

المنهاج مجلة

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل - قطاع الثقافة

ملف العدد :

نظرات على الدراسات
المغربية حول أفريقيا



المنظار مجلة

+ . ⊙ ٢ ٨ | + | ∩ ∩ . ١ . ⊙ ∑ ∩

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل
-قطاع الثقافة-

ملف العدد

نظرات على الدراسات المغربية
حول أفريقيا

المناهل مجلة

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل
-قطاع الثقافة-

المدير المسؤول:

محمد مصطفى القباج

هيئة التحرير:

محمد المصباحي، فاطمة الحراق، محمد احميدة،
نجاة المريني، محمد المدلاوي، خالد بن الصغير،
عباس الصوري، محمد الدريج، عبد الواحد أغمير.

سكرتارية التحرير:

خالد بن الصغير، سمير أيت أومغار

السلسلة الجديدة - العدد: 106

يوليوز-غشت-شتبر 2022

الإيداع القانوني: 1974/6

الرقم التسلسلي الدولي القياسي: 0851/0253

التصميم والطباعة: مطبعة دار المناهل: 16 15 77 37 5 212 +Tél:

Email: contact.idam@minculture.gov.ma

لوحه الغلاف: إنجاز محمد الذهبي، مطبعة دار المناهل

العنوان البريدي للمجلة: 1 زنقة غاندي - الرباط

العنوان الالكتروني للمجلة: r.manahil 2019@gmail.com

الهاتف: 90 40 27 37 5 212 + / 91 40 27 37 5 212 +

الفاكس: 93 40 27 37 5 212 +

الفهرس

أولاً: ملف العدد: نظرات على الدراسات المغربية حول أفريقيا

إعداد وتنسيق فاطمة الحراق

فاطمة الحراق

افتتاحية العدد.....07

فاطمة بوزنيغ

تدريس الأدب الأفريقي في المغرب.....15

مصطفى مشرفي

البحث الاقتصادي حول أفريقيا في المغرب.....24

خديجة بوتخيلي

السياسة الخارجية المغربية في بعدها الأفريقي من منظور الدراسات الأفريقية في المغرب.....31

بشري سيدي حيدة

الباحثون المغاربة في العلوم الاجتماعية الأفريقية بالكوديسريا.....44

المعطي منجب

هوية المغرب، هوية أفريقيا... العلاقة، الجذور والمقومات.....60

فاطمة الحراق

إطالة على إشكالية الهوية الإفريقية.....71

عبد الإلاه بنمليح

كتاب "معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود"
لأحمد بابا السوداني، مدخل لدراسة الرق في أفريقيا.....86

رحال بوبريك

العبيد بالغرب الصحراوي، التجارة والتوظيف الداخلي.....98

محمد المنصور

تجارة الكتاب وتداوله بين شمال وغرب أفريقيا.....124

كوثر أبو العيد

137..... حياة الحاج عمر الفوتي وكتابه "رماح حزب الرحيم".....

إدريس الكريني

158..... المغرب ورهانات القوة الناعمة، مقاربة للديبلوماسية العلمية.....

سليم حمينيات

الإسلام المغربي في أفريقيا: التقاطعات المركبة بين السرديات التاريخية

173..... والأطروحات المعرفية.....

برونو رافائيل بيراس دي مورايس إي سيوفا

208..... ابن بطوطة رائد الدراسات الإفريقية (ترجمة عبد النبي ذاكر).....

ثانيا: نصوص مترجمة

سيبستيان غونتر (ترجمة فؤاد بن أحمد)

"وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار"

239..... حدود التعلم وآفاقه عند الغزالي وابن رشد.....

ثالثا: مقالات متنوعة

عبد العزيز ابن عبد الجليل

ظاهرة الأراجيز في تنظير الموسيقى الأندلسية المغربية: منظومة "الطباع والطبوع" لعبد الواحد

283..... الونشريسي نموذجاً، دراسة وتحقيق.....

لوبيني زبير

310..... الماء زمن المواجهات العسكرية في المغرب الوسيط.....

معاد ميمون وعبد العزيز بوليفة

التخطيط الاستراتيجي التقليدي لتخزين المنتجات الفلاحية: حالة المخازن الجماعية

337..... ممدشر القلعة بالشمال الشرقي لمدينة شفشاون.....

أنور المرتجي

358..... الحرب اللغوية بين العربية الحديثة والدارجة العامية.....

محمد اشويكة

367..... درس الفلسفي بالثانوي التأهيلي. نحو التجديد والتجويد المهني: مقاربة سمعية-بصرية.....

رابعاً: دراسات وقراءات في كُتب

رشيد اليملوي

383.....الدولة والعنف المالي في الغرب الإسلامي من خلال كتب النوازل

جواد التباعي والزهيد علوي

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب

402.....نزهة الأبصار، للعربي المشرقي

عبد الواحد المهداوي

قراءة في كتاب "أضواء علي الثقافة العربية في إفريقيا في العصر الحديث،

416.....مساهمة كتنتة في الحياة الثقافية والسياسية" لمؤلفه حسن الصادقي

سمير أيت أومغار

قراءة في كتاب تاريخ السّكر المغربي. من المتوسط إلى الأطلنطي

(ما بين القرنين العاشر والسابع عشر الميلاديين):

422.....مصادر جديدة، لمؤلفيه سعاد اليمني وبرنار روزنبرجي

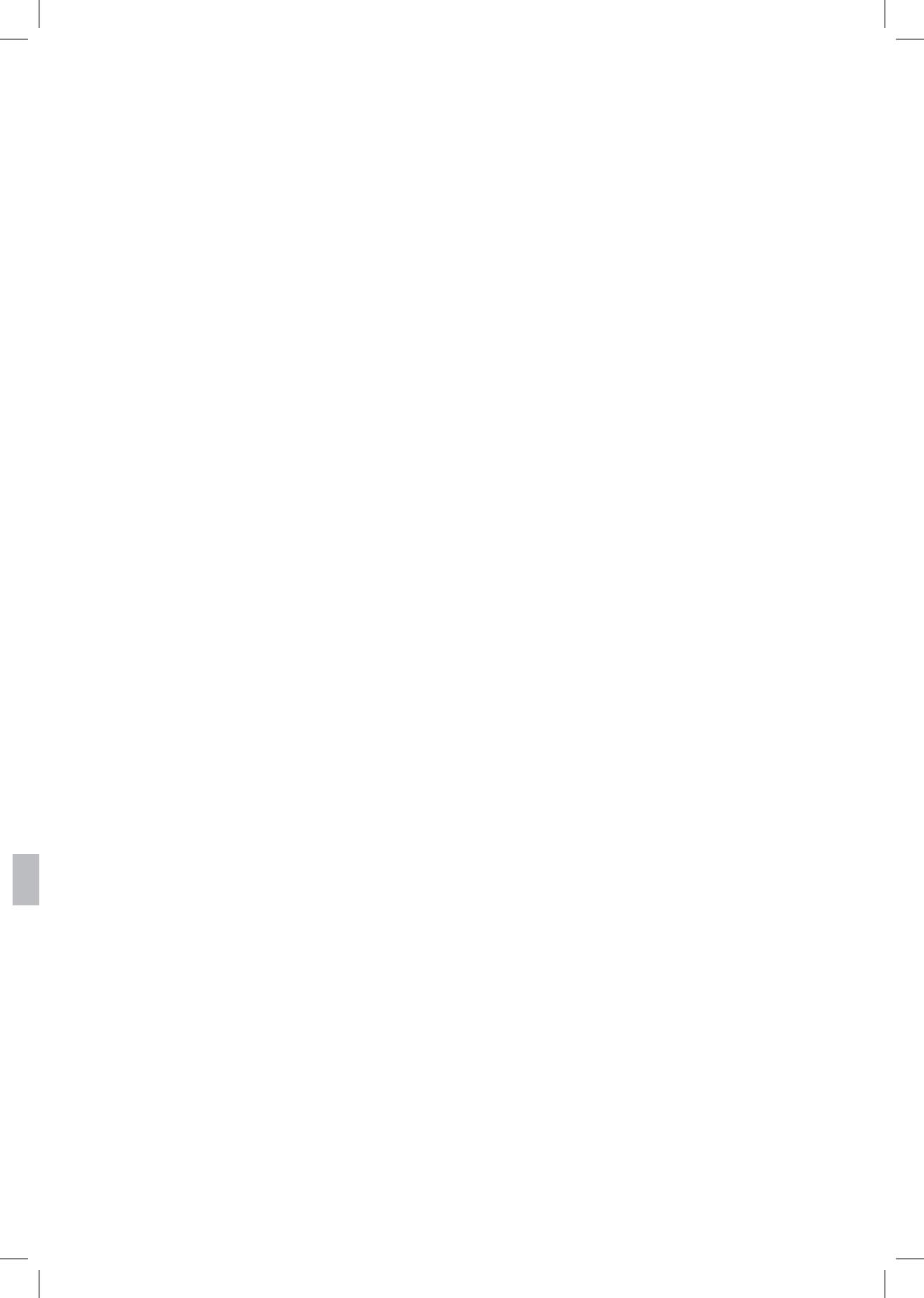
سعيد الفلاق

435.....مفهوم الفكر الأدبي: قراءة في كتاب الفكر الأدبي العربي لسعيد يقطين

441شروط النشر في المجلة

442موجز بأهام التوجيهات التقنية الإلزامية للنشر في المجلة

446مواضيع الملفات القادمة



افتتاحية العدد





افتتاحية العدد

إعداد: فاطمة الحراق

إذا كان المغرب لم يطور مدرسة للدراسات الأفريقية بمفهوم الدراسات الجهوية (Area Studies)، فإن للجامعات والباحثين المغاربة إسهامات معتبرة في الدراسات حول أفريقيا، دراسات وأبحاث ارتبطت في معظمها بالتخصصات والشعب الأكاديمية المختلفة من لغات وآداب وتاريخ واقتصاد وعلاقات دولية وقانون وتراث... ذلك أن أفريقيا بالنسبة للمغرب، كما جاء في أحد خطب الملك محمد السادس، ليست مجرد انتماء جغرافي وإنما هي وشائج متعددة الأبعاد، إنسانية وتاريخية وروحية وعلاقات دم وتعاون مثمر وتآزر وتضامن. فالتواصل بين الواجهة المتوسطية لأفريقيا وعمقها القاري لم ينقطع أبدا بالرغم من كل الخطط الاستعمارية لطمس وتشويه هذه الروابط. فالخطط الاستعمارية لم تنجح في إحباط عزيمة المغرب في التواصل والتعاون مع حركات التحرر الأفريقية ولم تمنعه من أن يصبح أحد الأعمدة الأساسية للوحدة الأفريقية.

وإذا كان مؤتمر ومواثيق الدار البيضاء لعام 1961 تشهد على مقاومة القارة الأفريقية لخطة التفريق بين شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء فإن التراث الثقافي والفكري العربي الأفريقي المشترك شاهد عنيد على عراقلة واستمرارية وحيوية هذا التواصل. فلا غرابة إذن أن ينكب اهتمام الباحثين المغاربة مباشرة بعد الاستقلال على التنقيب والتعريف بهذا التراث وإبراز أهميته، خصوصا المخطوط منه والموجود بالخرانات والمكتبات الخاصة والعامة في المغرب. وفي هذا الإطار جاء العمل البيبلوغرافي الذي قام به الأساتذة محمد المنوني ومحمد ابراهيم الكتاني ومحمد حجي مؤسسا للدراسات المغربية الحديثة حول أفريقيا، والذي اكتمل بتحقيق ونشر عدة مصادر سودانية ومغربية لتاريخ أفريقيا، مثل كتاب **مناهل الصفا** لعبد العزيز الفشتالي، وكتاب **فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور** للولائي، و**رسالة في أمور السلطنة** لمحمد عبد الكريم المغيلي، وترجمة ثم نشر كتاب **وصف أفريقيا** للحسن الوزان، وكتاب **إفريقيا**، لمارمول كريخال.

وقد توجت هذه المرحلة التأسيسية في مسار البحث الأفريقي في المغرب ما بعد الاستقلال في سبعينات القرن الماضي بإحداث "وحدة للدراسات الأفريقية" ضمن شعبة التاريخ بجامعة محمد الخامس بالرباط تستهدف تطوير برنامج دراسي للدكتوراه في تاريخ أفريقيا، تلاها إحداث "كرسي للتراث المغربي الأفريقي المشترك" بنفس الجامعة وبتعليمات من الملك الحسن الثاني "لتجديد ما كان للمغرب في أفريقيا من علائق"

وإعادة ترتيب علاقات المغرب مع أفريقيا. غير أن أهم حدث عرفه هذا المجال خلال نفس الحقبة، وبعد خروج المغرب الصاحب من منظمة الوحدة الأفريقية سنة 1984، هو إنشاء معهد الدراسات الأفريقية سنة 1987.

ولا شك أن العمل الذي اضطلع به معهد الدراسات الأفريقية، وضمنه كرسي التراث المغربي الأفريقي المشترك، قد ساهم إلى حد بعيد في إبراز الرافد الأفريقي في الهوية المغربية وبالتالي إقحام جهة شمال أفريقيا في مجال الدراسات الأفريقية، وهو بذلك يكون قد مهد لاتخاذ المنعطف الاستراتيجي الأفريقي الذي انخرط فيه المغرب في عهد الملك محمد السادس.

لقد عمل معهد الدراسات الأفريقية خلال العقد الأول من وجوده على إبراز الأسس التي تبني عليها العلاقات المغربية الأفريقية المشتركة بما نظمه من ندوات وما نشره من وثائق ودراسات، ساهم فيها باحثون من المغرب والبلدان الأفريقية الأخرى وباحثون أفريقيون أجنب. وقد طالت هذه الأعمال مواضيع التاريخ بمختلف مراحلها والجغرافيا، بما فيها الجغرافيا البشرية، والتبادل التجاري والثقافي والفكري عبر ضفتي الصحراء وما أنجبه هذا التبادل من ثوابت ثقافية ودينية وروحية تجمع الغرب الإسلامي، شكلت بدورها مواضيع للبحث والتداول والنشر.

وقد اعتبرت المدرسة الكولونيالية للدراسات الأفريقية السائدة عالميا أن تأسيس معهد للدراسات الأفريقية في الرباط كان تحد للتقسيم الجيوسياسي والأكاديمي لأفريقيا والدراسات حول أفريقيا والتي تصنف المغرب ضمن جهة "الشرق الأدنى"، لكنها في النهاية رحبت به ضمن المجموعة المعرفية الأفريقيانية من خلال مأسسة الدراسات الصحراوية، الحلقة المفقودة في البحث الأفريقي، والتي أصبحت بفضل جهود وتحركات المعهد رافدا أساسيا للدراسات الأفريقية في الجامعة المغربية بل وفي الجامعات والجمعيات الأفريقيانية العالمية انطلاقا من سنة 1992.

وحرصا على تمتين هذه الرابطة بالمجال المعرفي الأفريقي العالمي فقد قبل المعهد منذ ذلك التاريخ اعتماد الدراسات حول المجال الصحراوي كوسيلة لاقتحام ميدان الدراسات الأفريقية التي كانت تستأثر به إلى ذلك الحين المؤسسات الوريثة للمدارس الكولونيالية. وبهذا انتقل المعهد من مرحلة البحث في تاريخ العلاقات المغربية الأفريقية إلى توسيع اهتمامه ليشمل دراسة أفريقيا في مختلف مظهراتها.

وعلى الصعيد الوطني شهدت هذه المرحلة تحت قيادة الملك محمد السادس، تعميق وتقوية التعاون المغربي الأفريقي الذي ارتقى إلى مستوى الاختيار الاستراتيجي،

مما استدعى فتح برامج جديدة للدراسات الأفريقية في الجامعات المغربية الخاصة والعامّة وانطلاق عدة مراكز بحث ومؤسسات فكرية تعني بالمجال الأفريقي والدراسات الإستراتيجية وتساهم في مصاحبة هذا الاختيار ودعمه. وقد نتج عن ذلك تكاثر ملموس في المنتج البحثي العملي والتطبيقي الذي يوفر أساسا لصنع القرار، مقابل تعثر نسبي في البحث الأساسي الذي يستهدف توسيع قاعدة المعرفة العلمية لأفريقيا.

وبهذا يكون الناتج العلمي للباحثين المغاربة حول موضوع أفريقيا والعلاقات المغربية الأفريقية نتاجا غنيا ومتنوعا عرف تطورا مستمرا منذ الاستقلال.

وقد ارتأينا أن يكون هذا العدد الخاص من مجلة **المناهل** مناسبة لتقييم هذا المنتج وعرض نماذج منه واستكشاف الأبعاد التي يمكن أن يتناولها في المستقبل والتي تمكن طلابنا وباحثينا من معرفة أشمل وأعمق بموطن الإنسان الأول.

ويشكل ملف هذا العدد الخاص من مجلة **المناهل** مناسبة لتقييم هذا المنتج وعرض بعض النماذج التي تيسر الحصول عليها والتي تعطي صورة عامة عن المواضيع والمقاربات والإشكاليات التي تناولها هذا المنتج. وقد تم ترتيب مواد الملف على ثلاثة محاور، يشمل المحور الأول الدراسات التقييمية العامة، ويتضمن المحور الثاني المساهمات النظرية والتاريخية، أما المحور الثالث فيشمل عينات من الأبحاث العلمية التطبيقية.

وفي إطار التقييم العام للمنتج المغربي في الدراسات الإفريقية، أدرجت مساهمة فاطمة بوزنيغ حول تجربتها الشخصية في تدريس الأدب الإفريقي المكتوب باللغة الإنجليزية بجامعة محمد الخامس في الرباط، والتي استعرضت فيها وناقشت الصعوبات والتحديات المنهجية والمرجعية والإيديولوجية التي تواجه تدريس الأدب الإفريقي المكتوب باللغات الاستعمارية، سواء في المغرب أو في أفريقيا بوجه عام.

وجاءت مساهمة مصطفى مشرفي لتقييم البحث الاقتصادي الذي أنتجه المختصون المغاربة حول أفريقيا منذ الاستقلال، لتظهر أولا شح هذا المنتج، ولتبرز ثانيا ظاهرة استمرارية العلاقات الاقتصادية والتجارية المغربية الأفريقية عبر العصور، وكذا تشابه هذه العلاقات على المستويات الاجتماعية والثقافية والدينية.

أما خديجة بوتخيلي فتناولت تقييما للسياسة الخارجية المغربية في بعدها الإفريقي وفي سياقها التاريخي، وانطلاقا مما توصلت إليه البحوث الكلاسيكية بمختلف توجهاتها، من مثالية وواقعية وسلوكية، وفي تفاعل مع مختلف المتغيرات السياسية

والاقتصادية والاستراتيجية والإيدولوجية، وكل ذلك في محاولة لتفسير الدينامية الجديدة التي تشهدها حاليا هذه السياسة.

و تناولت بشرى سيدي حيدة في دراستها حصيلة البحث المغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية الإفريقية من خلال عرض وتحليل انخراط الباحثين المغاربة في الأنشطة المتعددة و المتنوعة لـ "مجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية الإفريقية" (الكوديسريا)، هذه المؤسسة الأفريقية التي تستضيفها الدولة السنغالية منذ تأسيسها في سبعينيات القرن الماضي، والتي ساهم في إنشائها ويساهم في تنشيطها وتسييرها ثلة من المثقفين المغاربة.

وفي إطار المحور الثاني الذي يغطي الأبحاث والدراسات النظرية والتاريخية حول مواضيع رئيسية ومركزية في مجال الدراسات الإفريقية، يتضمن هذا الملف دراسات عن إشكاليات الهوية والاسترقاق والتجارة الصحراوية والحركات الإصلاحية الجهادية. وتناولت مسألة الهوية الإفريقية المستعصية دراستان ضمن هذا الملف، إحداهما بقلم المعطي منجب الذي تناول فيها قضية الهوية من منظور مغربي، فأبرزت جذور هذا الانتماء ومقوماته، والثانية لفاطمة الحراق التي تعرضت فيها لمسألة ماهية "أفريقيا" وهويتها منذ ولدت "القارة السوداء" على يد علماء الجغرافيا والأنثروبولوجيا، الى حين إعادة إذكاء الروح الوحودية الأفريقية، على يد دعاة النهضة والاندماج الأفريقيين.

وحظي موضوع الاسترقاق المتشعب بدوره، ببحثين متميزين، الأول لعبد الإلاه بنمليح الذي تناول فيه بالتحليل والتنقيح فتوى العالم السوداني المسوفي أحمد بابا التمبكتي الموسومة بـ "معراج الصعود" والتي أجاب فيها عن أسئلة بعض التجار الصحراويين حول بيع الرقيق في الغرب والشمال الإفريقيين في نهايات القرن العاشر الهجري/ نهاية القرن السادس عشر الميلادي. والبحث الثاني لرحال بوبريك الذي تناول فيه الوضعية الخاصة للعبيد المجلوبين من السودان والموقع الذي يحتلونه في البنية الاقتصادية والاجتماعية الرعوية لواحات الغرب الصحراوي.

وجاءت مساهمة محمد المنصور في هذا المحور حول تجارة الكتب عبر الصحراء، لتبين تنوع البضائع المتبادلة وتذكر بالأبعاد العلمية والثقافية للتبادلات التجارية عبر الصحراء، والتي قادت إلى تقوية الروابط العلمية والدينية وتوطيد العلاقات الثقافية، بل والقرابة بين سكان العدوتين من خلال استقرار عدد من العائلات التجارية على ضفتي الصحراء.

وساهمت كوثر أبو العيد في مناقشة الحركات الإصلاحية الجهادية في أفريقيا عبر تعريفها بالمصلح الديني والداعية السياسي الحاج عمر الفوتي التكروري (1796-1864) في حوض السينغال وغرب أفريقيا عامة، خلال القرن الثاني عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، و عبر قراءتها وتحليلها للاطار النظري لكتابه الذائع الصيت ”رماح حزب الرحيم“.

أما فيما يخص الأبحاث ذات الطابع العملي والتطبيقي، فتشمل ثلاث دراسات، إحداها لإدريس الكريني الذي ناقش فيها مفهوم ”القوة الناعمة“ وأهمية توظيف عناصر هذه القوة المختلفة، بما فيها ”الديبلوماسية العلمية“ التي تقودها مراكز البحث والجامعات، من أجل تعزيز وتعميق العلاقات والتفاهات المغربية الأفريقية. أما الدراسة الثانية فهي لسليم حمينمات التي يناقش فيها مفهومي ”الاسلام المغربي“ و”الإسلام الافريقي“، واللذين وضعهما المنظرون الاستعماريون، وسيرورة التأثير والتفاعل المتبادل والمستمر بين هذين المفهومين في إطار العمل الذي تضطلع به مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة.

ويتنهي الملف بقراءة في كتاب **أضواء على الثقافة العربية في أفريقيا في العصر الحديث، مساهمة كنتة في الحياة الثقافية و السياسية** لمؤلفه حسن الصادقي. وقد تم إدراجه ضمن القراءات المنشورة مع متنوعات هذا العدد الذي تتضمن محتوياته العامة الأبواب المألوفة.



أولاً: ملف العدد:
نظرات على الدراسات المغربية حول
أفريقيا

إعداد وتنسيق فاطمة الحراق





تدريس الأدب الأفريقي في المغرب: تجربة شخصية

فاطمة بوزنيغ

جامعة محمد الخامس بالرباط

ملاحظات تمهيدية

حظيت أفريقيا جنوب الصحراء باهتمام الباحثين المغاربة في عدد من التخصصات ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية سيما في مجال التاريخ.

أما الاهتمام بأدب أفريقيا جنوب الصحراء فهي ظاهرة حديثة إلى حد ما. انطلقت في السبعينيات من جامعة محمد الخامس بالرباط حيث شرع في تدريسها في شعبة الأدب واللغة الإنجليزية بكلية الآداب على مستوى السنة الثالثة والرابعة من سلك الإجازة في النظام الأكاديمي القديم. ومع ظهور نظام الوحدات في النظام الجامعي المغربي، تم تقديم دروس في إطار الدراسات النسائية والدراسات في الأدب المغربي المقارن.

ونحت نفس المنحى جامعات ناشئة مثل جامعات فاس والدار البيضاء ووجدة ومراكش وتطوان حيث ساهمت في نشر هذا الأدب على المستوى الوطني بالاعتماد على أساتذة تخرجوا في غالبيتهم من الجامعات الإنجليزية أو الأمريكية. ونتيجة لذلك، حصل طلبة شعب الأدب واللغة الإنجليزية على تكوين في الأدب الأفريقي الأنجلوفوني.

وخلال تسعينيات القرن الماضي تم إثراء هذا الحقل بالانفتاح على الأدب المقارن وذلك من خلال تدريس آداب صفتي الصحراء بجامعة محمد الخامس، مما مكن من إلقاء نظرة مزدوجة على فضاءين ثقافيين أفريقيين، شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء.

وتجدر الإشارة إلى أنه في هذه المرحلة لم يكن من السهل تكوين جيل جديد من المؤطرين بسبب الافتقار إلى الظروف الملائمة لتطوير البحث في هذا التخصص، على الرغم من تسهيلات النشر التي وفرها معهد الدراسات الأفريقية بالرباط. ولذلك،

عرفت المنشورات في هذا التخصص نقصًا ملحوظًا وجب ملؤه.

وبالمقابل أسفر الاهتمام بالمنهج المقارن في الأدب والثقافة الأفريقية عن تنظيم عدة تظاهرات أكاديمية وعلمية من مؤتمرات وموائد مستديرة وندوات على المستوى الوطني نذكر من بينها:

• ندوة دولية حول "أفريقيا كأفق للتفكير" بأكاديمية المملكة المغربية بالرباط (2015).

• احتفال بالذكرى المئوية لميلاد شاعر الزنوجة ليوبولد سيدار سنغور بالمعهد الفرنسي بالرباط (2006).

• ندوة دولية حول "الهوية في العلاقات البينية الإفريقية" بمعهد الدراسات الأفريقية (2006).

• مجموعة بحث داخل معهد الدراسات الأفريقية حول موضوع "اللغات والآداب والثقافات الإفريقية" تحت إشراف دة. فاطمة بوزنيغ وبنعاسر بوعزة وفاطمة الحراق (2004-2005).

• يوم دراسي حول "رهانات الحوار البيني الأفريقي" بتنظيم مشترك من قبل معهد الدراسات الأفريقية وجمعية الأدب المغربي والمقارن، الرباط (2003).

• ندوة دولية حول "الروابط شمال جنوب وأفريقيا. الشتات في الآداب الأفريقية" نظمتها الجمعية الأمريكية للأدب الأفريقي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس (1999).

• ندوة دولية حول "الأدب الأفريقي المكتوب بالإنجليزية: بين النظرية والتفسير" بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس سايس (1996).

• محاضرة عمومية حول "قضايا النوع الاجتماعي في الأدب الأفريقي" ألقته دة. فاطمة بوزنيغ بالمجلس الثقافي البريطاني بالرباط (1996).

كما أسفر هذا الاهتمام بالأدب الأفريقي عن نشر مقالات ودراسات في عدد من الدوريات العلمية مثل: "اللغة والأدب" (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط)، المغرب الأفريقي (معهد الدراسات الأفريقية)، "بحوث" (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية)، "استشرافات جامعية" (جامعة محمد الخامس)، والجمعية الأمريكية للأدب الأفريقي (الولايات المتحدة الأمريكية).

أما فيما يخص تدريس الأدب الأفريقي بجامعة محمد الخامس الذي انطلق في سبعينيات القرن الماضي واستمر لأكثر من ثلاثة عقود فلم يتم تجديده في إطار

الإصلاح الجامعي لسنة 2005.

جوانب من تلقي الجامعة المغربية لأدب أفريقيا جنوب الصحراء منذ البداية، واجه الأدب أفريقيا جنوب الصحراء عوامل خارجية تتعلق ببعض الأيديولوجيات السائدة، وعلى رأسها الأورومركزية التي طبعت المشهد الأدبي وعلى الخصوص تدريس الأدب على المستوى الجامعي. ونتيجة لذلك تم تصنيف الأدب الأفريقي ضمن "أدب الهوامش"¹. بالمقارنة مع الأولوية المعطاة لـ "أدب المركز"، مما أدى إلى موقف تحقيري في الوسط الجامعي تجاه هذا الأدب، كملاحظة البعض في جمع أكاديمي: "هل يحسن الأفارقة الكتابة الأدبية؟". وهذا يعكس تماما المكانة الدونية، وفي أحسن الأحوال كملحق، لأدب أفريقيا جنوب الصحراء بالمقارنة مع "آداب المركز" الأوروبية.

وهناك عامل آخر ساهم في التقليل من قيمة هذا الأدب وهي الصورة السلبية والنمطية التي تميز مختلف التمثلات لأفريقيا جنوب الصحراء. وبالفعل، فإن تمثلات الشمال لهذا الجزء من القارة تتميز بعدد كبير من الصفات القديحة والدونية. كثيراً ما يُنظر إلى القارة الأفريقية على أنها مثقلة بالأوبئة والفقر والحروب وانعدام الحضارة.

وفي الدراسة الاستقصائية الأولية حول "تمثلات أفريقيا عند المغاربة" التي أجراها الباحث أولشبار (2003) أن الطابع النمطي لهذا التمثل ينبع من موقف أكثر ذاتية منه موضوعياً، والذي لا يعكس حدة التعقيدات التي يتميز بها الواقع الأفريقي. هذه التمثلات ناتجة عن "الجهل المرتبط بغياب أو قلة حضور موضوع أفريقيا في الأنشطة الثقافية أو في الكتب المدرسية. فهذه الكتب تبث ثلاث صور نمطية تمثل أفريقيا وهي قوافل تجارة الملح والذهب والعبيد وعلاقة الهيمنة التاريخية. ويخلص الباحث الى ضرورة تطوير معرفة متبادلة لأفريقيا باعتبارها شريكا في الحوار الثقافي وليست رؤية مثالية..."².

أمام هذه الوضعية الهشة كان من الصعب على الأدب الأفريقي جنوب الصحراء إيجاد أرضية محددة في المناهج الجامعية. وداخل شعبة اللغة الإنجليزية تأرجح وضع الأدب الأفريقي بين الاستقلالية والتصنيف ضمن الفئة الحديثة "للأدب

¹ بوجمالة بن عيسى "العلاقات الأدبية العربية-الإفريقية: الجوار المجهض، المستقبل الممكن"، في الاتحاد الإشتراكي عدد: 8065، أكتوبر 2005.

² نفسه.

العالمي“. وهذا ما فرضته تعديلات التحالفات الايديولوجية التي تلت حرب الخليج في التسعينيات. وبهذه المناسبة تم إعطاء المادة هامشا زمنيا إضافيا في البرمجة ليواكب التسمية الجديدة كـ”أدب عالمي“ ولكن ليصبح الأدب الأفريقي بذلك جزءا ضئيلا داخل مزيج أدبي وثقافي عالمي (melting pot).³

من جانب الطلاب، لقي هذا الأدب استقبالا إيجابيا بشكل عام بسبب العامل الثقافي. وبالفعل فقد حظيت هذه المادة منذ البداية باهتمام الطلبة نظرا لقرب المواضيع التي يتناولها من واقعهم الثقافي والاجتماعي. ونتيجة لذلك، فقد شكل تدريس أدب أفريقيا جنوب الصحراء سندا داعما للهوية. وكان الإقبال على هذا التخصص ينعكس في المناقشات الحيوية والتحليلات الجادة الشيء الذي حفز بعض الطلبة على الإبداع بلغة أجنبية. وبذلك يمكن الجزم بأن الأدب الأفريقي باستطاعته أن يساهم في التنمية الثقافية على المستوى الجامعي ويشترك في تعزيز الهوية الأفريقية من خلال العلاقة التي يطورها الطلبة مع القيم والوقائع التي يزر بها. وهذا هو التجذر الثقافي هو الذي نجده عند ليوبولد سيدار سنغور: ”التعمق في جذور عرقنا وبناء مخزوننا الخاص، وهذا لا يعني العودة إلى الوحشية بل إنها الثقافة نفسها“.⁴

ومن هذا المنطلق يمكن للطالب من شمال أفريقيا أن يدرك هويته قبل أن يعانق الثقافة الكونية. وقد أدى تلقي الطلاب لهذا الأدب إلى ملاحظات مهمة خلال تقييمهم للدرس: إضافة إلى التقدير الإيجابي الذي حضي به المحتوى الثقافي والبعد الابداعي والجمالي، تم تقديم اقتراحات هامة تمثلت فيما يلي:

- ضرورة الزيادة في الحجم الزمني للمادة.
- الرغبة في ادراج أعمال من شمال أفريقيا والمغرب العربي.
- إدماج المزيد من الأعمال المسرحية.
- تنظيم أنشطة أكاديمية وثقافية من أفريقيا جنوب الصحراء لصالح الطلاب المغاربة من دعم معرفتهم (دعوة أسانذة محاضرين، عرض ومناقشة أفلام وثائقية...).
- شرط الالتحاق بالدرس بمعرفة مسبقة بتاريخ وثقافة أفريقيا جنوب

³ Fatima Bouzenirh, “African Literature, Culture and the Moroccan University”. In Dahbi & al., *Cultural Studies, Interdisciplinarity and the University*, Rabat: FLSH, N°60, (1996): 231-240.

⁴ “Plonger jusqu’au racines de notre race et bâtir notre propre fonds, ce qui n’est pas retourner à l’état sauvage. C’est la culture même”. Léopold Sédar Senghor, *Ce que je crois, négritude, francité et civilisation de l’universel* (Paris: Grasset, 1988), 161.

الصحراء.

من عوائق التدريس لهذه المادة فتجدر الإشارة إلى إشكالية التداول داخل القارة للكتاب الأفريقي. فعلى الرغم من المجهودات التي تقوم بها المكتبة الخاصة بالكتاب الإنجليزي (The English book shop) بالرباط يضطر الأستاذ إلى الاستعانة بدور النشر الأجنبية، الإنجليزية والأمريكية، لطلب المؤلفات الأدبية الأفريقية. ولأجل هذا فمن الضروري تطوير وإتاحة الولوج الى للكتاب داخل القارة الأفريقية كما يشير دوجبي حيث دعا إلى ضرورة "تحرير القارة من الوصاية الغربية من حيث النقد والدعاية للكتاب الأفريقي"⁵.

أما بخصوص التقييمات سألته الذكر، فقد أظهر تلقي الطلاب للأدب الإفريقي أن الدورة كانت "محفزة وممتعة" بالنظر إلى المحتوى الثقافي للكتب المتناولة وكذا فرصة النقاش التي أتاحتها الدرس. فقد أكد عدد كبير من الطلاب على رضاهم "للتعرف على القليل من ثقافة غير معروفة" واكتشافهم لتراث أفريقي مشترك. ويمكن القول بشكل عام، بأن الدرس شكل بالنسبة لهؤلاء الطلبة تجربة "إيجابية" و"مفيدة" نظراً للانفتاح الثقافي الذي خولته لهم على مستوى البحث العلمي، تم تناول الأدب الأفريقي في الحصة المخصصة للتأطير (السنة الرابعة والفصل السادس). فبين عامي 1976 و2006 غطت بحوث الطلاب جوانب مختلفة من جوانب التقاليد والديانات جنوب الصحراء إلى موضوعات كلاسيكية حول المؤلفات التي تم تناولها. وبهذا تكون هذه الدورات قد أتاحت للطلاب المغاربة فرصة استكشاف ومقارنة ثقافات أفريقية مختلفة.

الجوانب البيداغوجية

إشكالية اللغة

إن أحد أهداف تدريس الأدب الإفريقي على المستوى الجامعي هو تقديم الطلبة المغاربة لصف أدبي جديد مكتوب بلغة أجنبية، وفي هذه الحالة اللغة الإنجليزية كلغة تخصص. لقد كان معيار التمكن من اللغة عنصراً أساسياً في اختيار الأعمال التي اعتمدها الدرس.

إن استعمال لغة أجنبية، وهي في الغالب لغة المستعمر، في الكتابة الأدبية، المغربية منها والأفريقية، كانت وما يزال موضوع نقاش واسع داخل الأوساط الأدبية

⁵ Ye Dogbé, *Réflexions sur la promotion du livre africain* (Lomé: Ed Akpagnon, 1984), 22-26.

في القارة الأفريقية. ويجب هنا تجنب أي موقف جدلي صادر من أحكام متشددة بل اتخاذ موقف وسطي. هنا تجدر الإشارة على أهمية التأكيد على أن جودة العمل الأدبي في علاقته باللغة المستعملة ليس لها علاقة بمعيار الجنسية أو اللون أو العرق، بل ترتبط بإتقان اللغة والارتباط الوفي بالواقع الاجتماعي مع احترام المعايير الأدبية. ويعد محتوى الرسالة المراد إيصالها معياراً مهماً لاختبار جودة العمل الأدبي. من هذا المنطلق، لا ينبغي اعتبار اللغة الأجنبية عائقاً أمام الإبداع، بل يجب اعتبارها مادة خاماً يتم تشكيلها وفقاً لقيمة المحتوى، أو "التضحية" حسب تعبير تشينوا أتشيبي (Chinua Achebe) النيجيري. فبفضل هذا الإبداع الأدبي الذي يشمل اللغة والمحتوى معا فقد تمكن بعض المؤلفين الأفارقة من احتلال منابر مرموقة من خلال منحهم جائزة نوبل أو غيرها من الجوائز المعترفة. سنذكر على سبيل المثال وول سوينكا (1986) من نيجيريا، نادين جورديمر (1991) من جنوب أفريقيا، محمد سار (2021) من السنغال، مع الإشارة إلى الطاهر بن جلون من المغرب الذي حصل على جائزة غونكور (1987) (Goncourt). فالتعبير بلغة أجنبية لا يجب أن يشكل عائقاً بل ينبغي أن يكون نقطة تقارب في نشر الأدب والثقافة في القارة الإفريقية وخارجها أيضاً.

ومع ذلك، فيصح القول أن الإنتاج الأدبي باللغات المحلية يجب دعمه في القارة، وهي حقيقة تعبر عن مطالبة مشروعة بالهوية برزت في الثمانينات من القرن الماضي. وموقف الكيني (Ngugui Wa Thiong'o) هو مثال على هذا النموذج. إلا أن هذا الموقف يطرح إشكالية تتعلق التطبيق نظراً لتعددية اللغات المحلية الموجودة والمتلقي الذي تتوقعه هذه التجارب في القارة الإفريقية. وفي هذه الإطار، يكمن الحل في كثير من الأحيان في العودة إلى اللغة الأجنبية عن طريق الترجمة متى أمكن ذلك.⁶ للإشارة، فإن نفس الإشكالية قد تم تلخيصها بأسلوب براغماتيكي من قبل (Y.E.D dogbé): "في انتظار إنشاء بنيات هذه اللغة الأفريقية، استوجب تطوير وتنمية الأدب والكتاب الأفريقيين واللغات الأوروبية، والتي لا تنتقص من أصالتها الأفريقية المكتوبة فقط في هذه اللغات المستعملة للتواصل العالمي".⁷

ومن هذا المنطلق فإن تدريس الآداب الأفريقية بلغة أجنبية لا يعني للطلبة

⁶ Fatima Bouzenirh, "African Literature and the Moroccan University: Critical Perspectives", in *Bouhout*, N°7, Mohammadia: FLSH, (1997): 105-116.

⁷ "En attendant la mise en place des structures de cette langue, la littérature africaine et le livre africain doivent exister et se développer, et ils doivent l'être dans les langues européennes, lesquelles n'enlèvent rien à leur authenticité africaine transcrite seulement dans ces langues d'emprunt et de communication universelle", Dogbé, *Réflexions*, 110.

المغاربة تبني مواقف ومحتويات أوروبية. إن ما كان يهمهم هي المعاني الأفريقية الصادرة عن المؤلفين الأفارقة.

الأدب الأفريقي والإصلاح الجامعي

إذا كان للإصلاح الجامعي الجديد (2005) في المغرب خلف آثار إيجابية، فقد ساهم في الوقت ذاته في إعادة تصميم البرامج الدراسية التي تم استبعاد البعض منها، كما كان الحال بالنسبة للأدب الأفريقي.⁸

إن تدريس الأدب الأفريقي، كما هو الحال بالنسبة للدراسات الأدبية الأخرى، يتطلب الإلمام بجوانب الحضارة والثقافة الأفريقيين كعامل أساسي يساعد على فهم هذه المادة. ولهذا الغرض بالتحديد، تم إدراج وحدة "الدراسات الأفريقية"، التي كان الهدف منها سد الثغرة التي أحدثتها غياب درس في الحضارة الأفريقية. وهذا يتطلب صقل معرفة الطلبة المغاربة في هذا الميدان. وخلال هذا الدعم الثقافي يمكن للأدب الفريقي أداء دوره في إرساء قواعد ثقافية تساعد الطالب المغربي على فهم النصوص الأدبية.

نحو إرساء حوار ثقافي بين الدول الأفريقية

حظي مفهوم الحوار باهتمامات بعض المفكرين الأفارقة مثل سينغور، منظر الزنوجة. في سياق مفهوم الحوار في الفكر السنغوري فإن الهوية الإفريقية تتبلور من خلال حركة داخلية والتي تشكل في نفس الوقت نظرة نقدية للقيم الثقافية.⁹ وتحتل هذه الحركة الداخلية أهمية خاصة بالنسبة للقارة، حيث تساعد في نفس الوقت الثقافات المختلفة الموجودة على إرساء وعي ذاتي، وتطوير المعرفة المتبادلة التي تمكن من مد جسور الحوار بين الشعوب الأفريقية. إن إنشاء مثل هذا الحوار القاري سيكون مفيداً للشعوب الإفريقية وسيساهم في مواجهة الآثار "السلبية" للعولمة المتسارعة والمهددة للاستقرار.

في هذا السياق، يشكل الأدب الأفريقي مجالا خصبا لحوار متين وهادئ. ومن خلال الموضوعات التي يثيرها الكتاب، فإنه يصبح ممكنا التفكير في قضايا التعايش بين الثقافات المختلفة.

⁸ Fatima Bouzenirh, "English Studies and the Spirit of Dialogue at the Time of the Reform", In *Prospectives Universitaires*, (2008): 51-57.

⁹ Fatima Bouzenirh, "Identité et dialogue dans la pensée Senghorienne". In *Al Maghrib Al Ifriqi*, N° 8 (2006).

مكنت أعمال تشينوا أنشيبني، وول شوينكا أو أرما، ونغوشي وا ثيونغو، وبوتشي إميثيتا، ومارياما با، وأميناتا سو فال، وبيسي هيد، ودوريس ليسينغ... الطلاب المغاربة من التفكير في الحقائق الاجتماعية والثقافية والعلاقات السياسية القريبة منهم ومن تقاسم القيم التقليدية المشتركة التي شكلت، والتي وما زالت تشكل، ثروة المجتمعات في القارة الأفريقية. من بين هذه القيم احترام كبار السن وتقدير الإنسان والكرم وأهمية / قدسية / دور الأم. كما أن التهميش والصمت التاريخي الذي فرضته هيمنة الاستعمار على أفريقيا والتي انتقدها الكتاب شكلت أيضاً أرضية خصبة للتبادل البحثي الجامعي. وهكذا، منذ إدراجه في المناهج الجامعية، شكل محور الأدب الأفريقي أرضية لتطوير الانفتاح الثقافي الذي يمهّد لبناء الحوار والتسامح بين مختلف المناطق الجغرافية داخل القارة الأفريقية.

من وجهة النظر هاته، وعلى مستوى البحث الجامعي، فإن تناول المقارن للأدب والحضارة الأفريقيين من شأنه أن يساعد في تطوير منظور ازدواجي وتأديية دور المحفز لإغناء الحوار بين البلدان الأفريقية. ومن شأن هذا الحوار الثقافي أن يعزز الجهود الدبلوماسية التي يبذلها المغرب في المجالين الاقتصادي والثقافي.

التحديات التي تواجهها الجامعة المغربية

الجوانب المقدمة في هذا التفكير، والتي تنبثق من تجربة شخصية، خلصت إلى الاقتراحات التالية:

1. استعادة الثقة في الانتماء الأفريقي للمغاربة من خلال إرساء عنصر الحضارة الأفريقية في المناهج الجامعية المغربية.¹⁰
2. تطوير التكوين لتدريس الأدب والثقافة الأفريقيين بالشراكة مع مؤسسات جنوب الصحراء. وهذا يشمل إنشاء وتعزيز روابط التبادل الأكاديمي والجامعي بين المتخصصين من ضفتي الصحراء. الهدف يكمن في تشجيع وتطوير المعرفة الثقافية المشتركة،¹¹ التي نجحت في استغلالها الجامعات الأمريكية.
3. تشجيع وتطوير تقليد نقدي أفريقي خاص بالقارة مبني على القارئ المطلع الذي يمكنه الإستيعاب عوض استهلاك النظريات الغربية التي تستغل أعمال

¹⁰ Bouzenirh, "African Literature", 231-240.

¹¹ *Inter-cultural literacy*.

الكتاب الأفارقة. وهذا من شأنه أن يرفع أي تهميش عن الأدب الأفريقي في القارة.¹²
4. تشجيع المقارنة، وهي مقارنة تغني البحث الجامعي في المنطقتين الجغرافيتين اللتين تخصصنا، وبفضل هذا التوجه يمكن بناء جسور ثقافية وأكاديمية في القارة الأفريقية.

5. تعزيز ترجمة المؤلفات الأدبية واستغلال اللغات المتوفرة في المغرب، بما فيها العربية والأمازيغية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية.

هذه بعض النقاط والتداعيات المستقاة من تجربة ثلاثين عامًا في تدريس الأدب الأفريقي في المغرب ما بعد الاستقلال. ومن المهم أن نضيف أن الأدب الأفريقي يمكن أن يفسح المجال أمام فرص أخرى على المستوى الجامعي في المغرب.

الببليوغرافيا

بوحالة بن عيسى، "العلاقات الأدبية العربية-الإفريقية: الجوار المجهض، المستقبل الممكن"، في **الإتحاد الاشتراكي** عدد: 8065، أكتوبر.

Bouzenirh Fatima. "English Studies and the Spirit of Dialogue at the Time of the Reform". In *Prospectives Universitaires*, (2008): 51-57.

_____. "Identité et dialogue dans la pensée Senghorienne". In *Al Maghrib Al Ifriqi*, N° 8 (2006).

_____. "African Literature, Culture and the Moroccan University". In Dahbi & al., *Cultural Studies, Interdisciplinarity and the University*. Rabat: FLSH, N°60, (1996): 231-240.

_____. "African Literature and the Moroccan University: Critical Perspectives". In *Bouhout*, N°7, Mohammadia: FLSH, (1997): 105-116.

Dogbé YE. *Réflexions sur la promotion du livre africain*. Lomé: Ed Akpagnon, 1984.

Oulechbar M. "Sondage sur la représentation de l'Afrique Chez les Marocains". N.p. contribution à la journée d'étude sur "les enjeux d'un dialogue inter-africain". Rabat: Institut des Études Africaines, 2003.

¹² Dogbé, *Réflexions*, Bouzenirh, "African Literature", 231-240.

البحث الاقتصادي حول أفريقيا بالمغرب

مصطفى مشرفي

جامعة محمد الخامس بالرباط

مقدمة

لا يمكن تصور البحث العلمي المتعلق بالدراسات الأفريقية بالمغرب بشكل منفرد. فهو يعد مجالاً كباقي المجالات العلمية يتأثر برؤية الباحثين ومحيطه. في هذا المقال سوف نتطرق بشكل عرضي للبحث العلمي المتعلق بالدراسات الاقتصادية حول المجال الأفريقي بالمغرب. ويمكن القول بأن هذا التخصص شهد قصورا حادا لمغرب بعد الاستقلال قبل أن يعرف تطورا ملحوظا منذ بداية القرن 21 نظرا لمجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والتي أدت بالخصوص إلى انفتاح المغرب على دول جنوب الصحراء.

نظرا لتداخل عوامل السياسة الداخلية والخارجية والإكراهات الاقتصادية والتحويلات الإستراتيجية من جهة، والتغير الذي طرأ على رؤية الباحثين في ميدان الدراسات الأفريقية بشكل عام، وفي ميدان الدراسات الاقتصادية حول أفريقيا من جهة أخرى، يمكن ملاحظة تطور الأبحاث والمنشورات التي واكبت هذه التغيرات من أجل الرصد والفهم والتحليل، رغم قلتها في ميدان الاقتصاد ورغم قلة الباحثين في ميدان اقتصاد القارة الأفريقية بالمغرب، إلا أنه نجحت بعض الأبحاث في هذا المجال في تحقيق نتائج علمية متميزة، خاصة فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية التاريخية بين المغرب ودول أفريقيا جنوب الصحراء والتي درست في إطار تجدر العلاقات الأفريقية المغربية عبر العصور، وتشابك هاته العلاقات على المستوى الاجتماعي والثقافي والصوفي والديني.

إن محاولة فهم هاته الأبحاث تتطلب وضعها في سياق الدينامية التي تشهدها العلاقات الاقتصادية والدبلوماسية والسياسية بين المغرب والدول الأفريقية الأخرى وفي هذا الصدد فإن فهم العلاقات الاقتصادية المغربية الأفريقية يجب وضعها في إطار هاته الدينامية والتي شهدت مجموعة من التغيرات وتأثرت بالأحداث السياسية الإقليمية والدولية. وفي هذا الإطار عرف مجال الدراسات الأفريقية بالمغرب تطورا ملحوظا واكب هذه المتغيرات. فبعد الاستقلال كانت الأبحاث حول الدراسات الأفريقية بالمغرب هامشية ومرهونة ببحث عدد قليل من الجامعيين المغاربة والمهتمين بالشأن التاريخي على وجه الخصوص. أما الآن فقد أصبح مجال هاته

الدراسات منفتحة على تخصصات متعددة ويجذب باحثين من مختلف التخصصات العلمية. وكنتيجة حتمية لتطور الدراسات الأفريقية بالمغرب سيطر البحث التاريخي كنخصص لأباء هذا الحقل المعرفي المهتم بالدراسات والأبحاث حول أفريقيا. وركز هؤلاء العلماء بشكل رئيسي على العلاقات التاريخية بين المغرب وبلاد السودان وكان هدف هاته الدراسات يرمي بالأساس إلى فهم التراث المشترك المغربي-الأفريقي والحفاظ عليه.

