرف بكونها موطن الجاهلية أي موطن العرف القبلي الذي يسلب من المرأة القروية كل حقوقها الشرعية بما فيها حقها في الإرث بل إنه يحولها إلى موضوع قابل لأن يورث . وبهذا المعنى ، فإن المدينة -التي يعترف فيها الشرع للمرأة بوضعها الحقوقي- مجال لولادة انوثة تكاد تكون في عدوانيتهالجاهلية العرف القبلي القروي أشبه ما تكون بالذكورة . ويعتبر الجدارالعمودي السامق المنيع الذي يحيط بالمدينة ، ترجمة معمارية للذكورة ، ولارادة القوة والسيادة ، وتجسيدا لسلطة المدينة والشرع والاسلام وبالتالي لسيادة الدولة ..

2 - النمط المعجمي Le mode lexical :

يشبه هذا النمط في طابعه اللاشعوري النمطَ الرمزي . فدلالاته ومعانيه لا يتمثلها الناس تمثلا واعيا بالرغم من كونهم يعيشونها يوميا علي مستوى التعبير والتفكير، واللفظ والتصور . ولا تقفز تلك الدلالات الى سطح الوعي الا بواسطة التاويل .

ينطلق الباحث في تحليله لهذا النمط المعجمي من قولة لكلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Straussوردت في « الفكر البري » "La pensé sauvage"تفيد بأن المكان ، ما إن

يصبح موضوعا للقول والتسمية واللغة حتى يتخذ طابعا اجتماعيا ويصبح موضوعا للتملك (4). وفي هذا السياق ، يتجلى النمط المعجمي في تسمية الناس ،دون وعي منهم ،لاجزاء المكان المختلفة بأسماء وضعت أصلا لتسمية أعضاء الجسد البشري . وكأن الانسان عندما يتصور المكان خارجه فإنه يميل دون شعور منه إلى إسقاط جسده البشري على المكان متصورا إياه على شكل جسد مكاني. ولما كان الجسد موضوعا للجنس ، فإن المكان يصبح لذلك « مجنّسا » . وإسقاط الجسد على المكان لا يتعلق ببعض اجزاء الدارأو المدينة فقط بل يتعداه ليشمل المدينة برمتها .

أ ـ إسقاط الجسد على المدينة :

استعارالعرب القدامى من معجم الجسد لفظ الثغر للدلالة على المدن الاسلامية الواقعة في الحدود الفاصلة بين دار الاسلام ودار الكفر والحرب : انها افواه دار الاسلام التي تصورها العربي على شكل جسد . والفم فتحة في الجسد يتم عبرها التواصل مع الاخر . والظاهر أن لفظ الثغر لم يكن متداولا ـ قبل العام السابع عشر للهجرة ـ للدلالة على المدينة الحدودية لان العرب كانوا يسمون مدنهم الواقعة على الحدود بلفظ آخر هو الفرج أو الفروج . فقد ورد هذا اللفظ الأخير في خطبة لعمر بن الخطاب ألقاها على سكان الشام بمعنى الثغور . وفي لسان العرب لابن منظور وردت الكلمتان بمعنى واحد للدلالة على الفتحة والثقبة والثغرة ومماليس منغلقا... ومن ذلك كله يظهر أولا أن الثغر استعمل للدلالة على عضو في الجسد هو الفم قبل أن تتم استعارته من مجال الجسد للدلالة على أحد موضوعات المكان ، وثانيا أن الثغر كان مسبوقا ، من حيث التداول ، بلفظ الفرج الذي كان يدل على المدن الحدودية بالاضافة إلى دلالته اللغوية على عضو التناسل لدى المرأة بصفة خاصة . ومن الناحية الاصطلاحية ، أصبح الفرج دالا على رحم المرأة . ويرى الباحث أن المعنى المكاني للفظتي ثغر وفرج ناتجان عن الاستعمال المجازي، الاستعاري ، للكلمتين . ذلك الاستعمال الذي يعتمد اعتمادا تاما على آلية التأويل. ولما كان « التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشئ بشبيهه ، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي » (5)، فإن وجه الشبه الذي مكن العربي من إطلاق لفظتي الثغر والفرج بمعنى مجازي على المدن الحدودية يتمثل في كون «الثلاثة معا ـ أي الثغر والفرج والمدينة ـ تصلح في ربط التواصل بالغير، ويأتي منها الخطر ، ثم إنها منفتحة وتجسد حدا فاصلا بين الداخل