1. إقتصاد أفريقيا من منظور الباحثين المغاربة

بعد الاستقلال لم يعطي الباحثون المغاربة الاهتمام اللازم للعلاقات الاقتصادية الدولية وخاصة فيما يتعلق بعلاقات جنوب-جنوب ، وهذا ما يفسر ضعف الإنتاج العلمي للباحثين المغاربة في هذا المجال وخاصة إقتصاد أفريقيا. لكن هذا لا يمكن أن يغطي عن التقليد المتجدر لمجموعة الرحالة المغاربة وأوصافهم الدقيقة للمجتمعات الأفريقية كمحمد بن الحسن الوزان وابن بطوطة والذين ترجموا الروابط الاقتصادية والتجارية بين فاس ومراكش والصويرة والضفة الأخرى من الصحراء، لكن التمعن في التاريخ والكتابات التاريخية، تبرز لنا دور عائلات التجار المغاربة والذين تمكنوا من تطوير العلاقات التجارية ببعض المراكز التجارية الأفريقية مثل تومبوكتو وباماكو وسان لويس إلخ. وقد بصمت بعض العائلات المغربية من مراكش وفاس والصويرة تاريخ التجارة الصحراوية بل وأيضا تاريخ التجارة مع دول أوروبية مثل إنجلترا وفرنسا والبرتغال وإسبانيا وإيطاليا وازدهرت هذه التجارة حول الذهب والعاج والحريير والنسيج والتبغ والملح إلخ. وقد لعبت مدينة فاس دورا إقتصاديا مهما وسياسيا ودينيا أدى إلى نسج العديد من الروابط الإنسانية والروحانية والتي تندرج ضمنا في البعد السوسيو-اقتصادي.

جدير بالذكر أن تطور الدراسات الأفريقية في العلوم الاقتصادية لم يتم بالمواكبة اللازمة والمطلوبة والفعالة للتطور الذي حصل في السياسة الخارجية المغربية تجاه أفريقيا مع مطلع الألفية الثالثة. فبعد الاستقلال وقع المغرب منذ الستينيات مجموعة من الاتفاقيات الثنائية مع دول أفريقية جنوب الصحراء وشملت هاته الاتفاقيات مجالات واسعة للتعاون في الميدان الثقافي والاقتصادي والتجاري والعسكري والتقني والسياحة والنقل والصناعة التقليدية. ومع ذلك فمعظم هاته الاتفاقيات لم تخص إلا عددا قليلا من الدول الأفريقية والكائنة في غربها، ويمكن القول أن معظم

الاتفاقيات التجارية والجمركية ركزت على دول في غرب أفريقيا رأى فيها المغرب أهمية لعمره الاستراتيجي.

وفضلا عن ذلك، شكلت المبادرة المغربية التي خصت الدول الأفريقية الأقل نموا والتي أطلقت في القمة الأوروبية الأفريقية في سنة 2000، منعطفا في السياسة التجارية المغربية اتجاه بلدان جنوب الصحراء، حيث أولت هاته المبادرة أهمية كبرى للتعاون الاقتصادي بين المغرب وتلك الدول، ومنح مجموعة من التفضيلات الجمركية والتي خصت قائمة من المنتجات القادمة من هاته الدول. وموازة مع تطور العلاقات الاقتصادية والتجارية يمكننا ملاحظة تطور البحث حول التجارة والاستثمار والاقتصاد والتعاون المغربي الأفريقي مع مطلع الألفية الثالثة. فيمكننا رصد مجموعة من الندوات والمؤتمرات والإصدارات التي تطرقت للتطور الحاصل في العلاقات المغربية الاقتصادية وتطور التعاون الاقتصادي وتموقع المقاولات المغربية في الدول الأفريقية الأخرى.

تبرز لنا القراءة المستعرضة لأعمال الباحثين في ميدان الاقتصاد بالمغرب والتي خصت أفريقيا ثلاث توجهات رئيسية:

أولا: وجود سلسلة من الأعمال التي تحاول تتبع العلاقات التجارية المغربية الأفريقية بشكل عام.

ثانيا: فئة أخرى من الأعمال تحاول وضع أفريقيا وفهمها في سياق التناقضات المنبثقة عن دينامية العولمة.

ثالثا: فئة من الأعمال تحاول إثارة التحديات المشتركة للتعاون والتنمية والتطور الديمغرافي ومحاربة الفقر والحكامة.

ومع ذلك، وبالرغم من أهميتها، تعاني هذه الأعمال من بعض القصور يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

- فقر في الدراسات المتعمقة في هاته المجالات؛
- نقص في الخبرة الميدانية بخصوص دول أفريقيا جنوب الصحراء؛
- تكرار في المواضيع المتناولة وعدم وضعها في سياق التحولات الراهنة؛
- الإصدارات في هذا المجال هي في الغالب مجموعة أعمال للندوات؛
- المنشورات لم ترقى لمستوى التنظير والتصور الملموس الذي يترجم الدينامية التي شهدتها العلاقات المغربية الأفريقية؛

• لم يصل البحث في ميدان الدراسات الأفريقية في شقها الاقتصادي إلى الحجم الكمي الكافي الذي يمكنه من التحول إلى الحجم النوعي.

2. تطور البحث الاقتصادي حول أفريقيا بالمغرب

تعد هيمنة البحث العلمي في ميدان الدراسات الأفريقية بجامعة دول الشمال خصوصا في ميدان الإنتاج المعرفي (بحوث، دراسات وأبحاث) من أهم الخصائص التي يعرفها حقل الدراسات حول أفريقيا، وهذا المعطى أثر بشكل كبير على تطوير البحث من قبل الباحثين الأفارقة حول أفريقيا. بمعنى آخر فإن التركيز والاعتماد على موارد التمويل الخاصة بالبحث والآتية من دول الشمال رهن الدراسات الأفريقية وخصوصا في شقها الاقتصادي في مواضيع تخص بالدرجة الأولى مصالح الممولين. ونتيجة لذلك فإن شبكات الباحثين بالمغرب واتحاداتهم مع شبكات البحث الأوروبية على سبيل المثال يجد مصلحة مشتركة في دراسة ضفتي البحر الأبيض المتوسط على وجه الخصوص بدل التطرق لأفريقيا كميدان للبحث والنشر. كما أن أغلب الدراسات حول شمال أفريقيا تهيمن عليها مواضيع ذات صلة بأمن دول الشمال كالهجرة وتمويل الإرهاب وتحويل أموال المهاجرين من أوروبا أو التعاون الأورومتوسطي.

ورغم هذا فقد حاول معهد الدراسات الأفريقية بالرباط من خلال مجهوداته تسليط الضوء على مجموعة من الإشكاليات البحثية التي تهم مصلحة الدول الأفريقية بشكل عام، والعلاقات الاقتصادية الأفريقية المغربية على وجه الخصوص. ويمكن القول بأن الأبحاث في ميدان اقتصاد أفريقيا بالمغرب تعاني من:

1. عدم وجود برامج وطنية لدعم لمشاريع بحث حول أفريقيا؛
2. عدم وجود برامج لدعم البحوث في ميدان الأعمال والاقتصاد من طرف الشركاء السوسيواقتصاديين، وخاصة الشركات المغربية الكبرى بالدول الأفريقية؛
3. عدم وجود رؤية واضحة لتدريب وتكوين جيل جديد من الباحثين في الشق الاقتصادي للدراسات الأفريقية؛
4. ضعف الروابط الأكاديمية بين الباحثين المغاربة وزملائهم من الدول الأفريقية الأخرى؛

5. إضافة الطابع الفردي على البحث وعدم وجود هياكل للبحث متخصصة في الدراسات الاقتصادية حول أفريقيا؛
6. إنشاء العديد من مراكز التفكير حول أفريقيا مما أدى إلى تشتت الخبرات وضعف الدراسات؛
7. قلة التخصص في الموضوعات التي تتناولها المنشورات الاقتصادية في الدراسات الأفريقية.

وبالرغم من اختلاف المشاريع العلمية للباحثين داخل معهد الدراسات الأفريقية بالمغرب، مثلا، والتي تغطي مجالات البحث (التاريخ، الجغرافيا، العلوم السياسية، الانتروبولوجيا، الاقتصاد وعلم الاجتماع...) شكل التراث الحضاري المشترك بين أفريقيا جنوب الصحراء والمغرب أحد أهم مواضيع البحث داخل هذه المؤسسة. ويشكل تنوع تخصصات البحث فرصة سانحة لبلورة بحوث علمية قادرة على التطرق لجميع مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل فهم العلاقات المغربية الأفريقية.

وتزامن تموقع المغرب في دول أفريقيا منذ مطلع الألفية الثالثة مع زيادة في عدد الإصدارات الخاصة بعلم الاقتصاد. ورغم هيمنة البحث التاريخي حول أفريقيا في المغرب، شكلت قضية الصحراء وتطور مواقف الدول الأفريقية من هذه القضية نقطة محورية أخرى انضافت إلى التاريخ المشترك والعلاقات التجارية والاقتصادية. ورغم هذا، شكلت العلاقات التاريخية مع بلاد السودان جانبا مهما للبحوث المغربية الأولى حول أفريقيا، فكانت حملة أحمد المنصور إلى بلاد السودان وانعكاسات هذه الأخيرة في فهم الروابط بين المغرب والدول الأفريقية المجاورة. وشكل البحث في هذا الموضوع عنصر التقارب للعديد من الأبحاث حول التراث المغربي الأفريقي المشترك.

إن الاجراءات التي اتخذها المغرب لتنويع شركائه الاقتصاديين مع دول الجنوب وتعزيز مبادلاته التجارية واستثماراته في القارة تترجم دينامية جديدة للسياسة الخارجية المغربية تجاه أفريقيا في أعقاب التغييرات السياسية والإصلاحات الدستورية التي مرت به البلاد منذ نهاية التسعينيات من القرن الماضي. وأكدت هذه التغييرات الخيار الاستراتيجي للمغرب في الانفتاح أكثر على الفضاء الأفريقي.

خاتمة

شكلت مختلف الروابط التاريخية والروحانية بين المغرب وعمقه الأفريقي دفعة قوية لتغيير نظرة الفاعلين الاقتصاديين المغاربة والباحثين في مجال الدراسات الأفريقية. وأكدت مجمل الدراسات على الأهمية البحثية لأفريقيا كفضاء غني ومهم بالنسبة للمغرب لكن هذا التحول لم يكن ليرى النور لولا المنعطف التاريخي للعلاقات المغربية الأفريقية والتي شهدت مجموعة من التطورات الإيجابية منذ بداية الألفية الثالثة. وشهدت قضية الصحراء بعدا جوهريا كمحور للبحث، ثم شكلت المصالح الاقتصادية للمغرب بأفريقيا بعدا استراتيجيا بالغ الأهمية نتيجة للدينامية المملكة المغربية على المستويين الدبلوماسي والاقتصادي.

البيبلوغرافيا

مجموعة من المؤلفين. **أفريقيا كأفق للتفكير**. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 2015.
مجموعة من المؤلفين. **فاس وأفريقيا: العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية**. الرباط، فاس: معهد الدراسات الأفريقية وكلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس-سايس، 1995.
مجموعة من المؤلفين. **المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء في بدايات العصر الحديث**. الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 1995.

Afrique et Puissances. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2013.

Jackson, James Grey. *Relation de l'Empire de Maroc de James Grey Jackson 1789-1805*. Traduit par Jean-François Robinet. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2007

L'Afrique un continent en devenir. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2019.

La coopération maroco-africaine. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2010.

Machrafi, Mustapha (dir.). *Régionalisation, gouvernance et développement local en Afrique: expériences comparées*. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2014.

Machrafi, Mustapha et Khadija Boutkhili (dir.). *Diplomatie économique marocaine en Afrique: enjeux pour un partenariat stratégique*. Cahiers de la Recherche, no. 3. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2014.

_____. (dir.). *Renouveau du développement Africain: regards croisés*. Cahiers de la Recherche, no. 4. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2014.

Machrafi, Mustapha et Hassan Zaoual (Coord.). *L'Afrique en mouvement. Al-Maghrrib al-Ifriqi* (2008), 317 p.

Rhazaoui, Ahmed et Khadija Boutkhili. *L'Afrique Possible, 50 ans d'indépendance et de développement en Afrique*. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2012.

Territoire, gouvernance et développement en Afrique. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2011.

Zakkari, Younes et Yahia Abou El Farah. *Maroc-Afrique Subsaharienne: vers de nouvelles relations stratégiques*. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2017.

Zenasni, Mourad. *Le Maroc dans son environnement Africain. Les domaines et les enjeux de la nouvelle stratégie*. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2017.

السياسة الخارجية المغربية في بعدها الأفريقي من منظور الدراسات الأفريقية في المغرب

خديجة بوتخيلي

جامعة محمد الخامس بالرباط

مقدمة

قدمت كتابات بعض المؤرخين الأوائل ومن خلال الشهادات التاريخية المختلفة على أن علاقات المغرب بباقي جهات أفريقيا، تعود لفترات موعلة في القدم. ثم سرعان ما عرفت تطورات هامة خلال المرحلة الإسلامية، بداية من القرن العاشر للميلاد. وغير خاف أن التجارة الصحراوية شكلت الأداة الأساسية لنقل مختلف التأثيرات بين شعوب ومجتمعات الغرب الإسلامي بمفهومه الواسع (بلاد المغرب، بلاد الصحراء، بلاد التكرار). وفي سياق هذه الدينامية المتعددة الأبعاد، برزت وتطورت الدولة المرابطية وغيرها من الأسر التي حكمت المغرب بعدها (الموحدون والمرينيون، ثم الأسرة السعدية فالعلوية)، مستفيدة من مداخل التجارة الصحراوية. والأهم من ذلك، أن هذه الأخيرة سمحت بتدفق مادة الذهب نحو الأسواق المغربية، ومنها نحو أسواق البحر الأبيض المتوسط وآسيا. وكما نعلم فإن الذهب شكل المادة الأساسية المطلوبة في جل أسواق العالم القديم أو بعد ذلك، وبه قوام الدول بتعبير أهل العصر.¹

وقد استفادت الدول القائمة في الشمال من هذه الدينامية التجارية خلال العصر الوسيط والحديث؛ وذات الأمر حصل بالنسبة للدول الواقعة في الجنوب مثل غانا ومالي وكانم-برنو وسنغاي وجولف. الأمر الذي سمح بتطور العلاقات الثقافية-الدينية والسياسية (السفارات فيما يتعلق بالأسر الحاكمة).² وفي حدوث تفاعلات اجتماعية-حضارية، أنتجت انصهارا ثقافيا وتقاربا فكريا واجتماعيا، شكل مقوما أساسيا للاندماج والتعاون.

¹ Raymond Mauny, *Tableau géographique de l'ouest Africain au moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Mémoires de l'IFAN, 61 (Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1975), 197-210; Jean Devisse, "L'Afrique dans les relations intercontinentales", in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV (Paris: Unesco/NEA 1985), 693-730.

² Joseph Cuq, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest des origines à la fin du XVI^{ème} siècle* (Paris: Geuthner, 1984).

جان هانويك، *العلاقات الفكرية بين المغرب وأفريقيا جنوبي الصحراء عبر العصور*. ترجمة أحمد الشكري (الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية الرباط 2015).

إن الدور الذي اضطلعت به أفريقيا بالنسبة للمغرب، على مراحل تاريخية مهمة من تاريخ العلاقات الدولية، هي أنها مثلت فضاء وعمقا استراتيجيا له، فانفتاح المغرب على باقي الدول الأفريقية الأخرى تمليه المصلحة الوطنية لبناء تحالفات جديدة من أجل مواجهة التغيرات الراهنة عالميا وإقليميا. وهذا ما يفسر منحى السياسة الخارجية في تعاملها مع محيطها والتي تقوم على مبادئ منها مبدأ التضامن، مبدأ الامتداد، مبدأ الاستقلالية ومبدأ حسن الجوار. وغيرها من القيم التي تؤطر الأجندة الدبلوماسية للمملكة.

وفي ضوء ما قدم من دراسات إفريقية، حاولت هذه الورقة مقارنة السياسة الخارجية انطلاقا من الدراسات التي تناولت العلاقات المغربية-الأفريقية ووضعتها في سياقها التاريخي المتبلور تدريجيا، وانطلاقا مما توصلت إليه البحوث الكلاسيكية بمختلف توجهاتها من مثالية وواقعية وسلوكية التي حاولت التفاعل مع مختلف المتغيرات السياسية والاقتصادية والاستراتيجية والايديولوجية وغيرها لإعطاء تفسيرات للدينامية التي تشهدها السياسة الخارجية المغربية.

إن فهم حركية ودينامية السياسة الخارجية في محيطها الأفريقي ومن خلال الدراسات حولها يستوجب أولا وضعها في إطار صيرورة العلاقات الدولية والذي تزامن أيضا مع إحداث مراكز للتفكير (Think Think) أولا في بعض الدول الأنكلوساكسونية قبل أن يتم إحداثها في باقي دول العالم.

فالضرورة المنهجية تتمثل في استعراض مراحل تطور البعد الأفريقي في السياسة الخارجية المغربية في إطار الدراسات الأفريقية بالمغرب ومحاولة فهم أهمية المحاور الرئيسية التي اختزلت وترجمت هذا التوجه من الحرب الباردة إلى الأحادية القطبية إلى مرحلة بلورة النظام الدولي الجديد، حيث تأثرت السياسات الخارجية للدول النامية. فنظرا للطبيعة الديناميكية لبيئة العلاقات الدولية والتي لا تسمح بإقامة افتراضات وتنبؤات بعيدة المدى، فالتقلب في علاقات الدول والصراعات المستمرة حول المصالح القومية، التي تعد القوة المحركة الأولى لاستراتيجيات السياسة الخارجية وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة وإعادة بناء التوازنات الاستراتيجية، ذلك أن المجتمع الدولي أصبحت تتحكم فيه مجموعة من المتغيرات سواء تلك التي تهم دولة معينة أو تلك المتغيرات التي تهم منظومات أخرى، هذه التحولات أدت إلى تغيير مجموعة من موازين القوى وأحدثت في نفس الوقت متغيرات شملت جميع الميادين سواء منها السياسية-الاقتصادية، الثقافية والاجتماعية وحتى الأمنية،

_____ السياسة الخارجية المغربية في بعدها الأفريقي من منظور الدراسات الأفريقية في المغرب

فالسياسة الخارجية للدولة الحديثة أصبحت في الوقت الراهن عملية معقدة وذات جوانب عديدة متداخلة. ما يجعل مسألة بناء سياسة خارجية ناجعة مبنية على خطة استراتيجية فعالة في ظل التحولات المستجدة والأحداث المتسارعة التي تعرفها السياسة الدولية والإقليمية.

أولاً: الدراسات المغربية الأفريقية ما بعد الاستقلال: دراسة السياسة الخارجية ومرحلة البناء

كانت أفريقيا موضوعاً لعدد من الدراسات التي حاولت وضع تفسيرات لفهم البعد الأفريقي في السياسة الخارجية على الرغم أن الإطارات التفسيرية المفترضة كانت دائماً بعيدة عن بلورة نظريات في هذا الجانب، لكن في المقابل كانت فعالة في تقديم توضيح لمسلمات وافترضات أساسية حول سلوك السياسة الخارجية الأفريقية والتطورات التي عرفتها.

حاولت هذه الدراسات الاهتمام بفهم صيرورة السياسة الخارجية وذلك بتأصيل البعد الأفريقي للسياسة الخارجية - بالاعتماد على نظرية التحقيب ومدرسة تاريخ العلاقات الدولية اعتماداً على الأحداث التاريخية من مصادرها المتعددة والمتنوعة لذلك جاءت دراستها أكثر وعياً بتعدد تاريخ العلاقات الدولية،³ التي مفادها وضع العلاقات المغربية الأفريقية في صيرورتها التاريخية انطلاقاً من محطات هامة شكلت القاعدة الأساسية للسياسة الأفريقية للمغرب منذ حصوله على الاستقلال، والتأكيد على بعدها الأفريقي القائم على مجموعة من المحددات، حيث ظلت السياسة الخارجية المغربية مشدودة إلى الإرث التاريخي الذي طبع مسارها، ولاسيما فيما يتعلق بمحيطه الأفريقي، وتكريس هذا الإرث لتعزيز علاقاته الثنائية.⁴

ركزت عدد من الدراسات الأكاديمية في مجال العلاقات الدولية فهم أبعاد السياسة الخارجية للمغرب وتوجهاتها (أوروبا، العالم العربي والإسلامي، باقي الدول الأفريقية) وأيضاً علاقاته الدبلوماسية بالتركيز على مجموعة من المبادئ (مبدأ الجوار، الشراكة، مبدأ التضامن، مبدأ الاستقلالية).⁵ هذه المبادئ شكلت القاعدة الأساسية

³ بيير رونوفان وجان باتيست دوروزيل، **مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية** (بيروت، باريس: منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، 1982).

⁴ من خلال التركيز على العلاقات الشخصية التي كانت تربط ما بين الملوك المغاربة مع بعض القادة الأفارقة، حيث تم توظيف دوره التاريخي في جنوب الصحراء من جهة، وعلى البعد الديني كمركب اجتماعي/سياسي من جهة أخرى وهو الأمر الذي ساهم في تدعيم العلاقات الثنائية مع بعض الدول الأفريقية الأخرى.

⁵ Rachid Houdaigui, *La politique étrangère sous le règne Hassan II* (Paris: L'Harmattan, 2003).

التي يؤسس عليها ويعتمدها عليها في علاقاته مع باقي، لذلك ينطلق المغرب في تحديد توجهاته على أساس الحفاظ على علاقات متميزة إقليميا وجهويا.

وفي هذا الصدد، فإن الدراسات الأفريقية ركزت على فهم السياسة الأفريقية للمغرب انطلاقا من سياسة قائمة على مبدأ الامتداد والانتماء إلى محيطه الجغرافي، فأهمية الموقع الجغرافي للسياسة الخارجية للدولة وتأثيرات هذا الموقع في أية سياسة خارجية من القضايا المسلم بها، فلا يمكن أن تفهم سياسة خارجية لدولة معينة دون النظر إلى موقعها الجغرافي وفهم أبعاد هذا الموقع تأثيراته الإيجابية على الخيارات والسياسات العامة للدولة. لذلك فالأهمية المعترف بها للموقع الجغرافي في السياسة الخارجية للدول جعلت نابليون بونابارت يعتبر أن السياسة الخارجية تكمن في الجغرافية كما كان الزعيم الألماني بسمارك يقول بأن الجغرافيا هي العنصر الدائم في السياسة.⁶ فانطلاقا من مذهب الحتمية الجغرافية، ومضمونه أن الوسط الطبيعي والجغرافي للدول يحدد ويملي سلوكياتها وتصرفاتها ووزنها على الساحة الدولية، فإن العامل الجغرافي شكل وما يزال محددًا دائمًا في طبيعة توجهات السياسة الخارجية المغربية حيث يؤثر بشكل كبير في ترتيب الأولويات الخارجية لها، وهذا ما يجعل من تمرين السياسة الخارجية وتفاعلاتها معقدة بشكل كبير نظرا لارتباطاتها بسلوك الدول المجاورة على المستوى الثنائي وأيضا المتعدد الأطراف وصعوبة التحديات المطروحة في مسألة تحديد السياسات الملائمة لتدبير المصالح الاستراتيجية للمغرب في المنطقة، وهو ما يجعل هذا الأخير يبحث عن محاور دبلوماسية أكثر نجاعة وأداء لبناء شراكات استراتيجية متميزة على المستوى السياسي والاقتصادي والأمني.

إن التأكيد على أهمية الامتداد للمحيط الأفريقي، والذي شكل القاعدة الأساسية للسياسة الأفريقية للمغرب، تم من خلال دراسة الخطاب الذي يلعب دورا في تحليل أهم توجهات السياسة الخارجية، ففي عهد الملك الراحل الحسن الثاني فقد بدا حضور البعد الجغرافي أكثر وضوحا في التوجه الجيوسياسي خاصة بمقولته الشهيرة التي طبع بها رؤيته الجيوسياسية للمغرب بأن "المغرب يشبه شجرة تمتد جذورها المغذية امتدادا عميقا في التراب الأفريقي وتتغذى بفضل أوراقها التي يقويها النسيم الأوروبي". إن هذا الموقع الجغرافي والاستراتيجي قد ساعد على نهج سياسة الانفتاح على كثير من الفضاءات الجغرافية. كما أن الحسن الثاني اعتبر الجغرافيا هي بمثابة الإطار الذي يوجه مجمل العلاقات مع الشركاء والجوار، لذلك فهو يشير في إحدى

⁶ سعيد الصديقي، "صنع السياسة الخارجية" (أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق وجدة، 2002)، 262.

_____ السياسة الخارجية المغربية في بعدها الأفريقي من منظور الدراسات الأفريقية في المغرب

خطبه: "عليكم أن تعلموا قبل كل شيء أن للتاريخ عناصر وتلك العناصر يمكنها أن تتغير إلا عنصر واحد لا يمكن أن يتغير وهو العنصر الجغرافي".⁷

كما ترسخ البعد الأفريقي للسياسة الخارجية حسب الباحثين في القانون الدستوري في إدراجها ضمن الوثيقة دستورية لسنة 1962⁸ والدساتير التي تلتها، حيث أكدت على أن "المملكة المغربية وبصفتها دولة أفريقية فإنها تجعل من أهدافها تحقيق الوحدة الأفريقية". فسياسة الامتداد والانتماء جسده السياسة الأفريقية للمغرب غداة الاستقلال من خلال دعم حركات التحرر الوطنية ومناهضة الاستعمار في البلدان الأفريقية،⁹ الأمر الذي دفع به إلى التقرب آنذاك في أوائل الستينيات إلى الدول الأفريقية "الرايكانية".¹⁰ ودفع هذا التوجه أو التقرب سيتوج بعقد مؤتمر الدار البيضاء ما بين 3 و7 يناير 1961 والذي اختتم بإبرام ميثاق الدار البيضاء الذي نجم عنه ترسيخ مجموعة من المبادئ شكلت الأساس التي تقوم عليها العلاقات الدولية الأفريقية كمبدأ عدم الانحياز¹¹ ومبدأ مكافحة الاستعمار بكافة الوسائل وغيرها.

لكن بعد تأسيس منظمة الوحدة الأفريقية بموجب معاهدة أديس أباب مايو 1963 وجد المغرب نفسه أمام إشكالية محورية تتعلق بكيفية الدفاع عن وحدته الترابية، الأمر الذي جعله يتأرجح بين مثالية الارتباط الايديولوجي بالمعاداة للاستعمار والعنصرية من جهة، والبراغماتية التي يفرضها الدفاع عن المصلحة الوطنية المتمثلة في استكمال الوحدة الترابية من جهة أخرى.¹²

كما أن المغرب أيد باستمرار القرارات المدافعة عن القضايا الأفريقية في اجتماعات القمة والمؤتمرات الإقليمية والدولية إلى جانب مشاركته إلى جانب القوات الأممية لحفظ السلم في أفريقيا.¹³

⁷ الحسن الثاني، **التحدي** (الرباط: المطبعة الملكية، 1983)، 12.

⁸ في هذا السياق، تم تأسيس وزارة خاصة بالشؤون الأفريقية في حكومة 5 يناير 1963.

⁹ مثال حركة المؤتمر الأفريقي في جنوب أفريقيا؛ حركة رينامو في الموزمبيق وحركة يونيتا في أنغولا.

¹⁰ غانا، غينيا، مالي، الجمهورية العربية المتحدة والحكومة الجزائرية المؤقتة.

¹¹ على إثر ديباجة مؤتمر الدار البيضاء لمبدأ عدم الانحياز، انعقد بلغراد في شتنبر 1961 المؤتمر الأول لمنظمة عدم الانحياز بين خمس وعشرين دولة التي سبقت وحضرت مؤتمر باندونغ سنة 1955.

¹² عبد الحي مودن، "علاقات المغرب بجنوب أفريقيا"، ضمن **المغرب وأفريقيا بعد الاستقلال**، تنسيق عبد الله الساعف (الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 1996)، 11-17.

¹³ شارك المغرب في قوات حفظ السلام الأممية في كل من: الكونغو سنة 1960، أنغولا 1988، الصومال 1992، ساحل العاج 2004، الكونغو الديمقراطية 2010، مالي 2013، أفريقيا الوسطى 2013. وهذه المشاركات جعلت من المغرب يحتل المرتبة الثالثة بعد فرنسا والسنغال ضمن أكثر الدول الفرنكفونية مشاركة في قوات حفظ السلام الأممية.

وعلى الرغم من الدعم الذي كان يقدمه المغرب لكل القضايا الأفريقية، إلا أن الاهتمام ظل شبه "مجهولا" بالنسبة للنخبة المغربية، ومما ساهم في ذلك هو أن الدول الأفريقية نفسها لم تكن تبذل جهدا من أجل لفت انتباه المغرب، كما أن جزءا مهما من أفريقيا وهي الدول الأنجلوساكسونية ظلت غائبة تماما.¹⁴ وهو ما يفسر أن السياسة الأفريقية للمغرب كانت محدودة بتحالفه مع الغرب ونهجه سياسة محافظة.

ثانيا: مركزية قضية الصحراء المغربية ضمن أولويات الدراسات الأفريقية

بالمغرب

في ظل ظرفية دولية كانت تسيطر عليها هواجس الحرب الباردة والتقاطب الأيديولوجي بين المعسكر الرأسمالي وبين المعسكر الشيوعي وتأثيرها على مناطق النفوذ في أفريقيا، هيمنت قضية الصحراء المغربية بشكل مطلق على أجندة السياسة الخارجية المغربية وشكلت شرطا ضروريا لإقامة العلاقات في الثنائية وأيضا ساهمت في تحديد نمط العلاقات الخارجية للمغرب ودرجة الارتباط السياسي والاستراتيجي بأهم الفاعلين المؤثرين في مساراتها. ولا تخرج الأبعاد الجديدة لعلاقة المغرب مع أفريقيا عن هذا الإطار حيث وجهت قضية الصحراء المغربية منذ ظهور بوادر الأزمة والنزاع المرتبط بها باعتبارها القضية الأولى والمركزية التي ترتب على عرش الأولويات في أجندة السياسة الخارجية المغربية، والتي يهدف المغرب من خلالها إلى الحصول على اعتراف دولي بسيادته على هذه الأراضي وبأحقية السياسية والقانونية والترايبية عليها، وبشكل عام فقد مثلت مسألة استكمال الوحدة الترابية معيارا أساسيا في بلورة قاعدة وعقيدة السياسة الخارجية المغربية.

فتأثير قضية الصحراء المغربية ظهر جليا في سلوك الدبلوماسية المغربية وفي كافة المحافل الدولية والإقليمية سواء عربيا أو أفريقيا وعلى العلاقة مع مختلف الدول، بحيث يمكن وصفها أنها محرار العلاقات معها، بمعنى أن العلاقات المغربية مع أي دولة كانت تختلف بحسب موقفها من قضية الصحراء.

وقد كرست هذه السياسة تشبث المغرب بأرضه وعدم تنازله عنها مهما كانت التضحيات، لكنها أوجدت من جهة أخرى مناخا مناسباً لأعداء الوحدة الترابية

¹⁴ Bakary Sambe, "Le Maroc au sud du Sahara: une stratégie l'influence à l'épreuve des mutations géopolitiques", in *Le Maghreb et son sud: vers des liens renouvelés*, dir. Mansouria Mokhefi et Alain Antil (Paris: CNRS Éditions, 2012), 131.

للمغرب لعزله ديبلوماسيا مع انسحابه من منظمة الوحدة الأفريقية سنة 1984.¹⁵ الأمر الذي ساهم في تراجع دور المغرب على الساحة الأفريقية سواء على المستوى السياسي، حيث تزايدت الدول التي اعترفت "بالجمهورية الصحراوية المزعومة"، أو على الصعيد الاقتصادي حيث لم تعد أفريقيا تمثل إلا نسبا قليلة من معاملاته التجارية الخارجية، وهو أمر نتج عن الفهم المغربي للتعامل مع الدول المعترفة بالجمهورية الصحراوية، أي المقاطعة.

على الرغم من أن المغرب لم يكن له حضور مؤسسي قوي في القارة الأفريقية بسبب غيابه عن أجهزة وهياكل الاتحاد الأفريقي منذ سنة 1984. أما على المستوى المتعدد الأطراف فرغم انسحاب المغرب من منظمة الوحدة الأفريقية فرض عليه عدم المشاركة في المشاريع الاقتصادية والتجارية التي تتبناها هذه المنظمة، وعلى رأسها "الجماعة الاقتصادية الأفريقية" تطبيقا لمعاهدة أبوجا. فقد حاول المغرب الدخول في مسار جماعي بديل للحفاظ على مصالحه الحيوية في نظام متعدد الأقطاب.

فالدفاع عن الوحدة الترابية تفرض على الدراسات الأفريقية وضع مكانم الخلل في السياسة الخارجية للمغرب ورصد دراسات وأبحاث مدافعة عن أحقية المغرب في صحرائه والدفاع عن مبادرة الحكم الذاتي كحل نهائي لإنهاء النزاع وبالتالي التعريف بهذه المبادرة وتوجيهها حتى بالنسبة للدول المعادية للوحدة الترابية كما كانت تفعل في الماضي بعض الدول لتصريف توجهاتها العدائية وبدينامية أسرع.

ثالثا: التفاعل بين الدراسات الأفريقية ودينامية السياسة الخارجية

إن التحولات التي عرفها العالم مع نهاية الثنائية القطبية وبلورة نظاما دوليا جديدا ومع سرعة التحولات وكثافة شائكة تتضاعف معها التعقيدات في المواقف والسلوكات السياسية الدولية، الأمر الذي يدل على أن منعطفا جديدا دخلته دراسات المناطق ومنها الدراسات الأفريقية لدراسة آثارها على الدول الأفريقية كتزايد النزاعات المسلحة والحروب الأهلية وتأثير الأزمة الاقتصادية العالمية عليها.

¹⁵ انسحب الوفد الوزاري المغربي من أشغال الدورة 38 للمجلس الوزاري لمنظمة الوحدة الأفريقية المنعقد بأديس أبابا بأثيوبيا في 22 فبراير 1982. وقد أدى قبول الوفد الممثل لجهة البوليساريو إلى تأزم العلاقات الأفريقية عموما وبرزت سياسيتين متناقضتين للمغرب اتجاه أفريقيا تخص الأولى الدول التي ساندت المغرب خلال هذه الأزمة، وتهم الثانية الدول التي كانت وراء انضمام "البوليساريو" (الجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية) للمنظمة والدول التي ساندت ذلك مثلت المجموعة الأولى كل من السنغال والكويت ديفوار والزايير والكامرون وغينيا ونيجريا وجمهورية أفريقيا الوسطى وجيبوتي وغينيا الاستوائية والنيجر وجزر موريس وغامبيا وجزر القمر والسودان بينما كانت الدول التي اعترفت بالجمهورية الصحراوية آنذاك 26 دولة.

اهتمت الدراسات الأفريقية بالمغرب على تأثير الأحادية القطبية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي سابقا على توجهات السياسات الخارجية للدول ومنها الدول النامية، فكان الاهتمام منصبا حول البدايات الأولية لدينامية التوجه المغربي نحو باقي الدول الأفريقية الأخرى وإن كانت هذه الدراسات قليلة إلا أن أغلبها ركز على دينامية العلاقات المغربية الأفريقية منذ اعتلاء جلالة الملك محمد السادس العرش في يوليو 1999. حيث ركزت هذه الدراسات على الدبلوماسية سواء التقليدية أو الدبلوماسية الموازية (مثل الدبلوماسية البرلمانية، الدبلوماسية الدينية، الدبلوماسية الاقتصادية...).

واتجهت غالبية الدراسات والأبحاث الأكاديمية التي اهتمت بتحديد وتحليل طبيعة وأدوار الفاعلين في السياسة الخارجية المغربية إلى التركيز على العناصر المحلية أو الداخلية، وإذا كنا نجزم بأهمية حضور وتأثير الفاعلين المحليين في صنع السياسة الخارجية، فإن اتجاهات نظرية جديدة في العلاقات الدولية (الواقعية الجديدة، المؤسسية الجديدة) باتت تحلل السياسة الخارجية للدول ضمن نسق متكامل من السياسات الداخلية والتأثيرات الخارجي، حيث يبرز الدور المحوري للملك في تدبير السياسة الخارجية وصياغة توجهاتها الكبرى من خلال الخطب الملكية.

إن هذا المنحى التصاعدي للدراسات حول السياسة الخارجية للمغرب في بعدها الأفريقي يكشف عن توجه واقعي براغماتي لإبراز المغرب كفاعل إقليمي مؤثر له رؤية خاصة لقضاياها وتصور حضاري لشراكات تهدف تدعيم عوامل التعاون جنوب-جنوب داخل المحيط القاري والإقليمي والجهوي. فالمغرب يحاول استدراك بعض النقاط على مستوى ترتيب أجندته الخارجية بعد مرحلة الاستقلال، فقد كان التوجه والانفتاح على القارة الأوروبية على حساب القارة الأفريقية من بين الملفات التي جعلت المغرب يقلص حضوره في المنطقة وتراجع موقعه بثقله الدبلوماسي والتاريخي والديني، بالإضافة إلى مغادرته لمنظمة الوحدة الأفريقية التي ساهمت في عزلة مؤثرة طبعت مرحلة مهمة من تاريخ علاقاته الخارجية، إلا أنه بعد بلوغ الملك محمد السادس سدة الحكم حاول إعادة المغرب إلى الموقع الذي كان يحظى به على المستوى الدولي والإقليمي عبر اعتماد مقاربة تعدد الشركاء والانفتاح الاقتصادي خاصة على الدول الأفريقية وذلك لحلحلة وتوفير المرونة في العلاقات الثنائية والمتعددة الأطراف.

ركزت أغلب الدراسات الأفريقية بالمغرب على أهمية الدبلوماسية الاقتصادية في العلاقات المغربية مع باقي الدول الأفريقية وإمكانية الترابط ما بين ما هو اقتصادي

وما هو سياسي. فبعد الأزمة الاقتصادية التي شهدتها العالم عام 2008، قام المغرب بتدعيم هذا التوجه الجديد بأليات قانونية بالتوقيع على العديد من الاتفاقيات الثنائية والتي تزايد كميًا وعدديًا¹⁶ لتشمل علاقات ثنائية مع العديد من الدول وإن كانت بعيدة عن التوجه السياسي للمغرب كما أنه قام بخلق أو إعادة إحياء للجن المشتركة البينية، الشيء الذي مكن فعاليات القطاع الخاص من المشاركة في المبادرات الحكومية التي تتناولها هذه اللجن عند انعقاد الاجتماعات بين المغرب وشركائه الأفارقة، وتجسدت هذه الإرادة القوية بالزيارات الملكية المتكررة إلى بعض الدول الأفريقية والتي تعمق رؤية ملكية في إطار الشراكة جنوب-جنوب.

لقد وجد المغرب في التعاون الاقتصادي والتجاري بوابة مهمة للتوغل في عمقه الأفريقي، فالإرث السياسي الذي زرعه الدول المعادية للمغرب وفي مقدمتها محور الجزائر ونيجيريا وجنوب أفريقيا أرخى بظلاله داخل القارة الأفريقية وفي مؤسساتها بشكل كبير ولعقود طويلة مضت، فمسألة الاقتصاد والتجارة والاستثمار أصبحت تحظى بموقع متقدم وعاملا جوهريا في قياس حجم العلاقات الدبلوماسية بين الدول، فأصبحت العديد من الدول تؤسس لعلاقاتها انطلاقا من العائدات الاقتصادية للمواقع السياسية والأمنية وحجم الانخراط في المبادرات الإقليمية والدولية، وهو ما أسس لمنطق آخر في طبيعة العلاقات الدولية وخاصة في التفاعلات مع الدول الأفريقية، فتراجع بعض الدول اليوم على الساحة الأفريقية هو نتاج لنظرة واقعية للقادة الأفريقية في تغليب عامل المصلحة على أي شيء آخر والميول أكثر نحو الإرادة السياسة لتحقيق المصالح المشتركة بين الطرفين.

وانطلاقا من هذا التصور فإن المغرب يرى في منطقة شرق أفريقيا فضاء حيويا (رغم أن أغلب الدراسات الأفريقية بالمغرب ركزت على غرب ووسط أفريقيا) سواء في إطار دعم العلاقات الثنائية أو في إطار متعدد الأطراف بالخصوص مع المجموعة الاقتصادية لدول شرق أفريقيا، فبلوغ هذا الفضاء يمكن أن يبلور فيه شراكات استراتيجية مع الدول الرائدة في هذه المنطقة ولاسيما أن هذه الدول لديها رؤية اقتصادية يخص ملفات التعاون المشترك بين الدول الأفريقية من أجل تحقيق اندماج اقتصادي بين الدول، فأعلى معدلات النمو اليوم في القارة الأفريقية توجد لدى دول شرق أفريقيا إضافة إلى التطور الاقتصادي المتسارع لها.

¹⁶ وقع المغرب العديد من الاتفاقيات مع ما يناهز أربعين دولة إفريقية، مقارنة مع مرحلة الستينيات، حيث لم يشمل الجانب الاتفاقي مع دول أفريقيا جنوب الصحراء سوى 17 دولة وهي الدول الفرنكوفونية بالأساس أي دول وسط وغرب أفريقيا.

فبعد الزيارة التي قام بها الملك محمد السادس لهذه المنطقة عام 2016 والتوقيع على العديد من الاتفاقيات التي تهم التعاون المشترك، بدأ المغرب ينتقل بشكل تدريجي من سياسة التركيز إلى سياسة الانتشار، فالأولى كان يعتمد عليها بسبب النسق السياسي الذي فرض عليه التعامل وفق مقاربات محددة من بينها الاعتماد على المواقف السياسية للدول الأفريقية في تحديد حجم علاقات التعاون، إضافة إلى مسألة الانقلابات العسكرية وعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي في العديد من الدول الأفريقية، إلا أن نجاح المغرب في بناء محاور دبلوماسية رفيعة المستوى مع كل من الكوت ديفوار والسينغال جعل المغرب يفتح أكثر على منطقة شرق أفريقيا ولاسيما أن نجاعة الاستراتيجية التي يعتمد عليها المغرب تعتمد بشكل كبير على التعاون الاقتصادي والتقني لتوفير المرونة اللازمة للتعاون السياسي.

فمنطقة شرق أفريقيا تتوفر على مناخ ملائم لتعزيز مكانة المغرب في هذه المنطقة وخاصة أن المحاور الاستراتيجية للمغرب وحلفاءه في منطقة الشرق الأوسط لها ثقل دبلوماسي في هذه المنطقة وهو ما قد يساهم في تعزيز موقع المغرب في هذا الفضاء الجيوستراتيجي الهام. ويرتكز المغرب في بحثه عن علاقاته الاستراتيجية مع وسط وشرق أفريقيا إلى تجربته وعلاقاته مع دول الساحل والصحراء وغرب أفريقيا، وباعتبار دول هذا المجال دوال صاعدة.

رابعاً: رهانات السياسة الخارجية ومستقبل الدراسات الأفريقية بالمغرب

إن التقلبات التي عرفتها السياسة الدولية في السنوات الأخيرة، دفعت بالمغرب إلى إعادة ترتيب أولوياته السياسية والاقتصادية في علاقاته الثنائية والمتعددة الأطراف بناء على توجهاته الدبلوماسية الجديدة، فبعد أن كان الرهان بعد مرحلة الربيع العربي على بناء اتحاد مغاربي يستجيب لتطلعات شعوب المغرب الكبير، أصبح المغرب يتجه أكثر لتعزيز موقعه في عمقه الأفريقي بسبب العراقيل السياسية التي تعيق المشروع المغاربي، فنظرة المغرب لهذا الأخير تتعدى بناء تجمع إقليميّ يمكن الرهان عليه على المستوى السياسي والاقتصادي للدفع أكثر بقاطرة الاندماج في المنطقة، فهي تبقى منصة دولية يمكنها أن تكون وسيط اقتصادي وسياسية بين أفريقيا والعالم وخاصة بين أفريقيا وأوروبا بسبب العلاقات التاريخية بين دول شمال أفريقيا وبين الدول الفاعلة والمؤثرة في مؤسسات الاتحاد الأوروبي.

وبالتالي فإن تركيز الدراسات الأفريقية بالمغرب على مقارنة التعاون ثلاثي الأطراف تبقى إحدى الأدوات الدبلوماسية المركبة التي يمكن للمغرب أن يستثمرها في

تنمية علاقاته بين الدول الراغبة في تعزيز حضورها في أفريقيا من جهة، ومع الدول الأفريقية المحتضنة للمبادرات الدولية والإقليمية لبرمجة مشاريع اقتصادية واستثمارية وتنموية في هذه الدول، فالمغرب يعتمد على مستويين في هذه المقاربة:

• دراسة التعاون ثلاثي الأطراف المباشر: ويمكن الإشارة في هذا الجانب إلى الاتفاق الثلاثي الموقع بين كل من المغرب والولايات المتحدة الأمريكية الذي يحدد التزامات الأطراف وتعزيز التعاون الاقتصادي والسياسي بينها، وقد يكون هذا الاتفاق لا يلامس بشكل كبير العمق الأفريقي إلا أن ذلك يمكن أن يكون له تأثير كبير على مستوى توجهات الدول ومواقفها السياسية والاقتصادية تجاه المغرب وخاصة بالنسبة للدول التي لها علاقات متميزة مع الولايات المتحدة الأمريكية.

• دراسة التعاون ثلاثي الأطراف غير المباشر: ويقوم فيه المغرب بالبحث عن مواقع متقدمة في التعاون القاري والجهوي بين المنظمات الدولية، وخاصة في اللقاءات الدورية التي تعقدها الدول العظمى والرائدة مع دول القارة الأفريقية مجتمعة (منها على سبيل المثال الصين وأفريقيا والولايات المتحدة الأمريكية وأفريقيا، والهند وأفريقيا. وغيرها وموازة مع ذلك فالمغرب يبحث أيضا على موطن قدم في العلاقات بين المنظمات القارية ويحاول أن يكون جسرا يجمع بينها، ويظهر ذلك من خلال سلوكه على المستوى الجهوي ومثالا على ذلك يمكن الإشارة إلى احتضانه لمنتديات التعاون بين القارة الأمريكية الجنوبية وأفريقيا في الصحراء المغربية، إضافة إلى تحركاته في قمم الاتحاد الأوروبي والاتحاد الأفريقي الذي يبقى بالنسبة له أولية استراتيجية في أجندته الدبلوماسية.

وإجمالا يمكن القول أن الدراسات الأفريقية اليوم بالمغرب لا تسير بشكل كبير التطورات والتغيرات المتسارعة التي تعرفها العلاقات الدولية والإقليمية، فغالبية هذه الدراسات لها مرجعيات تقليدية وذات النفس الوصفي وهو ما يضعف جودة البحوث والمشاريع الأكاديمية التي تنتجها داخل المعاهد والجامعات، بالإضافة إلى كثرة البحوث والمقالات العلمية باللغة العربية والفرنسية على عكس اللغة الإنجليزية وهو ما لا يساير تطورات البحث العلمي.

إن الدراسات الأفريقية بالمغرب يجب أن توسع من هامش الرصد والتحليل حول باقي المناطق الأفريقية، بما فيها المناطق التي تتواجد فيها الدول المعادية لمصالح المغرب، وتفسير المواقف السياسية والاقتصادية للمغرب وتحليلها وفق التفكير المجتمعي لهذه الدول عبر الأنشطة الأكاديمية والعلمية وفق توجهات السياسة

الخارجية المغربية وتفعيل سياسة الفعل (Politique active) وليس رد الفعل (politique réactive)، وذلك لن يتأتى إلا برؤية واضحة المعالم تشكل خارطة طريق لمواكبة الأساتذة والباحثين في الشؤون الأفريقية بالمغرب.

البيبلوغرافيا

- أبو الفراح، يحيى وآخرون (تنسيق). **التعاون المغربي الأفريقي**. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2010.
- الحسن الثاني. **التحدي**. الرباط: المطبعة الملكية، 1983
- رونوفان، بيير، وجان باتيست دوروزيل. **مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية**. بيروت، باريس: منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، 1982.
- الشكري، أحمد. **الذاكرة الأفريقية في أفق التدوين إلى غاية القرن 18م (نموذج بلاد السودان)**. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2010.
- _____. **الإسلام والمجتمع السوداني: إمبراطورية مالي (1250م-1430م)**. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1999.
- _____. **مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية (هل حقا قام المرابطون بغزو غانة؟)**. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 1997.
- الصدريقي، سعيد. **”صنع السياسة الخارجية“**. أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق وجدة، 2002.
- هانويك، جان. **العلاقات الفكرية بين المغرب وأفريقيا جنوبي الصحراء عبر العصور**. ترجمة أحمد الشكري. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2015.
- Abou El Farah, Yahia et al. (dir.). *Afrique et puissances*. Rabat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2013.
- Antil, Alain. *Le Royaume du Maroc et sa politique envers l'Afrique subsaharienne*. Paris: Institut Français des relations internationales, 2003.
- Cuoq, Joseph. *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest des origines à la fin du XVI^{ème} siècle*. Paris: Geuthner, 1984.
- Devisse, Jean. “L'Afrique dans les relations intercontinentales”. In *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, 693-730. Paris: Unesco/NEA 1985.
- Houdaigui, Rachid. *La politique étrangère sous le règne Hassan II*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Machrafi, Mustapha et Khadija Boutkhili (dir.). *Diplomatie Economique marocaine en Afrique: enjeux pour un partenariat stratégique*. Rabat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2014

Maroc-Afrique Subsaharienne: Vers de nouvelles relations stratégiques. Rabat:

Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2018

Mauny, Raymond. *Tableau géographique de l'ouest Africain au moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie.* Mémoires de l'IFAN, 61. Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1975.

Saaf, Abdellah (dir.). *Le Maroc et l'Afrique après l'indépendance.* Rabat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 1996.