والخارج ... إنها ثقب ، وانفتاح . ومنها نخرج عن الذات ،وعن الطور: فليس الانتعاظ ، بفضل الرحم ، إلا حمقا مؤقتا . وبالمثل ،فإن الكلام خروج عن الذات ، وجود في الخارج ، تخريج للذات. وفي موازاة ذلك ، فأن توجد في مدينة ـ فرج أو ثغر معناه أنك توجد على نحو ما في الخارج ، في مناطق غير آمنة ، في أراض ذات هوية متقلبة غامضة . أضف إلى ذلك أننا ندخل أشياء في ذواتنا بواسطة الاسم المزدوج ثغر- فرج سواء أطلق على الجسد أو المكان : اختراق ، تمثل غذاء ، تقبيل ، إدماج الغير وحضوره ومثله . كل ذلك يؤكد ترادف الفم والرحم في العربية »] (6).

ب ـ إسقاط الجسد على أجزاء مكانية من المدينة :

ينتقل الباحث من مجال التنقيب في معجم العربية الفصحى إلى البحث في العربية العامية المغربية ، وفي الفاسية على وجه الخصوص ، فيجد تعابير لغوية ك: «راس الدرب» و « فم الدار » و « صدر البيت » و « قاع المدينة » و« قلب»ها، تشترك في كونها تدل جميعا علي أن المغربي العامي يتصور دروب المدينة وأحياءها ومنازلها وغرف منازلها كما لو كانت جسدا . بيد أن لاشعور المغربي المتحدث بالعامية هنا لا يحول كل المكان إلى جسد بل يكتفي بإضافة أعضاء محددة إلى أمكنة محددة مما لا يسمح بتجسيد تلك الامكنة تجسيدا كاملا . وهكذا يختص عضو الرأس مثلا بالدرب† لأن الدرب ، في نظر الاستاذ الديالمي ، هو مكان سيادة العقل البطريركي القائم على أساس المحافظة على النسب ، وهو علاوة على ذلك مذكر. ومن ثم فإن ولوج الدرب انما يتم تحت مراقبة الرأس الدال على النبل والحكمة . اما الدار، فذات فم لانها مؤنثة من جهة، ولانها عالم المرأة من جهة أخرى ....واذا كان اللاشعور الجمعي قد انتقى من المعجم العامي ألفاظا ذات شحنة جنسية للدلالة على اجزاء من المكان، فلأنها تدل على اعضاء جسدية تتسم بأهميتها إما لكونها نبيلة أولكونها محرمة مقدسة . وعندما «نتصور المكان وفق النمط الجنسي ، كما لو كان جنسا ، فمعنى ذلك أننا نخرجه من عالم الاشياء ، عالم المهادلات والمدنس .إنه طريقة في جعله مقدسا » (7).

أما إذا ما فكرنا في العلاقات بين الرأس والفم والصدر، فإننا ندرك وجود مسار يمر من المذكر إلى المؤنث ، ومن الخارج إلى الداخل، ومن الاعلى إلى الادنى . ذلك أن الدرب يتحول من خلال هذه التسميات الثلاث إلى جسد مذكر له رأس يراقب الداخل إليه والخارج منه ،فهو ليس مكان مرورلأنه عادة ما ينتهي بمأزق Impasse، بل إنه جسد يشوي فيه عقل قبلي عائلي بطريركي . وسرعان ما يفضي الدرب إلى فم الدار المنفتح على عالم

المرأة . ولما كان هذا العالم محرما على الغرباء فان فم الدار مثلما هو الامر بالنسبة لفم المرأة لا ينفتح إلا بأمر من الرجل. وكلما انفتح هذا أو ذاك ، أدى إلى الفتنة.. وما إن يلج المرء فم الدار وينطق فم المرأة حتى يصل إلى صدر البيت ، والصدر رمز للترحاب ،وكأن صدر الدار يدعو المرء الداخل إليه إلى الراحة والسكينة مثل صدر المرأة تماما . وإذا كان اللاشعور الجمعي قد اختار أن يسمي بعض هذه الأمكنة بأسماء جسدية ، فليس مرد ذلك إلى فقر العامية اللغوي، بل مرده إلى وجود تماثل بين بعض الأمكنة وبعض أعضاء الجسد، تماثل يظهر في أهميتهما وقداستهما *المشتركة* . فالمكان الهام المحترم المقدس يتناسب مع أكثر أعضاء الجسد قداسة وتحريما وأهمية وهي أعضاء ومناطق الجنس في الجسد . وإن مفهوم عدم انتهاك الحرمة ، أو القداسة ، هو ما يسمح بالعبور من المعاني الحقيقية لتلك الالفاظ والاسماء (الدالة على الاعضاء الجنسية في الجسد) إلى معانيها المجازية الدالة على أماكن مقدسة لدى الرجل القبلي البطريركي لأنها موطن أناه العميقة . « فالرأس ،ذلك العضو النبيل ، وموطن العقل ، يكاد يكون ملكية مقصورة على الرجل» إذ المرأة ناقصة عقل ودين في تصور « الانا » البطريركي . ولذلك اذا ما وضعنا الرأس في مدخل الدرب لمراقبة الداخل إليه والخارج منه ، فكأننا وضعنا رمزيا رجلا عاقلا في ذلك المدخل للمحافظة على العرض من أن يدنس ، وعلى الشرع من أن تستباح قوانينه وتخرق . ولما كان معمار المدينة العتيقة لا يخصص بيتا لنوم الزوجين يختليان فيه بنفسهما ، فإن ذلك قد أدى إلى تخصيص مكان قصي داخل البيت ، هوقاع البيت تلتجئ اليه المرأة والرجل قصد الخلوة وتحقيق الانتعاظ . وفي الواقع فان البيت هو الذي أعار هنا أحد أسماء زواياه العميقة المحرمة على غير أهله (وهو اسم القاع) للدلالة على أحد أعضاء الجسد الاكثر حرمة وقداسة ... بل إن لفظ قاع يتجاوز ذلك للدلالة على المرأة بكاملها عندما تنضو ثيابها فتصبح عورة يجب اخفاؤها في أعماق البيت المظلمة عن أنظار الغير وكأنها قاع القاع . وهكذا تكون [«المرأة مثقلة بالقيمة: الاستعمالية (لذة التناسل) ، والتداولية (سوق الزواج والقرابة) ، والرمزية (موضوع يتكلم). فالمرأة هي أفضل الخيرات التي يستطيع الرجل البطريركي امتلاكه . ولذلك كان من الواجب حجبها عن أنظار عامة الناس : أفليست المرأة قاع العائلة ، والدار، والمدينة بصفة عامة؟ »](8).