Sambe, Bakary. "Le Maroc au sud du Sahara: une stratégie l'influence à l'épreuve des mutations géopolitiques". In *Le Maghreb et son sud: vers des liens renouvelés*, dir. Mansouria Mokhefi et Alain Antil. Paris: CNRS Éditions, 2012.

الكودسريا وانخراط الباحثين المغاربة في مجال العلوم الاجتماعية

بشري سيدي حيدة

مجلس تنمية بحوث العلوم الاجتماعية في أفريقيا، داكار

تقديم

انطلقت علاقة الباحثين المغاربة في العلوم الاجتماعية والإنسانية بمجلس تنمية بحوث العلوم الاجتماعية في أفريقيا (Codesria) [اختصارا الكودسريا أو المجلس] في السبعينيات بتأسيس الشبكات الأولى لمسلسل "الحوار الأفريقي" الذي دشنه، خلال الفترة الممتدة من غشت 1970 إلى يونيو 1980، فريق المؤسسة الأفريقية للتنمية الاقتصادية والتخطيط (IDEP) ومديرها، الأستاذ سمير أمين¹ وكان الهدف الذي يتطلع إليه هذا الباحث الفرنسي المصري وعالم الاقتصاد، هو أن يجعل "المعهد الأفريقي للتنمية الاقتصادية والتخطيط يساهم في إخراج القارة الأفريقية من عزلتها النيوليبرالية" وقيم بالتالي ملتقيات كبرى بين المثقفين الأفارقة ونظرائهم في أمريكا اللاتينية وآسيا.² وكانت تنمية "الحس النقدي" لدى الباحثين من جملة الأهداف التي ساهمت في إقامة شبكات الحوار الأفريقية، إذ كانت هذه الشبكات ترمز إلى "أهمية التجربة التنظيمية لحركة الوحدة الأفريقية لصالح البحث في العلوم الاجتماعية، وإنتاج وإعداد ونشر المعارف الاجتماعية القيمة والصحيحة حول أفريقيا".³

وجدير بالذكر أن جل شبكات المثقفين هذه كانت تتألف من باحثين أفارقة، مناضلين يساريين منحدرين من مختلف أنحاء أفريقيا، وغالبا ما كانوا أصحاب وجهات نظر وتحليل إلى حد ما راديكالية تصطبغ بألوان الإيديولوجيا الاشتراكية.

وكان هؤلاء الباحثون والمثقفون واعين بضرورة مناقشة القضايا التي تهم القارة وتنميتها ووحدها "مع التركيز على الاقتصاد السياسي للتبعية والتحرير والتغيير الاجتماعي، من جهة، والاقتصاد السياسي للرأسمالية العالمية، من جهة أخرى".⁴ وكانت هذه الشبكات تضم كذلك باحثين ومثقفين من شمال أفريقيا، ومن بينهم مغاربة مناضلون يساريون، كانوا يعدون من رفاق وأصدقاء سمير أمين، مثل الأستاذ عبد الله ساعف والأستاذ تهامي الخياري.

¹ Samir Amin, *Itinéraire intellectuel* (Paris: L'Harmattan, 1993), 133-34.

² Ibid., 133.

³ Ernest Wamba-dia-Wamba, "Séance d'ouverture", *Bulletin du Codesria* (1993): 2.

⁴ Amin, *Itinéraire intellectuel*, 6.

بالنسبة للأستاذ ساعف، فهو حامل لدكتوراة الدولة في العلوم السياسية وأستاذ باحث بجامعة محمد الخامس بالرباط، أما الأستاذ تهامي الخياري، فهو دكتور دولة في الاقتصاد وأستاذ باحث بمعهد الزراعة والبيطرة بجامعة محمد الخامس بالرباط. وكان كلاهما عضوين في منظمة العمل الديمقراطي الشعبي (OADP)، وهو حزب مغربي تأسس سنة 1983 بعد منح الشرعية لـ "حركة اليسار المتطرف 23 مارس" المنبثقة من الانقسام داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية خلال السبعينيات. وتقلد كلاهما حقيبة وزارية ضمن حكومة عبد الرحمان اليوسفي.

وفضلا عن انتمائهم للييسار المغربي فقد كانت تجمع المثقفين علاقة صداقة بسمير أمين، ففي كل زيارة لسمير أمين للمغرب كان النقاش حول الوحدة الأفريقية والعالم الثالث وتنمية أفريقيا يتواصل من خلال مواعيد مستديرة وندوات أو دعوة للاجتماع عند أحد الباحثين بالمغرب. وهكذا كانت تنضاف إلى العلاقات الودية والإيديولوجية، علاقات أخرى أكاديمية. وبالفعل، نجد أن المشرف على أطروحة تهامي الخياري لنيل الدكتوراه كان هو سمير أمين. وكانت هذه الأطروحة المتعلقة بالزراعة في المغرب تدرج، حسب سمير أمين الذي قام بتقديمها، ضمن "جملة الجهود الفكرية التي تفرضها "أزمة التنمية" في العالم الثالث المعاصر. فهل الرأسمالية قادرة على إيجاد حل لهذه الأزمة الزراعية والغذائية التي يعاني منها العديد من بلدان العالم الثالث المعاصر، وخصوصا مجموع المناطق العربية والأفريقية؟"⁵

ومن ناحية أخرى، ساهم المعهد الأفريقي للتنمية والتخطيط خلال السبعينيات في "بناء جماعة مثقفة إفريقية نشطة" وتكوين "ما يناهز ألف شاب إفريقي قادر على تقييم برامج وسياسات "تنموية" بحس نقدي"⁶. ومن هذا المنظور، تم إحداث الكوديسريا سنة 1973 باعتبارها مؤسسة بحث لعموم أفريقيا في وقت كانت فيه مؤسسات البحث والإنتاج العلمي في مجال العلوم الاجتماعية تكاد تكون منعدمة أو غائبة في الجامعات الأفريقية. وقد اتخذ المجلس مقرا له عند تأسيسه في المعهد الأفريقي للتنمية والتخطيط في داكرا، قبل أن يكتسب فيما بعد استقلالته ويتخذ مقرا خاصا به في نفس المدينة.

وقد أنتج المجلس خلال مسيرته التي ناهزت خمسين سنة، بفضل باحثين من كافة جهات أفريقيا، معارف بالغة الأهمية حول أفريقيا بكل تنوعها وفي جميع تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية. وسيتم التركيز في هذا المقال على الإسهامات

⁵ Thami El Khyari, *Agriculture au Maroc*, présentation de Samir Amin (Rabat: Editions Okad, 1987), 4.

⁶ Amin, *Itinéraire intellectuel*, 33.

المتبادلة بين المؤسسة والباحثين، المغاربة على الخصوص، من أجل إنتاج المعارف والمعرفة حول أفريقيا. ففي الجزء الأول، سيتم التطرق للسياق المغربي لما بعد الاستقلال، الذي مكن من نسج علاقات بين الباحثين المغاربة والكودسريا، وفي الجزء الثاني ستركز المقالة على البعد الوجداني الأفريقي للمجلس، ثم ستحاول في الجزء الثالث الوقوف على التفاعل بين الدينامية المؤسساتية وقيمة الانخراط العلمي للباحثين المغاربة.

السياق المغربي لما بعد الاستقلال

بعد استقلال المغرب، خضع حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية لعمليات هيكلية بهدف إصلاحه بالنسبة للتقاليد العلمية الاستعمارية، وإبراز معرفة محلية من إنتاج باحثين مغاربة حول المجتمع المغربي بمختلف مكوناته وحول العلاقة بالسلطة والشريعة وحول الواقع المعيش للمواطنين وعلاقتهم بالآخر. وحسب روسيون (Roussillon)، فإن ظهور حقل العلوم الاجتماعية بالمغرب قد تم "ضمن تاريخانية متمفصلة، تم الاشتغال عليها لتكون في مواجهة التدخل الاستعماري" و قد حددت هذه المواجهة طرق التعبئة، "وفحوى المناقشات المشروعة وشروط تلقي النماذج الغربية، بما فيها النماذج الاستكشافية"⁷.

كانت التركة التي خلفها الاستعمار خلال فترة الحماية وقبل ذلك - وهي في الأساس عبارة عن تقارير وبحوث مونوغرافية ودراسات - قد أنتجها علماء اجتماع وضباط شؤون الأهالي، كان هدفهم هو التعرف على المجتمع المغربي، والكشف عن تناقضاته، قبل القيام بأي فعل وقبل الشروع في احتلال البلاد. بيد أن هذه التركة لم تضع بين مخططاتها إحداث مؤسسات جامعية أو مؤسسات للبحث، ولا حتى توفير عناصر بشرية محلية مؤهلة ومكونة في مناهج وتقنيات العلوم الاجتماعية الجديدة. وكانت جميع مكونات الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية حول المغرب من إنتاج باحثين وعسكريين أوروبيين، خصوصا فرنسيين. وكان تأسيس المغرب، كموضوع للدراسة والمعرفة، خارج اختصاص المغاربة في ذلك العصر.

أما جامعة القرويين، والتي تعد من أقدم الجامعات في العالم، فقد تم تهميشها خلال الحماية، واقتصر التعليم فيها على العلوم الشرعية والفقه، في حين أنه كان قبل ذلك تعليما متنوعا يضم العديد من التخصصات، مثل علم اللاهوت والفقه

⁷ Alain Roussillon, "Sociologie et identité en Égypte et au Maroc: Le travail de deuil de la colonisation", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 7 (2002): 193-221.

والفلسفة والرياضيات والفلك والمنطق واللغات... كما أن غنى خزانتها قد جلب منذ القرن الثاني عشر علماء وفلاسفة ومؤرخين ومنتصوفة كبار أمثال ابن رشد وابن طفيل وابن خلدون وابن عربي وابن الخطيب وغيرهم، سواء كمدرسين أو كطلبة. فلا غرابة إذن تكون جامعة القرويين أحد المراكز التي تبلورت فيها أفكار الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار وتخرجت منها فعاليات حركة التحرير الوطنية.

تميزت مرحلة ما بعد الحماية بالمغرب، رغم كل الإكراهات، بدينامية إعادة البناء الوطني إذ تم تأسيس جامعة محمد الخامس سنة 1959 بهدف خلق نخبة مغربية جديدة ت تضطلع بتسيير شؤون البلاد. لكن هذه الدينامية ستتعثّر بفعل النزاعات بين مختلف الفاعلين المنتمين لحركة التحرير الوطنية حيث كان لكل منهم نظرة مختلفة بخصوص المشروع المجتمعي. وكان كل طرف يدعي امتلاك الشرعية والاهلية لممارسة السلطة. وتلت هذه النزاعات أزمات اقتصادية شلت جميع مشاريع التنمية في البلاد. وهكذا انضافت إلى الإخفاقات السياسية وضعية اقتصادية متردية ساهمت في إبطاء مسار التنمية ومست حتى البحث والتعليم الجامعي الذي عانى من خصائص في الأطر الأكاديمية ضمن سياق إعادة هيكلة البلد مما، اضطر العديد من الطلبة إلى التوجه نحو الخارج لمواصلة دراساتهم العليا.

وقد ربط أول جيل من المثقفين والباحثين المغاربة في العلوم الاجتماعية والإنسانية الاتصال بالكوديسريا في مطلع السبعينيات والثمانينيات، وكان اندماجهم في أنشطة وبرامج المجلس يعتبر التزاما نضاليا تجاه المغرب وأفريقيا بوجه عام حافظهم إنجاز بحوث ودراسات علمية بعيدة عن المركزية الأوروبية وإنتاج معارف حول أفريقيا، وحول المغرب على الخصوص، وفي الوقت نفسه القيام بنقد الإنتاجات العلمية الاستعمارية حول المغرب وحول أفريقيا عموما. وقد همت هذه العلاقة في البداية حقل العلوم الاقتصادية والتاريخية، ثم امتدت بعد ذلك وتدرجيا لتخصصات أخرى مثل العلوم السياسية والسوسولوجيا والأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية.

البعد الوحدوي الأفريقي

تمثل التحدي الذي رفعه حاملو مشروع الكوديسريا في بناء مؤسسة بحث مستقلة لعموم القارة الأفريقية هدفها هو تشجيع وتنمية البحث في العلوم الاجتماعية الأفريقية وتثمين الثقافة والحضارة الأفريقيتين بكل أبعادها وتنوعها. وقد وضع المثقفون والباحثون الأفارقة التقدميون الذين أسسوا هذا المجلس نصب أعينهم

إعادة التفكير في تاريخ أفريقيا ونزع الطابع الاستعماري عن المفاهيم والأدوات البحثية والدراسة المتحصنة والنقدية للمجتمعات الأفريقية حديثة العهد بالاستقلال.

وبما أن ميلاد هذه المؤسسة جاء في سياق تاريخي تحكمه روح الوحدة الأفريقية فإن المثقفين الأفارقة في إطار الكودسريا قد عملوا على الحفاظ على المثل العليا لهذه الوحدة رغم ظهور شروخات وانقسامات داخل منظمة الوحدة الأفريقية بين البلدان "الثورية" والبلدان "المعتدلة"، وذلك عبر إعادة تفعيل هذه المبادئ الوحودية والسعي إلى بناء وعي جديد بها وتعزيز الحس الوحودي بالاستناد إلى السياق التاريخي وخصوصية مسار كل دولة على حدة، وعبر وضع برامج ومنصات تهتم بموضوعات مشتركة لباحثين من جنسيات وتخصصات مختلفة.

ففي هذا الإطار، وباعتباره مؤسسة لعموم أفريقيا تعنى بالبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، استطاع المجلس أن يعطي دفعة قوية لدراسة المجتمعات الأفريقية انطلاقاً من رؤى إفريقية ومقاربات منهجية جديدة للمجتمعات والثقافات والحضارات الأفريقية وبمنظور وحدوي.

الدينامية المؤسسية وقيمة الانخراط العلمي

في لحظة تاريخية كانت فيها المؤسسات الجامعية الأفريقية محدودة والبحوث الصادرة عن المؤسسات الجامعية والباحثين الأفارقة شبه منعدمة شكل إحداث المجلس كمؤسسة بحثية لعموم أفريقيا تعني بالبحث في العلوم الاجتماعية الأفريقية وتشجع الحس النقدي والاستقلالية الفكرية فرصة سانحة للباحثين والطلبة الأفارقة، بانتماهم اللغوية والجغرافية المختلفة، للقيام بدراسات الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية سواء خارج أو داخل الفضاءات التقليدية الجامعية. وبالفعل فقد انخرط هؤلاء بكثافة وبحماس في كل أنشطة وبرامج المجلس وخلال أكثر من خمسين سنة، الشيء الذي خلق دينامية فكرية على صعيد القارة وساهم بالتالي في تغيير نظرة العالم لأفريقيا وللدراسات الأفريقية.

فقد كانت الدراسات المنجزة حول أفريقيا في بداية الاستقلال محكومة بمنظومات فكرية استعمارية وباراديغيات السيطرة والافكار المسبقة. وكما جاء في أحد تقارير أبيدايو أولوكشي (Adebayo Olukoshi)، الكاتب التنفيذي السابق للمجلس: "لم يمنح التوزيع الدولي للعمل الذي يهيكل مشاركة النخبة المثقفة الأفريقية في النظام العالمي للمعرفة إلا حيزاً ضيقاً لشرعنة الآفاق الأفريقية. وعلى العكس، سهل فرض الأجندات الفكرية الخارجية على القارة ضمن مسار لعب فيه

الباحثون الأفارقة دور أمناء المستودع، الذين يصلحون فقط لجمع المعطيات التي سيقوم آخرون بمعالجتها وستتم صياغتها في شكل نظريات⁸.

لكن عمليات تتبع ورصد وقراءة المجتمعات الأفريقية من طرف أعداد متزايدة من الباحثين الأفارقة سواء داخل الكوديسريا أو في الجامعات الأفريقية منذ الاستقلال قد ساهمت في تغيير التصورات حول أفريقيا وأثارت، وما زالت تثير، تساؤلات جديدة في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

الباحثون المغاربة داخل هيئات المجلس

• **الجمع العام:** يتألف الجمع العام للكوديسريا، باعتباره أعلى جهاز لاتخاذ القرار بالمجلس، من مجموع أعضاء المجلس، وتشكل المناقشات التي تدور خلاله أساس الأجندة الفكرية للمجلس. وينعقد الجمع العام كل ثلاث سنوات لاختيار الرئيس ونائبه وأعضاء اللجنة التنفيذية، وهي ثاني جهاز لاتخاذ القرار ورسم الاستراتيجيات في المجلس. يتم اختيار اللجنة التنفيذية من لدن الجمع العام، بممثلين اثنين عن كل جهة فرعية من الجهات الفرعية الخمس لأفريقيا. وتراقب اللجنة التنفيذية جميع أنشطة المجلس من ندوات وورشات وأنشطة تواصلية والتي يسهر عليها الكاتب التنفيذي.

وأثناء انعقاد الجمع العام، يحضر عدد من الباحثين والمثقفين لتقديم محاضرات والمشاركة في ورشات وموائد مستديرة. ومن بين المغاربة الأوائل الذين سجلوا حضورهم في الجموع العامة للمجلس، نجد الأستاذ الحبيب المالكي والأستاذ عبد العالي دومو، وكلاهما أستاذان باحثان في العلوم الاقتصادية، الأول بجامعة محمد الخامس، والثاني بجامعة الحسن-عين الشق بالدار البيضاء. وكان المالكي ودومو ينتميان كذلك للجيل الأول من المثقفين والباحثين المغاربة الذين تعرفوا على المجلس. ورغم أنهما لم ينخرطا في أنشطته إلا ابتداء من الثمانينيات، غير أنهما شاركا فيها عن طريق جهود التفكير والتحليل التي بذلها بخصوص الوضعية الاقتصادية والمالية لأفريقيا في الوقت الذي كانت تواجه فيه الدول الأفريقية أزمة خانقة. وهما أيضا سياسيان ينتميان للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وقد نشر المجلس العديد من مقالات المالكي، مثل "الأزمة الاقتصادية والمالية-التقشف وصندوق النقد الدولي: حالة المغرب"، وهي مقالة نشرت في مجلة أفريقيا والتنمية، سنة 1985. وقد تناول كذلك قضايا التنمية في أفريقيا، كما في المقالة التي تحمل عنوان: "أي قيم لأي تنمية؟" التي

⁸ Codesria, *Rapport Annuel* (Dakar: Codesria 2003), 7.

نشرت بنفس المجلة سنة 1987، أو المقالة التي تتضمن المحاضرة التي ألقاها بمناسبة الجمع العام السادس للمجلس المنعقد بداكار سنة 1988، والتي تعرضت لموضوع: "أفريقيا والنظام الدولي"؛ أو أيضا مقالته حول: "التنمية، مجال للتقاطع متعدد التخصصات" التي نشرتها نفس المجلة سنة 1988. وفي التسعينيات، تم اختيار المالكي أمينا عاما للمجلس الوطني للشباب والمستقبل، خلال الفترة الممتدة من يناير 1991 إلى يوليو 2000. وفي 1993 أصبح نائبا عن مدينة خريبكة، مسقط رأسه. ثم انتخب رئيسا لمجلس النواب حتى سنة 2021. وتقلد المالكي على التوالي ثلاث حقائب وزارية في حكومة التناوب التي ترأسها السيد عبد الرحمان اليوسفي سنة 1998، إلى غاية أكتوبر 2007. غير أن انتخابه في مجلس النواب سنة 1993 حد من أنشطته الأكاديمية لدى الكودسريا من أجل التفرغ للسياسة.

وقد شارك عبد العالي دومو بدوره في الجمع العام السادس للمجلس مع الأستاذ المالكي، الذي كان المشرف على أطروحته لنيل الدكتوراه، فيما كان الأستاذ الساعف عضوا في لجنة المناقشة. مما يوحي بوجود تناوب واستمرارية في انخراط الباحثين المغاربة في أنشطة المجلس. وكان الأستاذ دومو من بين أقطاب برامج البحث التي أشرف عليها المجلس، وذلك بفضل مساهمته في إنجاز ونشر دراسة حول الدولة المغربية على مر الزمان (1850-1985) سنة 1987. كما ساهم بدراسة أخرى حول: "الدولة الأفريقية على محك الإكراهات الخارجية"، التي تم نشرها في مجلة أفريقيا والتنمية سنة 1990. لكنه رجح كفة السياسة عندما فضل المشاركة في الانتخابات خلال التسعينيات. ومنذ ذلك الحين فترت أنشطته مع المجلس. ويوجد الأستاذ إدريس خروز كذلك ضمن الجيل الأول من المثقفين والباحثين اليساريين المغاربة. وهو دكتور في العلوم الاقتصادية وأستاذ باحث في المعهد الوطني للإحصاء والاقتصاد التطبيقي التابع لجامعة محمد الخامس. وقد نشرت مقالته، "آثار المساعدة الدولية على الفلاحة الأفريقية: حالة المغرب" في مجلة أفريقيا والتنمية سنة 1992. ويشكل العمل الجماعي حول: "الدولة المغربية على مر الزمان 1850-1985" الذي نشره المجلس سنة 1985، دليلا آخر على مشاركة الباحثين المغاربة في أحد أنشطة المجلس. وقد ساهم فيه العديد من علماء الاقتصاد والسياسة، مثل خالد عليوة، وعبد العالي دومو، والحبيب المالكي، وعبد السلام بايتا، ومحمد كنيب، وعبد الله ساعف. ومن الملاحظ أن جميع الباحثين الذين ينضمون لأنشطة المجلس يشاركون في أحد أو عدد من جموعه العامة، كما هو الحال بالنسبة للأستاذ محمد طوزي الذي كان حاضرا في الجمع العام الذي نظم بداكار سنة 1998. وهو أستاذ باحث في العلوم السياسية

والأنثروبولوجيا السياسية وعلم الاجتماع بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء. وقد تناولت مساهمته موضوع: "الانتقالات الديمقراطية بالمنطقة المغربية". وفيما بعد ساهم في معهد الحكامة الديمقراطية بصفة مدير في موضوع: "الديانة والتدين في الحكامة بأفريقيا" سنة 2008.

• **اللجنة التنفيذية:** منذ تأسيس المجلس، تم انتخاب ثلاثة مغاربة كأعضاء باللجنة التنفيذية، لولاية واحدة أو ولايتين، كرئيس ونائب رئيس. وكان أول باحث مغربي تم انتخابه باللجنة التنفيذية هو الأستاذ أبو هاني عبد الغني، أستاذ باحث بالمعهد الوطني للتهيئة والتعمير التابع لجامعة محمد الخامس، لولايتين (2001-1998 و2008-2005). وقبل أن يتم انتخابه باللجنة، استفاد أبو هاني من إعانة من المجلس لإنجاز أطروحته لنيل الدكتوراه في القانون العام، في موضوع: "السلطة المحلية والمجال الحضري بالمغرب. حالة تابريكت شمال مدينة سلا"، وهي الأطروحة التي نوقشت سنة 1991 تحت إشراف الأستاذ عبد الله ساعف. وقد شارك في العديد من أنشطة المجلس، مثل الندوة التي نظمت بنيروبي سنة 1992 حول الصراعات الإثنية في أفريقيا، من خلال مداخلته حول: "تدبير الصراعات القبلية بالمغرب: حالة الأطلس الصغير"، أو في إطار برنامج البحث والمعاهد. وقد نشر أبو هاني العديد من المقالات والأعمال حول قضايا مرتبطة بالتعمير، مثل: "الدولة والأحياء الشعبية بالمغرب: من التهميش إلى الشغب".

الشخص الثاني الذي تم انتخابه في اللجنة التنفيذية هي فاطمة الحراق، الأستاذة الباحثة بمعهد الدراسات الأفريقية التابع لجامعة محمد الخامس، حيث تم انتخابها في البداية نائبة للرئيس من 2008 إلى 2011، وفيما بعد رئيسة للمجلس من 2011 إلى 2015، وكانت قبل ذلك عضوا في اللجنة العلمية للمجلس، كما شاركت في العديد من أنشطته. وفاطمة الحراق خريجة معهد الدراسات السياسية بباريس (فرنسا) ومدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، قبل أن تتقلد منصب مديرة معهد الدراسات الأفريقية. وقد شاركت الأستاذة الحراق في جموع عامة للمجلس كمحاضرة، وشاركت في مؤائد مستديرة ومثلت المجلس في عدة أنشطة أكاديمية. وقد نشرت العديد من المقالات والأعمال بالفرنسية والإنجليزية والعربية، لاسيما حول: "العبودية في العلاقات المغربية-الأفريقية"، و"الإسلام في أفريقيا".

أما الباحث الثالث الذي تم انتخابه في اللجنة التنفيذية سنة 2018 فهو الأستاذ إبراهيم المرشد، وهو أستاذ باحث في العلوم الاقتصادية بجامعة القاضي عياض

بمراكش. أصبح المرشد منذ سنة 2003 عضوا بالكودسريا، وشارك في جموعه العامة وفي أحد أنشطة برنامج البحث كمنسق شبكة البحث المقارن التي دشنها المجلس حول موضوع: "العلاقة بين البحث في العلوم الاجتماعية والمجتمع المدني في أفريقيا" للفترة 2014-2016. وللأستاذ مرشد كذلك العديد من المنشورات، من بينها عدد من المقالات قام بإصدارها المجلس. كما نشر بمجلة **أفريقيا والتنمية** التابعة للمجلس مقالة بعنوان: "الاقتصاد التضامني والفضاء العام في أفريقيا: حالة جهة مراكش" سنة 2010. ويقدم المرشد أيضا استشارات في قضايا اقتصادية وملتصدة بالسياسات العمومية في العالم العربي والأفريقي. وهو يمثل الجيل الثاني من الباحثين المنخرطين في المجلس، الذي انضموا إلى الكودسريا مع باحثين مغاربة آخرين مثل خالد شكرراوي ورحمة بورقية وباحثين آخرين.

شارك الأستاذ خالد شكرراوي منذ سنة 2003 في عدد من الجموع العامة للمجلس وفي برامج الخاصة بالبحث، ونشر مقالات في مجلة **أفريقيا والتنمية**. وخالد الشكرراوي أستاذ باحث في التاريخ بمعهد الدراسات الأفريقية (جامعة محمد الخامس بالرباط)، التحق بجامعة محمد السادس متعددة التخصصات كأستاذ تاريخ ونائب عميد كلية الحكامة والعلوم الاقتصادية والاجتماعية. وبدأ مسيرته كأستاذ باحث سنة 1992 بجامعة محمد بن عبد الله بفاس، بعد أن حصل على الدكتوراه في الدراسات الأفريقية بجامعة محمد الخامس بالرباط، ودكتوراه الدولة في الدراسات الأفريقية سنة 2002 من نفس الجامعة، حول تاريخ أفريقيا الغربية المعاصرة.

أما الأستاذة رحمة بورقية فقد شاركت في أحد أنشطة المجلس، في مجال التعليم العالي أساسا. وهي حائزة على الدكتوراه في علم الاجتماع، وأستاذة باحثة، قبل تعيينها كأول امرأة رئيسة لجامعة الحسن الثاني بالمحمدية من سنة 1997 إلى سنة 2002. كما كانت أول امرأة تم تعيينها بأكاديمية المملكة المغربية. كما كانت الأستاذة عضوا في اللجنة الاستشارية المكلفة بمراجعة مدونة الأسرة، وترأست اللجنة العلمية الخاصة بمُدَارسة مقترحات إحداث هيئة المناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز. وبعد متابعتها للدراسات الفلسفية، أحرزت على دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع من جامعة محمد الخامس بالرباط، قبل أن تواصل دراسة السوسيولوجيا بالمملكة المتحدة وتناقش دكتوراه بجامعة مانشستر حول موضوع: "الدولة والمجتمع المدني". وانصبت الدراسات التي أنجزتها أساسا حول "المرأة والخصوبة" في 1986 وأشرفت على مؤلفات حول: "الشباب والقيم الدينية"، الذي نشره المجلس سنة 2001. والأستاذة بورقية هي حاليا عضو بالهيئة العلمية لمجلة التعليم العالي بالكودسريا.

• **اللجنة العلمية:** هي جهاز استشاري تابع للمجلس يتمثل دوره في تقديم المشورة للجنة التنفيذية وللکاتب التنفيذي والمساهمة في إعداد الأجندة العلمية للمجلس. وتتألف هذه اللجنة من 12 عضواً، من بينهم الكاتب التنفيذي، يتم تعيينهم من لدن اللجنة التنفيذية.

والأستاذ إدريس كسيكس هو العضو المغربي بهذه الهيئة حالياً. وهو مؤلف وكاتب مقالات ومسرحي وأستاذ باحث بمؤسسة (HEM) منذ سنة 1996، ومدير مركز البحث والمعهد التابعين لهذه المؤسسة، منذ سنة 2014. بالإضافة لكونه ناقداً أدبياً ورئيس تحرير سابق لمجلة *TelQuel*.

انخراط الباحثين المغاربة في برامج البحث والتكوين

يوضح أبيدايو ألوکشي (Olukoshi Adebayo) الكاتب التنفيذي الأسبق لكوديسريا، أن المجلس منذ إحداثه، وخصوصاً خلال الثمانينيات والتسعينيات قد وضع خطة عمل من أجل "استكمال عمل الجامعات ومراكز الدراسات العليا، والقيام بدور الرافعة الرئيسية للبحث المجدد (...). والمساهمة في بزوغ ثقافة البحث متعدد التخصصات والمقارن، وضمان انبعاث جيل فتي من المثقفين، والدفع قدماً بالحوار بين الأجيال، ودعم مبادرات البحث المستقلة، على الصعيدين الوطني والقاري"⁹.

وتحقيقاً لهذه الأهداف، شرع برنامج البحث في أنشطة بحثية موجهة لإحداث مجموعات عمل وطنية، ومجموعات عمل متعددة الجنسيات، وشبكات البحث المقارن التي تضم جنسيات متعددة وتتناول موضوعات متنوعة (الصحة، الزراعة، الحركات الاجتماعية، الأمن، الاقتصاد التضامني، الحرية الأكاديمية، المجتمع المدني، الإعلام والتكنولوجيا، الجنسية، الحركة النسائية). ومنذ سنة 2007، قام البرنامج بتجميع مختلف البرامج في برنامج واحد أطلق عليه اسم: "مبادرة البحث لإنتاج المعنى"، (l'Initiative de recherche pour la production de sens) (Meaning Making Research Initiatives 'MRI'). وقد ساهم باحثون مغاربة في كل هذه البرامج.

وما يميز الكوديسريا هو حرصه على جمع التنوع والإدماج عن طريق إحداث شبكات للباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ذات تخصصات وأصول مختلفة، مع تشجيع التكامل بين التخصصات في البحوث وضمان النزاهة في إنتاج المعرفة حول أفريقيا والأفارقة. ويجب أن يكون التميز في البحث مصحوباً بمسؤولية الباحثين الذين

⁹ Codesria, *Rapport Annuel* (Dakar: Codesria 2003), 7-8.

ينجزونه. فخلال الفترة المتوقع إجراء البحث فيها، يقوم الباحث، الذي يكون أيضا مدرسا بإحدى الجامعات، بنقل معرفته لطلبته أو عبر إسهاماته المنشورة أو محاضراته أو بلاغاته التي يمكن أن تشمل جمهورا عريضا، وأصحاب القرار أو السياسيين. كما يتم إشراك الطلبة أو الشباب الباحثين في بحوث جماعية أو في دورات تكوينية منظمة سنويا من طرف المجلس (حول الصحة والنوع والحكمة الديمقراطية، والشباب والطفولة أو حول معهد المدرسين) من أجل الاستفادة من مهارات الباحثين المعتمدين أو الباحثين الكبار. وانطلاقا من هذا المنظور، تم إنجاز العديد من البحوث بصورة جماعية. وقد تولد عن تنوع المواضيع التي عالجها الباحثون الأفارقة، بمن فيهم أفارقة الشتات، حالات من التآزر وفتح آفاق جديدة حول الإسهامات النظرية والعملية القيمة المرتكزة على مواد متينة وذات مصداقية.

وفي هذا الاتجاه، شارك مثلا الدكتور الحارثي في مجموعة العمل الوطنية حول الصحة. وهو أستاذ في الاقتصاد، ومستشار في الشؤون الخارجية، ومدير للتعاون. وقد تم نشر دراسته: "منظومة الصحة في المغرب بين الإكراهات المالية والمتطلبات الاجتماعية" بمجلة **أفريقيا والتنمية** سنة 1988. وساهم في هذا البرنامج كذلك الأستاذ عبد العالي الناصري بن صغير، الذي ينتمي للجيل الثاني من الباحثين المغاربة الذين شاركوا في أنشطة المجلس. وهو حاصل على الدكتوراه في العلوم الاقتصادية، وأستاذ باحث في جامعة الحسن الثاني بالمحمدية. وقد شارك في عدد من الجمعوع العامة للمجلس، مثل الجمع العام المنعقد بمابوتو سنة 2005، من خلال محاضرة بعنوان: "مساهمة اللوجيستيك في إدماج المقاولين المغاربة العاملين بقطاع النسيج في منطق المقاولين الأجانب". كما شارك في الجمع العام الأخير للمجلس المنعقد في 2018، وقام بتنسيق دراسات وبحوث المجلس. وتطرق في آخر دراسة أنجزها مع المجلس لـ"إعادة ربط أفريقيا بالاقتصاد العالمي: تحديات العولمة"، وقد تم نشر هذه الدراسة سنة 2016.

وينتمي الأستاذ بدر الذهبي للجيل الأخير الذي التحق بالمجلس، وهو أستاذ باحث في القانون العام بجامعة الحسن الأول بسطات. وقد شارك في دورتين تكوينيتين حول الحكامة الديمقراطية في 2013 و2017 قبل المشاركة في الجمع العام الأخير للمجلس سنة 2018. كما شارك مع باحثين مغاربة ومغاربة في ورشات المنهجية التي ينظمها المجلس في وهران. ومن بين إسهاماته: "إشكالية الحكامة الصحية بشمال أفريقيا: حالة المغرب والجزائر وتونس" التي نشرت بمجلة **أفريقيا والتنمية** سنة 2017.

والأستاذة هند حرمة الله هي بدورها عضو بالمجلس، شاركت في ندوة 2010 حول النوع التي نظمها المجلس بالقاهرة بمداخلة حول: "مقاربة النوع في سياسات الهجرة للبلدان الأفريقية: حالة المغرب". وهند حرمة الله أستاذة باحثة بجامعة القاضي عياض بمراكش.

كما ساهمت الاستاذة فاطمة آيت بن المدني في نفس الندوة حول النوع سنة 2010، بمداخلة بعنوان: "الهجرات النسائية المغربية: من أجل نظرة جندرية". وهي أستاذة باحثة بمعهد الدراسات الأفريقية التابع لجامعة محمد الخامس.

وانخرط الأستاذ ساعف مجددا في أنشطة المجلس في إطار مبادرة البحث لإنتاج المعنى الخاصة بالباحثين الكبار، سنة 2018، بمساهمة حول: "الأمن وإصلاح الدولة: آفاق مقارنة بين منطقة غرب أفريقيا والمنطقة العربية" سيقوم المجلس بنشرها.

وفيما يخص التكوين، ينظم المجلس كل سنة معاهد حول النوع، والحكمة الديمقراطية، والمعهد الأفريقي العربي، والطفولة والشباب، والعدالة الاقتصادية، ومعهد المدرسين وورشات منهجية البحث. وقد استفاد عدد كبير من المساهمة في هذه الورشات والدورات التكوينية والمعاهد. فعلى سبيل المثال، تخرجت رجاء المجاطي من المعهد حول النوع المنظم من طرف المجلس بدار سنة 1999. وهي حاليا أستاذة باحثة في العلوم الاقتصادية بجامعة محمد بن عبد الله بفاس. وقد حضرت كذلك الجمع العام للمجلس سنة 1998، وساهمت في إحدى مؤائده المستديرة بمداخلة تحت عنوان: "الاقتصاد غير المهيكل ومرحلة ما بعد التقويم الهيكلي بالمغرب"، الذي ستشكل موضوعا لكتاب سيتم نشره سنة 2005. كما شارك الأستاذ عبد السلام الديالمي، بصفته خبيرا، بالمعهد المنظم حول النوع سنة 2005 بدرس حول: "أشكال الذكورة في أفريقيا المعاصرة" نشر لاحقا في شكل كتاب من طرف المجلس تحت عنوان: "نحو هوية ذكورية جديدة". وعبد السلام الديالمي أستاذ باحث في علم الاجتماع بجامعة فاس وجامعة الرباط في نفس الوقت. وهو خبير في النوع والجنسانية، والحركة النسائية. وهو حاليا باحث مشارك في المعهد الجامعي للبحث العلمي، التابع لجامعة محمد الخامس بالرباط. قام بنشر العديد من المقالات حول الذكورية والانتقال الجنسي والحركة النسائية بالمغرب.

وفي سنة 2008، نظم المجلس دورة تكوينية حول الحكامة الديمقراطية في موضوع: "أمط الدين والتدين في الحكامة بأفريقيا" تكلف الأستاذ محمد طوزي

بتأطيرها. ومحمد طوزي أستاذ جامعي بمعهد الدراسات السياسية بإيكس أون بروفانس، وبجامعة الحسن الثاني - عين الشق - بالدار البيضاء. وله العديد من المقالات والمؤلفات، من بينها: **الملكية والإسلام السياسي بالمغرب** الذي نشر سنة 1999، وآخر مؤلف مع بياتريس هيبو بعنوان: **نسج الزمن السياسي بالمغرب: متخيل الدولة خلال المرحلة الاستعمارية**، الذي نشر سنة 2020.

وفي سنة 2012 ساهمت الأستاذة بشرى سيدي حيدة في تأطير الورشة التكوينية الأولى للمعهد الأفريقي العربي التي نظمت بالرباط بمعهد الدراسات الأفريقية في مارس 2012، كما ساهمت بعد ذلك في المعهد المنظم حول الحكامة الديمقراطية في غشت 2012 في موضوع: "الحكام الأفريقية والنوع: من سياسة تمثيلية إلى سياسة تحويلية". والأستاذة بشرى سيدي حيدة حاصلة على الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، وهي باحثة معتمدة بمركز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، وأستاذة في ماستر المدينة والعملة بشعبة علم الاجتماع الذي ينسقه الأستاذ لحسن أمزيان. وقد شاركت بشرى سيدي حيدة في الجمع العام للمجلس المنعقد سنة 2008 في ياوندي بالكاميرون، بمساهمة حول: "المنتدى الاجتماعي المغربي، فضاء للتقائية والانتاج واستعادة الفضاء العام"، وذلك قبل مشاركتها كعضو في لجنة المنح الطلابية للمجلس (ماستر ودكتوراه) وفي عدة أنشطة نظمها المجلس، قبل أن يتم توظيفها كمتصرفة في برنامج البحث، وهي المهمة التي مازالت تتحملها.

وفي سنة 2020 وموازاة مع تفشي وباء كوفيد 19، حاول المجلس التأقلم وتكييف أدواته المنهجية بتنظيم دورة تكوينية أو معهد افتراضي حول الحكامة الديمقراطية (2020-2021)، شارك فيه من المغرب الأستاذ محسن الأحمد كخبير مؤطر. ويتعلق الأمر بأستاذ باحث في علم الاجتماع السياسي بجامعة القاضي عياض بمراكش ومدير "مجموعة البحث والتدخل السوسولوجية". وهو دكتور في علم الاجتماع، خريج مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS) بباريس، حيث حضر فيها أطروحة في موضوع: "الإسلاموية والحدثة بمغرب ما بعد الاستعمار"، تم نشرها سنة 2001. وللاستاذ الأحمد مقالات وأعمال منشورة، لاسيما مؤلف بعنوان: **الحركات الإسلامية بالمغرب**، الذي تم نشره سنة 2006، والكتاتيب **القرآنية**، ومقالة بعنوان: "الحدثة الدينية بالمغرب" والمنشورة باللغة العربية.

خاتمة

استطاع المجلس، سنة تلو الأخرى، أن يتموقع كمؤسسة لعموم أفريقيا بفضل حكامته الديمقراطية التي تتطور باستمرار لتواكب التحولات التي تعرفها أفريقيا، سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي. وقد نجح المجلس إشراك الباحثين المنخرطين في أنشطته في إدارة برامجه المتنوعة وهيئاته المختلفة وكذا الاستفادة من أعمال النشر المتاحة لهم ولطلبتهم وكذا المكتبة المتعددة التخصصات التي تكونت بفضل أعمال البحث التي أشرف عليها. ومنذ بروز فكرة إحداث المجلس وإلى غاية اليوم، لم يتوقف الباحثون المغاربة وطلبتهم عن الانخراط في مختلف أنشطة هذه المؤسسة. وإذا كان معظم المثقفين والباحثين المغاربة المنتمين للجيل الأول قد انخرطوا مع الكوديسريا في علاقة تتأرجح بين البحث العلمي والطموح السياسي فإن الأجيال التي تلتهم قد تمكنت من الانخراط في شبكات البحث ونجحت في نسج علاقات بالباحثين الأفارقة والأفريقيين شمالا وجنوبا وشرقا وغربا، وهي تساهم اليوم في إنتاج أفكار وتأملات ونظريات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وفنية أفريقية تغني حقل العلوم الاجتماعية الأفريقية والعلوم الاجتماعية عامة.

البيبلوغرافيا

- Amin, Samir. *Itinéraire intellectuel*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Barro, Aboubacar Abdoulaye. "Coopération scientifique et débat sur les 'sciences sociales africaines' au Codesria". *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs* [En ligne], 9 | mis en ligne le 1^{er} octobre 2012, consulté sur le site: <http://journals.openedition.org/cres/362> le 7 juin 2022.
- Cherkaoui, Mohamed. "Entre recherche et crise des sciences sociales". Consulté sur le site: <http://economia.ma/fr/content/entre-recherche-et-crise-des-sciences-sociales-0>, le 16/05/2022.
- Codesria. *L'Afrique et les défis du XXI^e siècle*. Rapport 13^e Assemblée générale du Codesria, Rabat, 5-9 décembre. Dakar: Codesria, 2015.
- Codesria. *Bulletin du Codesria* 1 & 2 (2012).
- Codesria. "Un géant s'en est allé: Archie Mafeje (1936-2007), Les débats d'Archie Mafeje." *Bulletin du Codesria* 3 & 4 (2008).
- Codesria. Rapport annuel 2007. Dakar: Codesria, 2007.
- Codesria. Annual Report 2006. Dakar: Codesria, 2006.

- Codesria. Rapport annuel 2005. Dakar: Codesria, 2005.
- Codesria. Rapport Annuel 2003. Dakar: Codesria, 2003.
- Codesria. Codesria and its activities, Extending the Frontiers of Social Research and Knowledge production in Africa. Dakar: Codesria, 2003.
- Codesria. Rapport Annuel 2002. Dakar: Codesria, 2002.
- Codesria. Annual Report 2001. Dakar: Codesria, 2001.
- Codesria. Rapport Annuel 2000. Dakar: Codesria, 2000.
- Codesria. Annual Report 1999. Dakar: Codesria, 1999.
- Codesria. Rapport annuel 1998. Dakar: Codesria, 1998.
- Codesria. Rapport annuel 1997. Dakar: Codesria, 1997.
- Codesria. Rapport annuel 1996. Dakar: Codesria, 1996.
- Codesria. *Rapport du Secrétaire exécutif au Vingtième anniversaire du Codesria*. Dakar: Codesria, 1993.
- Codesria. Codesria. Vingt ans d'engagement et de réalisations. *Bulletin du Codesria* 4 (1993).
- Codesria. *Social Science & Development: An Evaluative Conference of Social Science in Africa*. Dakar: Codesria, non daté.
- Courbage, Youssef et Emmanuel Todd. *Le rendez-vous des civilisations*. Paris: Seuil, 2007.
- El Khyari, Thami El. *Agriculture au Maroc*. Présentation de Samir Amin, Rabat: Éditions Okad, 1987.
- El Oudghiri, Samir. "Nelson Mandela et le Maroc: une longue histoire d'amitié et de fidélité". Consulté sur le site: Médias.24.com, le 16 juin 2022.
- Roussillon, Alain. "Sociologie et identité en Égypte et au Maroc: Le travail de deuil de la colonisation." *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 7 (2002): 193-221.
- Khatibi, Abdelkébir. "Décolonisation de la sociologie." In *Chemins de traverse: essais de sociologie*, textes réunis et revus par Saïd Nejjar, 113-25. Rabat: Éditions Okad, 1981.
- Mbembe, Achille. "L'Afrique en théories". *Multitudes* 73 (2018): 143-52.
- Mourre, Martin. "Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Codesria), ou la volonté de savoir en Afrique pour l'Afrique. Naissance et évolution d'une institution panafricaine". *Histoire de la recherche contemporaine* [En ligne], tome VIII-2, mis en ligne le 15 mars 2020, consulté sur le site

<http://journals.openedition.org/hrc/3621>; DOI:

<https://doi.org/10.4000/hrc.3621> le 8 juin 2022.

Rachik, Hassan et Rahma Bourqia. "La sociologie au Maroc." *Sociologies*, 2011, consulté sur le site: <http://journals.openedition.org/sociologies/3719> le 16 mai 2022.

Rachik, Hassan. *Sociologie, Anthropologie & Science politique au Maroc, Jalons thématiques et institutionnels, 1959-2006*. Rabat: Ministère de l'Enseignement supérieur, Direction des Sciences, 2007.

Sidi Hida, Bouchra. "Ibn Khaldoun vs Durkheim et la question du changement en sciences sociales". In *Afrika N'ko, La bibliothèque coloniale en débat*, dir. Mamadou Diouf et al., 353-82. Paris: Présence africaine éditions, 2022.

Sidi Hida, Bouchra. *Mouvements sociaux et logiques d'acteurs. Les ONG de développement face à la mondialisation et à l'État au Maroc. L'altermondialisme marocain*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2007.

Wamba-dia-Wamba, Ernest. "Séance d'ouverture". *Bulletin du Codesria* (1993).

هوية المغرب، هوية أفريقيا.. العلاقة، الجذور والمقومات حوار مع المعطي منجب¹

1. هل ينتمي المغرب حضاريا لأفريقيا أو لفضاء آخر، ماهي هويته؟ وهلا عرفتم الهوية من وجهة نظركم للقراء؟

فيما يخص الشطر الأول من سؤالكم، أنا لست متخصصا في سوسولوجيا الهويات، كما أن الجواب على هذا السؤال بشكل علمي يتطلب القيام ببحث كمي ضخم لا طاقة لفرد واحد به ولو كان متخصصا إذ يجب أن يشمل عدة آلاف من المغاربة والأفارقة من جنوب الصحراء ويقوم به فريق بحث متكامل من علماء السوسولوجيا والتاريخ وعلم النفس الاجتماعي وعلم اللسانيات الاجتماعي وسوسولوجيا العلاقات الدولية والدراسات الثقافية الخ.. ولذا فإن محتوى أجوبتي هو مجازفة لا غير وهو رأي أكثر منه نتاج علمي لبحث سواء ميداني أو كتابي. هذه الأجوبة تعتمد إذن على ما أعرفه بشكل عام عن المغرب وعن أفريقيا جنوب الصحراء حيث أقمت بها لمدة حوالي ثمان سنين من جهة فسمح لي ذلك ببعض الاطلاع والبحث الأكاديمي عن تاريخها وثقافتها. كما أنني أهتم بعض الشيء بمفهوم الهوية الجماعية وآثارها على الواقع السياسي من جهة أخرى. كما قمت بأبحاث وقرأت طبعاً المصادر الجامعية المتاحة للمحاضرة حول تاريخ أفريقيا وفكرها السياسي وحركاتها الوطنية خلال القرن العشرين.

الهوية كموضوع دراسة بالعلوم الاجتماعية لم ينل اهتمام البحث الجامعي إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بسنوات وخصوصاً بالجامعات الأمريكية. أما فيما يخص علم التاريخ فإن موضوع الهوية لم ينل حقه من الدرس والتنقيب إلا خلال الثمانينيات ولنذكر هنا بالكتاب-المعلمة لفيرنان بروديل حول هوية فرنسا الذي نُشر سنة 1986: (*L'identité de la France*).

أما في الفلسفة كما هو حال عدة مواضع أخرى فقد تُنولت الهوية منذ القدم أي خلال المرحلة السابقة لسقراط. وفي عصرنا الحاضر تناولها عن قرب وبشيء من التفصيل الفيلسوف الألماني فريدريش هيجل إذ يعرفها بشكل سهل وممتنع على أنها هي الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر. الهوية كانت أساساً في البداية مفهوماً فلسفياً.

¹ أجرى الحوار الأستاذ العربي بوحامدي. نُشر ملخصه بجريدة النهج، صيف 2021.

بعد الفلسفة تناولها علم النفس وخصوصا أب السيكلوجيا الحديثة وهو أيضا ألماني والكل يعرفه وهو سيغموند فرويد. هذا الأخير يعتبر أن الهوية تُبنى من خلال الصراع وبالضبط الصراع بين الأنا والأنا الأعلى أي بين الهوية من أجل الأنا والهوية من أجل الآخر.

2. وماذا عن هوية المغرب والمغاربة؟

لنتناول أولا هوية الدولة وهي هويات لن أذكر منها، حتى أكون مقتضبا، إلا اثنين أو ثلاث. ولنبدأ بما يمكن وسمه باللغة العربية بالهوية الجُسمانية (de corps) أي التراب والسكانة والموقع الجغرافي. وهوية المغرب من هذا المنظور البنائي الذي طوره أليكسندر وينت هوية إفريقية دون منازع تقريبا وإمكانية السجال حول هذا الأمر محدودة رغم أنها ممكنة. ولنتابع الكلام عن الدولة، هناك هوية الدور. وهي تتعلق بتموقع المغرب على المستوى الدولي. هذه الهوية هوية تعددية عربية-إسلامية-إفريقية (يجب وضع علامة وصل بين المفاهيم الثلاثة). أما فيما يخص هوية الساكنة فلا يجب أن ننسى أنه ولو كانت الهوية السردية (Identité narrative) للساكنة على العموم مغربية عربية إسلامية فإن الإسلام الذي يعيشه المغاربة هو إسلام مُمَزَّغ أي مُؤَفَّرَق. فالأمازيغ ينتمون للجسم الثقافي الأفريقي منذ آلاف السنين واللغة الأمازيغية لغة إفريقية قحة. كما أن الإسلام الأفريقي هو واقع لا يمكن نكرانه رغم أن الإسلام ولد بالجزيرة العربية. وهنا يمكن أن نشير إلى أن المسيحية أصبحت أوربية رغم أنها ظهرت بفلسطين. هذا لنقول إنه بالنسبة لأغلبية الساكنة المغربية حاليا، الهوية الموعوية أي تلك الهوية التي يشعر ويعي بها الناس هي مغربية-عربية - إسلامية أما الهوية الموضوعية فهي إثنية وجغرافيا إفريقية أمازيغية. فحسب دراسة فيزيائية كان قد أشرف عليها الشاعر والرئيس السنغالي السابق ليوبولد سيدار سنغور فإن المغاربة عرقيا هم أمازيغ بنسبة تقرب من تسعين في المئة.

3. وماذا عن العربية وما علاقتها بأفريقيا والهوية الأفريقية؟

اللغة العربية الدارجة في أغلب لهجاتها تخالطها الأمازيغية من حيث الرصيد المعجمي والمورفولوجيا. يجب أن نعلم كذلك أن اللغة العربية رغم أن أصلها البعيد من غرب آسيا فهي تنتمي علميا إلى ما يسمى المجموعة الأفريقية-الآسيوية أو الفيلوم الحامي-السامي كما هو حال عدة لغات إفريقية كاللغة الأمازيغية وهي اللغة الأولى أو الثانية لغالبية الساكنة بإثيوبيا. أما على المستوى التاريخي والجغرافي فقد ازداد البعد الأفريقي لهوية اللغة العربية خلال الألفية الأخيرة إذ أن الأغلبية الساحقة من

متكلميها يقطنون حاليا بأفريقيا الشمالية والصحراء وحوض وادي النيل وكذلك بالساحل وبالقرن الأفريقيين. أصبحت إذن العربية لغة أفريقية بامتياز يتكلمها أو يفهما جزئياً أو كلياً مئات الملايين من الأفارقة من شمال القارة ومن جنوب الصحراء الكبرى خصوصاً جزء من المسلمين وكذلك التجار التقليديين ببعض دول الساحل إذ العربية استخدمت لقرون كلسان مشترك أو (Lingua franca).

العربية تُتكلم كذلك كلغة فحة بأعماق أفريقيا جنوب الصحراء ويمكن أن أعطي كمثال هنا القبيلة الكاميرونية الموسومة بعرب الشوا. والكاميرون يوجد بعمق أفريقيا كما نعلم. وليس مجموعة الشوا هي وحدها من يتكلم العربية بل إن هاته اللغة أصبحت تمثل بسبب وجود عرب الشوا اللسان المشترك لإقليم بكامله وهو إقليم يسمى لوغون-شاري- وتتجاوز مساحته مساحة لبنان وعاصمة الإقليم تسمى فُصيري الذي هو تطور لاسمها القديم قصور. هذا لأخلص للقول إن العربية لغة وهوية موجودة بأفريقيا خارج شمالها حيث تسود رسمياً وشعبياً. كما أن العربية تمثل جزءاً كبيراً من الرصيد المعجمي أي من مفردات اللغة السواحلية وهي لغة منتشرة جداً في أفريقيا جنوب الصحراء إذ تتكلمها جزئياً أو كلياً عشر دول ومنها من جعلتها لغتها الرسمية كتانزانيا وكينيا.

4. لماذا أشرتم إلى السواحلية للتدليل على الهوية المؤفرقة للغة العربية؟

اللغة السواحلية وهي اللغة الأكثر انتشاراً بأفريقيا جنوب الصحراء هي لغة تخالط فيها العربية لغات البونتو الأفريقية بنسبة أربعين في المئة كما كانت تكتب بالحروف العربية حتى بداية القرن العشرين. انصهار اللغة العربية في اللغة الأكثر انتشاراً أفرقها كما أفرقها انتشار الإسلام إذ هي اللغة المقدسة بالنسبة لمئات الملايين من الأفارقة المسلمين إن ثقافة أو تعبداً.

5. ما هي رؤية الدولة المغربية للهوية الأفريقية؟

النخبة المغربية التي تسهر على توجيه السياسات العمومية وعلى مسارات تبلور القرار الداخلي والخارجي للدولة المغربية تدفع منذ مدة باتجاه أفرقة الهوية المغربية -أنا شخصياً لا أرى مانعاً- ولكن ما أريد التأكيد عليه أن الهوية لا تُفكر بفرقة أصابع ولا حتى بقرار إرادوي وسياسة عمومية مكثفة، إذا كان هناك تسرع. الهوية مسار طويل ومعقد. يمكن طبعا لاختيارات أي دولة إذا كانت بنيتها قوية (State building) أن تؤثر فيه على المدى البعيد بشرط أن يكون هناك التزام واقتناع عميق من لدن نخبة القرار. ولكن يُتخيل لي أن، في واقع الأشياء، الأمر يتعلق أساساً

بأهداف ديبلوماسية أنية ومتوسطة المدى. ولهذا فإني أعتقد أن المكون الديني للهوية المغربية والمكون الهوياتي-اللغوي لنخبة القرار أي الفرنسية سيبقى يلعب، مغربا، دورا أكبر في تجذير الحضور المغربي بأفريقيا جنوب الصحراء وخصوصا تلك القريبة من المغرب جغرافيا أي بلدان الساحل وأفريقيا الغربية وهذا يسمى في السوسيولوجيا: هوية الدور (Identité de rôle).

ولذا فإن مشروع أفرقة الهوية المغربية أكثر مما هي إفريقية لأسباب مرتبطة زمنيا بسياق قد يتغير يبدو لي خيمائيا إلى حد ما لأن الانجذاب الهوياتي المتبادل بين كيانين أو أكثر والخطاب الذي يعبر عنه كتحصيل حاصل أو كهدف يجب تحقيقه، يستمد قوته الإقناعية من القيم المشتركة والعناصر الثقافية المتشابهة والمصير المشترك، على الأقل شعوريا، أساسا. فالمصالح المادية تلعب دورا ولكنه ثانوي ويتطلب وقتا طويلا ليظهر تأثيره. وحتى في هذا المجال المادي، المبادلات التجارية تبقى نسبيا ضعيفة مع أفريقيا حيث سجلت سنة 2018، 40 مليار درهم بينما مع اسبانيا وحدها حققت المبادلات 140 مليار درهم نفس العام. ولكن علماء الاجتماع يعلمون من جهة أخرى أن التواصل بين المجموعات البشرية ولو كان مادي محضا أو اقتصاديا بالأساس فهو يشجع الثقافة وإذن التقارب الهوياتي على المدى الطويل. أقول هذا رغم أنني أتمنى شخصا أن ينجح التقارب الهوياتي بين المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء، فالتضامن بين الشعوب المضطهدة دوليا شيء إيجابي. مع الأسف أغلب الأنظمة بالقارة غير ديمقراطية أو مسار ديمقرتها لا زال لم يكتمل بعد، لأن الحكومات الديمقراطية هي التي تؤسس سياساتها العمومية على المصالح المسترسلة في الزمن أما الأنظمة غير الديمقراطية وخصوصا في البلدان الضعيفة فاختياراتها السياسية تكون مرتبطة بالمصالح الآنية وإذن المتغيرة للنخب الحاكمة. وأوضح مثال هو السياسة الخارجية لنظام معمر القذافي وكيف كان يمر من الضد إلى الضد، من القومية العربية، إلى القومية الأفريقية إلى إمامة المسلمين أجمعين، ومن التحالف مع الأنظمة التقدمية الأفريقية إلى ملكية ملوك أفريقيا. ليبيا القذافي طبعا حالة كاريكاتورية لكنها معبرة. المغرب مر من التقارب مع أفريقيا التقدمية من أواسط الخمسينات إلى بداية الستينات ثم تحالف مع الأنظمة القريبة من الغرب، ثم تخلى تماما عن أفريقيا بنوع من التكبر إذ وصف الملك الراحل الحسن الثاني اجتماعات القمة الأفريقية باجتماعات الطامطم، ليطلب انضمام المغرب للاتحاد الأوروبي. عاد المغرب لأفريقيا والعود أحمد، حدث هذا بعد حوالي ثلث قرن من شبه قطيعة. كما قلت أعلاه يحاول المسؤولون حاليا الدفع إلى الأمام بالمكون الأفريقي للهوية المغربية. ولكن ليوضع المشروع على

السكة الصحيحة لا بد أن يكون قرارا يعبر فعلا عن الرأي العام أي باختصار لا بد من ديمقراطية مكتملة في المغرب وفي أفريقيا ليوضع التقارب الهوياتي المنشود على السكة الصحيحة. وأعطى مثلا عن لا فعالية الإرادية في تغيير أو ترسيخ الهوية: فرغم سبعين سنة من السياسة التوحيدية بوسائل ايديولوجية وجهوزية ضخمة لم يستطع الحكم السوفياتي خلق هوية سوفياتية قابلة للحياة وهكذا انفرط عقد الاتحاد في أول فرصة نالت فيها الحرية الشعوبُ المكونة له. نفس الأمر حدث في يوغوسلافيا وفي الصين فيما يخص أقلية الويغور. كذلك لم تستطع بريطانيا تغيير هوية هونغ كونغ رغم صغر مساحتها وساكنتها.

6. هل كان هناك تنسيق بين نضالات الشعوب الأفريقية، ومنها المغرب، ضد الاستعمار ومن اجل الديمقراطية؟

كان هناك أيام الاستعمار بعض التنسيق بفرنسا بين الطلبة الوطنيين المغاربة والمغاربة من جهة والطلبة الأفارقة من جنوب الصحراء من جهة أخرى. كان هناك كذلك بعض التعاون بين سياسيين وطنيين مغاربة مقيمين بأوروبا كالتاجر والمقاوم المغربي عبد الهادي الديوري وبعض الوطنيين المسلمين من غرب أفريقيا خصوصا أولئك المنتمين للطريقة التيجانية. وطبعا وقعت لقاءات ومشاورات بين الشيوعيين المغاربة وشيوعيين أفارقة خصوصا من المنتمين لما كان يسمى أفريقيا الغربية الفرنسية، حدث نفس الشيء بين بعض الزعماء اليساريين غير الشيوعيين المغاربة كعبد الرحيم بوعبيد والمهدي بن بركة وزعماء وطنيين من جنوب الصحراء. ولكن هذه العلاقات الغير منظمة ستتكتف وتوسع بعد استقلال المغرب إلى المستعمرات البريطانية التي كانت إما استقلت أو هي في طريق الاستقلال. كما أن بعض الزعماء التقدميين من جنوب الصحراء كالماركسيين كوامي نكروما رئيس غانا وموديبو كيتا رئيس مالي والغيني سيكو توري، رأوا في محمد الخامس - وهذا الأخير كان على المستوى الشخصي مناهضا للاستعمار الجديد - أقول رأوا في محمد الخامس رفيقا يستحق الثقة. ولهذا انعقد بالدار البيضاء في يناير 1961 مؤتمرا للتنسيق من أجل تحرير أفريقيا بل واتخذ قرار لخلق قيادة عسكرية موحدة في هذا الاتجاه. كما انعقد مؤتمر للنقابات الأفريقية. سيموت محمد الخامس الشهر التالي لمؤتمر الدار البيضاء لينتهي كل شيء في ظرف أسابيع وليعود المغرب للحضن الغربي بل إنه بدأ التضييق في الأسابيع التالية على الحضور الدبلوماسي بالمغرب للدول الاشتراكية والدول الأفريقية التقدمية وقد أشار ضمنا لهذا التطور السريع، في حينه، الملك الحسن الثاني للصحفي الفرنسي جان لا كوتير في تصريح لجريدة **لوموند**... وللتلخيص يمكن أن أقول إنه، خلال

الفترة التي تلت مباشرة اعتلاء الملك الحسن الثاني للعرش، بقدر ما كان هناك تعاون بين المغرب الرسمي والأنظمة القريبة من الغرب كالكوت ديفوار والغابون كان هناك تعاون بين الوطنيين اليساريين المغاربة والوطنيين الأفارقة المناهضين للاستعمار الجديد. وهكذا فإن منظمة التضامن مع الشعوب الأفريقية وكان زعيمها هو إسماعيل توري، أخ سيكو توري وهو رئيس غينيا-كوناكري، قد عينت المهدي بن بركة كأهم قيادي مغربي ضمن هيأتها القيادية. كان هناك تضامن بين هؤلاء في الشدائد كذلك. فبعد قلب رئيس حكومة السنغال التقدمي مامادو ضيا من لدن ليوبولد سيدار سنغور ووضعه بالسجن، كلف المهدي بن بركة مناضلا شابا مغربيا قريبا منه لا زال على قيد الحياة، وأتمنى له طول العمر وهو صديق لي وهو المجاهد أبوبكر المنقاشي الذي يعيش الآن بالدار البيضاء، أقول كلفه بالذهاب لدار تضامنا مع مامادو ضيا (Mamadou Dia).

وللحضور أثناء محاكمته. نفس المناضل وبتنسيق مع بن بركة ذهب لغانا ليشارك في نشاط شبابي نظمته حكومة كوامي نكروما لفائدة الشباب الأفريقي. كذلك فإن أفريقيا ستصوت لصالح بن بركة كرئيس للجنة التحضيرية لمؤتمر القارات الثلاث المناهضة للاستعمار الجديد الغربي والذي سيعقد فعلا بهافانا تحت رئاسة الزعيم الكوبي فيديل كاسترو في يناير 1966. قبل ذلك فإنه تم التخلص من بن بركة باختطافه قبل أن يصبح غير قابل للتصفية بسهره على أشغال أكبر مؤتمر-قمة عالمي عرفه العالم حتى ذاك...

كذلك زار نيلسون مانديلا المغرب في بداية الستينيات والتقى عدة وطنيين مغاربة ومنهم رئيس أركان جيش التحرير المغربي. هذا التعاطف والتضامن بين شمال القارة وجنوب الصحراء يستمر حتى الآن عبر النقابات والأحزاب التقدمية والمجتمع المدني. وهنا أعطيكم مثلا شخصا فرغم أنني كنت منفيًا بالسنغال ولا يعرفني أحدا خلال التسعينات فقد تم دعوتي لندوة من لدن حزب تقدمي لأتكلم إلى جانب رئيس حكومة السنغال التقدمي السابق مامادو ضيا حول الخلاف بينه وبين سنغور وأصبحنا أصدقاء رغم أن الفارق بين عمرينا هو خمسين سنة كاملة ودعاني كم من مرة لمنزله للقاء عائلته وتكلمنا كثيرا عن بن بركة والتضامن بين شمال القارة وجنوب الصحراء. كان المسكين قد فقد بصره خلال السجن الذي دام إثني عشرة سنة. كما أن الحزب الصغير الذي كان يتزعمه أصبح يستدعيني للحضور في أنشطته وكأني عضو فيه. وفي الأخير خصصت له ولسياساته على رأس السنغال الجزء الأكبر من أطروحة الدكتوراه التي ناقشتها بجامعة الشيخ أنتا ديوب بدكار سنة 2005.

7. هذا عن أفريقيا وعلاقتها ببلادنا، ولكن متى أصبح المغاربة واعون بهويتهم كمغاربة؟

إذا اعتبرنا الألفية الأخيرة يمكن أن نقسمها إلى ثلاث فترات: المغاربة في أغلبيتهم عاشوا ووعوا بأنفسهم كقبائل مسلمة لمدة خمسة أو ستة قرون كما كانت تعترف أغلبيتهم على الأقل بالدور الديني للأمير أو السلطان. ثم ابتداء من القرن الخامس عشر تراجعت الهوية القبلية لصالح المكون الديني والدولتي حيث أصبحت الإيديولوجيات والمرجعيات الشريفة والصوفية مهيمنة على الشعور بالانتماء الجمعي. وقد ظهر الأمر بوضوح أواسط العصر المريني. إن السلالة المرينية تجسد نوعا ما هذا الانتقال السلس، فقد اعتمدت في البداية بشكل أساسي على العصبية القبلية الزناتية كلكمة للدولة واعتنت أقل من غيرها بالمرجعية الدينية حتى أن أحد سلاطينها ويسمى عبد الحق قد عين مغربيا يهوديا في منصب هو بمقام الصدر الأعظم أو رئيس الحكومة الآن. مع مرور الزمن شعر بعض حكام هاته الدولة أن هناك تغير قد وقع جعل الحاجة ماسة (لمسوها نتيجة لممارستهم للحكم، وممارسة السلطة اختبار يومي لمصداقية النظام أي نظام) لمشروعية إيديولوجية قوية وعبر-قبلية ولم يكن في متناولهم إلا الديني. هكذا وبقدرة قادر أكتشف قبر المولى إدريس مؤسس فاس فاحتفت الدولة بذلك أيما احتفاء، كما ولو أن الأمر صدفة سعيدة أو هدية من السماء فبنوا له ضريحا أصبح مزارا لا يقتصر على أهل فاس أي صار محجا وطنيا. رسخ كل هذا المشروعية الدينية والترابية للدولة المرينية، فهي سلالة تتكئ على العصبية القبلية دون أن تجعل من مراكش عاصمة لها. إن الاستثمار الإيديولوجي للمجال الجغرافي المقدس لأهداف سياسية داخلية وجيو-سياسية موجهة للخارج معروف في التاريخ فالأمويون مثلا استثمروا في القدس لمنافسة الحجاز حيث الحرمين مكة والمدينة.

في هذا الإطار، منحت الدولة المرينية - التي بدأت لحمتها العصبية تتهلهل حسب المنظور الخلدوني لدورة السلالات والأنظمة السياسية - اهتماما كبيرا للزمن الديني وأدمجته في الزمن السياسي. هكذا اهتمت بيوم المولد النبوي إذ أصبح يُحتفل به رسميا وفي أبهة عظيمة... وحتى لا أطيل، هذا التطور (الذي عرفته الهوية الموغية للمغاربة وهي نتيجة، بين أسباب تاريخية أخرى، للفعل ورد الفعل بين النخبة الحاكمة والقاعدة الشعبية (Interactionnisme)).

حوالي القرن الخامس عشر، سترهن عليه سيطرة الأنظمة الشريفة مركزيا، خلال كل القرون التالية، وستقوم الزوايا بدور مشابه على المستوى المحلي. في نفس الوقت تراجعت الهوية القبلية إلى الخلف دون أن تمحي طبعاً. بموازاة ذلك، زادت في تقوية الهوية الدينية للمغرب، الحروب مع القوى الإيبيرية التي كانت لديها هوية دينية قوية جداً. فباسم هاته الهوية المسيحية تم طرد المسلمين الذين كان أغلبهم من إثنية أوروبية. وحتى اليوم مازلنا نرى وبعد قرون من لجوئهم واستقرارهم بالمغرب كيف أن بعضهم ينطقون بعض الحروف كحرف القاف مثلاً باللكنة الأوروبية. استقرار أعداد كبيرة من الأندلسيين خصوصاً في العواصم بما فيها الثانوية وهم دون مرجعية قبلية زاد في دعم الهوية الجمعية الجامعة للمغاربة خصوصاً وأنهم سيصبحون -أي الأندلسيين- جزءاً من النخبين، الحاكمة وتلك المنتجة للمعنى الجمعي أي للإيديولوجيا بلغة الماركسية.

نقول هذا لنخلص إلى أن الحروب التي دامت قروناً مع الآخر المسيحي سيقوي الأنا الديني للمغرب ويعطيه بعداً ترابياً أكثر عمقا وتحديداً. بالإضافة إلى هذا، فإن عوامل أخرى، كتغير ميزان القوى الجيوسياسي مع أوروبا وانكفاء الدولة المغربية داخل حدود ترابية قريبة من الحالية بعد انتهاء نفوذها وتواجدها السيادي المتقطع بأوروبا المسلمة أي جنوب شبه الجزيرة الإيبيرية وبعد فشل مغامرة أحمد المنصور الذهبي بمالي، ساعدت على استقرار وترسيخ الهوية الترابية للدولة المغربية. نستخلص من هذا أن وحدة واستقرار المجال السيادي للمغاربة دعم الهوية الموضوعية لبلدهم. وهاته الهوية تختلف عن الهوية كمقولة مبنية مسبقاً أي كمفهوم تحليلي وليس كمبدأ هوياتي. ولكي يفهم الجميع ولأن قراء المجلة ليسوا كلهم متخصصين، أعطي المثل التالي: تعبير الطبقة الكادحة المغربية الذي استعمله اليساريون المغاربة، سواء منهم المثقفون أو المناضلون السياسيون، منذ الأربعينيات، لا يفيد أنه كان هناك شعور هوياتي-طبقية لدى الكادحين يجعلهم طبقةً لذاتها. السؤال: هل كان هناك شعور ذا طابع هوياتي اجتماعي يجمع كل من لديهم على المستوى الاقتصادي وضعية دنيا؟ طبعاً لا. فقد كان هناك خليط اجتماعي كادح لا جامع بينه على المستوى الأيديولوجي-الهوياتي: الفلاحون ذوو الملكيات الصغيرة والخماسة والعمال الزراعيون والرعاة والعمال الحضريون بالمصانع وغيرها والعاطلون والعاطلات عن العمل وكل أولئك الذين يغيرون مهنتهم باستمرار للتأقلم مع سوق الشغل غير القار، وهناك أهل تطوان وأهل الريف وسكان الدار البيضاء نساء ورجالاً، وسوس وجبال الأطلس الأمازيغية وفاس والبدو العرب الرحل بالشرق والجنوب. طبعاً هؤلاء كلهم لم يكونوا

يشعرون آنذاك أن لهم نفس الهوية الاجتماعية فالوعي والفرز الطبقي لم يكن قد نضج بعد، هذا ما نسميه مقولة مسبقة البناء (Catégorie préconstruite).

في نفس المنحى، فإن الباحثة ساره فيتزباتريك قد نشرت بحثا علميا في هذا المعنى أواخر الثمانينيات بمجلة **الحواليات** (*Les Annales*) الشهيرة وذات البريستيج الكبير والتوجه اليساري، تناول البحث الهوية الطبقيّة بالاتحاد السوفياتي خلال مرحلة النيب. خلصت الدراسة الدقيقة إلى أن الشعور بالانتماء إلى الطبقات المحددة رسميا "علميا" وإداريا كان نسيبا ضعيفا وإن كان قد بدأ بعض الاستدماج والاستبطان، مع مرور الوقت، لمقولة الطبقة كهوية اجتماعية. كذلك فإن الأستاذ عبد الله حمودي وتكوينه الأساسي ذي خلفية ماركسية يؤكد في الفصل الثاني من كتابه الشيخ والمريد وهو من أجود ما أنتج حول المغرب في القرن العشرين وذلك بعد دراسة ميدانية مطولة ودقيقة، أن الأعيان القرويين من المزارعين، خلال العقود التالية للاستقلال، لا يشعرون بأنفسهم ولا يتصرفون كطبقة على الصعيد الوطني رغم أن تحركهم على الصعيد السياسي نفعي عموما ولكن ليس لديه أي طابع نسقي أو زخم مرتبط بهوية اجتماعية-طبقيّة.

8. وماذا عن هوية المغاربة الحالية؟

سأحاول الجواب على هذا السؤال بالرجوع إلى الفترة الأخيرة من تبلور الهوية المغربية الحالية وقد أصبحت ملموسة منذ أواسط القرن التاسع عشر، وهي الهوية الوطنية المغربية، بسبب الضغوطات والتحرشات الأوربية الحديثة بالتراب المغربي. هذه الهوية الوطنية الحديثة - ويمكن أن نسميها أيضا القومية المغربية - ترعرعت كذلك، بفضل أن كل المنطقة العربية تقريبا سقطت تحت السيطرة التركية العثمانية باستثناء المغرب الأقصى. يضاف إلى هذا المعطى التاريخي المهم والحاسم هوياتيا، كل ما جرى من جهد وصراع للمغاربة للحفاظ على سيادتهم الترابية مع الجار التركي الخصم والمنافس وهو مسلم. إذن لمدة قرون أصبح المغربي يشعر أنه مختلف بل ومتصارع مع خصم مسلم مثله ولكن لديه هوية وطنية غير دينية هي الثقافة واللغة التركية. كل هذا قوى الأسس غير الدينية للهوية المغربية. ثم أنه لما سيطر الأوروبيون في الأزمنة المعاصرة على حدود المغرب أو هددوها لم يفعلوا ذلك كمسيحيين ولكن كدول-أمم قومية. كل هذا مثل دفعة قوية باتجاه شعور المغاربة بهوية وطنية حديثة. طبعا سقوط البلاد تحت السيطرة الاستعمارية تدريجيا سيقوي هذه الهوية الوطنية الموعية حتى أن أول حزب سياسي مغربي سمي نفسه الحزب الوطني وليس

الإسلامي مثلا وكان ذلك باكرا نسبيا أي سنة 1936 وقبل له كانت هناك كتلة العمل الوطني. هل كان ممكنا مثلا أن يظهر للوجود مثل هذا الحزب بهذا الاسم قبل سقوط المغرب تحت السيطرة الاستعمارية؟ لا أظن. هكذا ظهرت تمغريت كمبدإ أو كمفهوم هوياتي متكامل أي كأنا وأنا أعلى في نفس الوقت، يشمل الفرد والجماعة وللخارج وللذات... العجيب، وهذا له دلالة عميقة جدا، أن جذر الكلمة عربي وشكلها أمازيغي فلا وجود بالعربية لوزن تفعليتي (La marocanité). الهوية القومية الحديثة تشمل إذن الناطقين بالعربية وبالأمازيغية.

9. هل تقاربت إذن ما تسميه الهوية الموضوعية والهوية الذاتية وما موقع أفريقيا في ذلك؟

كلما ازدادت علمنة المجتمع وازداد دور التعليم والإعلام العصريين فيه إلا وتقاربت الهويتان: الهوية كشعور ذاتي والهوية كمعطى موضوعي. والهوية كشعور ذاتي كما الهوية الموضوعية تتكون وتتطور بالتفاعل المتبادل بين الجماعات البشرية سواء أكان تبادلا أفقيا مثلا الآن بين أفريقيا جنوب الصحراء والمغرب. أو تبادلا عموديا فيه مسيطر ومسيطر عليه كما كان الأمر أثناء الاستعمار الفرنسي لشمال أفريقيا وغرب أفريقيا إذ هذا أدى فيما يخص المغرب مثلا إلى تقوية الهوية المغاربية من جهة (نفس الأمر حدث بالجزائر وتونس) كما مثل دفعة قوية للمكون الأفريقي للهوية المغربية بسبب وجود نفس المستعمر وبسبب استعمال اللغة الفرنسية بما فيها محتواها الثقافي من لدن الجزء الأكبر من النخب الدولية بالمنطقة. الهوية إذن شيء لا يستقر على حال على المدى البعيد. والدولة التي قد تكون منظومة نخبوية غير تمثيلية أو حتى أجنبية تؤثر في الهوية بسبب فعلها وعبر رد فعل المجتمع المستعمر بفتح الميم أوالمسيطر عليه. التفاعل البيئي الرمزي الذي يشتغل لما يكون هناك تساكُن في نفس المجال المادي أو المعنوي لجماعات مختلفة ثقافيا أو من حيث دورها السياسي يطور الهوية بشرط أن يستمر هذا التفاعل مدة طويلة جدا.

10. وكيف ترون هجرة الأفارقة جنوب الصحراء إلى المغرب وانعكاسات ذلك في الهوية المغربية؟

أنا سعيد جدا بهذا المكون الجديد للمجتمع المغربي، وهو مكون باق رغم بعض ردود الفعل العنصرية البليدة، ولكن لحسن الحظ هذه الظاهرة تبقى قليلة. وجود أفارقة من جنوب الصحراء يعدون بالآلاف سيقوي الهوية الأفريقية للمغرب.

المحزن بالنسبة إلى أن اللون مازال في العالم بأجمعه يشكل عنصرا مهما في التماهي الهوياتي.

الاتجاهات الكونية-الديمقراطية بالعلوم الاجتماعية وهي الغالبة تدعي عموما أن اللون لا يشكل مكونا مهما في الهوية وهذا يجانب الصواب وإن كان الموقف ذا نية حسنة. لا يجب أن يتحول العلم إلى إيديولوجيا ولو كانت إيديولوجيا مناضلة من أجل المساواة وضد العنصرية. العلم هدفه هو معرفة الواقع والتعريف عليه كما هو وهذا تقدمي في حد ذاته إذ لا يمكن تغيير الواقع دون فهمه كما هو. هذا التقديم لأضع السؤال: لتخيل أن المغاربة كانت لهم نفس الثقافة التي لهم اليوم ولكن لونهم أسود، لو كان هذا الأمر موجودا أي سواد البشرية بالإضافة إلى القسمات الزنجية (وهنا أشير إلى مسألة نفسية ذات دلالة وهي مرتبطة بتاريخ استعباد الزوج بالمغرب وغيره من البلدان: القسمات الزنجية جميلة حسب علماء الاستطيقا ولكن بعض المغاربة يظنونها غير ذلك خصوصا الشفتين والأنف. فمن قال أن الأنف يجب أن يشبه الأنف المتوسطي ليكون جميلا؟ هل هناك معيار موضوعي؟ طبعا لا)، أقول لو كانت بشرتنا وقسماتنا من طبيعة زنجية، لحدث تقارب كبير بين الهوية الموعية والهوية الموضوعية أي لشعر أغلبية المغاربة أنهم أفارقة كما هو حال السودانيين مثلا رغم أن لغتهم هي العربية، بينما اللغة الأصلية للمغاربة أمازيغية إفريقية قحة وحتى اليوم لازال يتكلمها أو يفهمها جزء كبير من المغاربة.

رغم اختلاف اللون والقسمات، الجيل الثاني أو الثالث من الأفارقة جنوب الصحراء سيشعرون بأنفسهم كمغاربة كاملي المغربية وسيراهم باقي المغاربة بنفس الطريقة، وذلك نتيجة لتواجد هذا العنصر البشري بالمغرب منذ آلاف السنين. الهوية ليست ثابتة ومحددة مسبقا إذ إنها تتحين باستمرار وإن ببطء شديد.

إطالة على مناقشة إشكالية الهوية الأفريقية

فاطمة الحراق

جامعة محمد الخامس بالرباط

إذا كانت "الهوية" تمثل الإشكالية الأولى في الفكر السياسي والاجتماعي الأفريقي وأحد أهم المحاور في استراتيجية العمل الأفريقي 2063 للاتحاد الأفريقي فذلك لأن المواجهة الحاسمة والضرورية للمنظور الغربي المهيمن وسردياته الكبرى ما زالت مطروحة. فمواصلة التأكيد على الإطار المعرفي والقيمي والتاريخي للهوية الأفريقية ضرورية من أجل تجاوز إرث متراكم من الحساسيات المستندة الى مرجعيات ثقافية وطموحات استعمارية توسعية خلفت تداعيات وأزمات تتعلق بالوعي والانتماء.

طرح قضية "الهوية الأفريقية" اذن هو مدخل لتقديم القواسم المشتركة والقاعدة المؤسسة لبناء العمل الأفريقي المشترك والنهوض بالقارة، دون تجاهل للمدركات الذهنية السلبية المتبادلة التي كونتها سبل التفرقة بين شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء، "أفريقيا الأصيلة" و"أفريقيا العربية"، وما فرضه الخط الوهمي الذي صنعه، وما زالت تصونه وتحافظ عليه، الاستراتيجيات الاستعمارية وسياسات القوى الكبرى للفصل بين شمال وجنوب الصحراء. فالهوية مدخل نفسي وثقافي وإدراكي، لتحديد ملامح ومرتكزات المرحلة الحالية من التعاون الأفريقي من أجل غد أفضل مبني على الانتماء المشترك ووحدة المصير.

"أفريقيا" المصطلح

لا شك ان هناك اليوم حقيقة جغرافية اسمها أفريقيا وحقيقة سياسية وقانونية متمثلة في الاتحاد الأفريقي المعترف به دوليا. لكن تحت اسم "أفريقيا" هناك كذلك فكرة ومفهوم وخطاب مشروطين تاريخيا. لذلك فان دراسة أصول التسمية تشكل جزءا هاما من مسار التعرف على التاريخ المعقد الذي صنع هذه القارة.

مفهوم الهوية في السياق الأفريقي يتراوح بين الوهم والواقع، إذ أن الهوية ليست جوهرًا أو معطًا مسبقًا بل تصنع وتتكون باستمرار. فالهويات هي تشكيلات مركبة وبنيات معرفية معقدة، وهي علائقية أكثر منها تمثالات حقيقية، وهي سياقية

أي مرتبطة بسياق تاريخي واجتماعي وسياسي واقتصادي معين. كما أنها، ككل المعارف، ترتبط بالسلطة التي تعطيها القوة المقنعة.

اختراع "أفريقيا"، كما بين ذلك الباحث الكونجولي فالانتين موديميبي في كتابه الدائع الصيت،¹ بدأ بتسميتها، والتي عرفت تحولا من اسم محايد زمن اليونان والرومان الى اسم عنيف وعدواني زمن المد الاستعماري التوسعي. أرجع البعض اسم "أفريقيا" الى أصول أمازيغية وعراه آخرون إلى أصول يونانية - رومانية. فقد كان الرومان يعرفون أقاليمهم في تونس وشرق الجزائر باسم "أفريقيا". هل الاسم فينيقي أو لاتيني أو يوناني، أم يرجع الاسم لإحدى اللغات المحلية؟ هل سمى الرومان المنطقة بأبركا (Aprica) لوصف جوها المشمس، أم الأصل في التسمية يوناني Aphrike لوصف طقس غير بارد؟ أم أن أصل الكلمة فينيقي للدلالة على شواطئ القمح، المنتج الأساسي للمنطقة؟ أم الاسم أمازيغي يحيل إلى اسم أحد ملوك المنطقة؟ أم أن أصل الكلمة لاتيني من "أفري" Afri، التي استخدمها الرومان للإشارة إلى سكان العدوّة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، والملحق اللاتيني "كا" ca، الذي يعني بلد أو أرض؟

ومهما كان الجواب على هذه التساؤلات فإن أصل الاسم إما محلي، وهو بالتالي متأصل، أو أجنبي، وهو بالتالي يدل على انفتاح القارة وسكانها على العالم وترسخ تواصلهم اللغوي والحضاري مع جوارهم القريب والبعيد.

ومعلوم أن "أفريقيا" عند الفينيقيين واليونان والرومان كانت تشير الى جزء محدود من شمال القارة. أما مجمل الشمال الأفريقي، والذي كان يعرف عند هؤلاء بـ"العالم الثالث" - بعد أوروبا وآسيا (Tertia orbis terrarum)، فكان يتشكل من ثلاث مناطق كبرى هي مصر وليبيا وأيثيوبيا (Aethiopia) (أي الأرض التي يقطن فيها سكان جلدهم أحمر محترق (Aethiopian)، بالإضافة الى عدد من الشعوب والأراضي الأخرى الغربية التي سمع بوجودها الرحالة والمؤرخون اليونانيون والرومان.² انطلاقاً من القرن الخامس عشر اختفت كلمة "أثيوبيا" لتحل محلها كلمة "نيغريتيا" (Nigritia) أي الأرض التي يسكنها "النيغريتي" أي السكان السود (من niger اللاتينية وتعني أسود).

¹ Valentin-Yves Mudimbe, *L'Invention de l'Afrique: Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit par Laurent Vannini (Paris: Présence africaine, 2021).

² Farima Harrak, "Knowledge about the Peoples of North Africa-Contemporary Debates", in *Guetting the Questions Right*, ed. Mahmoud Mamdani (Kampala: Makerere Institute of Social Research, 2013), 131-41.

وعندما اتصل العرب والمسلمون بالجزء الغربي من أفريقيا ابتداء من القرن السابع اخترعوا بدورهم هويات وتسميات جديدة- قديمة. فالجغرافيون العرب كانت لهم معرفة جيدة بالحبشة ومصر وأصقاعهما وتاريخهما العريق. كما أن "أفريقيا"، والتي عربت على أيديهم لتصبح "أفريقية"، لم تكن غريبة عنهم. لكن كل ما وراء ذلك باتجاه الغرب أو الجنوب الغربي كان عالما جديدا، خصوصا وأن أغلبهم لم يزر المنطقة في بدايات التوسع العربي الإسلامي. ولهذا فإن تسمياتهم لهذه الجهات الجديدة كانت إما وصفية أو مجرد تعريب لأسماء قديمة: "أفريقيا" و"الأندلس" و"أيثيوبيا" حافظت على تسمياتها،³ بينما أعطي اسم "الغرب" أو "المغرب" لشمال القارة غرب أفريقية، في إشارة إلى وضعها الجغرافي في أقصى غرب العالم الإسلامي.⁴

خلال الحقبة الإسلامية التي امتدت من القرن السابع إلى القرن السادس عشر والتي شكلت فيها الصحراء محورا أساسيا للعلاقات بين "المشرق" و"المغرب" عرفت المعرفة حول "بلاد السودان" طفرة نوعية. فالحركة الدائبة للبشر والسلع والحيوان عبر الصحراء تركت ورائها شبكة كثيفة من الطرق التجارية والعلمية والسياحية وبنية متشابكة من الأسواق العامرة والمراكز الحضرية والحضارية والمجمعات العلمية، أمثال تاغازا وتنبكت وولاتة وسوكوتو وكانو وجيني... هذه هي الطرق التي سلكها المستكشفون والمبشرون الأوروبيون ابتداء من القرن الخامس عشر وهي التي يسلكها اليوم في الاتجاه المعاكس الشباب الأفارقة المهاجرون نحو أوروبا. وبفضل العلاقات الإنسانية والتجارية التي نسجت عبر الصحراء بنيت حضارات متألفة في كل من شمال أفريقيا والأندلس وأفريقيا جنوب الصحراء. وقد ساهمت هذه الحضارات في تطوير العلوم والمعارف الإنسانية، واستمر اشعاعها إلى حين تفوق التجارة الأطلنتية أو "انتصار السفينة على القافلة"، كما يقال. بل ولم يكن "للاستكشافات" الأوروبية أن تنطلق أو تنجح لولا الرصيد المعرفي والعلمي والثقافي الذي وفره علماء الغرب الإسلامي⁵ أمثال الإدريسي والمسعودي وابن بطوطة وابن الونان (ليون الأفريقي) وغيرهم.⁶

³ اسم "بلاد السودان" الذي أعطي للكلمة القارية ما وراء الصحراء ليس الا تعريبا لأيثيوبيا اليونانية-الرومانية.

⁴ انطلاقا من القرن 16 الذي صادف الامتداد العثماني في المنطقة حصلت بلدان شمال أفريقيا التي خضعت لسلطة الباب العالي على مسميات عثمانية، فعرفت بولايات الجزائر وتونس وطرابلس... بينما استمر المغرب الأقصى، الذي لم يخضع للسلطنة العثمانية، في حمل اسم المغرب والغرب.

⁵ Janet Abu-Lughud, *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350* (New York: Oxford University Press, 1989).

⁶ Nehemia Levtzion & John F.P. Hopkins (eds.), *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Fontes Historiae Africanae, Series Arabica IV (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

ففضل هذه المعارف انطلقت "الكشوفات الحديثة" من البرتغال وإسبانيا ابتداء من القرن الخامس عشر باتجاه أفريقيا ومنها الى بلاد الهند وشرق آسيا وأمريكا. فبعد بناء محطات تجارية على طول شواطئ المغرب وأفريقيا الغربية وصل البرتغاليون إلى رأس الرجاء الصالح ومن تم انطلقوا "لاكتشاف" الهند. وتبعهم الإسبان الذين "اكتشفوا" أرض الهند الأمريكية. وخلال القرنين المواليين انخرطت ملل أوروبية جديدة في هذه الحركة "الاستكشافية" المجزية التي تمحورت تدريجيا حول الأمريكيتين في حين تحولت المحطات البحرية التي تأسست على السواحل الأفريقية، من غانا إلى أنجولا، إلى مراكز لتجميع سكان أفريقيا، رجالا ونساء وأطفالا، وشحنهم رقيقا إلى أسواق النخاسة في أمريكا حيث تم توزيعهم على مزارع "العالم الجديد". ومع تكاثر أعداد هؤلاء العبيد السود الآتين من أفريقيا في الشتات الأمريكي أصبح سواد البشرة والرق مقرونين بالإنتماء لأفريقيا وبالتالي أصبحت أفريقيا موطننا للسود أو "قارة سوداء"، كما يقال.

والمهم في الأمر هو أن الاسم الحالي لأفريقيا ليس هو الاسم الأصلي أي أن اطلاق اسم "أفريقيا" على القارة بأكملها جاء من خلال الجهد الخرائطي الذي ارتبط بالسياسة الإمبريالية الأوروبية. مصطلح "أفريقيا" إذن هو تقويم لواقع وفي نفس الوقت تشكيل معرفي مركب، تغيرت حدوده وأبعاده الجغرافية والتاريخية ومكوناته الثقافية، وأحيانا العرقية، وفقا للمفاهيم والمنظومات المعرفية المهيمنة، استعمارية أو وطنية، متوسطة أو عربية، أوروبية أو عالمية. وهذه المنطلقات المختلفة أعطتنا تمثلات متعددة لأفريقيا، منها أفريقيا كبيولوجيا وأفريقيا كتمثل معاكس وأفريقيا كجغرافية وأفريقيا كذاكرة.

أفريقيا كبيولوجيا

صحيح أن ثقافة العنصرية والاستغلال اختراع قديم في الفكر الغربي، كما تشهد على ذلك تقسيمات أفلاطون وأرسطو، لكن مع التحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر والتي شهدت اتساع هيمنتها على العالم وتحكمها في تجارة الرقيق العابرة للقارات، تحولت هذه الثقافات إلى فلسفات ونظريات للتفوق العرقي ولتبرير استغلال واستعباد وإبادة الشعوب الأخرى المختلفة. ومن بين هذه الفلسفات "الداروينية الاجتماعية" أو "الداروينية الجديدة" التي انتشرت خلال القرن التاسع عشر.

طور عالم الطبيعة الإنجليزي تشارلز داروين (1809-1882) نظرية تعتبر أن الطبيعة تقوم بانتقاء الأنواع القوية من النباتات والحيوانات والمخلوقات الأخرى للاستمرار والبقاء بينما تذهب الأنواع الأضعف إلى الاندثار والانقراض، وهو ما يعرف بقانون "الاصطفاء الطبيعي". ففوة الكائنات تقاس حسب هذه النظرية بقدرتها على التكيف والتطور مع تطور وتغير الظروف والأحوال. أخذ بعض المفكرين السياسيين والاجتماعيين الأوروبيين، وعلى رأسهم فيلسوف الليبرالية الإنجليزي هربرت سبنسر (1820-1903) وشريكه ألفريد وولتر والاس (1823-1913)، بهذا القانون الطبيعي وطبقوه على المجتمعات الانسانية. فبحسب سبنسر وزملائه فإن المجتمعات البشرية، مثلها مثل الكائنات الطبيعية، تتفاوت فيما بينها بحسب قدرتها على التكيف والتطور مع الظروف والمتغيرات. وبسبب هذا التفاوت وهذا التميز تكون الغلبة للأقوياء على الضعفاء - البقاء للأقوى - وبالتالي يكون استغلال واستعباد الضعفاء من طرف الأقوياء بمثابة قانون طبيعي اجتماعي.⁷

خلال القرنين التاسع عشر والعشرين أصبحت الداروينية الاجتماعية فلسفة عنصرية تمجد وتعلي من شأن الإنسان الأوروبي الأبيض وتبرر هيمنتته على الآخرين الملونين والمتوحشين والأقل تطورا، سواء كانوا في "الشرق الساحر" أو في أفريقيا السوداء أو في بلاد الهند الحمر. وليس صدفة أن يتزامن تطور هذه "العنصرية العلمية"، والتي تجند لنشرها بعض العلماء الأوروبيين الأكثر تأثيرا في تاريخ العصر الحديث،⁸ مع عهد الإستكشاف والاستعباد وبناء الإمبراطوريات الإستعمارية الأوروبية.

وفي هذا الخضم وانطلاقا من مفاهيم المكزية الأوروبية التي نظر لها فلاسفة الأنوار أصبح "الأفريقي" هو "الإنسان الأسود" وأفريقيا هي القارة التي يسكنها الأفارقة ذوي السحنة السوداء. وهكذا أصبحت أفريقيا تختزل بيولوجيا. فالاسم الذي كان يطلق سابقا على جزء من شمال غرب القارة أعطي للقارة بأكملها و"لأفريقيا السوداء" بصفة خاصة.

⁷ Raymond Williams, "Social Darwinism", in *Herbert Spencer: Critical Assessments*, ed. John Offer (London-New-York: Routledge, 2000).

⁸ Peter J. Bowler, "Evolutionism in the Enlightenment", *History of Science* XII (1974): 159-83. See also Emmanuel Eze, "The Colour of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", in *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. E.C. Eze (Oxford: Blackwell, 1997); and Robert Bernasconi & Anika Maaza Mann, "The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises", in *Race and Racism in Modern Philosophy*, ed. Andrew Valls (Ithaca and London: Cornell University Press, 2005).

وارتكزت هذه النظرة الخلقية والعرقية لأفريقيا على ميتافيزيقا للاختلاف وأنطولوجيا للخصوصية الثقافية للإنسان الأسود وضع أسسها على الخصوص فريدريك هيغل (ت1831) في كتابه **فلسفة التاريخ**.⁹ فبحسب هيغل، وهو أحد أبرز أعلام الفكر والفلسفة الأوروبية الحديثة، فإن أفريقيا جنوب الصحراء هي نموذج "للآخر المطلق" بالنسبة للغرب. فهي المجال الأكثر تخلفا والأقل إنسانية والأكثر جهلا وأمية. إنها، حسب تعبير هيغل نفسه "وحش مبتور"، و"كيان في مرحلة الطفولة"، ومجال "يلفه الليل والظلام"، وسكانه ما زالوا في حالة من "الوحشية الجامحة". إنها أرض "مقطوعة من التاريخ، مقطوعة بالصحراء ومحدودة بجغرافيتها وحيواناتها المتوحشة وغاباتها الكثيفة التي لا نهاية لها وزواحفها وأفاعيها وبعوضها وقردتها من صنف الجورولا، ذلك الحيوان الهجين الذي هو جوهر ومعنى أفريقيا".

وبما أن أفريقيا في نظر هيغل هي "منظومة منظوية على نفسها وغير متفتحة على الآخر. فالإنسان الأفريقي فيها ما زال "إنسانا طبيعيا بكل وحشيته ونزقه. وإذا أردنا أن نفهمه... يجب أن لا نفكر لا في نسق روحي ولا في قانون أخلاقي لأن الإنسان الأفريقي ما زال في مرحلة خام لا يمكن أن نجد في طبعه ما يمكن أن يذكرنا بالإنسان" إذ "لا يمكننا أن نتقمص طبيعته (الإنسان الأفريقي) بنفس القدر الذي لا يمكننا أن نتقمص طبيعة كلب".¹⁰

ولم تنج شمال أفريقيا من هذا الوصف الدوني الهيجلي: فهذا الجزء من أفريقيا، حسب هيغل، "هو الجزء غير المستقل فيها إذ كان دائما في علاقة مع الخارج ولم يكن هو نفسه مسرحا لأحداث تاريخية لأنه كان دائما مرتبطا بالتقلبات الخارجية الكبرى. فقد كان أولا مستعمرة للفينيقين... ثم صار بعد ذلك مستعمرة للرومان ثم الإمبراطورية البيزنطية ثم العرب فالأتراك... إنه مجال لا يفعل غير اتباع قدر ومشيات كل من يصله من العظماء دون أن تكون له ملامح محددة وخاصة به".¹¹ ولكل هذه الأسباب فإن أفريقيا، حسب هيغل، لا يمكن أن تكون امتدادا لشمال أفريقيا. فشمال أفريقيا دخل التاريخ بسبب ارتباطه منذ القدم بمراكز حضارية بينما لزمتم فيه أفريقيا السوداء، أفريقيا الحقيقية، عزلتها وانقطاعها عن العالم وعن التاريخ.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie de l'Histoire* (Paris: P.U.F., 1975).

¹⁰ Hegel, *Philosophie*, 67-8, 70, 76.

¹¹ Hegel, *Philosophie*, 77-9.

أفريقيا كتمثل معاكس

شبح هيكل وفكره وكذا نظرية الداروينية الإجتماعية ما زالوا حاضرين بيننا إلى اليوم يطاردون الدراسات الأفريقية في كل مكان. ويمكن الوقوف عليهم في المفردات والمصطلحات التي يستعملها حفدة سبانسر وهيكل، من الغرب ومن أفريقيا، في وصف الظواهر و"الخصوصيات" و"الأصالة" التي يفترض أنها تميز "أفريقيا السوداء" والإنسان الأسود عن بقية سكان القارة بل وسكان المعمور.

في مواجهة هذا الشبح الهيكلي المزعج سعى المثقفون والباحثون الأفارقة بمختلف سحناتهم ومشاربهم الفكرية إلى الدفاع عن إنسية الأفارقة وتاريخانية أفريقيا وعن إسهامات شعوب القارة الفكرية والثقافية والحضارية. وفي مقابل الإيديولوجية الاستعمارية الأورو-مركزية والعنصرية، ولرد الاعتبار للإنسان الأفريقي الأسود ولثقافته وهويته وضع بعض المفكرون الأفارقة، أو من أصل أفريقي، نظريات وإيديولوجيات مضادة. ومن بين هذه الإيديولوجيات "الزنوجة"، التي نظرها الشاعر المارتينيكي إيمي سيزير (1913-2008) والشاعر والرئيس السنغالي ليوبولد سيدار سنغور (1906-2005)،¹² و"الفرعونية" التي أسسها الفيلسوف السنغالي الشيخ أنتا ديوب (1923-1986)،¹³ وهي ما يشار إليها عامة "بالنظريات الأفرومركزية".

فالزنوجة تعبر عن الهوية الأفريقية من خلال المعارضة المباشرة والشبه آلية للأمط والقوالب الفكرية الأوروبية العقلانية. فإذا كان الأوروبي الأبيض ديكارتيا فإن الأفريقي الأسود، بحسب هذه النظرية، إنسان عاطفي وروحاني تقوده الحواس والانفعالات قبل العقل والمنطق.