ـ النمط الاقليمي

الترابي le mode territorial:

يشير هذا النمط إلى التقسيم الثنائي الذي تقوم به المجتمعات التقليدية العربية الاسلامية للمكان ـ وفق « العضو الجنسي » لافرادها ـ إلى مناطق ذكورية محرمة على الإناث ، ومناطق نسائية أنثوية محرمة على الذكور . فيصير العضو الجسدي للذكورة والانوثة حدا مكانيا فاصلا بين الجنسين مكيفا حياتهما الاجتماعية . ولا يشمل هذا التقسيم الثنائي الاماكن المقدسة كالمساجد فقط ، بل يتعداها إلى الاماكن الدنيوية الحديثة كالمقاهي والاندية المختلفة والجامعات ووسائل النقل التي يمثل الاختلاط عنصرا أساسيا من العناصر المكونة لتصورها وماهيتها ...

كلما تكرست التمايزات الجنسية بين الناس على شكل حدود ترابية مكانية فاصلة

بين مجتمع الذكور ومجتمع الاناث ، كلما هيمن التقليد وترسخ . ومن ثم ، فان اقتحام العرب عالم الحداثة الجنسية مشروط بالقضاء على الحدود المكانية بين الجنسين وتحقيق حداثة مكانية (هذا مع العلم ان الحداثتان معا تستلزمان تجريد المكان والجنس من طابعهما القدسي الفيتيشي الملازم لهما في المجتمعات التقليدية). بيد ان الحداثة المكانية اذا كانت شرطا لازما لانجاز الحداثة الجنسية في المجتمعات العربية فانها ليست شرطا كافيا . والسبب في ذلك ان المكان يتغير بوتائر سريعة نحو الدنيوة la profanation دون عقبات كبرى ، اكثر بكثير من الجنس الذي لا يسير نحو نفس الغاية الا بخطوات معدودة مثقلا بانماط المحرم المختلفة . ولعل هذا ما يعاش في المدينة العربية الحديثة حيث يستمر الناس ، رغم مظاهر الحداثة العمرانية ، في استهلاك المدينة وفق نمط اقليمي يقوم على اساس التمييز الجنسي (المقهى في المدينة العصرية العربية مثلا). ولعل مما سيزيد في تكريس النمط الاقليمي للعلاقة بين الجنس والمكان ، هو انبثاق الاسلام الاصولي الذي سيتخذ التقسيم الجنسي للمكان أداة ايديولوجية للكفاح في سبيل استرجاع الهوية الاصيلة والمحافظة عليها .

4 ـ النمط الوظيفي Le mode fonctionnel :

يشير هذا النمط إلى الوظائف التي يشترط أن يؤديها المكان لانجاز حياة جنسية متكاملة للانسان. ولا تكتسي الاجوبة عن الاسئلة التي تطرحها تلك الوظائف (كالسؤال عن مدى وجود غرفة النوم في مساكن كل الأسر، ومدى ارتباط الحياة الجنسية للزوجين بغرفة النوم ، ومدى تحقق الاشباع الجنسي في تلك المساكن الخ ..) ، أهمية حقيقية إلا لكونها تمكن من دراسة الترابط بين المكان والجنس والنزعة الاسلامية L'islamisme، لأن المؤلف ينطلق في بحثه من فرضية أساسية تستفهم حول ما إذا كان الحرمان الجنسي في ارتباطه بعدم وجود سكن ملائم للإشباع الجنسي هو الذي يؤدي ـ ضمن عوامل أخرى ـ الى نشأة النزعة الاسلامية . هذا مع العلم ان المدينة العربية الحديثة ، مثلها في ذلك مثل أية مدينة رأسمالية عصرية أخرى في الشرق او الغرب ، اصبحت بسبب تفكك العلاقات القبلية فيها ، وسيادة قيم جديدة تعلي من شأن الفرد وحريته ، وهيمنة منطق السوق الذي تتحول بسببه كل الاشياء بما فيها الجنس إلى سلعة ذات قيمة تبادلية خاضعة للعرض والطلب ، فضاءً اجتماعيا للتوتر الشديد بين ازدياد مهول في حاجيات الافراد الجنسية من جهة ، وبين قلة الفرص المادية (بمافيها السكن) لاشباعها اشباعا متكاملا من جهة أخرى . ولما كان العالم العربي المعاصر لم يعرف وجود حركات احتجاج جماهيرية