أما النظرية الفرعونية فتؤمن بخصوصية وأفضلية الإنسان الأسود وتعتبر أن الحضارة الأفريقية الفرعونية هي أم الحضارات الانسانية وأن الأفارقة السود أعرق تاريخا وأكثر تحضرا وأعلى شأنا من البيضان. وبالتالي فإن إعادة بناء ثقافة وحضارة أفريقية حديثة وعصرية لا يتطلب من الأفارقة سوى العودة إلى اللغات والفنون والعلوم المصرية القديمة، تماما كما فعلت البلاد الأوروبية في عصر النهضة حينما عبثت من أجل صحتها تراثها اليوناني والروماني.

¹² Léopold Sédar Senghor, *Négritude et humanisme* (Paris: Le Seuil, 1964).

¹³ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures: de l'antiquité nègre Egyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui* (Paris: Présence africaine; DL, 1979).

إن نظرية المركزية الأفريقية، والمتمركزة اليوم في الولايات المتحدة عند الأمريكيين من أصول أفريقية، تسعى إلى استبدال المركزية الأوروبية بالمركزية الأفريقية باستعمال نفس المنهج العرقي والهرمي والاستعلائي.¹⁴ والمفارقة هنا هي أن الرد على العنصرية البيضاء يتم عبر تبني الجوهر البيولوجي ومفاهيم النقاء العرقي الأسود والشخصية الأفريقية السوداء ذات الميزات الخاصة. وهذا يقرب الأفرومركزية من نظرية هيغل وسبنسر التي أسست لنوعية "الزنجي الأصيل".

وإذا كانت هذه الإيديولوجيات الأفريقية المركزية قد ساهمت الى حد ما في إعادة الاعتبار إلى الإنسان الأسود الذي سحقته أكثر من أربعمئة سنة من الرق والشتات في "العالم الجديد" وما صاحب ذلك من إلال واستغلال وعنصرية فانها، من جهة أخرى، ساهمت في تكريس التفرقة بين شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء ومحو الصحراء من الجغرافيا والتاريخ والدراسات الأفريقية واعتبار أفريقيا شبه قارة سوداء منفصلة عن محيطها الحيوي. فبتشبت الباحثين الأفرومركزيين ببت شمال أفريقيا عن بقية القارة بسبب روابطها التاريخية بالعرب والثقافة العربية الإسلامية فانهم يساهمون في إعادة إنتاج خرائط هيكل الثقافة التي تسوي بين الثقافة ولون البشرة. كما أنهم يشاركون، عن غير وعي، في مؤامرة عزل الصحراء وأهل الصحراء وقطع أفريقيا جنوب الصحراء عن جزء هام وحيوي من تاريخها وإرثها الحضاري. بالإضافة إلى أن توصيفهم لشمال أفريقيا بـ"العربية" فيه حيف كبير وظلم تاريخي لشعوب المنطقة ولثقافتها وحضاراتها التي سبقت بقرون وصول العرب والإسلام إليها.

لقد ساعدت الإسهامات الفكرية المتميزة لإدوارد سعيد (1935-2003)¹⁵ وفالانتان إيف موديمبي¹⁶ في فهم بواعث وأهداف وأبعاد عملية "اختراع" الهويات في سياق فرض هيمنة الاستعمار الغربي على العالم. فقد اهتم سعيد بتحليل دور علماء الإستشراق في تمثّل "الشرق" في مقابل "الغرب"، ومن جهته كرس موديمبي أعماله لفضح دور علماء الأنثروبولوجيا والمبشرين في اختراع وتمثّل "أفريقيا" السوداء "البدائية والمتوحشة" في مقابل أوروبا البيضاء المتطورة والمسيحية في عملية مرايا

¹⁴ Moléfi Kete Asante, *The Afrocentric Idea* (Philadelphia: Temple University Press, 1998).

¹⁵ Edward Said, *Orientalism* (New-York: Pantheon House, 1978).

¹⁶ Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1988), and *The Idea of Africa* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1994).

معكوسة. ومن جهته ساهم كوامي أبا¹⁷ بدوره في دحض المفاهيم الجامدة "الجوهرية" حول أفريقيا السوداء والإنسان الأسود، وإثبات أن أفريقيا حقيقة وواقع لا تمثل كما يتصوره بعض الباحثين الغربيين وبعض الأفارقة. فالعرق وهم مخترع وليس مرادفا للثقافة والثقافة ليست بيولوجيا والأفارقة ليسوا مصنوعين من طينة واحدة متجانسة. فأفريقيا معقدة ومتنوعة وهجينة وثرية.

ساهم هؤلاء المفكرون وغيرهم في تفكيك الثنائية الاستعمارية (الغرب المتحضر في مقابل الآخر المتوحش) التي طورتها الأنثروبولوجيا الأوروبية مركزية لتبرير "رسالة الإنسان الأبيض"، لكن هذه المقاربة النقدية لجزء من "المكتبة الاستعمارية" غير كافية لتحرير الفكر الأفريقي وللخروج من دوامة العنصرية والعنصرية المضادة. المطلوب هو فك الارتباط بالمكتبة الاستعمارية والرجوع إلى المعارف التي أنتجتها العقول الأفريقية، المكتوبة منها والشفوية.

ولحسن الحظ فإن هناك محاولات معاصرة، فردية ومؤسسية، ترمي لإعادة إدراج المخزون الثقافي والحضاري المدون لأفريقيا ضمن مجال أرحب وضمن محاولة إعادة صياغة العقل الأفريقي من خارج المعايير الغربية. وفي هذا الإطار يمكن إدراج الإهتمام التي تحضى به خزانات المخطوطات العربية والأعجمية في أفريقيا عامة وفي تنبكت ونيجيريا وغانا ونيامي وغيرها من المكتبات، سواء تلك التي رابطت في القارة أو التي نقلت إلى الحواضر الاستعمارية.

كما أن أنشطة مؤسسات بحثية أفريقية، مثل معهد الدراسات الأفريقية بالرباط¹⁸ أو مركز تنمية البحث في العلوم الاجتماعية الأفريقية (CODESRIA) في داكار،¹⁹ وكذا الدراسات الأخيرة للعالمين السينغاليين سليمان البشير ديان²⁰ وعثمان كان²¹ تذكروا بقيمة وغنى المكتبة الأفريقية الإسلامية، العربية والأعجمية. فالمكتبة الإسلامية لها تاريخ طويل ونطاق ديموغرافي وثقافي واسع والصحراء بالنسبة للعلماء

¹⁷ Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (London: Oxford University Press, 1992).

¹⁸ iea.um5.ac.ma

¹⁹ <https://codesria.org>

²⁰ Sulayman Bachir Diangne, *Savoirs Islamiques et histoire intellectuelle de l'Ouest Africain* (Rabat: Institute of African Studies, 2006); Souleymane Bachir Diagne & Shamil Jeppie (eds), *The Meaning of Timbuctu* (Dakar: Codesria, 2008); Souleymane Bachir Diagne & Jean-Loup Amselle, *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought* (Cambridge: Polity Press, 2020).

²¹ Ousmane Omar Kane, *Intellectuels non-Europhones* (Dakar: Codesria, 2003); Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbuctu* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

المسلمين لم تشكل أبدا الجدار الفاصل الذي صوره هيغل بل كانت طريقا وشريعة يرتادها الأفارقة لأغراض تجارية ودينية وثقافية وعلمية.

كما نحت الباحثة الأفريقية هيلين تيسيار نفس المنحى في تقييمها للثقافة التعبيرية والفنون الإبداعية الأفريقية حيث وضحت في مجمل أعمالها عمق الروابط التاريخية بين مجتمعات شمال وجنوب الصحراء، سواء قبل الإسلام أو بعده أو خلال الحقبة الاستعمارية، والمتجلية في الحقل الفني الإبداعي بالتأثيرات المتبادلة والاقتراضات والنسخ والترجمة.²²

فهناك إذن حاجة ملحة اليوم لتقييم ما نتج عن هذا التبادل من تأثير وتأثر للثقافة الأفريقية ومن تقوية للحمة التي تجمع الشعوب الأفريقية المختلفة ومن تراث تاريخي وثقافي وفكري، مادي وغير مادي، شفوي ومكتوب، سواء باللغة العربية أو باللغات الأفريقية المتعددة والمنسوخة بالحرف العربي (الأعجمية). فهل نسينا بأن اللغات الأفريقية دخلت العالمية أول ما دخلت عن طريق الحرف العربي؟

أفريقيا كمجال وكذاكرة

كان رسم الخرائط الأوروبية لأفريقيا عملية إمبريالية، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. فقد سهل رسم الخرائط بشكل مباشر عملية "الاستكشاف" ثم الاستعمار وتوزيع الكعكة الأفريقية في مؤتمر برلين الشهير (1848). كما أن الخرائط المسطرة استخدمت في زرع النظرية "القومية"، ذات الأصول الأوروبية، ومن خلالها التأسيس للترفة الممنهجة وضمان السيادة الغربية على أفريقيا. فقد عملت أوروبا على كتابة إرادتها الخرائطية والمعرفية على أفريقيا فحصت وفصلت القارة إلى مستعمرات، ثم قسمت المستعمرات بدورها إلى جيوب ومجموعات وقبائل "بدائية متناحرة"، لتضمن استمرار تحكمها في الدينامية الاجتماعية لهذه الدول-القومية المصنوعة. وقد لعبت الأنثروبولوجيا، العلم الاستعماري بامتياز، دورا محوريا في تنظيم استمرار هذه الهيمنة.

ولحسن الحظ فإن النخب المثقفة الأفريقية السياسية، القارية منها والعالمية، قد أبدعت في مقابل "القبليّة" الجامحة والتشتيت الممنهج الذي نظرت له الأنثروبولوجيا الاستعمارية، أبدعت نظرية "الوحدة الأفريقية". وكان إنشاء منظمة

²² Helène Tessier, *Ecritures en transhumance entre Maghreb et Afrique subsaharienne (Littératures, oralité et arts visuels)* (Paris: L'Harmattan, 2007).

الوحدة الإفريقية سنة 1963 بمثابة إعلان عالمي بأن أفريقيا الخريطة والهويات المتناحرة قد أصبحت كيانا واعيا بذاته وصيرورة متطورة ومتطلعة إلى غد أفضل.

وقد لعب المؤرخون دورا أساسيا في تأليف وبناء أفريقيا كقارة لها هويتها الحضارية المتميزة وكموضوع متماسك للبحث والدراسة. فقد كانوا أول من جابه الأكدوبة الأوروبية التي جردت أفريقيا من إنسيته ووصفتها بأنها "بدون تاريخ". فحلول القرن العشرين كان المؤرخون الأفارقة المعاصرون قد أنتجوا كما هائلا من المعرفة حول أفريقيا بعيدا عن النظرة الاستعمارية الدونية. كما أنهم أنشأوا مؤسسات بحثية وطوروا منهجيات بحثية دقيقة وأخرجوا للوجود تاريخا موثقا للأنظمة السياسية والاقتصادية وللمجتمعات والثقافات والبيئات الإفريقية المتعددة والمتنوعة. ومن أبرز وأهم هذه الأعمال **تاريخ أفريقيا العام** الذي أشرفت عليه منظمة اليونسكو والذي ساهم فيه أزيد من 200 مؤرخ وخبير من أفريقيا ومن خارج أفريقيا. ويتناول هذا العمل الضخم تاريخ أفريقيا الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي منذ ظهور البشرية إلى الوقت الحالي.²³

والتحق بهذا الركب من العاملين من أجل النهضة الإفريقية قادة سياسيون متنورون ومفكرون وباحثون أفارقة من المؤرخين ومن مختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية التي تحررت من هيمنة الأنثروبولوجيا الاستعمارية. ومن بين هؤلاء الباحث الكيني علي الأمين مزروعي (1933-2014) الذي كان سباقا إلى اقتراح مسارات محددة للتاريخ الإفريقي، وعرض تصنيفات ومقومات للهويات والثقافات الإفريقية.

في أحد أعماله الأكثر إثارة للجدل، الكتاب والفيلم الوثائقي: "أفريقيا: الإرث الثلاثي"،²⁴ تناول علي مزروعي المراحل الخمسة لتطور الشخصية الإفريقية: المرحلة الأولى "المتوسطة"، وكانت فيها "أفريقيا"، أي شواطئ الشمال الإفريقي، تعد امتدادا للعالم المتوسطي اليوناني ثم الروماني. والمرحلة الثانية كانت "سامية"، وتميزت بدخول العبريين والفينيقيين من آسيا إلى أفريقيا واستقرار الأمهارا والأثيوبيين في القرن الإفريقي. أما المرحلة الثالثة فكانت "إسلامية" حيث انتشر الإسلام غرب مصر ودخل مناطق جديدة من أفريقيا، وكان ذلك عبر الطرق الصحراوية. انضافت إلى الجهات الإفريقية المعروفة لدى العرب - الحبشة ومصر وأفريقية - منطقة جديدة شاسعة

²³ UNESCO, *General History of Africa*, vol. 1-8 (Paris: UNESCO, 1981-1993).

صدرت منه إلى حد الآن ثمانية مجلدات ترجمت إلى لغات متعددة بما فيها العربية والسواحيلية وينتظر صدور المجلدات الثلاث المتبقية خلال هذا العام.

²⁴ Ali A. Mazrui, *The Africans: A triple Heritage* (London: BBC Publications, 1986).

أطلق عليها الفاتحون اسم "بلاد السودان" (إثيوبيا اليونانية). وأدى تفاعل العرب المسلمين مع بلاد السودان إلى تشكل حضارة أفريقية-إسلامية متألفة تمثلت في إمبراطوريات غانا ومالي والسنغاي. والمرحلة الرابعة هي المرحلة "الغربية"، وخلالها اخترعت "أفريقيا السوداء" وصنعت الخرائط ورسمت الحدود وفرقت التسميات وشيد الجدار الصحراوي الوهمي.

انطلاقاً من هذه المقدمة التاريخية يخلص مزروعي إلى أن الهوية الأفريقية هي ثمرة لتلاقي ثلاثة تيارات حضارية وثقافية: التراث المحلي الأصلي والتراث العربي الإسلامي والتراث الغربي المسيحي.

ومعلوم أن مزروعي لم يخترع هذه النظرة الثلاثية للهوية الأفريقية. فهي فكرة تعود إلى إدوارد بلايدن (1832-1912)، المفكر والسياسي العائد إلى أفريقيا من جزر الكاراييب. ففي كتابه الموسوم بـ"الإسلام والمسيحية والعرق الزنجي"²⁵ طور بلايدن مفهوم "الشخصية الأفريقية" المؤسسة حسب رأيه على رصيد حضاري عريق ومؤسسات سياسية واجتماعية فريدة بالإضافة إلى نزعة روحانية تتميز بالتصالح مع الطبيعة ومع الآلهة، والإسلام، الذي يعتبره بلايدن عامل توحيد وتآلف، هو بالنسبة له جزء لا يتجزء من هذه الشخصية التي يمكن أن تستوعب كذلك المؤسسات والأفكار الغربية، وكذا المسيحية، إن هي "تأفرقت" وتناغمت مع الثقافة الأفريقية الأصيلة. فـ"الشخصية الأفريقية"، حسب بلايدن، تستقيم بالتكامل العضوي لأفضل عناصر الثقافة الأصلية والثقافة الإسلامية والعلوم الأوروبية، وهي شاملة جامعة لكل الأفارقة الذين ساهموا ويساهمون في بناء هذه القارة ويتقاسمون فكرة المصير المشترك، بما فيهم الأمريكيون من أصل أفريقي المطالبون بالعودة لاستيطان القارة والمساهمة في تطويرها.²⁶

أما الزعيم والمفكر الغيني كوامي نيكروما (1909-1972) فقد انطلق من نظرية "الشخصية الأفريقية" لبلايدن ليبلور ما سماه بفلسفة "الضمير"²⁷ "لقد مضى وقت طويل في تاريخنا، يقول نيكروما، كان الآخرون يتحدثون باسم أفريقيا. والآن فإن ما أطلق عليه "الشخصية الأفريقية في الشؤون الدولية" سوف يكون لها تأثير واضح بحيث يسمع الجميع أصوات أبناء أفريقيا أنفسهم". وهذه الشخصية هي بنية ثقافية ومعرفية تُولف بين الروح الإنسانية والاشتراكية المنبعثة من أفريقيا التقليدية والقيم

²⁵ Edward Wilmot Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race* (Baltimore: Black Classic Press, 1994).

²⁶ Wilmot Blyden, *Christianity*.

²⁷ Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonisation* (London: Heinemann, 1964).

الرأسمالية مع الآمال المسيحية المقتناة من الغرب وبين مبادئ الإسلام الروحية والعلمانية الشمولية. من هذا التلاحق وهذه البوثقة تتولد "الشخصية الأفريقية في الشؤون الدولية" حديثة ومتحررة وواثقة ومستعدة لأخذ مكانها الصحيح في العالم.²⁸

إذا كانت نظرية الإرث الثلاثي للشخصية الأفريقية ليست جديدة، فما هو الجديد إذن في طرح علي مزروعي لها؟ الجديد هو اعتماد مزروعي على مقارنة تاريخية وسياسية للموضوع. فبعد توطئة تاريخية مفصلة وعرض لنظرية الإرث الثلاثي توجه المفكر الكيني إلى مناقشة قضية الهوية في أفريقيا ما بعد الاستعمار. فأقر، أولاً، بأن الهوية الأفريقية نتاج معقد لعملية مزدوجة تعبر في نفس الوقت عن المتطلبات الاستعمارية والمقتضيات الأفريقية. فتأسس الهيمنة الاستعمارية الأوروبية تطلب اختراع القارة ورسم الخرائط وزرع الأسماء وترويج فكرة دونية الشعوب الأفريقية. لكن هذه السياسة الاستعمارية أسفرت في النهاية عن ميلاد شعور بالانتماء الجغرافي، والعريقي عند البعض، للقارة المسماة بأفريقيا وأدت إلى ميلاد إحساس "بالأفريقيانية" كشكل من أشكال الوعي الحسي الذي جاء نتيجة الإدلال المعرفي للإنسان الأسود. وبعد هذه المرحلة جاء دور المثقفين والمفكرين والرواد السياسيين الأفارقة، أو من أصل أفريقي، الذين اجتهدوا وطوروا هذه الصحوه من وعي حسي إلى وعي سياسي. وبذلك يكون هؤلاء المثقفون والسياسيون قد أسهموا في اختراع الشخصية الأفريقية الحديثة وتعزيز الهوية الأفريقية الجامعة وإعادة اللحمة الأفريقية التي كان مؤتمر برلين قد قطع أوصالها.

وبفضل مقارنته التاريخية للهوية تمكن علي مزروعي من استبدال أحادية اللون والإثنية والعرق والهوية الثابتة بالتنوع والتعددية والتهجين التي تطبع الثقافة والذات الأفريقية في الماضي كما في الحاضر. وهكذا سبقت تصنيفات المزروعي للهويات الأفريقية ومقوماتها المختلفة - جغرافية وثقافية ولغوية ونسبية وتاريخية - خطاب طابو أمباكي الشهير: "أنا أفريقي".²⁹ وفي عالم الاتصالات والتواصل الذي نعيش فيه اليوم أصبح من الواضح أن الهويات بجميع مكوناتها هي في بنائها وتشكيلها متنوعة ومتعددة وتاريخية وهجينة. إنها تشبيكة من خيوط مختلفة من الذاكرة والمعاني والجغرافيا التي تحمل في طياتها احتمالات تحول وتجديد لامتناهية. لهذا فإن

²⁸ Nkrumah, *Consciencism*.

²⁹ "أنا أفريقي. أنا مدين بكينايي إلى خوا وسان التي تخيم أرواحهم البائسة على مساحات كبيرة من الكيب الجميلة... إنني أنتسب إلى مهاجرين تركوا أوروبا بحثاً عن منزل جديد... مهما كانت تصرفاتهم الخاصة فانهم ما يزالون جزءاً من كينايي. تجري في عروقي دماء عبيد الملايو الذين جاؤوا من الشرق. أنا سليل أولئك الذين تم نقلهم من الهند والصين والذي ارتبط وجودهم فقط بحقيقة أنهم قادرين على توفير العمل البدني... نظراً لكوني جزءاً من كل هؤلاء الناس فسوف أصدع قائلاً: أنا أفريقي".

البحث أو محاولة استنباط هوية "أصلية" أو "نقية" من هذا الخضم من التراسبات والتبادلات والتناقص هو تعبير عن قلق ايديولوجي ليس إلا. فأفريقيا التي ابتكرت وطورت ثقافتها واخترت واستثمرت لغاتها هي أفريقيا التي تنبض بالحياة في تعددها وتنوعها.

البيبلوغرافيا

- "Knowledge about the Peoples of North Africa - Contemporary Debates". In *Guetting the Questions Right*, ed. Mahmoud Mamdani, 131-41. Kampala: Makerere Institute of Social Research, 2013.
- Abu-Lughud, Janet. *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*. New-York: Oxford University Press, 1989.
- Anta Diop, Cheikh. *Nations nègres et cultures: de l'antiquité nègre Egyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*. Paris: Présence africaine; DL, 1979.
- Anthony Apiah, Kwame. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London: Oxford University Press, 1992.
- Bachir Diagne, Souleymane & Jean-Loup Amselle. *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Bachir Diagne, Souleymane & Shamil Jeppie (eds). *The Meaning of Timbuctu*. Dakar: Codesria, 2008.
- Bachir Diangne, Sulayman. *Savoirs Islamiques et histoire intellectuelle de l'Ouest Africain*. Rabat: Institute of African Studies, 2006.
- Bernasconi, Robert & Anika Maaza Mann. "The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises". In *Race and Racism in Modern Philosophy*, ed. Andrew Valls. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
- Bowler, Peter J. "Evolutionism in the Enlightenment". *History of Science* XII (1974): 159-83.
- Eze, Emmanuel. "The Colour of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology". In *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. E.C. Eze. Oxford: Blackwell, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie de l'Histoire*. Paris: P.U.F., 1975.
- Kete Asante, Moléfi. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

- Levtzion, Nehemia & John F.P. Hopkins (eds.). *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Fontes Historiae Africanae, Series Arabica IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Mazrui, Ali A. *The Africans: A triple Heritage*. London: BBC Publications, 1986.
- Mudimbe, Valentin Yves. *L'Invention de l'Afrique: Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit par Laurent Vannini. Paris: Présence africaine, 2021.
- _____. *The Idea of Africa*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- _____. *The Invention of Africa*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- Nkrumah, Kwame. *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonisation*. London: Heinemann, 1964.
- Omar Kane, Ousmane. *Beyond Timbuctu*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- _____. *Intellectuels non-Europhones*. Dakar: Codesria, 2003.
- Said, Edward. *Orientalism*. New-York: Pantheon House, 1978.
- Sédar Senghor, Léopold. *Négritude et humanisme*. Paris: Le Seuil, 1964.
- Tessieres, Hélène. *Écritures en transhumance entre Maghreb et Afrique subsaharienne (Littératures, oralité et arts visuels)*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- UNESCO. *General History of Africa*, vol. 1-8. Paris: UNESCO, 1981-1993.
- Williams, Raymond. "Social Darwinism". In *Herbert Spencer: Critical Assessments*, ed. John Offer. London-New-York: Routledge, 2000.
- Wilmot Blyden, Edward. *Christianity, Islam and the Negro Race*. Baltimore: Black Classic Press, 1994.

كتاب ”معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود“ لأحمد بابا السوداني مدخل لدراسة الرق في أفريقيا

عبد الإلاه بنمليح

جامعة محمد بن عبد الله بفاس

قُدِّر لنا منذ أكثر من 25 سنة أن نطلع على كتاب باللغة الإنجليزية يحمل العنوان التالي: **العبيد والعبودية في أفريقيا المسلمة**¹ الصادر بإشراف وتقديم جون رالف ويليس (John Ralph Willis) في جزئين، متضمنا 18 بحثا، همت مفهوم الجهاد وعلاقته بالاسترقاق، ثم صورة الأفارقة في الأدب العربي، والرق في الأمثال العربية، والرق والأسلمة في أفريقيا.. إلى جانب دراسات خصت الرق في مملكة سنغاي، وفي إقليم فزان خلال القرن 19، وفي الحبشة ومصر القرن 19 وفي الشرق الأفريقي. وأثارت انتباهنا آنئذ دراسة تخص كتاب **معراج الصعود**.. لأحمد بابا السوداني² أنجزها الباحثان برنار باربور (Bernard Barbour) وميشيل جاكوب (Michelle Jacobs).

وعندما وُجِعت إلينا دعوة كريمة للمساهمة في العدد 106 من مجلتنا الغراء **المناهل**، آثرنا أن نشارك بموضوع ذي صلة وثيقة بالمحور الأساس لهذا العدد وهو: ”المنجز في مجال الدراسات الأفريقية بمغرب ما بعد الاستقلال“، اخترنا له العنوان التالي: ”معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود لأحمد بابا السوداني: مدخل لدراسة الرق في أفريقيا“.

يتعلق الأمر بكتاب تجاوزت شهرته الآفاق، وتعززت بصدوره المكتبات المغربية والعربية والأفريقية، واحتفل به محققاً الباحثون والمهتمون،³ إنه كتاب

¹ John Ralph Willis (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa* (London: Frank Cass, 1985), vol. 1: Islam and the Ideology of Enslavement, vol. 2: The Servile Estate.

² "The Mi'raj: A legal treatise on slavery by Ahmad Baba".

³ مثال ذلك دعوة يوسف فضل حسن، الذي أكد على "قيمة هذه الوثيقة التاريخية، ومضمونها الاجتماعي، وما تضمنه من آراء فقهية سديدة، والتنبيه إلى ضرورة تحقيقها تحقيقا علميا، ودراستها على نسق فقهي تطوري"، الفقيه أحمد بابا التميمكي ودوره في كتابة التاريخ الأفريقي، ضمن أعمال ندوة أحمد بابا التميمكي، تنظيم المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) بمناسبة مرور أربعة قرون ونصف على ولادته، سنة 1991 (الرباط: منشورات الإيسيسكو، 1993)، 38-39، نقلا عن عبد الخالق أحمدون، "التواصل الحضاري بين

معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود، المعروف أيضا بـ الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان، لأحمد بابا التنبكتي، المتوفى سنة 1036هـ/1627م.⁴

ويعود أول اتصال لي بكتاب **معراج الصعود..** إلى أواسط العقد الأخير من القرن الماضي، حين كنت أهيمُ موضوع أطروحتي الجامعية عن الرق والاسترقاق في الغرب الإسلامي الوسيط، إذ على الرغم من أن تأليف الكتاب يقع خارج المرحلة التي كنت أشتغل عليها، فإن القضايا التي أثارها لم تكن غريبة عن موضوع بحثي وانشغالي، وإنما تدخل في صلب اهتماماته.⁵

وليس في نيتنا في هذا المقام وفي هذا العمل أن نرصد منجزات المغاربة والأفارقة بصدد العلاقات بينهم على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والروحية، نظرا لوجود دراسات أبحاث عديدة في هذا الاتجاه، تغنينا عن اجترارها، غير أننا نرى من الضروري استحضار نماذج معبرة، يمكن اختزالها في كل من:

• بحث الأستاذ محمد رزوق بعنوان: "الدراسات الأفريقية بالمغرب: واقع وآفاق"، الذي استعرض فيه مراحل اللقاء المغربي الأفريقي، منذ المرحلة الكولونيلية إلى الوقت الراهن.⁶

• دراسة الباحثة نازارينا لانزا التي عالجت الصلات التاريخية بين المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء على المستوى التجاري [القوافل] والثقافي [الأسلمة] والروحي [الزوايا]، وميزتها عن الصلات الأفريقية بالمغرب، التي توقفت فيها عند الرق باعتباره مظهرا اجتماعيا وتجاريا وعسكريا، ثم الحج الأفريقي إلى فاس وأخيرا المبادلات التجارية.⁷

والأكيد أن هذه أمثلة لدراسات وأطروحات وأبحاث كثيرة تشق على الحصر، ويكفي أن نذكر أسماء لها حضور وازن في هذا الاتجاه، من قبيل الأساتذة: أحمد

المغرب والبلدان الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى من خلال وثيقة فقهية"، ضمن أعمال ندوة **التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء** (طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1999)، 507.

⁴ تحقيق وترجمة إلى الإنجليزية الأستاذة فاطمة الحراق والأستاذ جون هانويك John Hunwick، سلسلة نصوص ووثائق رقم 7 (الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2000).

⁵ تجدر الإشارة إلى أنني فكرت مباشرة بعد مناقشة أطروحتي الجامعية لنيل شهادة دكتوراه الدولة في يونيو 2000، في القيام بتحقيقه ونشره، خاصة بعد أن توفرت لي خمس نسخ منه، غير أن صدور الكتاب محققا في السنة ذاتها كفاني عناء هذه المهمة.

⁶ انظر نص المقال على الموقع الإلكتروني التالي: <https://machahid24.com>، مؤرخ في: 12 يونيو 2015.

⁷ Nazarena Lanza, "Liens et échanges entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne: éléments pour une perspective historique", 2011, Hyper Article en ligne - Sciences de l'homme et de la société, ID: 10670/1.upxrfi.

الأزمي وأحمد الشكري وخالد شكرراوي وسامي سعيد وعبد العزيز العلوي وسعيد حراش وغيرهم.. ولأجل ذلك اتجه اهتمامنا إلى الموضوعين التاليين:

أولاً: التعريف بالمؤلف وبالكتاب؛

ثانياً: الرق في أفريقيا من خلال كتاب **معراج الصعود**.

أولاً. التعريف بالمؤلف وبالكتاب

حصر مجموعة من المفكرين مقاصد التأليف في سبعة، استعرضها أرسطو في التاريخ القديم، وبسط القول فيها كل من ابن حزم وابن خلدون وغيرهما في العصر الوسيط. وتم تحديد هذه المقاصد السبعة في: الاستنباط والشرح والتجميع والتصحيح والتميم والترتيب والتلخيص. وكان كل واحد من هؤلاء الثلاثة صارماً في هذا التحديد، فقد نفى ابن حزم وجود مقصد ثامن لها،⁸ ووسم أرسطو المشتغل بسواها بالجهل والشرة،⁹ وهو ما ذهب إليه ابن خلدون حين سجل: "وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء".¹⁰

إن المتأمل في المقاصد السبعة للتأليف يخلص إلى أن تحقيق المتون يجذب إليه مجموعة منها، ويجعلها تنضوي تحت لوائه، مثل التصحيح والشرح والتميم والترتيب، على الرغم من أن هدف التحقيق الأول يبقى هو إخراج الكتاب إخراجاً صادقاً، كما وضعه مؤلفه، أو في صورة أقرب إليه. وهي مهمة تحتاج إلى جهد كبير وعناية فائقة، بل إنها أعسر من تلك التي يتطلبها التأليف، كما نبه إلى ذلك الجاحظ، بقوله: "ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيحاً أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حر اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يرده إلى موضعه من اتصال الكلام".¹¹

من هنا تأتي أهمية العمل الذي أقدمت عليه الأستاذة فاطمة الحراق والأستاذ جون هانويك، حين اختارا تحقيق متن ينتمي إلى أدب النوازل، وهو جنس لم تعد تخفى أهميته القصوى وحضوره الفاعل في الكتابة التاريخية، باعتباره يعكس جوانب حياتية، تتقاطع فيها عوامل اجتماعية ودينية واقتصادية وسياسية، وباعتبار

⁸ ابن حزم الأندلسي، **كتاب التقریب لحد المنطق** (طبعة بيروت:)، 10-11، نقلاً عن حميد لحم، "مقترحات لإعادة بناء أصول فقهية مالكية مفقودة من تراث الغرب الإسلامي"، **المصباحية** 6 (2003): 49.

⁹ نقلاً عن ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، المجلد الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 617.

¹⁰ ابن خلدون، **تاريخ**، المجلد الأول، 617.

¹¹ عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، نقلاً عن عبد السلام محمد هارون، **قطوف أدبية: دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث** (القاهرة: مكتبة السنة، 1988)، 14.

_____ كتاب "معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود" لأحمد بابا السوداني

أنه يكشف عن الأحكام الشرعية المعالجة لهذه القضايا، من حيث مرجعيتها الفكرية ونسقتها الثقافي العام.¹²

يقع كتاب **معراج الصعود** الصادر عن منشورات معهد الدراسات الأفريقية في 183 صفحة، موزعة على قسمين: قسم عربي يقع في 118 صفحة، وقسم إنجليزي يقع في 65 صفحة. وينقسم الكتاب في صورته المحققة إلى شقين:

1. الشق الأول: التقديم، في 25 صفحة (13-37)، تناول القضايا والعناصر

التالية:

1.1 مرجعية نص معراج الصعود.. لدى الفقهاء والمؤرخين على امتداد

تاريخي طويل.

2.1 تعريف موجز بصاحب الأجوبة أحمد بابا التنبكتي (صص 14-16)،

تضمن مصادر ترجمته والمحطات البارزة في حياته، بدءاً بميلاده في أروان، فيما بين تنبكت وتوات، عام 963هـ/1556م، ونشأته في تنبكت، وامتحانه مع آل أقيت على يد القائد المغربي محمد زرقون، وأسرته ونفيه إلى مراكش سنة 1594، وسجنه بها مدة سنتين. ثم إقامته الجبرية بالمدينة ذاتها مدة اثنتي عشرة سنة، ثم إطلاق سراحه وعودته إلى تنبكت عام 1608، ومروره في طريقه إليها عبر تامكروت حيث الزاوية الناصرية. ثم أخيراً وفاته بتنبكت في شعبان 1036هـ/1627م. وتوقفت المحققة عند أهمية المرحلة المغربية من حياة أحمد بابا على مستوى التأليف، فأحصت له أربعين كتاباً، تمثل ثلثي إنتاجه العلمي المعروف.

3.1 زمان أحمد بابا (صص 16-20) يعبر عنه مضمون عنوان: "بلاد السودان

في نهاية القرن السادس عشر"، وهو بمثابة عرض للظروف التي ولدها تبلور أطماع قوتين توسعيتين في المنطقة، هما الدولتين العثمانية والسعدية، وانعكاساتها على مسار الدول القائمة، وعلى رأسها بورنو وسنغاي. وبعد استعراض تطور الأوضاع في دولتي سنغاي وبورنو، باعتبارهما أقوى دول المنطقة، بالإضافة إلى دويلات إسلامية أخرى مثل كانو وكاشنة، تم الوقوف عند التطورات الداخلية لكل دولة من الدول السالفة الذكر، وتأكيد أن السمة البارزة فيها كانت هي الحرب والإغارة، وهما اللذين شكلا

¹² انظر على سبيل المثال كتاب: **التاريخ وأدب النوازل: دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زبير**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995). ويضم الكتاب 15 مساهمة عالجت موضوع أدب النوازل: إمكانياته وحدود توظيفه في الكتابة التاريخية.

”الإطار الذي حرر فيه أحمد بابا التنبكتي أجوبته حول الاسترقاق“، على حد تعبير محققة الكتاب.¹³

4.1 حظي موضوع الكتاب المحوري، وهو الاسترقاق بعناية خاصة، تظهر في المبحث المعنون: ”خطاب أحمد بابا حول الاسترقاق“ (صص21-24)، تعرض لأهم المواضيع التي ناقشها أحمد بابا في أجوبته والتي بلغت سبعاً، هي: موقف الفقه المالكي من الرقيق المجلوب من البلاد السودانية المعروفة بإسلامها؛ حكم المشرع من الرقيق المجهول الهوية؛ السيرة النبوية وسيرة الصحابة في تعاملهم مع الرقيق المجلوب من الحبشة؛ تنفيذ أسطورة دعاء نوح على ابنه حام وعقبه؛ الضوابط الأخلاقية للاسترقاق عند المسلمين؛ استرقاق العرب؛ وضعية المولدين.¹⁴

وبعد تبيان الضوابط الشرعية التي تحكم الاسترقاق عند علماء المالكية، والتي اعتمدها أحمد بابا في أجوبته، باعتبارها خلفيته الثقافية، أمكن الكشف عن مرجعيته التاريخية ممثلة في وجوده بتنبكت، الذي أهله للوقوف على ما انتاب تملك العبيد في البلاد السودانية من خروقات وتجاوزات، جاءت أجوبته للتصدي لها.

5.1 وتحت عنوان: ”طريقة التحقيق والنسخ المخطوطة المعتمدة“ (صص 24-37)، استعرضت الأستاذة فاطمة الحراق محققة الكتاب الخطوات التي اتبعتها في تحقيق النصوص التي جمعتها في الكتاب، من أجل الوصول إلى نسخة تامة وصحيحة. فضلا عن ترجمة النصوص العربية المعتمدة إلى اللغة الإنجليزية، والتعريف في الهوامش، بالأعلام والكتب والشعوب والعشائر والدول الواردة فيها. وميزت في التعريف بالنصوص المحققة بين:

- استفتاء سعيد الجراري (ص 26) الذي اعتمدت فيه على نسختين.
- **معراج الصعود** لأحمد بابا (صص27-33)، وبلغ عدد النسخ المعتمدة في تحقيقه أربع.
- أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق (صص33-37) التي قابلت فيها بين ثلاث نسخ.

¹³ التنبكتي، معراج الصعود، 20.

¹⁴ التنبكتي، معراج الصعود، 21.

2. الشق الثاني: المتن المحقق

تضمن هذا المتن نصوصا ثلاثة أخضعت للتحقيق، وهي: أولا: استفتاء سعيد بن إبراهيم الجرابي، في 6 صفحات (صص 43-48)؛ ثانيا: معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود أو الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان لأحمد بابا التنبكتي في 20 صفحة (صص 51-70)؛ ثالثا: أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق، في 13 صفحة (صص 79-91).¹⁵

وتشاء الصدق أن أكون على موعد آخر مع كتاب **معراج الصعود** - موضوع هذه المساهمة - حين كنت في زيارة علمية إلى مدينة قسنطينة الجزائرية، بمناسبة انعقاد الملتقى المغاربي الثاني للمخطوطات، الذي نظمته شبكة المخطوطات لجامعة قسنطينة والجزائر وهران، يومي 29-30 نونبر 2004، حيث شارك باحث من جامعة وهران هو الأستاذ أحمد الحمدي، بمدخلة بعنوان: "تحديد وضعية عبيد توات من خلال الكشف والبيان لأحمد بابا"، وكم كانت دهشتي كبيرة حين علمت أن النسخة التي اعتمدها صاحب العرض نسخة جديدة،¹⁶ غير واردة ضمن النسخ المعتمدة في تحقيق الأستاذة الحراق وجون هانويك.¹⁷ وتحمل هذه النسخة عنوان: "معراج الصعود إلى مجلوب السود" أو "الكشف والبيان لحكم مجلوب السودان"، وهي مصورة عن أصلها الموجود في الخزانة البكرية بتمنتيط في توات، ولاية أدرار حاليا.¹⁸

تقع هذه النسخة في سبع ورقات غير مرقمة، مقاسها 20سم / 14,7 سم، عدد سطورها في كل صفحة كاملة 28 سطرا. اسم الناسخ: محمد بن أبي زيد بن عمر الشلاني، أما تاريخ النسخ، فقد "وافق الفراغ من تقييدهما [السؤال والجواب] غروب شمس يوم الثلاثاء العاشر من شهر ذي القعدة الحرام سنة ثلاث وخمسين ومائتين وألف".¹⁹ (5 فبراير 1838). أولها: "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا

¹⁵ عززت محققة الكتاب عملها بثلاثة ملاحق (صص 95-101): الملحق الأول بعنوان: "فتوى مخلوف البلبالي حول رقيق السودان"؛ الملحق الثاني بعنوان: "هامش على الجواب الثاني لأحمد بابا"؛ الملحق الثالث بعنوان: "مؤلفات أحمد بابا التنبكتي" وهو مقتطف من عمل John Hunwick and R.S. O'fahey, *Arabic literature of Africa* (Leiden: Brill, 1994-1995).

حيث تم حصر هذه المؤلفات في 68 مؤلفا، تتوزع بين عدة مواضيع وحقول معرفية، مثل الفقه والحديث والسيرة والعقائد والتصوف والتراجم والتاريخ والفتاوى.

¹⁶ يبقى الحكم النهائي على جودة هذه النسخة ومصداقيتها رهين بالانكباب عليها ودراستها، ثم مقارنتها بالعمل المحقق والمنشور.

¹⁷ حرصت على الحصول على صورة من هذه النسخة الجزائرية، وهو ما استجاب له الأستاذ أحمد الحمدي بأريحية عز نظيرها.

¹⁸ توجد هذه الخزانة في الزاوية البكرية، نسبة إلى سيد البكري، وهو عالم شهير عاش في القرن 10هـ/16م، ألف عنه محمد بن عبد الكريم القسنطيني كتابا سماه: "الكواكب البرية في المناقب البكرية". لقيه أبو سالم العياشي في تركزت شمال وارجلان، وحلاه بعالم توات. وتوجد الزاوية البكرية في قصر تمنتيط، العاصمة السياسية والاقتصادية لإقليم توات في العصر الوسيط، ويبعد حاليا عن مركز ولاية أدرار الجزائرية بحوالي 15 كلم.

¹⁹ بابا التنبكتي، **معراج الصعود**، نسخة الجزائر، ورقة 6.

محمد وءاله وصحبه وسلم تسليمًا. هذا سؤال وجهه العلامة سيدي سعيد قدور الجزائري رحمه الله لنخبة الدهر ورئيس علماء العصر سيدي أحمد بابا التنبكتي...²⁰؛ وآخرها: ”توفي رحمه الله بتبكت سنة ست وثلاثين وألف، انتهى من الصفة باختصار“.²¹ وموضوعها: هي فتوى أحمد بابا عن سؤال ورد عليه من توات، عن حكم العبيد المجلوبين من بلاد السودان، طرحه الشيخ سعيد بن إبراهيم الجزائري، المدعو قدورة. (الاستفتاء والجواب).

ولا أدع هذه الفرصة تفوتني للإحالة على عشرة (10) نسخ من رسالة معراج الصعود في الخزانات المغربية، قدر لي جمع معلومات عنها، لم تعتمد في هذا التحقيق، وهي:

- نسخة خاصة، بمكتبة الأستاذ عبد الله المرابط الترغي [تقع في 17 صفحة من الحجم الصغير، عدد سطورها 21 سطرًا، عدا الصفحة الأخيرة، ناسخها هو سعيد بن عبد الله الهوزالي. تتضمن نص السؤال الموجه إلى أحمد بابا].
- ثلاث نسخ بخزانة المرحوم الأستاذ عبد الله كنون بطنجة: الأولى تحت رقم 10321 ضمن مجموع، في 10 صفحات؛ الثانية مستقلة تحت رقم 10444، في 12 صفحة؛ والثالثة مستقلة أيضا تحت رقم 10490، في 8 ورفات.
- خمس نسخ في الخزانة العامة بالرباط: الأولى تحت رقم 3552د، ضمن مجموع، في 13 صفحة؛ الثانية تحت رقم 1762د، ضمن مجموع، في 07 صفحات؛ الثالثة تحت رقم 1174ك، في 14 صفحة؛ الرابعة تحت رقم 2135، مصورة على المكروفلم؛ والخامسة تحت رقم 2994، مصورة على المكروفلم.²²
- نسخة شبه محققة، أنجزها الأستاذ عبد الخالق أحمدون،²³ اعتمادا على 11 نسخة.

الآن وقد أنهينا الحديث عن كتاب **معراج الصعود** وصاحبه أحمد بابا السوداني، وهو ما كان ضروريا لفهم قيمة المؤلف العلمية وامتداداته التاريخية، واعتباره بحق مدخلا أساسيا لدراسة ليس الرق الأفريقي فحسب، وإنما للكشف عن

²⁰ بابا التنبكتي، **معراج الصعود**، نسخة الجزائر، ورقة 1.

²¹ بابا التنبكتي، **معراج الصعود**، نسخة الجزائر، ورقة 7.

²² راجع معلومات أخرى عن هذه النسخ لدى أحمدون، ”التواصل الحضاري“، 508-509.

²³ أحمدون، ”التواصل الحضاري“، 527-539.

_____ كتاب "معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود" لأحمد بابا السوداني

خبيا ومنحنيات التاريخ الأفريقي برمته، بآماله وآلامه، بانفتاحه ونكوصه.. أصبح ممكنا بعد ذلك استنطاق رؤية أحمد بابا للاسترقاق من خلال أجوبته.

ثانيا. الرق في أفريقيا من خلال كتاب معراج الصعود

يتضمن كتاب **معراج الصعود** مجموعة من الأسئلة طرحها كل من سعيد بن إبراهيم الجراري التواتي ويوسف بن إبراهيم بن عمرو الإيسي، على أحمد بابا السوداني، وأجاب عنها، كما ورد في تقديم الكتاب "تارة بالتفصيل وتارة أخرى بالاختصار"،²⁴ كتابة أو مشافهة.²⁵

إن قطب الرحي في هذه الأسئلة والأجوبة هو الاسترقاق حكما وممارسة، وبحث في الضوابط الشرعية التي تحكمه لدى المالكية في الغرب الإسلامي.

وعدت محققة الكتاب في تقديمها له أحمد بابا "نصا مؤسسا في الفقه المالكي ومصدرا أساسيا من مصادر تاريخ السودان في العصر الحديث"،²⁶ مما يبين الأهمية التاريخية للكتاب، على عدة مستويات: سبر العلاقات بين المغرب وبلدان أفريقيا جنوب الصحراء، باعتباره أحد أبرز روافد هذه العلاقات؛ الرحلة العلمية؛ والتجارة. ولعل الجامع بين هذه المستويات الثلاثة هو الاسترقاق.

ويمكن إبراز الأهمية التاريخية لكتاب **معراج الصعود** من خلال مجموعة من العناصر المتداخلة:

1. ترسيخ تقاليد ثقافية قديمة، ذلك أن استفتاء كل من سعيد الجراري ويوسف الإيسي لأحمد بابا التنبكتي، لم يكن أمرا جديدا في العلاقات الثقافية التي ربطت بين ضفتي الصحراء الكبرى، فقد احتفظت لنا المصادر بنماذج أخرى، تناولت قضايا متنوعة.

ومثال ذلك رسالة وردت من غانة على مدينة ورقلة في القرن 6هـ/12م،²⁷ تستفسر عن إشكالات عقدية من الفكر الإسلامي الوسيط، تهم خلق القرآن ورؤية الخالق والوعد والوعيد. وهي رسالة توجه بها الفقيه عبد الوهاب بن محمد بن

²⁴ بابا التنبكتي، معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا، 21.

²⁵ بابا التنبكتي، معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا، 24.

²⁶ بابا التنبكتي، معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا، 13-14.

²⁷ راجع مضمون هذه الرسالة وأجوبتها لدى أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي الورداني، المتوفى سنة 507هـ في كتابه: **الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل** (القاهرة: طبعة حجرية، 1306)، في ثلاثة أجزاء. ترجم إ. علوش فصلين منه إلى الفرنسية، يتضمن أحدهما نص الرسالة المقصودة.

Ichoua Sylvain Allouche, "Deux épîtres de théologie abadite", *Hespéris* XXII, 1^{er} fascicule (1936): 57-88.

غالب بن نمير الأنصاري إلى الفقيه أبي عمار عبد الكافي بن إسماعيل التناوتي، ملتتمسا فيها مساعدته على مناظرة الأشاعرة بغانة من بلاد السودان.²⁸

ولقد كان للتوجه إلى عالم من ورقلة ما يبرره في ذلك التاريخ، الذي أعقب سقوط الإمارات الخارجية بالمغرب، وإمارة تاهرت على وجه الخصوص؛ حيث غدت ورقلة، كما ورد لدى أحد الدارسين:²⁹ "أحصن ملجأ يلجأ إليه العلماء والطلاب والزهاد.. فيه من الخزائن المملوءة بالمجلدات والأسفار الضخمة في الفنون المختلفة"، كما حفلت بحلقات الدرس، التي تولى رئاستها مجموعة من كبار علماء المدينة.

ولعل في مناظرة عالم من المغرب الأوسط لعلماء من غانة من الأشاعرة، ما يدل على انخراط المسلمين في هذه الجهات في الانشغالات الفكرية ذاتها التي كانت تشغل نظراءهم في سائر بقاع العالم الإسلامي؛ كما يدل على الأواصر المتينة التي ربطت الضفة الجنوبية للصحراء الكبرى بالضفة الشمالية.

وغني عن البيان أن استفناء كل من الجراري والإيسي، وأجوبة أحمد بابا في موضوع الاسترقاق، تشكل حلقة من حلقات التبادل الثقافي بين جنوب الصحراء وشمالها، وتعبّر عن استمرار تقاليد علمية بين المجالين.³⁰

2. شخصية أحمد بابا التنبكتي، باعتباره أحد أعلام التواصل الحضاري بين المغرب والبلاد السودانية، ورمزا من رموزه التاريخية. ويكفي أن نشير إلى أن المغاربة كانوا يعدونه منهم، على الرغم من نسبه السوداني الواضح.³¹ وهذا ما سجله إ. ليثي بروفتنسال:³² "أحمد بابا سوداني الأصل، معتز بالانتساب لبلاده لا يبغى بها بديلا، إلا أن المغاربة يعدونه من علماء المغرب الأقصى نظرا لمتانة الشواحي التي تربطه بهذه البلاد".

3. أهمية التاريخ في كتاب **معراج الصعود**، فقد اعتبر الأستاذ محمد بن شريفة أحمد بابا فقيها أكثر منه مؤرخا، ثم استدرك أن "الفرق بينه وبين كثير من

²⁸ عبد الواحد العسري، "أجوبة مغربية عن إشكاليات عقديّة وردت من بلاد السودان الغربي خلال القرن 6هـ/12م"، ضمن أعمال ندوة **التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء** (طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1999)، 466.

²⁹ العسري، "أجوبة مغربية"، 473.

³⁰ عبد الإله بنمليح، محاضرة بعنوان: "قراءة في كتاب معراج الصعود: أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق"، معهد الدراسات الأفريقية، 13 فبراير 2005، مرقونة.

³¹ أحمدون، "التواصل الحضاري"، 506.

³² إيفارست ليثي بروفتنسال، **مؤرخو الشرفاء**، تعريب عبد القادر الخلافي (الرباط: منشورات دار المغرب، 1977)، 176.

كتاب "معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود" لأحمد بابا السوداني

فقهاء زمنه أنه كان واعيا بقيمة التاريخ، عارفا بمكانته، وقد كان التاريخ بالنسبة إليه سلاحا لا يقل عن سلاح الفقه.³³

ونجد مصداق ذلك في توظيف أحمد بابا التاريخ في معالجته لقضية خطيرة، تخص وضعية الرقيق الذي يقوده التجار من البلاد السودانية، إلى أسواق النخاسة، والوجوه الشرعية لتملكه.

4. الامتداد التاريخي لكتاب **معراج الصعود**، عندما استمر اعتماد هذه الرسالة حتى فترة متأخرة. فقد ألف أحد علماء غانة ويدعى محمد بن إبراهيم الجارمي الغاني، في أواسط شعبان عام 1353هـ/نوفمبر 1934م، رسالة في الموضوع ذاته، تحمل العنوان التالي: "تنبيه أهل الطغيان على حرية السودان".³⁴

وعلى الرغم من أن مؤلفها لم يكن يعرف رسالة أحمد بابا فإنه استند إلى ما سجله منها أحمد بن خالد الناصري في **الاستقصا**.³⁵

وتتقاطع الرسالتان في مجموعة من القضايا، يعبر عنها بوضوح ما سجله محمد الجارمي في مقدمة رسالته السالفة الذكر: "إني لما رأيت تحامل كثير من الناس على السودان وتجاسرهم عليهم من غير موجب، وما يدعون من رقيتهم وعدم إسلامهم، حملتني الغيرة على أن أنبه على ذلك في رسالة، ليكون على بال من له أدنى اهتمام بدينه."³⁶

5. متن كتاب **معراج الصعود**، الذي يعج بالإشارات الدالة على مظاهر الوشائج المتعددة الأبعاد، التي كانت تربط بلاد المغرب بأفريقيا جنوب الصحراء. ودوفا حاجة إلى استعراض هذه الإشارات،³⁷ نكتفي بإيراد اثنتين بارزتين، هما:

• إثارة أحمد بابا في رسالته موضوع انتشار الإسلام في بلاد السودان في مراحل سابقة، وتوقفه عند دور الملمثمين في هذا الاتجاه، مثبتا أسماء بعض البلدان الإسلامية.³⁸

³³ محمد بن شريفة، "إفادة أحمد بابا التمكني من الخزانة المغربية"، ضمن أعمال ندوة **أحمد بابا التمكني**، 91، نقلا عن أحمدون، "التواصل الحضاري"، 507.

³⁴ نشرت بالمطبعة الأهلية، الرباط، 1946؛ وتحتفظ خزانة المرحوم عبد الله كنون بنسخة مخطوطة منها، تحت رقم 10443، وتقع في 22 صفحة من الحجم الصغير، وكتبت بخط مغربي مقروء، وخالية من تاريخ النسخ. أحمدون، "التواصل الحضاري"، 518.

³⁵ أحمدون، "التواصل الحضاري"، 519.

³⁶ **تنبيه أهل الطغيان على حرية السودان**، 5، نقلا عن أحمدون، "التواصل الحضاري"، 519.

³⁷ انظر بنمليح، "قراءة".

³⁸ بابا التمكني، **معراج الصعود**، 56-52.

• ارتكاز آراء أحمد بابا في موضوع جلب الرقيق، على فتاوى فقهاء مالكية مشهورين، من أمثال: أبي الأصبح عيسى بن سهل الأسدي (ت.486هـ)³⁹ وأبو عبد الله محمد بن عمر بن لبابة القرطبي (ت.314هـ)⁴⁰ وسحنون⁴¹ ومحمد بن الوليد⁴² ويحيى بن عبد العزيز⁴³ وأبو بكر محمد بن بقي بن زرب القرطبي (ت.381هـ)⁴⁴ وأبو محمد عبد الله بن محمد بن عتاب (ت.520هـ)⁴⁵ وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال السجلماسي (ت.912هـ)⁴⁶. كما نجده ينقل مباشرة من المدونة الكبرى للإمام مالك؛⁴⁷ وهي أمهات المصادر المعتمدة في معالجة الرق في مغرب العصر الوسيط.⁴⁸

البيبلوغرافيا

ابن خلدون، عبد الرحمان. **تاريخ ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
ابن شريفة، محمد. "إفادة أحمد بابا التمبكتي من الخزانة المغربية". ضمن أعمال ندوة أحمد بابا التمبكتي، تنظيم المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسسكو) بمناسبة مرور أربعة قرون ونصف على ولادته، سنة 1991. الرباط: منشورات الإيسسكو، 1993.
أحمدون، عبد الخالق. "التواصل الحضاري بين المغرب والبلدان الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى من خلال وثيقة فقهية". ضمن أعمال ندوة **التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء**، 505-541. طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1999.
بابا التنبكتي، أحمد. **معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق**. تحقيق وترجمة فاطمة الحراق وجون هانويك. سلسلة نصوص ووثائق رقم 7. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2000.
_____ . **معراج الصعود إلى مجلوب السود**. مخطوطة مصورة عن النسخة الأصلية بالزاوية البكرية، ولاية أدرار، الجزائر.
بنمليح، عبد الإله. محاضرة بعنوان: "قراءة في كتاب معراج الصعود: أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق". معهد الدراسات الأفريقية، 13 فبراير 2005، مرقونة.
_____ . **الرق في بلاد المغرب والأندلس**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004.

³⁹ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57.

⁴⁰ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57 و59.

⁴¹ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57.

⁴² بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57.

⁴³ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57.

⁴⁴ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57.

⁴⁵ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 57.

⁴⁶ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 59.

⁴⁷ بابا التنبكتي، معراج الصعود، 68.

⁴⁸ انظر عبد الإله بنمليح، **الرق في بلاد المغرب والأندلس** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004)، خاصة الفصل المعنون: الوضعية القانونية للرقيق، 261-339.

_____ كتاب "معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود" لأحمد بابا السوداني

رزوق، محمد. "الدراسات الأفريقية بالمغرب: واقع وآفاق". الموقع الإلكتروني: <https://machahid24.com>. مؤرخ في: 12 يونيو 2015.

السدراني الورجلان، يوسف بن إبراهيم. **الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل**. القاهرة: طبعة حجرية، 1306.

العسري، عبد الواحد. "أجوبة مغربية عن إشكاليات عقديّة وردت من بلاد السودان الغربي خلال القرن 6هـ/12م". ضمن أعمال ندوة **التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية**

على جانبي الصحراء، 465-479. طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1999. لحمّر، حميد. "مقترحات لإعادة بناء أصول فقهية مالكية مفقودة من تراث الغرب الإسلامي". **المصباحية** 6 (2003): 43-66.

ليشي بروفتنسال، إفاريسست. **مؤرخو الشرفاء**. تعريب عبد القادر الخلاّدي. الرباط: منشورات دار المغرب، 1977.

مجموعة مؤلفين. **التاريخ وأدب النوازل: دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر**. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.

محمد هارون، عبد السلام. **قطوف أدبية: دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث**. القاهرة: مكتبة السنة، 1988.

Allouche, Ichoua Sylvain. "Deux épitres de théologie abadite". *Hespéris* XXII, 1^{er} fascicule (1936): 57-88.

Lanza, Nazarena. "Liens et échanges entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne: éléments pour une perspective historique". 2011, Hyper Article en ligne - Sciences de l'homme et de la société, ID: 10670/1.upxrfi.

Willis, John Ralph (ed.). *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. London: Frank Cass, 1985.

العبيد بالغرب الصحراوي التجارة والتوظيف الداخلي

رحال بوبريك

جامعة محمد الخامس بالرباط

منذ بداية التجارة بين ضفتي الصحراء، لعبت المجموعات البشرية القاطنة بهذا المجال دورا محوريا بين بلدان جنوب الصحراء وشمال أفريقيا. فعلى مستوى وسط الصحراء الكبرى شكلت الطوارق حلقة رئيسية في ربط بلاد السودان مع الجزائر وتونس وليبيا. كانوا نخاسة الصحراء بامتياز وحراس طرقها. أما في حالة المغرب، على الواجهة الغربية، انخرطت قبائل الرحل الصنهاجية في تجارة العبيد بين جنوب الصحراء والمغرب منذ القرن العاشر محتلة محل زناتة. إن انخراط قبائل الصحراء في التجارة الصحراوية منذ العصر الوسيط بين بلاد السودان والمغرب ومراقبتهم لمسالكها الصحراوية، حتم بالضرورة عليهم بيع وتوظيف العبيد في أنشطتهم، وكانت قبائل مسوفة بحكم محاذاتها بلاد السودان من أكثر المجموعات نشاطا في هذه التجارة. إلى جانب مسوفة كانت مكونات صنهاجة من لمتونة وكدالة بدورها تسهر على رعاية تجارة الصحراء، ولم يكن ذلك منحصرا على ضفتي الصحراء، وتعداه إلى الإتجار مع الأوربيين عبر الساحل الأطلسي ولو لفترة قصيرة جدا. فعلى مدى قرون كانت بلاد السودان قرينة بالذهب، وظلت كذلك حتى نهاية القرن 19م مع تفكك تجارة الصحراء. لم يكن الذهب السلعة الوحيدة المطلوبة في السودان فهناك سلع أخرى مثل ريش النعام والملح والعاج والعلك... ولكن تدريجيا ستزدهر "سلعة" أخرى هي تجارة البشر المتمثلة في العبيد المجلوبين من جنوب الصحراء إلى شمال أفريقيا. فرغم سقوط الإمبراطوريات السودانية الكبرى في مطلع العصر الحديث، فإن المجموعات القبلية والإثنية الكبرى التي تستوطن الصحراء بقيت فاعلة في تجارة العبيد وتؤمن استمرار هذه التجارة حتى دخول الاستعمار الفرنسي. إضافة إلى دور قبائل الغرب الصحراوي في تجارة العبيد نروم من وراء هذا المقال الوقوف عند معطى آخر نادرا ما يتم التطرق له. لقد ظل الاهتمام بساكنة الصحراء كوسطاء يتحركون في الظل بين بلاد السودان والمغرب في نقل المواد والسلع بين ضفتي الصحراء، بينما من خلال دورهم في تجارة العبيد يتبين لنا أن الكثير من ما كان يجلب من السودان كان يبقى في هذه المجتمعات الصحراوية، فهي لم تكن طريقة لعبور العبيد، فجزء نكاد نجزم أنه الأكبر يبقى في هذه المجتمعات الصحراوية لحاجتها الكبيرة في توظيفهم كيد عاملة. كانت

مجتمعات الصحراء في حاجة أكبر من مجتمعات شمال أفريقيا للعبيد، لأنهم يلعبون دورا رئيسيا في نمط الإنتاج الرعوي بينما نجدهم في المغرب مثلا كانوا عبيد بيوت (domestique) في أغلبيتهم ماعدى في فترات معينة كانوا مطلوبين بكثرة كجند - جيش البخاري في عهد فترة مولاي إسماعيل. اخترنا في هذا المقال أن نستعمل كلمة عبد وعبودية المقابل للفرنسية (esclavage) والإنجليزية (Slavery)، بدل الرقيق والرق حتى وإن كانت المفردتان ترد أحيانا في سياقات النص. تنطبق كلمة "العبودية" (esclavage) على أشكال متنوعة من التبعية: عبودية المزارع، العبودية المنزلية، العبودية العسكرية، عبودية الدين، عبودية الأجر، المحظيات والسرايا، الخ. بعبارة أخرى مصطلح العبودية، "مصطلح مرن يمكن استخدامه ليلائم مجموعة متنوعة من علاقات التبعية"¹. ومن المفاهيم المستعملة أيضا في تعريف العبودية: "أشكال التبعية القسوى"². وهو عادة يستعمل للحالات ما بين العبودية والحرية، وتنطبق مثلا على حالات وفي آسيا والحراطين في الصحراء.³

صنهاجة الصحراء

منح ازدهار التجارة العابرة للصحراء فرصة للرحل وساكنة الواحات الشبه الصحراوية للحصول على موارد جديدة بعد أن كانت سبل العيش فيها تعتمد فقط على الرعي أو زراعة معاشية وفلاحة موسمية رهينة بالتقلبات المناخية بل أن بعض الواحات كانت مدينة بتأسيسها لهذه التجارة. فمع انتشار الإسلام بشمال أفريقيا برزت فئة من التجار، لعبت دورا هاما في تجارة الصحراء التي انتعشت مع القرن الثامن الميلادي ومعها زدهرت على امتداد مسالك الصحراء أنشطة ووظائف مرتبطة بتجارة القوافل بين ضفتي الصحراء.⁴ إذ ظهر هؤلاء التجار كوسطاء وسماسرة ومانحي قروض ومعهم ظهرت وظائف جديدة بين قبائل الصحراء الرحل وسكان الواحات: التاجر والوسيط والوكيل وكتاب العقود والدليل أو الكشاف ومهن الخفارة وكراء الجمال وحمل السلع واستخراج الملح...

¹ Noel Lenski, "Framing the Question: What Is a Slave Society?", in *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, ed. Noel Lenski and Catherine M. Cameron (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1918), 47.

² Georges Condominas, *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est* (Paris: EHESS, 1998).

³ Mariella Villasanté de Beauvais, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie* (Paris: CNRS Éditions, 2000).

⁴ نحيل هنا على دراسة حسن حافظي علوي، *دراسات صحراوية، الماء والإبل والتجارة* (الرباط: دار أبي رقرق، 2014).

كانت المجموعات الأولى النشطة في هذه التجارة تنتمي لزنانة، فهي من المجموعات القبلية التي ظلت تنتقل على تخوم الصحراء وكان لها ابتداء من القرن الثامن الميلادي دور رئيسي في خلق جماعة، بخصوصيات وأخلاق وسلوكات تنتمي جل مكوناتها إلى المذهب الخارجي (الإباضية أو الصفرية)، ساهمت في ازدهار التجارة بين ضفتي الصحراء. لقد هاجر أول الإباضيون من البصرة في القرن الثامن الميلادي إلى بلاد أفريقية هربا من الاضطهاد الذي يعيشون فيه في المشرق وبسرعة نجحوا في تشكيل قاعدة لهم وسط القبائل الزناتية. ومثلما تأسست في الجزائر الإمارة الرستمية بتاهرت،⁵ أسست في الجنوب الشرقي للمغرب بتافيلات أسرة بني مدرار إمارة صفرية سنة 758م واتخذت سجلماسة عاصمة لها وظلت قائمة إلى حدود منتصف القرن العاشر.⁶ ولعبت التجارة العابرة للصحراء دورا في توطيد العلاقات بين هاته الإمارات نظرا للمصالح المشتركة في تأمين الطرق التجارية وضمان تدفق سلع بلاد السودان من الذهب والعبيد إلى شمال أفريقيا. كانت بوادر تجارة العبيد السود مع هذه المجموعات الإباضية منذ القرن الثامن الميلادي⁷ التي ربطت التواصل بين ضفتي الصحراء.⁸ لم تكن تجارة العبيد العابرة للصحراء في أوج نشاطها، مفصولة عن تجارة السلع الأخرى القادمة عبر القوافل من بلاد السودان، بطبيعة الحال ما يهمننا هنا هو دور هاته المكونات القبلية في الصحراء في تجارة العبيد عموما دون أغفال دور العبيد داخل هاته المكونات نفسها.

بعد انهيار إمارة بني مدرار وصعود صنهاجة وسيطرتها على الطرق التجارية مع الحركة المرابطية (ق 11م) ستعطي دفعة جديدة لهاته التجارة خاصة مع توسيع دائرة نشر الإسلام في بلاد السودان وظهور امبراطوريات إسلامية وازنة به. فبسرعة سيطرت صنهاجة مع الحركة المرابطية في القرن 11م على الواجهة الغربية من الصحراء مكنتها من الإشراف على تأمين وخفر القوافل وتوفير الجمال وما تحتاجه القوافل لنجاح التجارة الصحراوية. وكانت السيطرة على هاته الطريق من أولويات الحركة المرابطية إذا أنها ركزت هجماتها الأولى عند زحفها من الصحراء نحو الشمال على نول لمطة وسجلماسة أهم نقط مرور القوافل حينئذ.

⁵ Tadeusz Lewicki, "L'État nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e et au IX^e siècle", *Cahiers d'études africaines* II, 8 (1962): 513-35.

⁶ تاديوز ليفيتيكس، "دور الصحراء وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب"، ضمن **تاريخ أفريقيا العام**، المجلد الثالث، إشراف م. الفاسي و إ. هربك (باريس: اليونسكو، ب. ت.)، 314.

⁷ Elisabeth Savage, "Berbers and Blacks: Ibādi Slave Traffic in Eight-Century North Africa", *The Journal of African History* 33, 3 (1992): 361.

⁸ ليفيتيكس، "دور الصحراء"، 326.

لعبت صنهاجة على الواجهة الغربية للصحراء بين بلاد السودان والمغرب نفس دور الوساطة الذي لعبه الطوارق بين بلاد السودان شمال أفريقيا على الواجهة الوسطى والشرقية. كانت الصحراء منطقة عبور القوافل، وأماكن مملحات (تاودني، تغازة، ايجل...) استخراج ألواح الملح التي تحمل نحو بلاد السودان لتعود محملة بسلع أخرى كان من أهمها الذهب الذي صنع شهرة بلاد السودان في المغرب والعالم الإسلامي ككل. وإذا كان الذهب والتبر بعيد المنال بالنسبة لبعض القبائل فإن العبيد كانوا "غنيمة" سهلة. كان السبي عن طريق الحرب والغزوات والخطف من أهم وسائل حصول هذه القبائل على العبيد لبيعها للتجار القادمين من الشمال، مع التأكيد على أن القسم الأكبر من العبيد الذي يجلب من السودان، لم تكن قبائل الصحراء تقوم بخطفه بل كانت زعامات محلية من قبائل وإثنيات سودانية هي التي تقوم بعملية الخطف والأسر لأحرار قصد توفير عدد كبير من العبيد للتجار القادمين من شمال أفريقيا. وكان بعض سلاطين وأمراء الدول الإسلامية في حوض النيجر (مالي وسنغاي) وبحيرة تشاد (بورنو) ينظمون غزوات بشكل منتظم على جيرانهم للحصول على العبيد ومبادلتهم بالخيول القادمة من شمال أفريقيا. كتب حسن الوزان (القرن 16م) أن السلطان إدريس ألوما، سلطان سلطنة برنو الإسلامية كان يقود حملات عسكرية ضد أعداءه فيما وراء الصحراء ليوفر العبيد لـ "تجار من بلاد البربر" الذين استقطبهم لبلده لجلب الخيول ومقايضتها بالعبيد، وكان حصان واحد يساوي خمسة عشر عبداً أو عشرين.⁹ انخرط السلطان إدريس ألوما بشكل كبير في نظام من العبودية القائم على الأسر والخطف لأحرار وتحويلهم إلى عبيد يباعون في سوق النخاسة محلياً لينقلوا بعد ذلك إلى مصر وليبيا وشمال أفريقيا. وقد لعب اختطاف الأحرار أو أسرهم في الغزوات وتجارته مع المغارب دوراً حاسماً في بناء التشكيلات السياسية الوسيطة في الغرب الإفريقي (مالي وسنغاي).¹⁰ وكانت المناطق الساحلية السودانية مرتبطة مع المغرب بتجارة تحت مراقبة رحل الصحراء الذين يزواجون بين الأنشطة الحربية والرعوية والفلاحية والتجارية مثل الطوارق.¹¹

نشط صنهاجة الصحراء في تجارة العبيد منذ القرن 11م وبالتأكيد قبل ذلك كما نستشف من نص البكري حول هذه التجارة في مدينة أودغست.¹² وفي القرن

⁹ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة. تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، قدم له وحققه الشيخ عبد المنعم العريان (بيروت: دار إحياء العلوم، 1987)، 711.

¹⁰ Claude Meillassoux (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale* (Paris: Maspéro, 1975), 15.

¹¹ Meillassoux (ed.), *L'esclavage*.

¹² أبو عبيد عبد الله البكري، كتاب المسالك والممالك، حققه أدريان فان ليوفن وأندري فيري (تونس: الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1992)، 849.

13م، قدم ابن بطوطة شهادة كفييلة بتبيان دور صنهاجة في التجارة العابرة للصحراء في تلك الفترة. لقد اتخذ ابن بطوطة في طريقه إلى بلاد السودان المحور التجاري الغربي. لقد خرج من سجلماسة مع قافلة يقودها رجال من مسوفة¹³ ولما وصل مملحة تغازة لاحظ سيطرة مسوفة على المملحة: "لايسكنها إلا عبيد مسوفة، وهم الذين يحفرون على الملح"¹⁴. وفي مدينة ولاته (أقصى الجنوب الشرقي في موريتانيا حالياً) أقام لدى قاض من هذه القبيلة كان في صحبته مع القافلة. ولقي رجال من مسوفة في أماكن تنقله بمملكة مالي. كانت مسوفة تستوطن الواجهة الجنوبية الشرقية من الصحراء على التخوم مع بلاد السودان، وبخبرتها في المجال وعلاقتها المباشرة مع المملكات السودانية كانت منخرطة في التجارة وتنظيم وخفارة القوافل والتواجد في نقط استخراج الملح. في القرن 16م تغلغل التواجد المسوفي وسط حوض النيجر وأصبحت لهم علاقات وطيدة مع مجموعات الفلان حيث يتعايشون معهم في مجالهم كما ورد في فتوى عبد الكريم المغيلي.¹⁵ وساهم انتشار العناصر المسوفية على طول الطريق الغربي للتجارة الصحراوية من اكتسابها خبرة ومهارة في الأنشطة المرتبطة بهذه التجارة. وتعود القوافل التجارية القادمة من بلاد السودان محملة بسلع كثيرة من بلاد السودان وتجلب العبيد لتلبية حاجيات أسواق المغرب عبر الجنوب المغربي، التي كانت تتواجد به أول محطات وصول تلك القوافل. ذكر أبو بكر الزهري في كتابه الجغرافيا (ق 12م) مختلف السلع التي كانت تروج بين ضفتي الصحراء: "وحده في المغرب البحر الأعظم، وعليه الرابطة العظيمة الشأن المعروفة برابطة ماسة، نسبت للمدينة التي استفتحها المسلمون وهدموها عن فتح السوس وهي تامست. وحدوده في المشرق الصحراء المتصلة ببلاد لمتونة المرابطين مع الصحراء التي تتصل ببلاد زناتة في الجنوب. وحده في الجنوب مدينة نول في الغرب ومدينة أزقي في الشرق وهي حاضرة المرابطين، وحده في الشمال الجبل المسمى درن المتقدم ذكره [...] ومن هذه البلاد يجلب السكر السوسي إلى افريقية والمغرب والأندلس وبلاد الروم والأفرنج. وكذلك النيل الدرعي والشب والنحاس المصبوغ السوسي. ومن هذا الصقع يخرج جلب الصحراء من الخدم والعبيد والعبقر، وهو التبر بلغتهم. فتدخل القوافل بلاد جناوة وغانة والحبشة وكوكو وزافور وأميمة. تدخل كذلك من تافيلالت وسجلماسة وإليها

¹³ تنتمي مسوفة لصنهاجة الصحراء وتشكل حلفا مع جدالة وملتونة.

¹⁴ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، 687.

¹⁵ محمد بن عبد الكريم المغيلي، أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي، تقديم وتحقيق عبد القادر زبابدية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1977)، 59.

يخرج سلبها وكل مايجلب من العبيد والخدم والتبر والعاج والأينوس وأنياب الفيلة والجلود الشريكية ودرق اللمط وغير ذلك¹⁶.

بحكم سيطرة القبائل الصنهاجية على المجال الصحراوي الممتد من تخوم بلاد السودان إلى واحات جنوب المغرب والعلاقات التي تربط بطونا منها (مسوفة) ببلاد السودان والاحتكاك والتعامل الطويل مع المجموعات الإثنية السودانية كانت التجارة بما فيها تجارة العبيد من الأنشطة التي يزاولها أفراد القبيلة سواء كتجار أو في خفارة القوافل وكراء الجمال وغيرها من الأنشطة التي ساهمت في ازدهار التجارة العابرة للصحراء منذ قرون. تطورت من العصور الوسطى لدى المجموعات السودانية تقاليد وعادات حربية للسبي والأسر من أجل البيع للتجار القادمين من شمال أفريقيا كما أشرنا إلى ذلك في حالة مملكة بورنو. ولم تكن صنهاجة، وبعدها القبائل المعقلية في بلاد البيضان، تقوم بغزوات للخطف مباشرة بل كانت تعتمد في أغلب الأحيان على وسطاء لجلب العبيد. وتعد الإثنيات والقبائل السودانية التي تستوطن واجهة الصحراء الجنوبية المزود الرئيسي للقبائل الصحراوية من العبيد كوسيطه مع إثنيات أخرى في حروب دائمة معها. وكان على القبائل في الصحراء أن تحافظ على "حسن الجوار" كي تستفيد من الأسواق والمواد القادمة من السودان وتضمن خدمات هؤلاء في مدها بما تحتاجه من عبيد، دون أن يعني ذلك أنه لم تكن فئات وإثنيات بعينها موضوع هجمات ممنهجة كإثنية بامبارا التي يتكرر ذكرها في النوازل بأنها إثنية على كفر يجوز استعبادها. ولم يكن الفقهاء يجدون حرجا في وضع تصنيف للإثنيات السودانية التي يجوز استعباد أفرادها بدعوى أنها غير مسلمة أو تم فتح بلدها عنوة. وقد قام العالم أحمد بابا التنبكتي في فتواه الشهيرة التي كتبها في مطلع القرن 17م¹⁷ بوضع قائمة بالإثنيات التي يجيز جلب العبيد منها مبرر أنها كافرة. كان الفقيه السوداني منكرا للعبودية، فهي حسب تعبيره تكسر القلوب لما فيها من "القهر والاستيلاء، سيما مع التغرب عن الوطن"¹⁸ ففي حين يدافع أحمد بابا التنبكتي عن إثنيات مسلمة، ويحرم استرقاقها فإنه يبيح استرقاق الكفار عن طريق السبي والشراء، ولكن حتى في هذه الحالة يجب أن لا يكون الكافر معاهدا أو ذي ذمة¹⁹ مع العلم أن فقهاء بيضان لم يكونوا يجدون حرجا في إعطاء مصوغ شرعي لاستعباد الإثنيات

¹⁶ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزهري، كتاب الجغرافية، تحقيق محمد حاج صادق (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.)، 117-118.

¹⁷ أحمد بابا بن أحمد أبو العباس التنبكتي، معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق، تحقيق وترجمة فاطمة الحراق وجون هانويك، سلسلة نصوص ووثائق رقم 7 (الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2000).

¹⁸ التنبكتي، معراج الصعود، 65.

¹⁹ التنبكتي، معراج الصعود، 65.

السودانية المسلمة بدعوى أن بلدهم فتح عنوة. ففتوى أحمد بابا التنبكتي هي جواب على سؤال من أهل توت جنوب الجزائر كتبه سعيد بان إبراهيم الجراي، يسأل عن العبيد المجلوبين من بعض مناطق بلاد السودان "التي تقرر إسلام أهلها"، و"استفاض إسلامهم" "هل يسوغ تملكهم والتصرف فيهم بالبيع والابتاع أم لا؟".²⁰

لم يكن الوضع مختلفا في الصحراء، ففي رسالة/سؤال لعالم من ملتونة، محمد بن محمد ابن عالي اللمتوني للعالم المصري السيوطي تعود للقرن 15م²¹ يشجب فيها ممارسات صنهاجة التي كانت تستعبد الأحرار، ويتم بيعهم "ومنهم من يخاصم على الأحرار ويدعوهم بالعبيد فإن مات ادعي عليه ذلك لم يقسموا بين ورثته ثم يدعوهم من بقي الرق وإن قلت لهم: هؤلاء أحرار كادوا يقتلونك ويقولون هؤلاء عبيد أتباع للسيف، ومنهم من يجعلهم كالخدم بالضرب والعذاب ومنهم من يسخر منهم ويأخذ الأموال ولا يضرهم في أنفسهم. ومنهم من يبيعهم بالتنافس والتنازع".²² لا يحدد المؤلف هوية هؤلاء القوم الذين تستعبدهم صنهاجة ومن الراجح أنهم المجموعات الزنجية التي كانت تعيش في مجال متداخل مع أمكنة انتجاع صنهاجة على ضفاف نهر السنغال ومحيطه.

زبناء أوروبيون

شهدت تجارة العبيد في القرن 15م تدخل فاعل خارجي عن القارة تتمثل في البرتغال. منذ نجاح البرتغاليين في تجاوز كاب بوجدور في القرن 15م، وتطويرهم للسفن الشراعية التي كانت تعتمد على الرياح والتيارات البحرية بدل المجاذيف، كثفوا من نشاطهم على السواحل الغربية الإفريقية، ليدخلوا في تنافس مع التجارة الصحراوية، وتطورت بالتالي تجارة موازية لها على الساحل المحيط الأطلسي فيما يعرف بتنافس بين القافلة والسفينة.²³ ما بين سنتي 1430-1440م، بدأت سفن البرتغاليين تجوب سواحل الأطلسي مقابل الصحراء، من موريتانيا الحالية مرورا بالسنغال حتى سنيغاميا، واستقر البرتغاليون لفترة في منطقة أركين (على الساحل

²⁰ التنبكتي، **معراج الصعود**، 43.

²¹ "مطلب الجواب بفصل الخطاب" وردت في الحاوي للفتاوي (ج. 1، 284-291) تحت عنوان "أسئلة من بلاد التكرور" قدم عبد الودود ولد الشيخ لهذا النص في دراسة مقنعة تبين فيها أن القوم المعنيين بهذه الرسالة هم صنهاجة الصحراء في موريتانيا الحالية والتي كان أيضا يطلق عليها بلاد التكرور.

Abdel Wedoud Ould Cheikh, "La société Sanhaja méridionales au XV^e siècle. Autour d'une correspondance en provenance du Takrûr", *Masâdir* 1 (1994): 5-36.

²² Ould Cheikh, "La société Sanhaja", 26.

²³ Abdel Wedoud Ould Cheikh, "La caravane et la caravelle. Les deux âges du commerce transsaharien", *L'Ouest saharien* 2 (1999): 29-70.

شمال موريتانيا الحالية) حيث بنوا مركزا تجاريا للتعامل مع القبائل المحلية. وهو أول اتصال بين التجارة الصحراوية والتجارة الأطلسية، بما يعني انفتاح أوروبا على السلع القادمة من السودان وانفتاح السودان على عالم خارج دائرة العالم الإسلامي عبر التجارة الأطلسية. ومن بين "المنتجات" التي كانت موضوع المبادلات التجارية نجد العبيد. وتعد هذه الخطوة إرهاصات فقط لتجارة العبيد الأطلسية، إذ لم يكن هؤلاء العبيد موجهين إلى العالم الجديد بل كان العبيد يجلبون كيد عمالة لتلبية حاجيات السوق البرتغالية للعمل في مزارع قصب السكر في كل من جزر الكناري وجزيرة مادير.

قام بعض الرحالة البرتغاليين بتنظيم رحلات استكشافية للمنطقة التي أطلقوا عليها حينه وادي الذهب (Rio do Ouro) والتسمية أطلقها البرتغاليون على المنطقة لاعتبارهم المنطقة بوابة نحو ذهب بلاد السودان الذي تحمله القوافل، ولأن الأهالي كانوا يبيعون لهم الذهب لافتداء بعض الأسرى المخطوفين من على السواحل.²⁴ وتعد منطقة وادي الذهب من أول مناطق تجارة العبيد الأطلسية التي بدأ فيها البرتغاليون بخطف ساكنة المنطقة وحملها قسرا للعمل في أوروبا. كان البرتغاليون يبحثون بالدرجة الأولى عن الذهب ولكن بما أنه كان في متناولهم خطف رجال يمكن استغلالهم في العمل في أوروبا فإنهم لم يتوانوا في خطفهم لحملهم كعبيد. كان أول المخطوفين في سنة 1441 "عندما هاجمت سفينتان برتغاليتان وادي الذهب وتم أسر العديد من الأهالي من البربر، إدزاكن (Idzâgen).²⁵ كانت أسباب القبض على هؤلاء الأشخاص هي نفسها التي دفعت البرتغاليين إلى أسر المغاربة خلال الحملات السابقة على طول الساحل الأطلسي.²⁶ بعد ذلك بعامين من الحملة الأولى عادت "سفينة لفدية زوج من (Idzâgen) الأرستقراطية بعشرة عبيد سود وقليل من الذهب".²⁷ في عامي 1444م و1445م، نظمت غارتان بنفس المنطقة، وسجن نحو 235 إدزاكن، بينهم سود، وتم بيعهم.

إن تسمية إدزاكن (Idzâgen) هاته تعني بدون شك إزناكن (أي صنهاجة) وهي نفس التسمية التي سنجدها في نصوص برتغالية لنفس الحقبة وبنفس المنطقة

²⁴ Robert Ricard, "Les Portugais et le Sahara atlantique au XV^e siècle", *Hesperis* XI, 2^{ème} fascicule (1930): 99

²⁵ A.C. de C.M. Saunders, *A social history of black slaves & freedmen in Portugal: 1441-1555* (New York: Cambridge University Press, 1982), 5.

²⁶ أنظر في هذا الصدد كتاب أحمد بوشرب، *مغاربة في البرتغال خلال القرن السادس عشر* (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1996).

²⁷ Saunders, *A social history of black slaves*, 5.

(Azenegues). أثارت الغارات على صنهاجة (Idzâgen) يقظة هؤلاء وأصبحوا حذرين من الاقتراب من الشواطئ. وغير البرتغاليون من أسلوبهم بعد أن تيقنوا أن الحرب ليست وسيلة ناجعة للحصول على ما يريدون واستبدلوا الغارات وممارسة الخطف هاته بالتعامل السلمي التجاري، في سبيل ربط علاقات جديدة مع الأهالي في وادي الذهب. استقر البرتغاليون في أركين وأنشؤوا حصنا أضحى مركزا هاما للتبادل بين القبائل المحلية والبرتغاليين. منذ ذلك الحين أصبحت العلاقة التجارية متواصلة بين زعماء محليين يقومون ببيع أعداد من الأسرى. ففي عام 1445م، أبرم جوميز بيريس أول صفقة مع إدزاكن في وادي الذهب، "الذين استبدلوا بعض عبيدهم السود بالسلع التجارية".²⁸ نظم البرتغاليون بعثات استكشافية حتى قصر وادان من أجل تأسيس مركز تجاري في الداخل ولكن مشروعهم هذا فشل. واهتم البرتغاليون بشراء العبيد المجلوبين من السودان مقابل الخيول. وكانت الساكنة المحلية تتوفر على خيول جيدة وأسرجه جميلة،²⁹ وكانوا أيضا محتاجين للمزيد منها لتنظيم الغزو لجلب العبيد. التقى البرتغالي خوان فرناندز بأحد الأهالي يدعى اهود ميمون وسافرا داخل الصحراء من أجل لقاء الأهالي وأخبره اهود ميمون "إن لديهم عبيد سود والذهب بوفرة".³⁰ وتذكر النصوص البرتغالية لتلك الحقبة أن "العرب وصنهاجة (Azenegues) يحملون إلى أركين الذهب والعبيد السود من بلاد الولوف والمانديك وجلد الغزلان لصناعة الدروع والعلك وأشياء أخرى، ومن أركين يحملون الأقمشة الحمراء والزرقاء بثمان منخفض، والثوب..."³¹ إن النص واضح في ذكره للعبيد السود ضمن "السلع" التي كان تجلبها القبائل لبيعها في أركين للبرتغاليين. وهذا المعلومة غاية في الأهمية التاريخية إذ تبين أن قبائل الصحراء لم تكن تلعب دور الوسيط مع شمال أفريقيا بل أيضا مع أوروبا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تخبرنا أن "تصدير" العبيد لأوروبا لم يكن يتم من خلال موانئ البحر الأبيض المتوسط مثل طرابلس وتونس فحسب³² بل شكلت الصحراء، ولو لفترة قصيرة جدا وبكمية ضئيلة أيضا، بوابة نحو أوروبا في القرن 15م.

كان البرتغاليون يبحثون عن الذهب لذلك أطلقوا على المنطقة "وادي الذهب" وفي غياب الذهب المنشود كانوا يشترون العبيد من القبائل الصنهاجية لحاجتهم ليد عاملة. لم يلبث البرتغاليون أن غيروا وجهتهم في جلب العبيد إلى منطقة

²⁸ Saunders, *A social history of black slaves*, 5.

²⁹ Ricard, "Les Portugais et le Sahara," 104.

³⁰ Saunders, *A social history of black slaves*, 107.

³¹ Saunders, *A social history of black slaves*, 108.

³² اشتهرت طرابلس بكونها أهم ميناء يتم منه شحن العبيد في اتجاه أسواق دول البحر الأبيض المتوسط.

السنغال وخليج غينيا ودخلوا في علاقات مع أمراء المنطقة في إطار جلب عدد كبير من العبيد. كانت الغاية من هذه التجارة هي إعادة بيع هؤلاء العبيد في مناطق أخرى من أفريقيا للحصول على الذهب وأيضاً تزويد أوروبا بالعبيد الذين يشتغلون في المزارع وفي المنازل. لذلك استخلص لوفجوي أنه في هاته الفترة (القرن 15م) كانت تجارة العبيد الأوروبية شبيهة بتجارة العبيد الصحراوية في أربعة عناصر: أولاً كان بعض العبيد يحمل إلى جنوب أوروبا كي يشتغلون كخدم البيوت. ثانياً قسم من العبيد كان يباع للاشتغال في مزارع قصب السكر في جزر البحر الأبيض المتوسط وبعدها المحيط الأطلسي (ما دير وجزر الكناري والرأس الأخضر)، ثالثاً كان البرتغاليون يشترون ويبيعون العبيد في نقط معينة في أفريقيا للحصول على الذهب، رابعاً السلع التي يجلبها البرتغاليون إلى أفريقيا الغربية (النسيج ومواد أخرى) كانوا يشترونها من شمال أفريقيا.³³ هذه العناصر تبين حسب لوفجوي العلاقة والرباط (connexion) بين التجارة الأوروبية والتجارة الصحراوية في هذه الفترة قبل أن تتطور تجارة العبيد الأطلسية إلى المستعمرات البرتغالية بالبرازيل وتتخذ مسارا ومثما مختلفا عن تجارة العبيد الصحراوية.

شكل الساحل الغربي الصحراوي بداية انخراط البرتغاليين في تجارة العبيد مع القبائل سواء كيد عاملة أو لإعادة لبيعهم في الأسواق الأوروبية. ولم يكن البرتغاليون لوحدهم من يبحث عن العبيد المجلوبين من بلاد السودان عبر سواحل الأطلسي. ففي كتاب صدر سنة 1899م حول إمبراطورية المغرب أورد المؤلف رسالة بعثها السلطان سيدي محمد بن عبد الله سنة 1787م إلى القنصل الفرنسي في شأن عبيد سود "شحنتهم إنجلترا من أكادير" ويذهب إلا حد القول أنه "في عام 1777م فقط تم منع الأوروبيين من شحن الزنوج من المغرب". هذه الرسالة ومسألة المنع تدل على أن هذه الممارسة كانت قائمة ولو بدرجة ضعيفة.³⁴

بتوجه البرتغاليين نحو جنوب القارة، لم يتركوا أركين التي استمر احتلالهم له مدة طويلة (1442-1633) رغم تعرضهم لعدة هجمات من طرف قوى أوروبية أخرى تريد احتلال المركز لموقعه الاستراتيجي. لقد نجح البرتغاليين في خلق نشاط تجاري مع القبائل المحلية باقتناء السلع التالية: الجلود والتبر والعلك والملح والسمك كما تدل على ذلك السجلات التجارية البرتغالية والتي كانت تضم العبيد. في سنة 1633م احتل

³³ Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa* (New York: Cambridge University Press, 2000), 37.

³⁴ Budgett Meakin, *The Moorish Empire: A Historical Epitome* (New York: S. Sonnenschein & co. lim.; The Macmillan company, 1899), 287.

الهولنديين أركان وبعهدهم النمسا (1701-1721)، وفي النهاية احتل الفرنسيون الموقع الذي طردوا منه بعد سنة من طرف الهولنديين، ولكنهم ما لبثوا أن أعادوا الهجوم ليتمكنوا من السيطرة على الحصن من جديد. ونظرا لتكلفته الغالية قام الفرنسيون بتدميره سنة 1728م وغادروا المنطقة دون أن يعني هذا أنها لم تبق من ضمن النقاط محط أطماع القوى الأوربية الاخرى التي كانت تتنافس على السيطرة عليها نظرا لموقعها كبوابة نحو تجارة بلاد السودان.³⁵ فمذ استقرار الفرنسيين في السنغال بداية القرن 17م كان الصراع والتنافس على أشده بين الدول الأوروبية، خاصة فرنسا وانجلترا وهولندا، من أجل الدخول في علاقات تجارية مع امراء وزعامات القبائل ببلاد البيضان.

من خلال هذا التواجد الأوروبي على الساحل الصحراوي الأطلسي، يطرح سؤال حول دور قبائل البيضان في تجارة العبيد الأطلسية وهل لعبوا دورا في ذلك، مع العلم أنهم كانوا نشيطين في التجارة مع الفرنسيين المستقرين على السواحل السنغالية وكانت تربط أمراء الترازو والبراكنة مع الفرنسيين علاقات دائمة، يتلقون الهدايا مقابل تأمين تجارة العلك (الصمغ) التي كانت مادة مطلوبة حينئذ من طرف الأوربيين في السنغال، في تزامن من ظهور تجارة العبيد الأطلسية التي شكلت فيها جزيرة كوري قبالة الشواطئ السنغالية أهم نقط تجمع العبيد قبل شحنهم في السفن في اتجاه العالم الجديد. إن السؤال مشروع مادام البيضان كانوا منخرطين في عمليات الخطف وتجارة العبيد، لأننا نعلم أن من بين أهم الذين ساهموا في تجارة الرقيق الأطلسية الأفارقة أنفسهم بلعبهم دور الوسيط في خدمة التجار الأوربيين. تساؤلنا هذا هو نفس السؤال الذي طرح على عالم من البيضان في أواخر القرن 18 وبداية 20 "سئل سيد عبد الله ولد الحاج إبراهيم عن بيع العبيد لم يعلم أنه يبيعهم للنصارى فأجاب بأن بيع العبيد للنصارى لايجوز".³⁶ كما أشرنا سابقا فإن الأفارقة أنفسهم لعبوا دورا رئيسيا في تزويد التجار والنخاسة الأوربيين بالعبيد الذين كانوا يحملون إلى البرازيل وجزر الكاريبي. فقد تطورت شبكة يشرف عليها الزعماء المحليون لخوض عمليات حربية للخطف والأسر ليتم توجيه هؤلاء الأسرى نحو الساحل الأفريقي لبيعهم كعبيد للوسطاء أو مباشرة للنخاسة الأوربيين.

³⁵ Théodore Monod, *L'Île d'Arguin: Mauritanie, essai historique* (Lisbonne: Centro de estudos de cartografia antiga, 1983).

³⁶ يحيى ولد البراء، *المجموعة الكبرى لفتاوى غرب الصحراء*، المجلد 12 (نواكشوط: الناشر مولاي الحسن ولد المختار الحسن، 2010)، 6210.

من خلال فتوى الفقيه عبد الله ولد الحاج إبراهيم ندرك أن الوازع الديني كان يحول دون انخراط قبائل البيضان في هاته التجارة. فحتى وإن وجدت حالات بيع فهي تبقى جد معزولة. فالتجار البيضان كانوا يفضلون توجيه فائض العبيد إلى السوق الداخلي أو المغرب شمالا لجني أرباح أكبر. أما الحالات التي وردت في المصادر البرتغالية السابقة الذكر فهي تعود لحقبة سابقة على ظهور تجارة العبيد الأطلسية.

تجارة العبيد جنوبا وشمالا

ويلاحظ أنه إلى حدود نهاية القرن 19م، كان التجار البيضان يقومون ببيع العبيد المجلوبين من بلاد السودان بمناطق شمال الصحراء كما يبيعونهم في جنوب نهر السنغال لتجار منطقة سان لوي. في بداية القرن 20م، قامت السلطات الفرنسية بإرسال كزافيه كوبولاني كي يتفاوض مع التجار السنغاليين وأعيان الإمارات الموريتانية فيما يتعلق بالتحضير لاحتلال موريتانيا. وفي تقريره سنة 1904 عن بعثته هاته، عرض على السلطات الفرنسية بالسنغال مطالب تجار الضفة الجنوبية للتجار السنغاليين ما بين سان لوي وباكل (Bakel) وبالأخص بودور (Podor) السنغاليين. لقد رفعوا تظلما بتضرر تجارة العبيد التي كانوا يمارسونها مع البيضان، فلما منعهم فرنسا من تجارة العبيد جنوب السنغال بقت الضفة الشمالية هي المكان الوحيد لبيع العبيد وشراؤهم من طرف هؤلاء التجار السنغاليين. وكان البيضان هم زبناهم الرئيسيون لما وصفوه "بسلعتهم الثمينة": "لا تجهلون أن الضفة اليمنى هي المكان الوحيد المسموح لنا فيه ببيع وشراء عبيدنا (captifs) من البيضان (Maures) [...] يجلبون لنا العبيد، بثمان منخفض نسبيًا، من السودان والمراكز البعيد جدا من نهر النيجر، مرورًا من تنبكت والحوض وتكانت، بتوقف أحيانا في أدرار الغربي، ونقايضهم بسلع [...] باحتلالكم موريتانيا (pays maure) ستقومون بدون شك بحظر هذه الأسواق، ومنع بيع العبيد".³⁷ وتعود ممارسات بيع البيضان عبيدهم للمجموعات الإثنية جنوب نهر السنغال إلى فترة ما قبل القرن 19م، إذ كتب رحالة برتغالي أن ملك الولوف "اشترى بعض العبيد من تاجر ازناغي (Azanaghi) مقابل أربعة خيول وذهب، بعده أصبح المسيحيون، منذ ذلك الحين يقومون بالتجارة مع هؤلاء الزنوج".³⁸

تحطم هذه الشهادات الصورة النمطية عن تجارة العبيد التي يقدم فيها "البيضان" كتاجر يجلب "السود" لبيعهم للأسياد "البيض" في الشمال. لقد كانت

³⁷ Xavier Coppolani, "Rapport à M. le gouverneur général de l'AOF, au sujet d'agissements intéressés auprès des populations des régions Trarza, St Louis, 25 juin, 1904", *Masâdir* 1 (1994): 107.

³⁸ Cité par Lovejoy, *Transformations in Slavery*, 37.

المجتمعات الإفريقية جنوب الصحراء تعرف العبودية مثلها مثل المجتمعات الأخرى، وكان زعمائها جد نشطين في عملية تجارة العبيد سواء مع التجار المسلمين القادمين من شمال أفريقيا والصحراء أو الأوربيين بعد ذلك على الساحل الأطلسي. ومن الصور النمطية التي يجب أيضا تجاوزها هي تلك التي تقدم قبائل البيضان في دور المعتدي الذي يشن هجمات على جنوب نهر السنغال. فعلا كانت منطقة جنوب نهر السنغال مصدرا مهما لجلب العبيد بالنسبة للمجموعات البيضانية المحاذية للنهر، ومن هذه المنطقة يتم جلبهم للبيع في داخل الصحراء أو للسوق المغربية شمالا. ولكن لم يكن البيضان وحدهم هم الذيم يشنون الغارات على المجموعات الزنجية وممارسة خطف وسي الأهلالي لاسترقاقهم، كانت المجموعات الزنجية بدورها تشن هجمات على القبائل البيضانية وتأسر النساء والرجال الذين كان يجب افتدائهم، وهو ما يستفاد من نص محمد اليدالي (توفي 1755) أحد علماء قبيلة الزوايا في منطقة الترارة: "وكان ملوك السودان يغيرون على الزوايا حينئذ ويأسرون ذرارهم ونسائهم".³⁹ كانت قبائل الزوايا مسالمة وتتعرض لهجمات من أمراء الضفة الجنوبية لنهر السنغال خاصة من مملكة والو (Waloo) القوية، ويضطر الزوايا إلى التنقل بعيدا عن "الغارة والسبي" كما يقول اليدالي. ويأتي على ذكر الأسرة التي حكمت مملكة فوته تورو الفولانية، آل تنكليل، التي كانت تأسر الزوايا من قبائل تشمشة بالترارة ويضطر ذووهم إلى استخلاصهم.⁴⁰

ابتداء من القرن 16م، أصبحت القبائل العربية المعقلية جزءا مهما من التشكيلة القبلية في الغرب الصحراوي واستوطنت مختلف المجالات، من نهر السنغال جنوبا إلى أزواد وبلاد السودان شرقا، وانخرطت بدورها في جلب العبيد إلى جانب القبائل الصنهاجية، واعتمدت أكثر على الخطف والسبي منه على الشراء كتجار. كانت القبائل العربية ذات شوكة ومارست سلطتها على القبائل ذات الأصول الصنهاجية نفسها، وفرضت عليها غرامات سنوية وجعلتها في عداد مستغرقى الذمة والتابعين حتى تحول اسم ازناكة، الذي يعني صنهاجة، إلى مرادف للجماعات التابعة. فهي حتى إن لم تعد من الرقيق ولكنها أصبحت من المجموعات التابعة لقبائل بني حسان المحاربة. هذه القبائل المعقلية التي كانت تنظم حملات على ضفتي السنغال لخطف الصغار وأسر الكبار لاستخدامهم في الأنشطة الرعوية أو بيعهم كعبيد. كانت بعض من هذه القبائل تتعرض للقوافل وتقتل وتنهب وتسبي العبيد الذين معها.

³⁹ محمد اليدالي، نصوص من التاريخ الموريتاني: (شيم الزوايا، أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة)، تحقيق محمد ولد بابا (بيروت: بيت

الحكمة، 1990)، 106.

⁴⁰ اليدالي، نصوص، 103.