مطالبة بتوفير السكن اللائق عكس المدن الاوروبية الغربية المعاصرة ،أفلا يمكن اعتبارالنزعة الاسلامية L'islamisme، وهي كما هو معروف حركة حضرية ، حركة احتجاج مطالبة بإعادة النظر في هيكلة الفضاء الحضري وفق النمط الترابي الاقليمي القائم على أساس التمييز المكاني بين عالم الاناث وعالم الذكور وتغييب المرأة ، بماهي مصدر للغواية والتوتر الجنسي من الشارع والساحة العموميين ، وراء سور الحجاب واسوار المنزل . وعندئذ الا تكون الحركة الاسلامية وايديولوجيتها التقليدية نتاجا غير مباشر ـ بتوسط الحرمان الجنسي ـ لعدم اشباع المدينة العربية الحديثة للحاجيات السكنية ؟.

للجواب عن هذه التساؤلات ، يحاول مؤلف الكتاب تحديد خصائص السكن في المدينة العربية المعاصرة من خلال تحديد عينة من مدينة فاس تتعلق بستة احياء سكنية (9) متفاوتة من حيث درجة كثافتها السكانية، و درجة حداثتها، وخصائص سكانها. كما اختار الباحث عينة من السكان الذين يظهر من خلال بعض سماتهم الخارجية كاللحية أو الحجاب والحرص على اداء الشعائر في اوقاتها المحددة ... انتماؤهم الى الايديولوجية الاسلامية . وبعد تحليل لعدد من المعطيات الكمية والكيفية التي استقاها الباحث اما من الاحصائيات الرسمية او من استقصاءاته الميدانية ، توصل إلى نتائج أهمها (10):

أ ـ غياب غرفة النوم في ربع المساكن الحضرية لا يتيح امكانية الاشباع الجنسي بكيفية ملائمة . و رغم ان عددا كبيرا من المستجوبين لا يعتبر وجود غرفة النوم شرطا لازما لتحقيق اللذة الجنسية معبرا بذلك عن مرونة ايديولوجية وعملية ، فإن ذلك لا يفضي مباشرة إلى تعبير الجنس عن نفسه في الشارع العمومي ، وفي واضحة النهار .

ب ـ الكشف عن وجود ثلاثة انماط أساسية للنوم ليلا في المسكن المغربي العربي هي : نمط النوم الفردي الذي يعتبر ـ رغم قلة انتشاره ـ دليلا على اعتراف اجتماعي بحرية الفرد وانخراط في قيم الحداثة ـ ، ونمط النوم الترابي او الاقليمي الذي يدل على رسوخ القيم البطريركية القبلية وهيمنة الايديولوجية الدينية الارتودوكسية الحرفية في مجال تدبيرالمكان ، ونمط النوم الجماعي الذي يدل على تأخر واقع المدينة العربية المغربية عن تجسيد مثال الحداثة لا لكونه امتدادا لحس جماعي تقليدي ماضوي بل لكونه تعبيرا عن اكراهات اقتصادية تتمثل في فقر السكان وضعف طاقتهم الشرائية .

ج ـ اثبات عدم صلاحية فرضية البحث الاساسية المتعلقة بارجاع النزعة الاسلامية الى أصل اجتماعي مكاني يتمثل في الحرمان الجنسي الناتج عن توتر العلاقة بين جماعة الاسلاميين وشروط السكن التي لا تتيح الاشباع الجنسي . فقد بينت الاستجوابات