ابتداء من القرن 18م أصبح من الصعب التفريق بين قبائل "عربية معقلية" وقبائل "صنهاجية"، إذ تمازجت الإثنيات وتعرب اللسان وصهرت ثقافة جديدة مزيجة بين العروبة والصنهاجية والروافد الإفريقية السودانية، وأصبح التمايز على أساس الوظيفة وليس الأصل السلافي والإثني: قبائل محاربة (حسان) وقبائل ذات وظيفة دينية (الزوايا) وقبائل تابعة (اللحمة أو أزناكة). ومن بين أنشطة الزوايا احتلت التجارة مكانة رئيسية. فوفود القبائل المعقلية ابتداء من القرن 15م وهيمنتها في القرن 17م لم يؤثر كثيرا على التجارة الصحراوية، إذ سرعان ما انخرطت في نظام تجارة القوافل بتوفير الخفارة والجمال والمرافقين والدليل. كانت تلك القبائل تشن بين الفينة والأخرى هجمات على القوافل ولكن أغلب القوافل كانت تمر من مناطق في مجال إمارات بيضانية⁴¹ ويحرص الأمير على تأمين طريق التجارة، لأنه يستفيد من عائداتها.⁴² وكان العبيد المجلوبيين من السودان يتم بيعهم للقبائل المحلية كما أن قسما منهم يواصل المسيرة مع القوافل لبيعه بالمغرب.

إبان رحلته (سنة 1795) في جنوب البلد كتب مونكو بارك (Park Mongo):
"التقيت قافلة بها حوالي سبعين عبدا قادمين من سيكو (Ségou) كانوا مربوطين من العنق بواسطة سيور من جلد البقر مضفر كحبل. كل مجموعة مكونة من سبعة عبيد مقيدون في حبل، وبين كل مجموعة ومجموعة رجل يحمل بندقية. كان الكثير من هؤلاء العبيد في حالة سيئة، وضمنهم الكثير من النساء"⁴² وكانت هاته القافلة متجه إلى المغرب عبر طريق الصحراء كما صرح بذلك أحد مرافقيها يسمى سيدي محمد:
"قال لي بأن هؤلاء العبيد ذاهبين للمغرب عن طريق أولاد اعمر (Ludamar) والصحراء الكبيرة"⁴³. ويعني مونكو بارك بأولاد عمر، إمارة أولاد امبارك (بمنطقة الحوض بالجنوب الشرقي لموريتانيا حاليا) التي احتجز بها لفترة من طرف زعيمها "الملك علي"، والذي تحدث عن غزواته على جيرانه والعدد الكبير من العبيد الذي يحصل عليه من هذه الهجمات.

لم تكن وظيفة بعض قبائل البيضان تقتصر على الوساطة أو توفير المرشدين أو حماية التجار وخفارة القوافل، لكنهم كانوا فاعلين رئيسيين في هذه التجارة من خلال البحث عن السلع بما فيها العبيد من داخل المجتمع السوداني خاصة بعد توطد

⁴¹ تشكلت ابتداء من القرن 18 إمارات سياسية في الغرب الصحراوي وخاصة في المجال الذي يشكل حاليا موريتانيا: إمارة الترازو وإمارة البراكنة وإمارة أيديعوش وإمارة أدرار. وهي نظام سياسي فوق قبلي يحتل فيه الأمير أعلى هرم السلطة.

⁴² Park Mungo, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique : fait en 1795, 1796 et 1797*, vol. I (Paris: Chez Dentu, Cartere, 1799), 304.

⁴³ Mungo, *Voyage*, vol. I, 305.

العلاقات بين المجموعات البيضانية (خاصة قبائل الزوايا) والمجموعات السودانية على ضفتي نهر السينغال ابتداء من القرن 18م. تحدث التاجر الفرنسي لاميرال سنة 1789 عن البيضان القاطنين شمال نهر السينغال الذين لاحظهم في رحلته على صفاف نهر السينغال واحتك بهم، وركز على نشاطهم الكبير في التجارة وبحثهم الدائم عن تحقيق الربح ولو تطلب منهم ذلك قطع مسافات طويلة والاحتفاظ بالسلعة حتى يجدون الثمن المناسب لبيعها. وكان العبيد من بين "المنتجات" المطلوبة لدى التجار البيضان: "تشمل التجارة كل المواد الموجودة في البلد، الصمغ العبيد، الذهب والعاج والخيول والملح والدخن (millet). يسافرون بحثا عن العبيد والذهب إلى بلدان بعيدة جدا، خمسمائة أو ستمائة ميل Lieues، في صحراء موحشة".⁴⁴ ويقوم هؤلاء التجار بمبادلة تلك السلع في السنغال وممكلة تومبو (Tumbou). ويحكي لاميرال عن العلاقة المتميزة بين التجار البيضان وساكنة جنوب نهر السنغال، ورغم الأحكام القيمية السلبية حول البيضان فإنه لم يذكر أنهم يشنون غزوات على هؤلاء، بل يتحدث عن علاقة ودية يطبعها اعتقاد الزوج في بركة رجال الدين (marabout) البيضان، فحين يحلون في أي قرية يقومون باستضافتهم وتبجيلهم والتبرك بهم وطلب تمائم منهم. إن المجموعات البيضانية (Maures) التي يتحدث عنها لاميرال هي مجموعات الزوايا (كما يظهر من تسميتهم (marabout) وهي أصلا الفئة التي كانت تمارس التجارة، أما فئة حسان فإن وظيفتهم هي الحراة وعلاقة ساكنة جنوب نهر السنغال معهم يطبعها الحذر. وجب هنا التمييز بين فئتين من المجتمع البيضاني في علاقته بمجتمعات جنوب نهر السنغال وفي بلاد السودان عموما. وتعيش فئة الزوايا التي ينتمي لها جل التجار في وئام مع هذه المجتمعات، أما فئة المحارين حسان غالبا مالا تغامر جنوب النهر إلا في حالة الغزو.

حينما أدرك بعض زعماء الإمارات البيضانية أن مصالحهم مرتبطة ببعض المجموعات بالسنغال عملوا على عقد اتفاقيات لحماية المعاملات مع التجار السنغاليين في مناطق نفوذهم،⁴⁵ بينما كان الزوايا تجارا ورجال دين ولهم علاقة مسالمة، باستثناء فترة جهاد ناصر الدين (القرن 17م)⁴⁶ والتي كانت امتداد لحركات د

⁴⁴ Dominique Harcourt Lamiral, *L'Afrique et le peuple africain considérés sous tous les rapports avec notre commerce et nos colonies* (Paris: Dessenne, 1789), 109.

⁴⁵ أكد تجار سنغاليون لكزافييه كبولاني، مؤكدين على دور الأمراء والزعامات البيضانية في حماية تجارتهم قبل الاحتلال الفرنسي للسنغال، وكيف أن كل تاجر كان يدفع هدايا لأحد هؤلاء الزعماء من حسان للحصول على مساعدته في استخلاص ديونه من القبائل المتأخرة في تسديد ثمن البضائع التي اقتنت منهم.

Coppolani, "Rapport", 107.

⁴⁶ Rahal Boubrik, "L'avènement d'un mahdi saharien (17^{ème} siècle)", *Hespéris-Tamuda* XLIV (2009): 25-44.

بنية جهادية إصلاحية أخرى في الغرب الإفريقي (جول وبوندو (Bundu) وفوتا جالو (Futa Jallon)، تبنت خطابا راديكاليا يبرر استعباد الأسرى المصنفين في خانة "الكفار".

منذ القرن 16م إذن أصبح العبيد سلعة ذات أهمية، إلى جانب الذهب الذي كان مسيطرا في العصر الوسيط. فقد قل الذهب كثيرا في تجارة الصحراء، فما كان تأتي به القوافل في القرن 19م هو في أغلبه قطع من الحلي الذهبية التي يعاد صياغتها، أي أنها قطع مستعملة. لكن تراجع كمية الذهب والتبر القادم من السودان لم تضعف من وتيرة التبادل بين صفتي الصحراء، وانضافت سلع أخرى إلى سلعة العبيد التي حافظت على مكانتها.

العبيد في دورة الإنتاج الرعوي

لم يكن مجتمع الغرب الصحراوي قنطرة لمرور العبيد فحسب، بل كان بدروه مجتمعا يملك العبيد عن طريق الشراء أو الخطف أو السبي أو التوالد، وقد انكب الاهتمام كثيرا على الصحراء كمنطقة عبور فحسب للعبيد مع العلم أن مجتمع هذا المجال كان من أكثر المجتمعات توظيفاً للعبيد في أنشطته، وبالتالي فإن تجارة العبيد داخل الصحراء نفسها كانت نشطة نظرا لشدة الطلب على العبيد، بل وضرورتهم الملحة في بعض الأنشطة الاقتصادية المعاشية، وهو ما سنقف عليه الآن من خلال شهادات لمن عايشوا وضعية العبيد ودورهم داخل المجتمع البيضاني في مرحلة ما قبل الاستعمار.

لا يمكن فهم وضعية العبيد في المجتمع البيضاني إلا ضمن بنية هذا المجتمع الهرمية القائمة على تراتبية اجتماعية يتولى فيها حسان/المحاربون قمة الهرم الاجتماعي، وبعده الزوايا كقبائل لها وظائف دينية، وازناكة المتمثلة في قبائل تابعة تؤدي غرامات لحسان من أجل ضمان حمايتها، وفئات في أسفل الهرم الاجتماعي مشكلة من العبيد والحراطين وإكاون.⁴⁷ وتفرض قبائل المحاربين غرامات وممارس النهب والظلم في حق الفئات الدنيا، ولو كانوا في مرتبة الأحرار. وقد وصل بهم التسلط إلى حد بيع رقاب اللحمية، وهذا ليعني الاسترقاق بل بيع المغرم. وهنا ينبغي أن لا نخلط بين وضعية العبيد والفئات المحمية أو التابعة، فالعبيد في وضعية قصوى

⁴⁷ Rahal Boubrik, "Hommes de Dieu, hommes d'épée: stratification sociale dans la société bidân", *Journal des Africanistes* 68, 1-2 (1998): 261-71.

من التبعية يفقد فيها الإنسان حريته وكيانه كإنسان. هذه التراتبية الاجتماعية تضيي شرعية اجتماعية وثقافية على العبودية كممارسة.

في علاقة المجتمع بالعبيد، تختلف مكانتهم ووظيفتهم ودورهم. فمن البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى نهر السنغال، أي المنطقة التي كانت تجلب العبيد، لم يكن للعبد نفس الوظيفة ونفس الدور. إذا كان العبيد في فاس ومراكش وغيرها من الحواضر يشتغلون في البيوت وكانت الإماء يوظفن كذلك في المنازل كخادמות وسراري ومحظيات. أما في الصحراء فيختلف دورهم باختلاف الأنشطة الاقتصادية. كان النشاط الرعوي يتطلب يد عاملة لرعي وحراسة القطيع وحلبه، وغيرها من المهام التي تحتاجها الحياة المادية في المخيم. فإضافة إلى عمل السخرة في الخيمة، والتي يوكل بها للأمة، فإن العبد يتنقل بقطيع الإبل في رعيه على مسافات طويلة وفي ظروف صعبة ويكتفي بزاد قليل لايتعدى حليب النياق التي يرعها.

كانت مخيمات الصحراء (الوحدات الترحالية: لفريك) تضم العبيد، وينقسمون إلى نوعين: عبيد "النعم"، وهم الذين يولدون في خيام الرحل ولايباعون ولايشترون ولهم علاقة وروابط حميمة بالعائلة فهم ولودوا وترعروا مع أبناء سيدهم وكثير منهم يتقاسمون أخوة الرضاعة مع الأبناء. فقد جرت العادة أن تقوم الأمة بإرضاع ابن سيدها والإشراف على تربيته، وحين يكبر هؤلاء الأبناء تربطهم بمرضعتهم علاقة خاصة جدا. والصنف الثاني هم العبيد الذين يباعون ويشترون "عبيد التريبة"، وهم عبيد يشترون أو يتم خطفهم وسيهم. ولقد وجد هذا التقسيم في جل المجتمعات السودانية بين "عبيد الدار" (captifs de case) و"عبيد التجارة" (captifs de traite)⁴⁸. لم يكن عبيد النعم يعاملون بقسوة، فبساطة الحياة وإكراهات البيئة تجعل الجميع يعيش في ظروف صعبة ويتشاركون شروط الحياة البسيطة مع أسيادهم، دون أن يعني ذلك بطبيعة الحال وضعاً متميزاً للعبيد، أو أننا نقلل من شأن العبودية في الصحراء. فنحن نؤكد أن العبودية البيئية لا تعني أنها عبودية رثيفة، فالفرد الفاقد لحريته والذي يتم تملكه كشيء هو في آخر المطاف فاقد لإنسانيته. كتب ريلي في بداية القرن 19م إبان أسره في الصحراء عن وضعية العبيد لدى الرحل الذين عاش معهم: "يملك الأغنياء من العرب عبداً أو عبيدين أو ثلاثة ذكورا وإناثاً، يسمح لهم بالنوم على نفس الحصير مع سيدهم ويعاملون مثل أفراد العائلة بالنسبة للمأكل واللباس، لكن ليس لهم الحق في الزواج والعيش مع امرأة

⁴⁸ Martin A. Klein, *Slavery and colonial rule in French West Africa* (New York: Cambridge University Press, 1998), 46.

عربية، وإلا يتم قتلهم. يفرض عليهم العناية بالإبل ورعيها والقيام بكل الأعمال مثل البحث عن الحطب للنار إلخ⁴⁹.

وقع تطور في القرن 19م في المجتمع البيضاني وأصبحت الحاجة كبيرة للعبيد للاشتغال محليا سواء في الزراعة أوالرعي أو الأعمال البيتية كالطبخ وحلب النياق والماعز والبقر ورعاية الأطفال والقيام بكل الأعمال مكان ربة الخيمة. ولم يكن الاشتغال بهذه المهام يميز بين الرجل والمرأة، كانت النساء مطلوبات للاشتغال في الخيمة والرجال في الفلاحة والرعي، وقد يقوم العبد بأعمال السخرة داخل الخيمة. ويختلف توظيف العبيد في المجتمع الغرب الصحراوي حسب الأنشطة المهيمنة في كل منطقة. كان العبيد في التارزة والبراكنة يشتغلون بدرجة كبيرة في قطف العلك (الصمغ) الذي كان مادة مطلوبة من طرف الأوروبيين (البرتغال، هولندا وانجلترا وفرنسا) ويفرض عليهم العمل في الفلاحة بالواحات والحرث على ضفاف نهر السنغال. تركز تواجد العبيد في الواجهة الجنوبية من بلاد البيضان (موريتانيا حاليا) مقارنة مع مناطق الصحراء الأخرى لقرب المجال من مجموعات زنجية جعلها تجلب عددا كبير من هؤلاء كعبيد. يعيش قرب المجموعات البيضانية، إثنيات زنجية (بولارا/ فولان/ هلبولار، ولولف، سنونكي وسرقلا) كل هذه الإثنيات كانت بدورها تملك عبيدا وتبيعهم. كانت المجتمعات في الصحراء والساحل وجنوب الصحراء تراتبية بشكل هرمي في أعلى السلم فئات المحاربين ورجال الدين وفي الأسفل فئات تابعة من أحرار تفرض عليها المغارم والضرائب والخدمة مع مجموعات في وضعية عبودية. وهؤلاء العبيد كانوا يوظفون في كل الأعمال الحرفية والفلاحية والسخرة، ويباعون ويشترون بشكل دائم. ويعرض أحد الفقهاء الموريتانيين، الفقيه محمدين بن محمد فال بن محمد الديماني (ت. 1915)، في جوابه على طلب حاكم دائرة اترارزة، حين طلب منه أن يقدم له نبذة عن واقع العبيد في البلد: ”أما عادة الناس في ملك العبيد قبل مجيء افرانصص (فرنسا) في هذه البلاد فإنهم كانوا عندهم كسائر المواشي من إبل وبقر وغنم. فإن أعطى الأب لأولاده بعض مواشيه وهب لهم بعض عبيده وإن ذهبت امرأة إلى زوجها تذهب بالمواشي والعبيد. ومن احتاج لبيع بعض عبيده باعهم. مع أن بيعهم وإن كان جائزا في شريعتنا فإنه نادر الوقوع إلا لأجل فقر أو ضرورة أدت إليه. ثم أن عادة الناس في استخدام العبيد في هذه البلاد أن من كان من اهل المواشي فاستخدام عبيده برعاية مواشيه. ومن كان من أهل الحراثة ولقط العلك

⁴⁹ James Riley, *Naufrage du Brigantin américain, le Commerce, sur la côte d'Afrique*, trad, par J. G. Peltier, vol. II (Paris: Le Normant, 1818), 164.

فيستخدمونهم بذلك. وعليهم التسبب في آلة الآبار التي تسقى بها الماشية من رشاء ودلو ونحوهما. وحفر الآبار متعلق بهم عادة فلا يتولاه غيرهم⁵⁰.

مقارنة العبيد بالمواشي كفيلة لوحدها بالتعبير عن واقع حال العبيد في المجتمع البيضاني، وهو حكم كان سائدا لدى فلاسفة ومفكرين وفقهاء في أزمنة ومناطق أخرى، لذلك لن نخوض في شأنه هنا. ويقدم النص مختلف المهام التي تبين أنهم العمود الفقري للأنشطة في الحياة اليومية لأعمال الرعي وما تتطلبه من مستلزمات البحث عن العيون والآبار لسقي الماشية والبحث عن أماكن الكلاً الأكثر ملاءمة لانتجاعها، وكل أعمال السخرة داخل الخيمة وفي مخيم الرحل. بل يذهب صاحب النص أن بعض الخدمات لا يمكن إنجازها إلا من طرف العبيد مثل حفر الآبار. كما أن استخراج الملح وقطف العلك الذي تعتمد عليه التجارة الصحراوية كان يعتمد حصرا على العبيد. كان أيضا العبيد يستعملون كعملة في غياب عملة في الصحراء، لما حج الشيخ ماء العينين في أواسط القرن 19م كان له هذا الحديث مع حجاج بالحجاز "وسألتهم كلهم هل بلادهم فيها السلطين، أو مستقيمة بلا سلاطين، فقالوا كلهم: إن بلادهم فيها سلاطين، ولاتستقيم دومهم، فقلت إن بلادنا لايعرف أهلها دينارا ولادهم، فاعتبروا غاية، وقال لي: بما التصارف عندكم، فقلت لهم بالأنعام والأثواب والعبيد ونحو ذلك"⁵¹.

إن تاريخ الصحراء مرتبط ورهين بالعبيد، ليس من جانب بيعهم وشرائهم، ولكن كيد عاملة أيضا توفر القوة البدنية في استخراج الملح وجمع العلك وحمل البضائع ومرافقة القافلة. في باب "التجارة في شنقيط" وردت في نص محمد الأمين الشنقيطي (عاش في النصف الثاني من القرن 19م وبداية القرن 20م) كلمة "العبيد" أكثر من مرة مما يعني ارتباط التجارة بهذه الفئة: "إن التجارة في شنقيط، كانت في القديم رائجة، وأعظم ما يتجرون به الملح إلى السودان. يقال إن العبد كان يباع بحذائه، أي نعله. وذلك إن الملح يقطع على هيئة اللوح الكبير، فيشد بالحبال، ويوضع على ظهر الجمل، فإذا صار إلى السودان يجعل تحت قدم العبد منه مقدار نعل، فيكون قيمة له، وهذا العصر تقادم. أما الذي نعرفه نحن، بعد الكساد، أن حمل الجمل يباع في عبد أو أمة، ويبقى ما يوفره من الزرع، وكل ما عند السودان يباع في الملح، كالخيل والثياب والزرع والعبيد. ويقال إنهم كانوا يبيعون أولادهم فيه. ويقطع

⁵⁰ ولد البراء، المجموعة الكبرى: 6210.

⁵¹ ابن العتيق، ماء العينين، الرحلة المعينية 1938، حققها وقدم لها محمد الطريف، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص 148-149.

هذا الملح من سبخة آجل. وهي تبعد عن مدينة شنقيط بنحو خمسة أيام أوستة، [...] وتسافر الناس من الحوض وتيشيت واركيبة وتكانت، لذلك الملح، وأكثرهم يشتريه من مدينة شنقيط، وربما ذهب بعضهم إلى محل السبخة، فأخذه منها، ثم يباع جميعه في السودان. وأما العبيد التي يأخذها أهل الملح، فإنهم يرجعون بها إلى أهلهم، فما كان الشخص مدينا به منه، سلمه إلى من يطلبه، وما ليس بمطلوب منه فإن شاء باعه في محله، وإن شاء جلبه إلى أرض القبلة. ويمكس من العبيد ما يحتاج إليه. والمسافة بين السودان وبين محله متفاوتة. فمنها شهر، ومنها ما هو أزيد. وكلما توغل صاحبه في السودان، يكون أروج له. ومما يأتي به جالب الملح: القماش المعروف بالأكحال، ويسمونه الأنصاف، وأردية يسمونها دماس وديسة، وبنائق تبنى منها القعب، ويسمونها اجيف، والدخن المسمى عندهم بالبشنة، وكرته، [...] أما تجارة أهل القبلة، التي تخرج منها إلى غيرهم فهي العلك، المعروف عند المشاركة بالصمغ وكيفية اجتنائهم له إنهم يذهبون إلى المحل الكثير القتاد، الذي يبلغهم أن الصمغ يوجد بكثرة، [...] ويأتون بعبيدهم ثم يبعثونهم يوما إليه، ويرجعون إليهم مساء، فيوقدون النار في الليل، ويقايسون ماجاء به العبيد، فإن أتى أحدهم بقليل عن مماثله يوبخونه، وربما ضربوه، والعبد بنفسه يخجل، إذا رأى جناه أقل من جنبي غيره.²³

كان العبيد يقومون بأهم الأعمال التي تعتمد عليها تجارة قبائل الصحراء من استخراج الملح الذي يباع في السودان وقطف العلك الذي يباع للأوروبيين وخاصة منهم الفرنسيين في السنغال. فهم الذين يشكلون اليد العاملة الرئيسية في هاتين المادتين لما تتطلبه من عمل شاق وتحمل وقد يتعرض العبد للضرب في حالة عدم رضا سيده على مردوديته. كانت مناجم الملح تحتاج ليد عاملة لاستخراج الملح وتقسيمه إلى ألواح وحمله ومرافقة القوافل. وبعض القبائل التي تشرف على مملحات تكلف عبيدها للقيام على شؤون المملحة. فتجكانت كان لها عبيد في تاودني ومملحة ايجيل كان فيها عبيد تابعين لقبيلة كنتة. وقد تحدث ابن بطوطة عن عبيد مسوفة في تغازة. كان لتجار الملح أيضا عبيد في مملحات تودني يقومون باستخراج الملح وبيعه، كما جاء في رسالة لأحد تجار تكنة تحدث فيها عن عبيد له يشتغلون في مملحة تاودني.

يبرز نص الشنقيطي الذي نشر في أوائل القرن العشرين، حين كان صاحبه مقيما في المشرق الذي استقر فيه بعد حجه، دور العبيد في التجارة الصحراوية، وأن الملح كان سلعة مطلوبة في السودان يتم مقايضته بالعبيد الذين يحملونه لبيعوا في بلاد البيضان. وعبارة "ويقال إنهم كانوا يبيعون أولادهم فيه" تبين المقايضة بين الملح والبشر وحتى وإن كانت هذه الصورة مبالغ فيها ولكنها تبين أنه إلى حدود القرن 19

بقي الملح سلعة جد مطلوبة في بلاد السودان. وقد تناولت الباحثة الكندية آن ماكدوكال في أبحاثها دور العبيد في تجارة الملح بالصحراء انطلاقاً من نموذج موريتانيا.⁵²

ولم يكن العلك بأقل أهمية من الملح في التجارة والذي أيضاً يعتمد فقط على القوة العضلية للعبيد الذين كانوا يشتغلون فيه بشكل جماعي. إضافة إلى الوصف الذي قدمه مؤلف الوسيط، عن عمل العبيد في قطف العلك، فقد زار روني كايي بحيرة ألاك بإمارة البراكنة (الجنوب الغربي لموريتانيا حالياً) ووصف كيف يتم تنظيم عملية جمع العلك من طرف العبيد. كانت بحيرة ألاك محاطة حسب روني كايي بمخيمات لقبائل من الزوايا تجتمع في موسم قطف العلك.⁵³ بعد أن رفض طلبه بمصاحبة العبيد إلى أماكن القطف، لجأ كايي إلى إحدى نساء المخيم التي حكمت له كيف تتم العملية: يخرج العبيد تحت إشراف رجل دين (marabout) إلى مناطق انتشار أشجار الطلح ويستقر المشرف قرب بئر ويتكلف بمراقبة كل عبيد عائلات أقاربه والذين قد يبلغ عددهم أربعين أو خمسين فرداً. كل عائلة ترسل عبيدها وقد ينضم إليهم بضع ازناكة (zénagues) الفقراء لجني العلك. تمنح لكل عبد بقرة حلوب لتزويده بطعامه اليومي ونعلين وحقيبتين من الجلد. يملك المشرف بقرتين ويحمل معه قدرًا من الحبوب يكفي لمؤنثته. يحكي كايي بتفصيل عمل العبيد في قطف العلك من أشجار الطلح طيلة النهار وتخزينه. وفي المساء يعودون إلى مكان إقامة المشرف. يحصل هذا الأخير مقابل مهمته على قدر من العلك يساوي يوماً واحداً من العمل لكل عبد: أي أن العبد يعمل خمسة أيام لصالح سيده واليوم السادس لصالح الزاوي المشرف.⁵⁴

ابتداءً من القرن 18م، أصبح العلك تجارة مربحة مع الأوروبيين وساهم في ازدياد الحاجة للعبيد عبر التجارة مع جنوب نهر السنغال القريب من القبائل البيضانية. فالطلب المتزايد على العبيد كانت تمليه الحاجة إلى يد عاملة لقطف المزيد من العلك وبيعه من طرف قبائل حسان والزوايا للأوروبيين خاصة الفرنسيين المستقرين على سواحل نهر السنغال. لذلك لا يمكن فصل الطلب على العبيد في

⁵² E. Ann McDougall, "Salt, Saharans, and the Trans-Saharan slave trade: Nineteenth century developments", *Slavery and Abolition* 13, 1 (1992): 75.

⁵³ René Caillié, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale : précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, t 1 (Paris: Imprimerie royale, 1830), 132.

⁵⁴ Caillié, *Journal d'un voyage*, t 1, 133-36.

مجتمع الغرب الصحراوي عن السوق الأوروبية وحاجتها لمادة العلك. كانت تجارة العبيد في الصحراء رهينة أيضا بتطور النظام الرأسمالي والسوق الأوروبية لمواد بعينها. كان الأوربيون حريصون على الحصول على العلك ودخلوا في مواجهات فيما بينهم من أجل ذلك وتنافسوا في كسب ود أمراء البيضان لضمان استمرارية تصدير هذه المادة. فإذا كان ملح الصحراء مطلوب في بلاد السودان فإن علكها كان أيضا يفايض مع الأوربيين بسلع ومنافع أخرى تمكن من شراء العبيد. هناك إذن ترابط بين التجارة الأطلسية وهو تجارة العبيد الصحراوية بطريقة مباشرة وغير مباشرة كما هو حال المملح مع التجارة مع بلاد السودان.

من أهم الأنشطة التي كانت تستوعب عددا لا بأس به من العبيد تلك التي ترتبط بالعمل بالواحات في العناية بالنخيل ومختلف الأغراس والتي بدونها لا يمكن أن تثمر. كانت الواحات في موريتانيا تعتمد كليا على القوة العضلية للعبيد المجلوبين من بلاد السودان، فهم الذين يقومون بكل الأعمال الزراعية بها، إلى حد أنه حين أراد سكان قرية تجكجة بوسط موريتانيا قتل عبيدهم نظرا لاتهمهم بتعاطي السحر⁵⁵ تراجعوا عن قرارهم خوفا من فقدان من يشرف على نخيل الواحة: "ولما ظهر أهل تجكجة على ما انتشر في عبيدهم من السحر تفكروا في قتلهم كلهم، فمنعهم من ذلك أن النخل لايقدر على معاناة شؤونه غيرهم"⁵⁶.

وتستوقفنا ظاهرة وجود عبيد مستقلين بمزارعهم ومواشيهم دون أن يكونوا أحرارا فهم تسري عليهم "أحكام العبيد" كما يقول الفقيه السابق الذكر محمد بن محمد فال بن محمد الديباني "ثم من العادة أيضا (أن) بعض القبائل تكون له أعبد مستقلة بأنفسهم ساكنين في ديارهم بمواشيهم ومزارعهم فهؤلاء يكون استخدامهم بغرامات يعطونها كل عام أو كل نوبة يحصل فيها النفع عادة مع أن أحكام العبيد منسجمة عليهم ومتطوعون بها فلا ينكحون إلا بسادتهم وإن ماتوا يرثونهم إلى غير ذلك"⁵⁷.

لقد تشكلت منذ القرن 18م قرى زراعية على ضفاف نهر السنغال بكاملها تابعة لمجموعات قبلية مهمتها القيام بالزراعة لصالح الأسياد كما وردت في نص محمد بن محمد فال، وهي نموذج مزارع العبيد التي كانت سائدة في مناطق أخرى

⁵⁵ يتهم العبيد القادمين من افريقيا بممارسة السحر والشعوذ وغيرها من الأعمال التي كانت تعتبر خطيرة ومدانة من طرف الدين. ولقد كتب عالم من الفولان عن هذه الممارسات التي لاحظها إبان زيارته لتونس وألف فيها نصا فقهيا شديد اللهجة.

⁵⁶ محمد الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (القاهرة: مكتبة الخانجي ومؤسسة منير موريتانيا، 1989): 541.

⁵⁷ البراء، المجموعة الكبرى، 6210.

من بلاد السودان ولم توجد مثلا في المغرب. فهؤلاء العبيد كانوا في خدمة أسيادهم رغم عدم إقامتهم معهم. وفي هذا الصدد توجد عدة أمثلة للقبائل التي تمارس الزراعة عملت في بعض المناطق (خاصة ضفاف نهر السينغال) على توطين عبيدها للعمل على حرث الأرض. كان لقبيلة كنتة عبيد في حوض نهر النيجر⁵⁸ وكذلك لبعض قبائل إمارة البراكنة عبيد يشتغلون في فلاحه الأرض. لقد انتقل النموذج السوداني والأفريقي الزنجي في استعمال العبيد في الزراعة إلى بلاد البيضان في المناطق التي تتوفر فيها أراضي زراعية على الضفة الشمالية لنهر السنغال وفي الواحات. وهذا النمط من العبودية الجماعية داخل قرى ومزارع يحاكي نموذج العبودية السودانية.

ويتحدث صاحب تاريخ الفتاش عن مزارع سلطان مملكة سنغاي اسكيا داوود (ق 16) المنتشرة في البلاد والتي يشتغل فيها العبيد تحت إشراف أحد قواده وتسمى "مزرعة السلطنة" تستغل لصالح "دار سلطنة أسكي".⁵⁹ فهي أراضي من الغنائم التي استولى عليها الملك واسترق قبائلها ودخلوا ضمن "عبيد السلطان". لا يمكن اعتبار هذه القبائل مجرد قبائل تابعة في خدمة السلطان تدفع لها سنويا ضرائب من الحبوب أو السمك المجفف بل عبيدا لأنهم كانوا يباعون ويقدمون هدايا من طرف السلطان وكانوا يصنفون بعبارة "مملوكين". وكان بعض الفقهاء يتوجهون للسلطان بطلب مزارع بعبيدها وبقرها، مثل هذا الفقيه الذي ألتمس من السلطان أساكيا داوود أن يمنحه "مزرعة وعبيدها وبذورها وأربعين حلابة" واستجاب السلطان لطلبه بأن أعطاه حرثا "وعليها ثلاثة عشر عبيد".⁶⁰

لقد انتقل هذا النموذج إلى بلاد البيضان في جنوب (موريتانيا حاليا) مع العبيد، وبعدهم الحراطين، الذين يشتغلون في أراضي فلاحية لحساب فئات حسان والزوايا على امتداد الضفة الشمالية لنهر السينغال وكذلك في جمع العلك (الصمغ). فعكس شمال أفريقيا التي لم يكن العبيد يشتغلون كثيرا في المزارع (ما عدى بعض الواحات) فإن بلاد السودان عرفت عبيد المزارع. أما في المناطق الرعوية فإن القبائل حافظت على استغلال العبيد في الأنشطة الرعوية مع احتفاظ النموذج الرعوي والزراعي بالعبودية المنزلية.

⁵⁸ McDougall, "Salt", 73.

⁵⁹ محمود كعت، تاريخ الفتاش في ذكر الملوك وأخبار الجيوش وأكابر الناس، تحقيق هوادس ودولوفس (باريس: مكتبة أمريكا والشرق، أدريان ميزونوف، 1981)، 130.

⁶⁰ كعت، تاريخ الفتاش، 109.

خاتمة

بالعودة إلى إحدى أطروحات هذا المقال، نلمس بشكل جلي أن تجارة العبيد في الصحراء كانت داخلية أكثر منها خارجية، فالكم الكبير من العبيد المجلوب من بلاد السودان كان يمكث في الصحراء لحاجة الاقتصاد الرعوي والزراعي له. فقبائل حسان كانت توظف العبيد في تربية الماشية ورعي الإبل، والزوايا في تربية الماشية والفلاحة وقطف العلك. كان العبيد يشكلون اليد العاملة الرئيسية وعليها يقوم الاقتصاد التجاري والزراعي والرعوي في الواحات. كانت مادتي الملح والعلك وممارسة الزراعة تتطلب مزيدا من العبيد كيد عاملة داخل مجتمع الصحراء وبالتالي ازدهرت تجارة العبيد داخل الصحراء. كان عدد العبيد المجلوبين من السودان كبير جدا نظرا للطلب على اليد العاملة في مثل هاته الأشغال، وتعكس حجم الفتوى والنوازل وعدد المشاكل القانونية التي كان تطرحها مسألة التعامل مع العبيد، فلا يكاد يخلو أي متن من نوازل فقهاء البيضان من باب خاص بالعبيد، يجيب فيه الفقيه عن نوازل عديدة تظهر حجمها وتفاعلها مع مجتمع الأسياد. لم تكن التجارة العابرة للصحراء تنقل إلا عددا قليلا من مجلوبي السودان خارج الصحراء مقارنة مع العدد الذي يبقى في داخل المجتمع البيضاني وفي ضعية العبودية داخل الصحراء. ولا يمكن فهم تواجد عدد كبير من العبيد في هذا المحيط إن لم يكن استغلالهم يتجاوز الخدمة المنزلية ليشمل دورة الإنتاج في المجتمع البيضاني.

البيبلوغرافيا

- ابن أبي بكر الزهري، أبو عبد الله محمد. **كتاب الجغرافية**. تحقيق محمد حاج صادق. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.
- ابن أحمد أبو العباس التنبكتي، أحمد بابا. **معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق**. تحقيق وترجمة فاطمة الحراق وجون هانويك، سلسلة نصوص ووثائق رقم 7. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2000.
- ابن بطوطة. **رحلة ابن بطوطة. تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. قدم له وحققه الشيخ عبد المنعم العريان. بيروت: دار إحياء العلوم، 1987.
- ابن عبد الكريم المغيلي، محمد. **أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي**. تقديم وتحقيق عبد القادر زبابدية. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1977.
- البكري، أبو عبيد عبد الله. **كتاب المسالك والممالك**. حققه أدريان فان ليفن وأندري فيري. تونس: الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1992.

- بوشرب، أحمد. **مغاربة في البرتغال خلال القرن السادس عشر**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1996.
- حافظي علوي، حسن. **دراسات صحراوية، الماء والإبل والتجارة**. الرباط: دار ابي رقرق، 2014.
- الشنقيطي، محمد الأمين. **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**. بعناية فؤاد سيد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ومؤسسة منير مهوريتانيا، 1989.
- كعت، محمود. **تاريخ الفتاش في ذكر الملوك وأخبار الجيوش وأكابر الناس**. تحقيق هوادس ودولوفس. باريس: مكتبة أمريكا والشرق، أدريان ميزونوف، 1981.
- ليفيتيكس، تاديوز. "دور الصحراء وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب". ضمن **تاريخ إفريقيا العام**، المجلد الثالث، إشراف م. الفاسي و إ. هريك. باريس: اليونسكو، ب. ت.
- ولد البراء، يحيى. **المجموعة الكبرى لفتاوى غرب الصحراء**. المجلد 12. نواكشوط: الناشر مولاي الحسن ولد المختار الحسن، 2010.
- اليدالي، محمد. **نصوص من التاريخ الموريتاني: (شيم الزوايا، أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة)**. تحقيق محمد ولد بابا. بيروت: بيت الحكمة، 1990.
- Boubrik, Rahal. "L'avènement d'un mahdi saharien (17^{ème} siècle)". *Hespéris-Tamuda* XLIV (2009): 25-44.
- _____. "Hommes de Dieu, hommes d'épée: stratification sociale dans la société bidân". *Journal des Africanistes* 68, 1-2 (1998): 261-71.
- Caillié, René. *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale : précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, t 1. Paris: Imprimerie royale, 1830.
- Condominas, Georges. *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris: EHESS, 1998.
- Coppolani, Xavier. "Rapport à M. le gouverneur général de l'AOF, au sujet d'agissements intéressés auprès des populations des régions Trarza, St Louis, 25 juin, 1904". *Masâdir* 1 (1994).
- Klein, Martin A. *Slavery and colonial rule in French West Africa*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Lamiral, Dominique Harcourt. *L'Afrique et le peuple africain considérés sous tous les rapports avec notre commerce et nos colonies*. Paris: Dessenne, 1789.
- Lenski, Noel. "Framing the Question: What Is a Slave Society?". In *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, ed. Noel Lenski and Catherine M. Cameron, 15-58. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1918.

- Lewicki, Tadeusz. "L'État nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e et au IX^e siècle". *Cahiers d'études africaines* II, 8 (1962): 513-35.
- Lovejoy, Paul E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- McDougall, E. Ann. "Salt, Saharans, and the Trans-Saharan slave trade: Nineteenth century developments". *Slavery and Abolition* 13, 1 (1992): 88-61.
- Meakin, Budgett. *The Moorish Empire: A Historical Epitome*. New York: S. Sonnenschein & co. lim.; The Macmillan company, 1899.
- Meillassoux, Claude (ed.). *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris: Maspero, 1975.
- Monod, Théodore. *L'Île d'Arguin: Mauritanie, essai historique*. Lisbonne: Centro de estudos de cartografia antiga, 1983.
- Mungo, Park. *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique: fait en 1795, 1796 et 1797*, vol. I. Paris: Chez Dentu, Cartere, 1799.
- Ould Cheikh, Abdel Wedoud. "La caravane et la caravelle. Les deux âges du commerce transsaharien". *L'Ouest saharien* 2 (1999): 29-70.
- _____. "La société Sanhaja méridionales au XV^e siècle. Autour d'une correspondance en provenance du Takrûr". *Masâdir* 1 (1994): 5-36.
- Ricard, Robert. "Les Portugais et le Sahara atlantique au XV^e siècle". *Hesperis* XI, 2^{ème} fascicule (1930): 97-110.
- Riley, James. *Naufrage du Brigantin américain, le Commerce, sur la côte d'Afrique*, trad, par J. G. Peltier, vol. II. Paris: Le Normant, 1818.
- Saunders, A.C. de C.M. *A social history of black slaves & freedmen in Portugal: 1441-1555*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Savage, Elisabeth. "Berbers and Blacks: Ibâdi Slave Traffic in Eight-Century North Africa". *The Journal of African History* 33, 3 (1992): 351-368.
- Villasanté de Beauvais, Mariella. *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. Paris: CNRS Éditions, 2000.

تجارة الكتاب وتداوله بين شمال وغرب أفريقيا

محمد المنصور

جامعة محمد الخامس بالرباط

في إطار اهتمامهم بالتجارة الصحراوية انكب المؤرخون بصفة عامة على السلع ذات الاستهلاك الواسع مثل الملح والصموغ والمنسوجات، والمعادن الثمينة، بالإضافة إلى تجارة الرقيق. لكن تبادل الكتاب بقي مهملاً لأنه لم يكن يهتم إلا فئة محدودة من المنتسبين إلى العلم. لذلك بقي تبادل المعرفة والكتاب أمراً ثانوياً وهامشياً بالنسبة للتجارة الصحراوية ككل.

المراكز العلمية ببلاد السودان: تنبوكتو نموذجاً

تعتبر مدينتا ولاتة في بلاد شنقيط، وتنبوكتو في مالي، أهم مركزين علميين جنوب الصحراء، لكن في القرن السادس عشر أصبحت تنبوكتو هي صاحبة السبق بدون منازع. فخلال عصرها الذهبي، أي في القرن السادس عشر، كانت المدينة تضم ما لا يقل عن 180 كتاباً، وكان بها 3 جوامع كبيرة يدرس بها كبار العلماء شتى أنواع العلوم الإسلامية ويتخرج منها فقهاء لامعون، كانوا أحياناً ينافسون علماء جامعي القرويين بفاس أو الأزهر بالقاهرة. ويذكر السعدي في تاريخ السودان أن أحد العلماء استقدمه من الحجاز المانسا موسى (القرن 14م) ليستقر بمدينة تنبوكتو، وهو عبد الرحمان التميمي، فوجد أن بالمدينة من هو أعلم منه في الكثير من الفنون. عندئذ قرر الهجرة إلى فاس ليكمل تكوينه قبل أن يلتحق بمدينة تنبوكتو من جديد ويدرس بجامعة الكبير لمدة طويلة.¹

وبطبيعة الحال فإن مهمتي التدريس والتعلم كانتا تعتمدان على النص المكتوب في معظم الأحوال، لأن الذاكرة والحفظ لم يكونا كافيين على الرغم من انتقال الكثير من العلوم عبر "أفواه الرجال"، قبل أن يكون هناك كتاب مسطر. بل استمر الاعتماد على الذاكرة حتى مع وجود عملية النسخ وتوفر المخطوط. فالعديد من المتون كانت تُحفظ عن ظهر قلب مثل مختصر خليل أو ألفية ابن مالك أو الأجرومية، وبالتالي كان بوسع العلماء أن يُلوا على النساخين تلك المتون فيتم إنتاج نسخ جديدة اعتماداً على الحفظ بدل استيراد مخطوطات غالية الثمن من شمال

¹ John Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire (al-Sa'di's Tarikh)* (Leiden: Brill, 1999), 74.

أفريقيا أو مصر. ومما يؤكد أهمية الحفظ في انتقال المعرفة وتعويض النصوص المكتوبة أن أحمد بابا كتب مؤلفه **اللمع** في الدخان وهو في طريق عودته إلى بلاده من مراكش اعتمادا على الكتب التي حملها معه من مراكش ولكن اعتمادا كذلك على ما كان يحفظه من قرآن وحديث ونصوص فقهية متعددة.

علماء السودان مكاتب متنقلة

طبيعة بلاد السودان كأرض شبه قاحلة فرضت على أهلها التنقل في الكثير من الأحيان، وكان بعض العلماء يتنقلون من مكان إلى آخر فيقصدتهم طلبة العلم حيث ما حلوا. وكان العالم في هذه الحالة مصحوبا بكتبه التي يحتاجها للتدريس. وحتى كبار العلماء والمتصوفة كانوا لا يفارقون كتبهم. فهذا عثمان دان فوديو كان يحمل كتبه على ظهور الجمال ولا يتحرك من مكان إلى آخر إلا وهي بصحبته. وأحمد بابا الذي نهبت مكتبته قبيل ترحيله إلى مراكش، وكانت تضم ما لا يقل عن 1600 كتاب، لم يرجع إلى تنبوكتو خالي الوفاض، بل حمل معه كمية لا يستهان بها من المخطوطات التي جلبها من مراكش، ستعوضه، جزئيا على الأقل، عما ضاع منه إثر الغزو السعودي لبلاده.

تجارة الكتاب في الصحراء وبلاد السودان

الحاجة إلى الكتاب جعلت المدرسين والمتعلمين يطلبونه من أفاق بعيدة، وهو قبل ظهور الطباعة، غالي الثمن. لذلك لجأوا إلى النسخ فكانوا يستنسخون المؤلف محليا فيصبح في متناول فئة أوسع من الناس، وبثمن أقل، خاصة بعد أن توفر الورق وأصبح يصل إلى منطقة غرب أفريقيا بكميات وافرة. لذلك تميزت مرحلة ما قبل الطباعة بازدهار عملية النسخ وظهور فئة من النساخين أصبحوا شركاء أساسيين في عملية انتقال المعرفة. خلال هذه المرحلة كان تاجر الكتب هو الناشر والموزع، إذا لم يكن كذلك مؤلفا. كان لزاما على الكتبي أن يكون له إلمام بالمواد المدرسة وفي بعض الحالات، كما سنرى، يُضطر إلى أن يكون مؤلفا ومشاركا في العلوم التي يهتم بها زبناؤه.

أن تكون الصحراء والسودان الغربي متشبهين بنوع خاص من الإسلام أساسه المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية حتم على أهل العلم فيهما أن يتعاملا مع بلدان تقاسمهم نفس المرجعيات الدينية، أي بلاد المغرب إلى الشمال، وبلاد النيل شرقا، حيث كان المذهب المالكي حاضرا بقوة إلى جانب المذهب الشافعي. طرق تجارة الكتاب المخطوط كانت هي الطرق التجارية العادية والتي تربط بلدان الساحل بحواضر

شمال أفريقيا من فاس إلى القاهرة. وإذا كنا نفتقد أرقاما دقيقة، أو تقريبية، عن مصادر الكتاب التي يقصدها تجار الطرق الصحراوية، فإنه من المؤكد أنه قبل ظهور الكتاب المطبوع كانت وجهة أهل السودان هي البلدان المغاربية قبل غيرها. يؤكد هذا الطرح أن جل ما حفظته مكتبات تنبوكتو وولاته من مخطوطات هو مغربي المصدر، لأن الخط المغربي كان أسهل للقراءة بالنسبة للسودانيين من الخط المشرقي وأقرب إلى ما طوروه من خط صحراوي أو سوداني الذي لم يكن في الواقع إلا تنويعا للخط المغربي وامتدادا له. وبطبيعة الحال فإن ظهور الكتاب المطبوع سيغير أسس المعادلة لأن بلاد مصر كانت سباقة إلى اعتماد المطبعة العصرية وبالتالي منحت بلاد النيل سبقا على بلدان شمال أفريقيا في هذا المجال الجديد.

التجارة لم تكن الوسيلة الوحيدة لوصول الكتاب المغربي إلى بلدان جنوب الصحراء

على الرغم من أهمية التجار كوسطاء للمعرفة بنقلهم الكتاب من شمال إلى غرب أفريقيا فإن علماء الصحراء والسودان جلبوا الكتاب مباشرة عندما زاروا بلاد المغرب وهم في طريق رجوعهم من الحج، كما أن العديد منهم توجه إلى الحرمين الشريفين ورجع محملا بالكتب دون المرور من بلاد المغرب. فالطريق الصحراوية الرابطة بين السودان الغربي والمشرق العربي عن طريق بورنو سمحت للعديد من العلماء والمتصوفة بأداء مناسك الحج، والرجوع إلى بلادهم محملين بما اقتنوه من كتب إما بالحرمين الشريفين، أو بالقاهرة.

أما العلماء والمتصوفة الذين عرجوا على المغرب فإنهم كانوا ينتهزون فرصة مرورهم بفاس أو مراكش للتزود بما يستطيعون حمله من كتب. وفي هذا الإطار نشير إلى حالتين لعالمين من بلاد شنقيط زارا المغرب خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ولم يلتحقا بموطنهما إلا بعد أن اقتنيا العشرات والمئات من الكتب. يتعلق الأمر في الحالة الأولى بشيخ الطريقة القادرية سيديا الكبير (ت. 1868) الذي زار مدينة مراكش بين سنتي 1830 و1835 بغرض اقتناء مجموعة من المؤلفات. ومن حسن حظنا أن هذا المتصوف ترك سجلا بخط يده لكل الكتب التي اشتراها، أو أهديت له، وعددها لا يقل عن 200 مؤلف². والطريقة التي اقتنى بها هذه الكتب من المغرب تفيدنا في التعرف على الوسائل المختلفة التي سمحت له بجمع كمية لا يستهان بها من الكتب. بالنسبة لعملية الشراء فإنها همت بعض الكتبيين بمدينة مراكش، ولكن

² Charles C. Stewart, "A New source on the book market in Morocco in 1830 and islamic scholarship in West Africa", *Hesperis-Tamuda* XI, fascicule unique (1970): 211.