الميدانية ان علاقة هؤلاء بالسكن لا تشير الى وجود خلل او توتر كما لا تدل على وجود أي حرمان جنسي . فبالمقارنة مع جماعة المستجوبين غير الاسلاميين ، يظهرأن عدد الاسلاميين المتوفرين على غرفة نوم في سكنهم اكثر من عدد غير الاسلاميين ، كما يظهر ان نمط نوم الاسلاميين الاكثر انتشارا يختلف عن النمط الجماعي ، وان الاسلاميين لا يعارضون تحقيق الرغبة الجنسية في مكان اخر من السكن خارج غرفة النوم وان لم تتوفرالشروط الشرعية للجماع كالسرية والعزلة مما يعني ان هذا الموقف لا يفضي الى الامتناع والامساك وبالتالى الى الحرمان الجنسي . ثم ان عددا كبيرا من الاسلاميين المستجوبين يصرحون برضاهم عن مساكنهم رغم ان هذا الرضى قد يكون نابعا من جودة سكناهم فعلا ، كما قد يكون نابعا من اعتبارات ايديولوجية تدعو الى الرضى بالقسمة ، والصبر عند الشدة الخ ...

وإذا كانت معطيات هذا البحث الميداني قد افضت نتائجها الاولية ـ في هذا المستوى من البحث ـ الى اعدام صلاحية فرضية الأصل الاجتماعي المكاني المرتبط بالحرمان الجنسي للاسلامية المعاصرة ، فإن الباحث يؤكد ـ مع ذلك ـ على ان الفرضية المذكورة تبقى محافظة على طابعها العلمي . وذلك لثلاثة اسباب : الاول يتعلق بضعف تمثيلية الجماعة المستجوَبة من الاسلاميين ، والثاني يتعلق بأحد مكاسب العلوم الاجتماعية ـ الأكثر انتشارا وقبولا ـ المتمثلة في التأكيد على وجود علاقة بين التدين (المتشدد) والحرمان الجنسي، وان كانت هذه العلاقة تصطدم في الثقافة العربية الاسلامية القديمة مع ممارسات صوفية نسكية جمعت في آن واحد بين التصوف والاشباع الجنسي كما هو الحال مع الامام الغزالي ومحيي الدين بن عربي ... والثالث يتعلق بأحد نتائج البحث الميداني التي ابانت عن وجود علاقة بين الحرمان الجنسي الناجم عن عدم الاشباع السكني وما يسميه الديالمي بالنزعة الاسلامية الضمنية Islamisme latent التي يصدر عنها غير الاسلاميين في تحديد مواقفهم واختياراتهم !.وقد اعتبر الباحث جماعة المستجوبين غير الاسلاميين اسلاميين بالقوة والامكان . ولما كانت النزعة الاسلامية المعاصرة لا تدعو الى الامتناع الجنسي بل تحث على الاشباع الجنسي عاملة على تزويج «الاخوان » و«الاخوات»، بكل ما تستطيع من امكانيات ، فإن الباحث سيوجه اهتمامه اثناء دراسة سلم المواقف الى معالجة علاقة الاسلاميين بالاشباع السكني او عدمه . وفي هذا الصدد يلاحظ الباحث من خلال فحص معطياته الميدانية وجود علاقة سببية مزدوجة بين النزعة الاسلامية وعدم الاشباع السكني بموجبها قد تكون تلك النزعة نتاجا لعدم الاشباع

السكني كما قد تكون موقفا ايديولوجيا سلبيا من السكن في حالته المعاصرة التي هو عليها في المدينة الحديثة. تلك الحالة التي تتعارض مع منظومة القيم الدينية القائمة على اساس النمط الترابي الاقليمي . ومن ثم فإن فحص سلم مواقف الاسلاميين وغير الاسلاميين من العلاقات بين السكن والجنس والاسلام يعيد الاعتبار من جديد الى فرضية البحث الاصلية بعد ان يضفي عليها طابعا نسبيا من خلال حديث الباحث عن ضعف تمثيلية الاسلاميين المبحوثين من الناحية الكمية من جهة ، وعن اعتبار غير الاسلاميين اسلاميين بالقوة والامكان من حيث ان منظومة المواقف والقيم التي عبروا عنها خلال البحث كانت اسلامية من جهة اخرى . ويكفي ان يوجد الحرمان السكني بقوة لدى غير الاسلاميين لكي يزداد الحرمان الجنسي لديهم مما يؤدي الى ان يتحولوا من اسلاميين بالقوة الى إسلاميين بالفعل مغدين بذلك النزعة الاسلامية كحركة اجتماعية وايديولوجية...

إن كتاب الديالمي الذي حاولنا تقديم أطروحته المركزية للقارئ من الكتب القليلة التي كلما أعدت قراءتها اكتشفت معنى جديدا او فكرة جديدة لم تنتبه إليها خلال قراءتك السابقة . هذا بالاضافة إلى جرءته العلمية وطابعه الموسوعي . وإذا كنا قد سايرنا نص الكتاب احيانا ،فلاننا حرصنا على ان نثير انتباه القارئ الى غناه داعين اياه الى قراءته ومناقشته .

ومع ذلك فلا يفوتنا ان نذكر بتركيز شديد ما عنّ لنا من ملاحظات أولية أثناء قراءة هذا الكتاب :

وأول تلك الملاحظات تتعلق بعينة المستجوَبين الاسلاميّين التي تحفّظ الباحث ، عن حق، من ضعف تمثيلها العددي الكمي لعامة الاسلاميين في البلد . غير ان قراءتنا للكتاب اقنعتنا بضرورة اضافة تحفظ آخر يتعلق هذه المرة بضعف تمثيلية العينة من الناحية الكيفية ايضا . وإلا ، فمن هو «الاسلامي » في بلد لا يعترف مجاله الايديولوجي السياسي للاسلاميين بشرعية الفعل الواضح الصريح المتحرر من الخوف وسلوك التقية : هل الاسلامي هو من يصرح للباحث الميداني بانتمائه للحركة الاسلامية اما ايديولوجيا او سياسيا او هما معا ؟ وفي هذه الحالة نستبعد للاسباب السابقة ان يتم ذلك الاعلان وان يتيقن الباحث من صدقه . ام ان الاسلامي هو من تبدو عليه السمات الخارجية للاسلاميين كاللحية والحجاب ، وما شابه ذلك . وفي هذه الحالة يعرف الباحث قبل غيره ان سلوك التقية، في مثل **هذه الشروط** ، سلوك راسخ في التراث الايديولوجي السياسي العربي الاسلامي من جهة ، وان عدداكبيرا من الناس في المجتمع المغربي العربي الاسلامي قد

يظهرون بالسمت الكلاسيكي المألوف لدى الاسلاميين دون ان يكونوا اسلاميين فعلا . ولعل هذا ما يفسر تلك الاجوبة التي لم يكن يتوقعها ممن اسماهم بالاسلاميين .

وفي مثل هذه الشروط الحضارية ، نعتقد أن أنسب طريقة لبحث مثل هذه المواضيع تتمثل في الملاحظة المشاركة بكل ما تقتضيه تلك الملاحظة من تقنيات وما تتضمنه من صعوبات . هذا في الوقت الذي لا نجد فيه مصدرا رسميا أو شعبيا موثوق الصحة يغني عن متاعب الملاحظة المشاركة . بيد أن الباحث سرعان ما حاول تجاوز هذا الضعف المزدوج الذي يفرضه الواقع نفسه ، بكشفه عن وجود أخلاق «إسلامية » لدى «غير الاسلاميين » يمكن اعتبارها «نزعة إسلامية ضمنية » قد تتحول من القوة الى الفعل متى اصطدمت بعدم الاشباع السكني وما ينجم عنه من حرمان جنسي . بيد أن هذه اللوينات رغم أهميتها ، لا يجب أن تنسينا في أن تلك «النزعة الاسلامية الضمنية » المتمثلة في أخلاق الناس في المجتمع المغربي العربي الاسلامي ليست هي «الحركة الاسلامية » نفسها التي خصص الباحث كتابه للكشف عن أحد أصولها الواقعية ،مما يعني أن هذا الكتاب إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية لم يحقق أغراضه العلمية .ومع ذلك فللكتاب فضيلة طرح السؤال، ومحاولة الاجابة عنه ، ولفت انتباه الباحثين إلى الاهتمام به ، وحفزهم على الاستمرارفي بحثه .ولعل هذا ما حذا بالاستاذ الديالمي الى الاشارة في الغلاف الداخلي الى ان كتابه ينتمي الى جنس «L'essai » وثاني تلك الملاحظات تتعلق ببنية الكتاب: فإذا كان الديالمي قد أبان كعادته عن خبرة واطلاع علميين واسعين ، فان قارئ الكتاب يجد نفسه وهو منهمك في قراءته كما لو كان يقرأكتابا لم يكتب دفعة واحدة بل كتب على شكل دراسات انجزت في فترات متباعدة نسبيا حول اشكالية واحدة هي اشكالية علاقات السكن والجنس والاسلام . ولعل هذا الانطباع صادر من بعض التكرار الذي يتخلل ابواب الكتاب وفصوله .ويجب التنبيه في النهاية ، الى أن الفصل المعنون ب «سلم الموقف الاسلامي» (صفحة331) قد تكررطبعه في الكتاب مرتين .

هوامش :

*تجدر الاشارة إلى أن مؤسسة Ford مولت هذا البحث ،كما أن المصلحة الثقافية التابعة لسفارة فرنسا ساهمت في نشرنتائجه في هذا الكتاب .ولعبدالصمد الديالمي كما هو معروف سلسلة مؤلفات بالفرنسية والعربية :La femme et la sexualité au Maroc صدر عن دار النشر المغربية (1985)، و«المعرفة والجنس: من الحداثة الى التراث»عن عيون المقالات (1987) و، Féminisme soufi (1989) والقضية السوسيولوجية (1988) Sexualité et discours au Maroc (1991)(وهذه الكتب الثلاثة صدرت عن افريقيا الشرق)،وقد صدر مؤخرا ـ بعد الكتاب الذي نحن بصدده ـ كتاب : Fém-inisme, islamisme,et soufisme (1997) عـــن دار PUBLISUD بباريس .وتعتبر قضية المرأة الجنس الاسرة،في إطار اشكالية التقدم والتاخر،والتقليد والحداثة ،هي ما يوحد هذه المؤلفات ، بالاضافة الى منهجها السوسيولوجي المتفتح على كافة العلوم الانسانية .

‡1يفسر الديالمي وجود حركتين اجتماعيتين متنافرتين متصارعتين في المجتمع المغربي المعاصر هما الحركة النسائية Fémi-nisme من جهة والحركة الاسلامية Islamisme †من جهة أخرى بارجاعهما الى جذراجتماعي حضاري واحد مشترك يتمثل في فشلنا كأمة ـ إلى حد الآن ـ في انجاز حداثة تامة كاملة قابلة لان تقسم منافعها بين كافة الناس .

انظركتاب : Dialmy :" Logement ,Sexualité et Islam " Editions Eddif ,Casa 1996 p11.

2 - Op cit p13

3- Op cit p48 يراجع كتاب : P.Bourdieu:»:Edit Minuit;Paris 1980 p447 Le sens pratique à

4) C.Lévi- Strauss :"La pensée sauv age"Paris,Plon,1966,p86 وانظركتاب Logement ,, p33 Sexualité et Islam

5 - أبوالوليد بن رشد :« فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » دار الآفاق الجديدة ،بيروت 1982،ص 19ـ20 .

6- "Logement ,Sexualité et Islam" p73

7- Op cit 41

8- Op cit 48

9- Op cit pp 91 - 122

10- Op cit pp 168 - 127

11- Op cit pp 331 - 370