كذلك بعض الزوايا والمدارس كجامع ابن يوسف، وضريح الإمام الجزولي، وزاوية أبي العباس السبتي. كما اقتنى بعض الكتب مباشرة من أشخاص لهم صلة بالعلم والتصوف. لكن إذا كان الشراء هو الوسيلة الأساسية التي حصل بها على جل مشترياته فإنه استطاع الحصول على العديد من المخطوطات عندما أهديت له من طرف من سماهم بـ"الإخوان والمريدين" أي في الغالب أتباع الطريقة القادرية.³

وهذا مثال آخر يعتبر أكثر إفصاحا عن الطريقة التي سلكها بعض علماء الساحل في التزود بالكتاب المغربي. ويتعلق الأمر هنا بالمرابط الشنقيطي أحمد بن طوير الجنة (ت. 1849) الذي اختار أن يكون حجه عن طريق بلاد المغرب، ذهابا وإيابا، وكان ذلك بين سنتي 1829 و1834. ابن طوير الجنة كان محظوظا لأنه استطاع أن يلتقي بالسلطان مولاي عبد الرحمان وأن يحظى بعطفه ورعايته، وهو ما سمح له باقتناء كمية وافرة من الكتب اشتراها من مدينة فاس بتمويل ودعم من السلطان. يقول المرابط الواداني في رحلته: "أعطانا نصره الله المال الكثير لنشتري به الكتب من فاس [...] فاشترينا والحمد لله ما جال في الصدر من الكتب. حتى إن ولدنا سيدي محمد الصابر لما أخبر مولاي عبد الرحمان نصره الله بما اشتريناه من الكتب تعجب وقال: أعطاكم الله خرق العادة [...]". وكان هذا المتصوف قد اعترضته بعض المصاعب في الحصول على بعض الكتب من مدينة فاس وأرجع ذلك إلى حسد بعض أهل العلم. "فلما جئنا فاسا وجدنا بعض ذلك (أي الحسد) فلم يُخرجوا لنا الكتب النفائس، فكتبنا لسيدنا نصره الله تعالى [...] فكتب لنا مكتوبا بأننا لا نسير إلى بلادنا حتى [...] نشتري ما جال في صدورنا من الكتب [...] فاشترينا [...] من الكتب ما شاء الله شيئا كثيرا".⁴

ما هي الكتب التي اقتناها أهل العلم السودانيون من المغرب؟

قلما يتوقف مؤرخ العلاقات المغربية السودانية عند طبيعة المعرفة التي حملها الكتاب المغربي إلى طلبة وعلماء الساحل. بينما تكتسي المسألة أهمية كبرى تتجاوز ما يمثله الكتاب كمجرد بضاعة عادية لتمس جوهر التبادل بين الطرفين، وهو الجانب الروحي والعلمي، بل والعقائدي في المقام الأول. إذا تصفحنا قائمة الكتب التي اقتناها الشيخ سيديا من مراكش خلال ثلاثينات القرن التاسع عشر نجد أن الأمر يتعلق بتطابق شبه كامل بين "البرامج العلمية" المعتمدة في كل من بلاد المغرب وبلدان جنوب الصحراء. ولأن المذهب واحد والعقيدة واحدة، والتصوف من نفس

³ Stewart, "A New source", 209-46.

⁴ أحمد بن طوير الجنة، *رحلة المنى والمنة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014)، 238، 282.

المنبع، فقد تجلى ذلك في اعتماد نفس النصوص والمتون تقريبا، بحيث يظهر للمرء أن المتون والنصوص التي كانت تُدرس بجامع القرويين بفاس هي نفسها التي كانت تدرس بأروقة جوامع تنبوكتو. وهذه أهم النصوص والكتب التي اقتناها الشيخ سيديا وهي تعكس اهتمامات أهل العلم بالسودان وبلاد جنوب الصحراء:

اللغة: الأجرومية، ألفية ابن مالك وشروحها، ومختصر العين لأبي بكر الزبيدي الإشبيلي.

الأدب والفنون الدنيوية: محاضرات أبي علي اليوسي، كتاب الحيوان للدميري، كتاب الطب والحكمة للسيوطي، القرطاس في أخبار فاس (الأنيس المطرب؟)، كنز الأسرار لابن سينا (في استحضار الجن)، مفاتيح أسرار الحروف للبسطامي، ومقنع المحتاج في آداب الجِماع لابن عرضون.

الفقه (وشكل ثلث ما اقتناه الشيخ سيديا من كتب تقريبا): تحفة ابن عاصم الأندلسي وشروحها، رسالة ابن أبي زيد القيرواني، التنبهات لعياض في شرح مدونة سحنون، مختصر خليل وشروحه، ابن غازي (الكليات الفقهية؟)، أبو عبد الله ميارة الفاسي، فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق، شرح ميارة على تحفة ابن عاصم، شرح ميارة على منظومة ابن عاشر، مجالس القضاة والحكام لمحمد بن عبد الله المكناسي، حاشية علي التسولي على لامية الزقاق للتاودي بن سودة، التهذيب في اختصار المدونة للبراذعي، قرّة العين لشرح ورفات إمام الحرمين للحطاب، وجمع الجوامع للسيوطي.

الحديث والسيرة: صحيحا البخاري ومسلم، الشفا لعياض وشروحه، شرح الأربعين النووية، موطأ مالك، الجامع الكبير للسيوطي، وسيرة ابن إسحاق ومختصرها لابن هشام.

التفسير: تفسير الجلالين، وتفسير الخازن أو أبواب التأويل في معاني التنزيل.

العقيدة وعلم الكلام: شرح توحيد الرسالة لمحمد بن قاسم جسوس الفاسي، وشرح الصغرى للسوسني.

التصوف: دلائل الخيرات للجزولي وشروحه، تحفة الإخوان ومواهب الامتنان في مناقب سيدي رضوان لأحمد بن موسى المرابي، التشوف إلى رجال التصوف للتادلي، الصلاة المشيشية وشروحها، والفتوحات الملكية لابن عربي.

صحيح أن أهل المغرب والسودان كانوا يجتمعون في المذهب المالكي كما يجتمعون في ذلك مع قسم كبير من أهل مصر. ففي أروقة الأزهر والقرويين وجامع سنكوري كان يدرس **مختصر** خليل بشروحه المشرقية والمغربية. وبهذه الأماكن كان يدرس **موطأ** مالك و**جمع الجوامع** للسيوطي، لكن مالكية أهل المغرب وأهل غرب أفريقيا ظلت تحتفظ بنكهة خاصة بها، ربما لغلبة العرف المحلي وتكيف النصوص المالكية مع هذا العرف إلى درجة أصبح الفقه معها عبارة عن مجموعة من النوازل والأحكام، بل والوصفات الشرعية الجاهزة. لكن أهم ما خلق نوعاً من "التواطؤ الخفي" بين الطرفين هو مجال التصوف وما رافقه من تعلق بالأولياء و"رجال لله" بشكل لا نجده ببلاذ مصر، على الأقل بنفس الحدة.

ناقلو المعرفة بين المغرب وغرب أفريقيا: نموذج أحمد بلعراف

عندما زار الحسن الوزان تنبكتو عند بداية القرن 16 لاحظ أن الأرباح التي كان التجار يجنونها من تسويق الكتاب المجلوب من المغرب كانت تفوق أرباح أية تجارة أخرى. واليوم لازالت مكتبات تنبكتو تحتوي على آلاف المخطوطات المغربية والتي يمكن اعتبارها كحصيلة جزئية لهذه التجارة. وبقيت تجارة الكتاب، وحتى منتصف القرن العشرين، من أهم ما اشتغل به التجار المغاربة المستقرون بتنبوكتو. ولعل أبرز التجار المغاربة الذين فرضوا أنفسهم في هذا المجال هو أحمد بلعراف التكني الذي كان فقيهاً وتاجراً في نفس الوقت.

ولد أحمد بلعراف ببلدة كوليمين بجنوب المغرب في سنة 1884. ومن هذه البلدة التي كانت تعتبر باباً من أبواب المغرب على تجارة القوافل هاجر بلعراف جنوباً ففضى بعض الوقت في السنيغال وجنوب بلاد شنقيط قبل أن يحط الرحال بصفة نهائية في مدينة تنبوكتو في سنة 1904. وعلى الرغم من اندماجه في المجتمع هناك فإنه لم يقطع الصلة ببلد نشأته ولا بهويته المغربية بحيث ظلت وثائق الإدارة الفرنسية بغرب أفريقيا تشير إليه في كل مناسبة بـ"التاجر المغربي"، وحتى المراسلات التي كانت تصله من كافة الأرجاء كانت توجه إلى عنوان غاية في البساطة: "أحمد بلعراف، التاجر المغربي بتنبوكتو".⁵ والنسبة الوحيدة التي أضافها إلى اسمه هي نسبة

⁵ حاول باحث من جنوب أفريقيا في مقالة له عن أحمد بلعراف أن ينتزع منه هذا الانتماء المغربي مدعياً أنه اندمج في المجتمع السوداني بشكل كامل ولم تعد له من هوية إلا الهوية التي تربطه بتنبوكتو، وهو ادعاء يعكس توجهات سياسية معينة لا علاقة لها بالواقع التاريخي. كما أنه تجاهل كيف أن بلعراف بقي طوال حياته مرتبطاً بشبكة من الشركاء التجاريين المغاربة سواء وجدوا بالمغرب أو حتى بالسودان الغربي، ومنهم أخواه سالم وإبراهيم اللذان مارسا التجارة بكل من كاو وبوريم. انظر:

Shamil Jeppie, "History for Timbuktu: Ahmad Bul'araf, Archives, and the Place of the Past", *History of Africa* 38, 1 (2011): 401-16.

”التكني“، علما بأن تكنة هي اتحادية قبلية صحراوية تغطي المجال الممتد من كوليمين إلى الساقية الحمراء. ولحسن الحظ أن باحثين مغاربة تمكنوا من الاطلاع على عشرات المراسلات التي تبادلها أحمد بلعراق مع شركاء له في العديد من البلدان، وهي مراسلات احتفظت بها مكتبته بتبوكتو بعد أن فقدت الكثير من نفائس مخطوطاتها وكتبها.⁶ الوثائق التي تتوفر عليها تظهر كيف استطاع بلعراق أن يقيم صلات تجارية بين تبككتو وفاس، وكذلك بين تبككتو والمشرق العربي حيث كان يقطن المطبوعات من القاهرة. وإلى الجنوب كان له شركاء في العديد من الأماكن على ضفاف نهر النيجر وحتى في السنغال، وفي نيجيريا، إذ كان يزودهم بما يستورده من كتب تصله من الشمال، سواء كانت هذه الكتب مغربية أو مستوردة من المشرق.

تاجر متفقه

نقول عن أحمد بلعراق أنه كان تاجرا متفقه، وليس فقيها ولا عالما. فهو نفسه لم يدع في وقت من الأوقات أنه ينتسب لفئة العلماء، وإنما كان له إمام بمبادئ العلوم، وكان تواقا إلى أن يشارك العلماء في اهتماماتهم حتى يتمكن من خدمتهم على أحسن وجه. ومما يؤكد أن بلعراق ظل قبل شيء تاجرا هو أنه لم يحصر نشاطه في تجارة الكتب فقط، بل اشتغل بتجارة سلع أخرى مثل الجلود والشاي والسكر وغيرها.

عند استقراره بمدينة تبوكتو ركز أحمد بلعراق على تجارة الكتب، وهو نشاط لم يكن محصورا في جلب الكتاب وتوزيعه، بل تعداه إلى صناعة الكتاب عبر استنساخه وتجليده ثم توزيعه ليصل إلى الراغبين في اقتنائه، سواء محليا أو بجهات وبلدان أخرى. وعلينا أن نعلم بأن ظهور الطباعة العربية عند أواخر القرن التاسع عشر، خاصة بمصر وشمال أفريقيا، لم تحدث في بلاد السودان قطيعة فورية مع الكتاب المخطوط كما حدث في أوربا عقب اختراع طباعة غوتنبرغ عند أواسط القرن الخامس عشر. فالنصوص الدينية المطلوبة في المنطقة مثل القرآن وكتب الأدعية والأدكار الصوفية على سبيل المثال بقيت متداولة في شكلها المخطوط ولم تعوض بالمطبوع منها إلا تدريجيا عندما تقبل الناس اللجوء إلى ”الكتاب المصنع“. لذلك فإن بلعراق سيعمل على توفير الكتاب المخطوط عبر توظيفه لعدد من النساخين من أجل استنساخ ما يطلبه زبناؤه من نصوص، بل إنه هو نفسه زاول هذه المهمة فاشتغل بنسخ المؤلفات، إما كي يحتفظ بها في مكتبته الخاصة، أو تسويقها.

⁶ Yahia Abou El Farah, Abdelouahed Akmir et Abdelmalek Ben Azzam, *La présence marocaine en Afrique de l'Ouest* (Rabat: Institut des Etudes Africaines, 1997).

أحمد بلعراف صلة وصل بين عهدي المخطوط والمطبوع

زاول بلعراف نشاطه ككتبي خلال النصف الأول من القرن العشرين وهي المرحلة التي تميزت، ببلاد السودان على الأقل، بتعايش المخطوط والمطبوع جنباً إلى جنب. فكان أحمد بلعراف يعهد من جهة إلى النساخين بمهمة استنساخ الكتب، ومن جهة أخرى يحرص على اقتناء الكتب المطبوعة من خارج المنطقة، أي أساساً من الناشرين والكتبيين في القاهرة وبعض حواضر أفريقيا الشمالية.

بالنسبة لإنجاز المخطوط اشتغل بلعراف كـ"ناشر"، أي أنه كان يعمل على "صناعة" المخطوط، بدءاً باقتناء المواد الأولية من مداد وورق وجلد وباقي الضروريات، ثم اختيار النصوص بناء على طلب الزبناء، أو اعتماداً على تقديراته لحاجة السوق، سواء في تنبوكتو، أو في باقي بلدان غرب أفريقيا. في هذا الإطار وظف بلعراف عدداً من النساخين لاستنساخ المخطوطات حسب الطلب. وكان بلعراف يرسل نساخه إلى أماكن خارج تنبوكتو عندما لا يتوفر الكتاب المطلوب محلياً. ومعلوم أن بلعراف لم يكن يقوم بتسويق كل إنتاجه من المخطوطات بل كان يحتفظ بجزء منها لمكتبته الخاصة لأنه كان يزاول مهمة التأليف، وبالتالي يحتاج إلى المراجع الضرورية. أما القيمة العلمية لما كتبه بلعراف فمسألة فيها نظر لأن باعه في علوم اللغة والشريعة كان محدوداً. لذلك فمعظم ما كتب يدخل في خانة المجاميع التي يسجل فيها ما توفر لديه من نصوص رأى أن لها فائدة. ومن هذه المؤلفات مجاميع للفتاوي على سبيل المثال، جمع فيها بلعراف ما وقع بين يديه من حالات فقهية خاف عليها من الضياع. وقد عدد له جون هانويك في معجمه عن الأدب العربي في بلاد السودان ما يقرب من 40 عنواناً، نذكر منها قاموساً في تراجم من اشتهر من مؤلفي بلاد السودان والصحراء، وهو **إزالة الريب والشك والتفريط في ذكر المؤلفين من أهل التكرور والصحراء وأهل شنقيط**.⁷ وكانت مكتبة بلعراف في وقت من الأوقات تعد من أهم مكتبات تنبوكتو بحيث كانت تضم في سنة 1945 أكثر من ألفي مؤلف، لكنها اليوم أصبحت عملياً في عداد المكتبات المندثرة.

أقول المخطوط وسيادة الكتاب المطبوع

لم تصل الطباعة إلى منطقة أفريقيا الغربية إلا في وقت متأخر جداً. وحتى الطباعة الحجرية التي وصلت إلى فاس خلال ستينات القرن التاسع عشر لم تجد طريقها إلى بلاد السودان والصحراء. وإذا كان الباحثون الغربيون يرجعون دخول

⁷ John Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, vol. 4 (Leiden: Brill, 2003), 53-7.

الطباعة للمنطقة إلى المبشرين المسيحيين والمستعمرين الأوربيين عند منتصف القرن التاسع عشر، فإن ذلك بقي محصورا في الساحل الأطلسي ولم يكن له تأثير على الجهات الداخلية مثل تنبوكتو ومحيطها. علما بأن ما كان يطبعه هؤلاء كان بالحرف اللاتيني ولم يُهتم بالحرف العربي الذي كان الأوربيون ينظرون إليه نظرة ريب وشك لما يحمله وراءه من حمولة دينية وثقافية وإمكانيات ربط المنطقة ببقية العالم العربي - الإسلامي، وهو أكثر ما كان يخشاه المستعمر الأوربي.⁸ أضف إلى ذلك أن التفكير في إدخال الطباعة إلى المنطقة كان يتطلب وجود "جمهور من القراء" أو ما يكفي من المتعلمين لاستيعاب الإنتاج المطبوع محليا، وهو ما لم يكن متوفرا. لذلك فإن تجار الكتاب، ومن ضمنهم أحمد بلعراف، سيتوجهون لاقتناء الكتاب العربي المطبوع إلى حيث يوجد، أي في بعض حواضر شمال أفريقيا انطلاقا من القاهرة شرقا وانتهاء بفاس ومراكش غربا.

أحمد بلعراف ضمن شبكة من الكتبيين ببلدان الساحل وخارجه

موازة مع استمراره في إنتاج المخطوط في عصر كاد أن يختفي فيه النص المكتوب لجأ بلعراف إلى خلق شبكة من الشركاء، في تنبوكتو وخارجها، لترويج الكتاب العربي المطبوع. ويظهر من مراسلات بلعراف أنه بقي يتحرك أساسا ضمن شبكة التجار المغاربة الموجودين في منطقة الساحل. ويأتي في مقدمة هؤلاء أخواه سالم وإبراهيم المستقرين بكل من غاو وبوريم. وحسب الورق الذي كتبت عليه الرسائل الصادرة عن أخويه المشار إليهما يتبين أن هذين الأخيرين كانا بصدد إنشاء مقاوله تجارية مستقلة عن أخيهما أحمد بلعراف. ذلك أن ورق المراسلة يحمل في أعلاه إسم المقاوله على الشكل التالي: "إبراهيم بلعراف وأخوه، تجار مغاربة بغاو بالسودان الفرنسي".

كما ارتبط أحمد بلعراف بالتجار المغاربة بمدينة باماكو، وخاصة بعبد الرحمان بن زاكور الذي كان من تجار الكتاب كذلك. ويظهر من إحدى الرسائل المتبادلة بين الرجلين أن بن زاكور كان يكن تقديرا خاصا لأحمد بلعراف إذ سماه بـ"فيلسوف الصحراء" ودعاه إلى الخروج من تنبوكتو إلى غيرها من الحواضر حتى

⁸ لا بد أن نشير إلى أن المستشرقين الفرنسيين عملوا على طبع بعض الكتب العربية بباريس وهو شيء لم يكن ليزعج الساسة الاستعماريين لأن إصدارات النخبة المستشرقة بفرنسا كانت محدودة من ناحية الكمية وبقيت متداولة داخل فئة قليلة نسبيا من ذوي التخصص.

يعرف الناس بقيمة علمه.⁹ وفي باماكو كذلك تعامل بلعراف مع شركة العراقي- القادري التي كانت تسوق الكتاب بالإضافة إلى الشاي ومواد أخرى.¹⁰

وبالسينغال ارتبط بلعراف مع تاجر مغربي آخر هو أحمد العيساوي بنجلون، وكان مقيما بمدينة سان لوي. وتفصح إحدى المراسلات بين التاجرين عن نوعية المواد المتبادلة وفي طليعتها الكتب الواصلة من القاهرة، بقوائمها وأثمانها، إضافة إلى مواد أخرى مثل الحرير والأواني النحاسية. وبالسينغال كذلك تعامل بلعراف مع تاجر مغربي آخر مقيم في روفيسك، وهو أحمد الهاروشي. وفي إحدى رسالته إلى بلعراف يتعهد الهاروشي بإمداده بكل الكتب التي يرغب فيها.¹¹ كما كانت لأحمد بلعراف اتصالات مع تاجر مغاربة آخرين بالسينغال لم يكونوا دائما من تجار الكتب. ومن ضمن هؤلاء محمد الهاروشي، شقيق أحمد الهاروشي، المقيمين معا في روفيسك. وببلدة كولك بالسينغال تعامل أحمد بلعراف مع تاجر مغربي هو التهامي بن عصمان الذي اهتم بتجارة مواد متنوعة.¹²

وامتد نشاط أحمد بلعراف جنوبا إلى شمال نيجيريا حيث كان له شريك مغربي في شخص محمد بن المجدوب المراكشي، وكان مستقرا بمدينة كانو. ويظهر من المراسلات المتبادلة بين التاجرين أنهما كانا ينتميان إلى شبكة واحدة يتعارف فيها التجار المنحدرون من المغرب ويحافظون فيها على علاقات حميمة تتجاوز مجرد التبادل التجاري. فهذا بن المجدوب المراكشي في إحدى رسائله إلى بلعراف يخبرنا بوجود تاجر مغربي آخر بتنبوكتو هو الشريف مولاي عبد الرحمان، وينتهد المراكشي هذه الفرصة ليطلب من بلعراف تبليغ تحياته إلى تاجر مغربيين آخرين هما بن بركة وابن عبد الوهاب، ابن بلدته كوليمين، وكانا من كبار تجار تنبوكتو.¹³ إن هذه العلاقات الكثيفة والحميمة لأحمد بلعراف مع التجار المغاربة بمنطقة غرب أفريقيا تدل بما لا يدع مجالا للشك على أن تاجرنا لم ينسلخ عن هويته المغربية كما يدعي البعض،¹⁴ بل إنه كان في صلب شبكة متراسة من التجار ذوي الأصل المغربي، علما أن

⁹ Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 164.

¹⁰ Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 164.

¹¹ Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 165.

¹² Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 166.

¹³ Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 166.

¹⁴ أنظر مثلا ما كتبه الباحث الجنوب إفريقي شميل جيببي عندما قال إن المغرب لم يشكل أبدا جزءا من هوية بلعراف بعدما انصهر كليا في مجتمع تنبوكتو، بل إنه لا يشير إطلاقا حسب هذا الباحث إلى موطنه الأصلي. أنظر:

Jeppie, "History for Timbuktu", 408.

هذه الروابط مع أبناء وطنه الأصلي ساعدته في تنمية أعماله وسهلت له الحصول على ما كان يحتاجه من سلع، خاصة الكتاب الذي بقي في صلب نشاطه.

أحمد بلعراف وشبكة الكتبيين خارج تنبوكتو

من أجل الحصول على الكتاب العربي المطبوع طور أحمد بولعراف شبكة من الشركاء في العديد من حواضر البلدان المنتجة لهذا الكتاب، وخاصة في القاهرة وعدد من المدن المغربية. وبما أن الطباعة المصرية كانت قد حققت تقدما كبيرا بالنسبة لنظيرتها في بلدان شمال أفريقيا فإن بولعراف، شأنه في ذلك شأن الكتبيين المغاربة، قد اتجه إلى الناشرين والكتبيين المصريين لاقتناء ما يطلبه زبناؤه من منشورات.

بالنسبة لمصر فإن جل مراسلات بولعراف كانت مع دار الهلال المملوكة للأخوين إميل وشكري زيدان. ويظهر من قوائم الكتب المطلوبة من دار الهلال أنها لازالت في جلها نصوصا تقليدية كانت متداولة كمخطوطات حتى وقت قريب، أي أساسا كتب اللغة العربية والنحو والفقہ المالكي والتفسير والعقيدة الأشعرية. لكن لا يمكن ألا نلاحظ بعض التغيير الطفيف فيما يتعلق باهتمام أكبر بالأدب العربي عبر الدواوين الكبرى لشعراء الجاهلية و صدر الإسلام، بل وحتى "القصاصد الهاشمية" ذات المنحى الشيعي الواضح. ومن المواضيع الجديدة التي برزت مع الطباعة التاريخ الإسلامي، بل نجد حتى عنوانا عن "شعوب أوروبا". وبالإضافة إلى دار الهلال اقتنى بلعراف الكتب من "دار الكتب العربية الكبرى" لعيسى الباي الحلبي. أما تعامله مع المكتبات اللبنانية في بيروت فكان شيئا محدودا جدا، على الأقل كما يتبين من المراسلات المتوفرة.

ومع المغرب كانت اتصالاته أكثر تنوعا وغطت تقريبا كل المدن الكبرى. إلا أننا نعتقد أن ما كان بولعراف يجلبه من كتب مطبوعة من المغرب كان أقل بكثير مما كان يصله من مصر لأسباب بديهية تتعلق بوفرة وجودة إنتاج المطابع المصرية. وبخصوص هذه المسألة نجد بولعراف في إحدى رسائله إلى صاحب المكتبة الشرقية محمد بن يحيى الصقلي بالدار البيضاء في سنة 1929 يحذر هذا الأخير من إرسال الطبعة الفاسية إلا عند الطلب لأن الطبعة المصرية هي التي يقبل عليها الناس قبل غيرها.¹⁵ ومدينة فاس تعامل بولعراف مع المكتبة الإدريسية لصاحبها إدريس برادة

¹⁵ انظر صورة رسالة بولعراف إلى محمد بن يحيى الصقلي ضمن:

Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 432.

الذي توسط له لربط علاقات مع مكتبي آخر بفاس هو عبد القادر بركة الذي كان يتوفر على مكتبة بها كل ما يرغب فيه بولعراف حسب مالك المكتبة الإدريسية.

ومدينة مراكش ربط بولعراف صلات مع التاجر عبد القادر القادري الذي كان يبعث له بالكتب، إضافة إلى مصنوعات مغربية تقليدية مثل الزراي. ويظهر من رسائل بولعراف أن القادري كان يلعب دور وسيط بين القاهرة وتنبوكتو فيما يتعلق بالكتب الآتية من المشرق.¹⁶ كما تعامل بولعراف مع مكتبتين بالرباط وطنجة هما المكتبة الأهلية والمكتبة الأدبية. وكما كان الحال بالنسبة لكنتي مراكش عبد القادر القادري فإننا نجد أن صاحب المطبعة والمكتبة الأهلية بالرباط يقترح على بولعراف تزويده بالمطبوعات المصرية، بالإضافة إلى مطبوعات مؤسسته.¹⁷

استنتاجات

1. خلال النصف الأول من القرن العشرين تضاءل نصيب المخطوط لصالح الكتاب المطبوع المجلوب من خارج غرب أفريقيا وهو ما طرح على تجار الكتاب بالمنطقة تحديات كبيرة من حيث المواصلات وصعوبة التعامل مع العالم الخارجي في ظل النظام الاستعماري، خاصة فيما يتعلق بربط الاتصال بالمشرق العربي الذي كان المستعمر ينظر إليه كمصدر محتمل للفتنة والتحريض ضد هيمنته بالمنطقة. ويظهر ذلك مثلا من خلال منع جلب بعض الكتب التي اعتبرها المستعمر مثيرة للفتنة، ومنها كتاب شكيب أرسلان، **حاضر العالم الإسلامي**، ناهيك عن الصحافة العربية الصادرة بالمشرق العربي. كما أن تجارة الكتاب بالمنطقة واجهت صعوبات التحويل المالي إذ اضطر تجار تمبوكتو إلى المرور عبر أبناك فرنسية كان أقربها بالسنغال.

2. إن تحول تجارة الكتاب من المخطوط إلى المطبوع خلال هذه المرحلة بالذات لم يكن في صالح الكتاب المغربي نظرا لتفوق الطباعة المشرقية وقدرتها على تلبية حاجيات السوق في المنطقة بتوفير منتج ذا جودة أفضل وكلفة أقل، مما اضطر الكتبيين في المغرب إلى أن يتحولوا إلى مجرد وسطاء بين المشرق ومنطقة الساحل. وبذلك طوي العصر الذهبي للمخطوط ليحل محله الكتاب المطبوع الذي كان مشرقيا بالأساس.

¹⁶ Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 167.

¹⁷ رسالة المطبعة والمكتبة الأهلية بالرباط إلى أحمد بولعراف (1925) ضمن:

Abou El Farah, Akmir et Ben Azzam, *La présence marocaine*, 454.

3. إن التفوق المشرقي في مجال الكتاب المطبوع انطلقا من أواخر القرن التاسع عشر لم ينتج عنه اختفاء التجار المغاربة أو تراجع دورهم في تسويق الكتاب بالمنطقة، بل إنهم برهنوا عن دينامية كبيرة وقدرة هائلة على التكيف مع المعطيات الجديدة لسوق الكتاب، وهو ما سمح لهم بالاستمرار كموزعين للكتاب في كل أرجاء المنطقة. ومما ساعدهم في هذا الإطار وجود روابط التآزر وتنميتهم لشبكة مترابطة من ذوي الأصل المغربي على غرار الجاليات التجارية النشيطة التي ظهرت في أكثر من مكان.

البيليوغرافيا

- ابن طوير الجنة، أحمد. *رحلة المنى والمنة*. بيروت: دار الكتب العلمية: 2013.
- Abou El Farah, Yahia, Abdelouahed Akmir et Abdelmalek Ben Azzam. *La présence marocaine en Afrique de l'Ouest*. Rabat: Institut des Etudes Africaines, 1997.
- Hunwick, John. *Arabic Literature of Africa*, vol. 4. Leiden: Brill, 2003.
- _____. *Timbuktu and the Songhay Empire (al-Sa'di's Tarikh)*. Leiden: Brill, 1999.
- Jeppie, Shamil. "History for Timbuktu: Ahmad Bul'araf, Archives, and the Place of the Past". *History of Africa* 38, 1 (2011): 401-16.
- Stewart, Charles C. "A New source on the book market in Morocco in 1830 and islamic scholarship in West Africa". *Hespéris-Tamuda* XI, fascicule unique (1970): 209-46.

حياة الحاج عمر الفوتي وكتابه ”رماع حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم“

كوثر أبو العيد
أستاذة باحثة، فاس

يمثل الامتداد الصوفي المغربي رداء اللحمية الروحية والعلمية في غرب أفريقيا، وذلك لما للمشيخة الصوفية المغربية من دور كبير في تثبيت أواصر الأمن الروحي والثقافي بين سائر الأصقاع في هذا الركن الإسلامي. خاصة مع تنامي الحركة الإمبريالية في أفريقيا خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

في ظل هذا الواقع، قامت الزوايا والطرق الصوفية بمحاربة الاستعمار والوثنية بالسودان الغربي من خلال حركات إصلاحية عديدة. نذكر منها على سبيل المثال: حركة الحاج عمر الفوتي في السنغال الذي يعتبر من أهم رجالات الطريقة التجانية بأفريقيا جنوب الصحراء.¹ والذي سعى إلى إقامة دولة موحدة تضم شتات القبائل المتناحرة. وقد سطر هذا المصلح في مؤلفه الشهير: **رماع حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم** الدعائم الأساسية والإطار النظري لحركته الإصلاحية، وهو ما سنعرض له من خلال دراستنا لهذا المؤلف.

التعريف بالكاتب والكتاب

1. التعريف بالكاتب

ولد الحاج عمر بن سعيد الفوتي التكروري الأصل حوالي 1796م بقرية هلوارة بالسنغال² وقد أحاطت بولادته وطفولته مجموعة من الروايات التي تضيء نوعا من التقدير والتعظيم اتجاه الحاج عمر وأسرته، من ضمن ذلك أنه ولد قبل الأوان في ليلة من شهر رمضان وأمسك عن أخذ ثدي أمه طيلة الشهر من طلوع الفجر حتى غروب الشمس.³ نشأ الحاج في وسط علم ودين وتميز بذكائه منذ صغر سنه،⁴ حفظ القرآن

¹ Anonyme de Fès, “La Vie d’Alhadj Omar, traduction d’un manuscrit arabe de la zaouia tidjaniya de Fès accompagnée, d’une introduction et de notes par Jules Salenc”, *Bulletin du Comité d’études historiques et scientifiques de l’Afrique occidentale française* (1918): 410.

² أنظر أطروحة أحمد الأزمي، **الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن 19م**، الجزء الثاني (الرباط: منشورات الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000)، 344. أنظر أيضا:

Madina Ly-Tall, *Un Islam militant en Afrique de l’ouest au XIX^e siècle: la Tijanyya de saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale* (Paris: L’Harmattan, 1991), 76.

³ الأزمي، **الطريقة التجانية 19م**، الجزء الثاني، 344. ثم بهيجة الشاذلي، “الحاج عمر وخلفاء صكت”، (ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفوتي تال)، (الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2001)، 8.

الكريم في قريته هلوار على يد الشيخ "أنغران حمات" وهو في سن السابعة من عمره حسب ما جاء عند الأستاذ محمد أحمدلي⁵ في حين ترى بهيجة الشاذلي أنه حفظ القرآن في سن الثالثة عشرة.⁶ على أي فقد التحق الحاج عمر بعد ذلك بمحضرة أخيه الأكبر ألفا أحمد لدراسة التجويد⁷ هذا إلى جانب ما أخذه عن والده وزوج أخته من اللغة العربية والعلوم القرآنية كما درس صحيح مسلم والبخاري.⁸ بعد ذلك انتقل إلى قرية "أندروبس" عند الشيخ "لمين بصمور ساخ" لتعلم العلوم الفقهية والآداب وغير ذلك من العلوم⁹ ومنها توجه إلى سنوبال (وهي منطقة من مناطق الفوتاتورو) ونظر لحدة نهمه المعرفي لم يكتف الحاج عمر بهؤلاء الشيوخ، بل دفعه طموحه العلمي إلى التوجه عند الشيخ عبد الكريم الناقل الذي أخذ عنه ورد الطريقة التجانية لأول مرة¹⁰ وهو من علماء فوتا جالون التقى مع صاحب الكتاب في قرية دويي (Douyé) قرب بودور.¹¹ وكان هذا الشيخ عائدا من بلاد شنقيط من عند الشيخ "مولود فال" الذي يعد بدوره أحد شيوخ الحاج عمر. هذا باختصار شديد عن مراحل تعليمه داخل منطقتة السودانية. أما فيما يخص خارج السودان الغربي قام الحاج عمر برحلة دينية علمية طويلة إلى المشرق بدأها عام 1825م بالذهاب إلى الحج¹² وسوف نتطرق إلى تفاصيل هذه الرحلة في الفصل الموالي، باعتبارها مرحلة حاسمة ليس فقط في حياة الرجل وإنما أيضا فيما يخص منطقة السودان الغربي ككل.

وقد تمكن الحاج عمر خلال هذه الرحلة من زيارة مجموعة من الأصقاع الإسلامية كالشام ومصر¹³ حيث استدرجه بها علماء الأزهر إلى حضور مناظرة علمية، لتعجيز الرجل والسخرية منه وذلك بعد أن ذاع صيته في المشرق العربي.¹⁴ وللإشارة فقد نظم هذا الحدث أحمد بن الشيخ محمد الحافظ العلوي في قصيدة شعرية¹⁵ ولا بأس أن نستشهد بأبيات منها:

⁴ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 344.

⁵ محمد أحمد لي، "رحلات الحاج عمر الفوتي طال إلى الأقطار الإسلامية"، (ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفونتي تال)، (الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2001)، 31.

⁶ الشاذلي، "الحاج عمر"، 8.

⁷ أحمد لي، "رحلات"، 32.

⁸ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 345.

⁹ أحمد لي، "رحلات"، 32.

¹⁰ نفسه، 35-36.

¹¹ نفسه، 38.

¹² نفسه، 32.

¹³ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 356.

¹⁴ نفسه، 357.

¹⁵ أحمد لي، "رحلات"، 33.

إذ جمعوا من علماء القاهرة
عن متشابه القرآن سائل
والفقه والنحو وعلم المنطق
يسأله عنها وغير ذلك
إلا أجاب بأحسن الجواب
لشيخنا أهل العلوم الباهرة
وآخر إلى الحديث مائل
من في البيان والبديع ينطق
ولم يسأله سائل هناك
من غير أن ينظر شيئا في كتاب

يتبين من هذه القصيدة أن الحاج عمر الفوتي تفوق على شيوخ الأزهر في جميع علوم الظاهر والباطن مما زاده شهرة في المشرق الإسلامي والسودان الغربي. وبعد أن أنهى الحاج عمر رحلته الدينية والعلمية لبلاد المشرق، عقد العزم على الرجوع إلى بلاده حاصلًا على لقب الحاج وكذلك لقب خليفة الطريقة التجانية في السودان الغربي إلى جانب تحقيقه أفقا معرفيا أوسع وهو ما لم يكن ليتأتى له لولا هذه الرحلة.

من بين محطات رحلة العودة نذكر مملكة بورنو التي وصل إليها الحاج عمر عن طريق فزان سنة 1831م في حين يرى الأستاذ محمد أحمد لي أن هذه السنة كان الحاج عمر خلالها لا يزال في المشرق وأن سنة 1832م هي السنة التي غادر فيها الحاج عمر مصر متوجهاً إلى برنو عبر بلاد النوبة.¹⁶ على أية حال فقد وصل الحاج عمر إلى برنو التي تعرض فيها إلى محاولة اغتيال واضحة وهو ما عبر عنه صراحة في كتابه¹⁷ قائلاً: "... لما رجعنا من الحرمين حتى بلغنا أرض برنو وقع بيني وبين سلطانها اختلاف شديد، وسعى في قتلي غدرا وأرسل بعض غلمانة ليلا إلى بيتي ليفتكوا بي وساروا حتى وصلوا البيت الذي كنت فيه أنا وعيالي فيه سور، فلما وصلوا إليه أعمى الله تعالى أبصارهم".¹⁸ من هنا نستنتج أن الأمر لم يكن مجرد تهديد¹⁹ بدليل أن المسألة كررت أربع مرات إلى أن ظهر الشيخ التيجاني إلى أحد أصحاب الشيخ الكامي وخاطبه قائلاً: "مالكم وللشيخ عمر لا تتركوا عبد الله في أرض الله وكررها ثلاث مرات".²⁰ ومهما يكن من بشاعة هذا الحادث فإن الحاج عمر تمكن أثناء إقامته ببرنو من التعريف

¹⁶ أحمد لي، "رحلات"، 35.

¹⁷ الحاج عمر الفوتي، رماح حزب الرحيم على نحو حزب الرحيم على نحو حزب الرحيم (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2002)، الفصل الأول، 445.

¹⁸ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 445.

¹⁹ كما ذهب إلى ذلك الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 360.

²⁰ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 445. انظر كذلك:

Mohammadou Aliou Tyam, *La vie d'El Hadj Omar: qacida en poular*, transcription, traduction, notes et glossaire par Henri Gaden (Paris: Institut d'ethnologie, 1935), 1-5.

بطريقته الصوفية وبتعاليمها مكونا مجموعة من المريدين والأتباع قبل الرحيل إلى سكوتو²¹ كمحطة في رحلة العودة والتي كانت مهمته بها أكثر إيجابية مقارنة بالمماليك الأخرى، وقد يكون ذلك راجع إلى علاقته الحميمة بأمرها محمد بلو هذه العلاقة التي عززت بالمصاهرة وبعتناق محمد بلو للطريقة التجانية.²² ولعل هذا السبب جعل أمير سكوتو يوفر الظروف الملائمة لحركة الحاج عمر الإصلاحية بما يلزم ذلك من رجال وعتاد حربي وخبرة في الشؤون السياسية، تجدر الإشارة إلى أن الحاج عمر سعى جاهدا إلى إيقاف رحى الحرب التي كانت تدور بين سكوتو وبرنو وذلك وفاء للعهد الذي أخذه عن نفسه وهو في طريقه إلى الحجاز، مما يدل على أن الحاج عمر كانت قد تبلورت لديه فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منذ ذلك الوقت.²³ وهو ما أشار إليه في قصيدته التي مطلعها:

اعلم بأن الأمر والنهي على ذي قدرة أوجه رب العلى
تبا لمن كان في البلاد ولم يغير منكر العباد
عليك بالسنة والكتاب جانب ذوي الزيغ عن الصواب²⁴

تابع الحاج عمر رحلة العودة إلى مسقط رأسه حيث حل بفوتا جالون سنة 1840م²⁵ التي نشطت بها دعوته للطريقة التجانية ثم غادرها متوجها إلى فوتاتور والتي تجاوب أهلها معه بكل تلقائية. فسار حتى وصل إلى مسقط رأسه "هلوار"²⁶ التي لم يمكث بها طويلا، وهكذا ظل يتجول في القرى والمدن في فوتاتور ويجمع الأتباع والمريدين وقد وفق في ذلك إلى حد كبير.²⁷ ثم ما فتئ أن غادر فوتاتور عائدا على دنغراي في فوتاجلون حيث اقام مركزه استعدادا للقيام بحركته الجهادية²⁸ التي ظل يقودها إلى وفاته سنة 1864م ليسدل الستار بذلك على حياة هذا الرجل الذي عمل على تطهير السودان الغربي من الوثنية ومقاومة المد المسيحي.

²¹ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 363.

²² الشاذلي، "الحاج عمر"، 20.

²³ نفسه، 9.

²⁴ نفسه.

²⁵ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 373.

²⁶ أحمد لي، "رحلات"، 39.

²⁷ نفسه.

²⁸ نفسه.

2. التعريف بالكتاب

انتهى الحاج عمر من تأليف "رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم" سنة 1261هـ/1845م كما صرح بذلك في خاتمة مؤلفه وهو مؤلف يضم 384 صفحة حسب الطبعة التي اعتمدنا عليها وهي الطبعة الأولى الصادرة عن دار الرشاد الحديثة بالدار البيضاء السنة 2002 م كما أن الكتاب يشمل خمسة وخمسون فصلا معززا بمقدمة بدأها كاتبها بالبسملة والحمدلة والصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم ليقدّم بعدها عرضا موجزا للفصول وموادها ثم خاتمة تشمل ذكرا للجنة وأهلها وهو أمر يقول الحاج عمر أنه لم يتقصده وإنما "هو أمر اتفاقي من الله تعالى"،²⁹ استبشر به خيرا الحاج عمر واعتبره فألا حسنا.³⁰

وقبل أن نتطرق إلى موضوع ودوافع التأليف يجدر بنا أن نتوقف قليلا عند عنوان المؤلف فماذا يقصد الحاج عمر بـ: "رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم"؟ بعد توقفنا وقفة تأملية عند عبارات عنوان الكتاب خرجنا بما يلي: بما أن الشيخ سيدي أحمد التجاني يأتي على رأس سلسلة سند الحاج عمر في الطريقة التجانية وأن هذا الشيخ قد لقنه الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لقنه بدوره رب العزة عن طريق جبريل عليه السلام، فإن الطريقة التجانية بذلك تمثل حزبا من أحزاب الرحمان في حين أن معارضي هذه الطريقة وعلى رأسهم الكنتيين القادرين حلفاء الماسيين يمثلون حزبا للشيطان لاسيما وأن هؤلاء الماسيين قد تدخلوا لصالح الوثنيين، فاعتبرهم الحاج عمر كفارا ماداموا موالين للكفار، لذلك كله اعتبر الحاج الفوتي مؤلفه هذا بمثابة سلاح يدافع عن الطريقة وتعاليمها والمنتسبين إليها أو بعبارة أخرى هي رماح مسلطة على أعناق هؤلاء المعارضين المنتمين إلى حزب الشيطان الرحيم. وهو الأمر الذي كان يأمل الحاج عمر أن يتحقق ويتحول إلى واقع ملموس عبر عنه قائلا عند خاتمة مؤلفه: "ورجوت الله تعالى أن يجعل الكتاب في الحسن كمعنى اسمه، ورجوته أيضا أن يرزقني رماحا حسية في أيدي كحزب حسي للرحيم على نحو حزب حسي للرحيم"³¹ الأمر الذي نستشف من خلاله رغبة الحاج عمر الأكيدة في نقل تعاليم طريقته التجانية من الإطار النظري إلى واقع ملموس عملي وهو الأمر الذي تحقق له من خلال حركته الجهادية التي أفضت إلى تكوين امبراطورية تجانية مترامية الأطراف. وبذلك يكون كتاب الرماح بمثابة دستور سطر فيه مشرعه الحاج عمر الإطار النظري

²⁹ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 684.

³⁰ نفسه.

³¹ نفسه.

لحركته الجهادية المؤطرة بتعاليم الطريقة التجانية فلا غرو إذن أن يأتي مؤلفه محيطاً بجواهر المعاني أبرز مؤلفات التجانية وذلك صوتاً لها أما فيما يخص مضمون الكتاب فإنه يأتي في باب التعريف بالطريقة التجانية ونشر تعاليمها والدعوة إلى اعتناقها والنهل من فضل أورادها لتحل السعادة الأبدية على معتنقيها - على حد تعبير الحاج عمر - بالإضافة إلى الرغبة في الدفاع عن رجالها ونصرتهم لأن ذلك أمر واجب، وهو ما ذكره بشكل صريح الحاج عمر الفوتي.³²

كما يعالج الكتاب مجموعة من القضايا المتعلقة بالعقيدة الإسلامية بصفة عامة مقدماً بذلك مجموعة من الدروس التي تهدف إلى الرفع من عمل المسلم كيفاً وكما خاصة في مجتمع لازالت الوثنية متجذرة فيه لذلك يمكن القول أن الطريقة التجانية مثلت منهاجاً عملياً مبسطاً لتطبيق أركان الشريعة الإسلامية بالسودان الغربي³³ هذا المنهاج الذي ركز الحاج عمر من خلاله على مسألة مهمة تتعلق بتقويم سلوك المسلم وتوجيهه وهي النقطة التي بنى عليها الحاج عمر الإطار النظري والعملية لحركته الجهادية. بالإضافة إلى ذلك يوثق كتاب الرماح بامتياز تعاليم الطريقة التجانية بأسلوب سلس وبناء متين وحجج قوية دامغة مستمدة من الكتاب والسنة، مما يدل على علو كعب المؤلف في علوم الظاهر والباطن وهذا يجعلنا ندرك مدى العناء الذي تحمله وهو يحضر لحركته الجهادية.

II. الحاج عمر الفوتي والطريقة التجانية

1. قبل رحلته الحجية: أعجب الحاج عمر بالطريقة التجانية وبقواعدها الصوفية فانخرط فيها وانتظم في سلكها بواسطة عبد الكريم الناقل الذي لقنه أذكارها وهو ما صرح به في رماحه³⁴ قائلاً: "وأما سندنا إلى الشيخ رضي الله عنه ثم إلى جده صلى الله عليه و سلم في هذه الطريقة وأذكارها فقد نظمنا في سلكها ووطني بسلسلة أتباعها ولقنني أذكارها اللازمة الشاب العاقل والفتي الفاضل والعالم العامل والتقي الكامل سيدي عبد الكريم بن أحمد الناقل وهو لقنه الشيخ الجليل والفاضل النبيل سيدي مولود..."³⁵ من هنا يتبين لنا أن الحاج عمر تعرف على الطريقة التجانية وتعاليمها على يد الشيخ عبد الكريم الناقل الذي انتظمه في سلكها، هذا الأخير - أي عبد الكريم الناقل - أخذها بدوره عن مولود فال. ويبدو أن صاحب الرماح قد تأثر

³² الفوتي، رماح حزب الرحيم، 31.

³³ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 428.

³⁴ الفوتي، رماح حزب الرحيم، الفصل 28، 438.

³⁵ نفسه.

وتعلق بشيخه: عبد الكريم الناقل ومولود فال وهو ما استخلصناه من النص الذي يظهر مدى تقديره وتبجيله لهما موظفا في ذلك عبارات تتم عن ذلك.

ثم إن مولود فال لقنه بدوره قواعد الطريقة الحاج محمد الحافظ الشنقيطي الذي وصفه الحاج عمر بصاحب "العقل الراجح العامل التقي الصالح".³⁶ وهذا الأخير كما يذكر صاحب الرماح دائما "لقنه تاج الأذكياء وإمام الأتقياء وسيد الأقطاب والأولياء سيدي وشيخي أحمد بن محمد التجاني سقانا الله من بحره بأعظم الأواني وهو لقنه سيد الكونين وإمام الثقلين سيد الوجود وعلم الشهود صلى الله عليه وسلم".³⁷

وتبعا لهذا يكون سند الحاج عمر الفوتي في الطريقة التجانية قبل رحلة الحج على الشكل التالي: الرسول صلى الله عليه وسلم ← سيدي أحمد التجاني ← محمد الحافظ الشنقيطي ← مولود فال ← عبد الكريم الناقل ← عمر بن سعيد الفوتي.

أما بخصوص طبيعة الأذكار والأوراد التي تلقاها الحاج عمر على يد شيخه عبد الكريم الناقل يمكن حصرها في "الورد والوظيفة وذكر عصر يوم الجمعة"³⁸ أما الأذكار الخاصة يقول المؤلف: "فما وجدت منها على يديه [يقصد شيخه عبد الكريم] إلا حزب السيفي مجردا عن حزب المعنى بعد أن لازمته سنة كاملة مع زيادة شهر".³⁹

يتبين لنا من هذا النص أن الحاج عمر ظل متعطشا إلى المعرفة والاطلاع على قواعد وأوراد الطريقة بشكل أكثر دقة وتفصيل لاسيما وأن شيخه عبد الكريم الناقل كانت له صلاحيات محدودة في إعطاء الأوراد وهذا يرتبط بدرجته الصوفية في سلم الطريقة التجانية حيث يعتبر مقدما فقط.

وتبعا لذلك ولأسباب أخرى علمية ودينية لم يرى الحاج عمر بدا من تنفيذ قرار الرحلة إلى الديار المقدسة وهو ما صرح به قائلا: "ثم لما أراد الله تعالى أن يمن علي بحض فضله وكرمه ورحمته الواسعة وينظمني في سلك أهل الطريق الواصلين إلى إمام أهلها [...] ألقى في قلبي وقلب سيدي عبد الكريم محبة حج بيت الله الحرام".⁴⁰ من هنا يتضح لنا رغبة الحاج عمر بتوطيد وتعزيز معرفته وممارسته لتعاليم الطريقة التجانية وذلك بالاحتكاك والأخذ عن أهلها الذين يحتلون الدرجات

³⁶ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 439.

³⁷ نفسه.

³⁸ نفسه.

³⁹ نفسه.

⁴⁰ نفسه.

الأولى في سلم الطريقة أو على حد تعبير الحاج عمر "الواصلين إلى إمام أهلها" بمعنى أولئك الذين أخذوا مباشرة على الشيخ سيدي أحمد التجاني مثل الطيب السفياي واكنسوس وغيرهما في المغرب وفي الحجاز محمد الغالي الذي كان على ما يبدو معروفا في بلاد السودان الغربي باعتباره كان خليفة للشيخ سيدي أحمد التجاني هناك - أي بالحجاز - الذي كان يؤمه مسلمو السودان الغربي لأداء فريضة الحج. فمن المحتمل أن يكونوا قد سمعوا بالطريقة التجانية فانخرطوا فيها علي يد خليفته هناك، فعملوا بالتالي على نقل اخبارها إلى بلدانهم مما يجعلنا نتبين ان الطريقة التجانية كانت معروفة في السودان الغربي قبل أن تنتشر على نطاق واسع على يد الحاج عمر الفوتي.

2. رحلته إلى الحج

فضلا عن رغبته الأكيدة في توثيق سنده الصوفي سعى الحاج عمر من خلال رحلته إلى المشرق إلى تحقيق غرضين أساسيين:

يتجلى الأول في زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم بينما يتجلى الغرض الثاني في اخذ العلم والمعرفة والنهل منها سواء تعلق الأمر بعلم الظاهر أو الباطن.⁴¹ ومهما تعددت الأسباب واختلفت فقد عقد الحاج عمر الفوتي عزمه على الرحلة إلى المشرق وتأدية مناسك الحج ابتداء من سنة 1825م.⁴² هذا وتجدر الإشارة إلى اننا نفتقد إلى أية إشارة تدل على تاريخ رحلته الحجية.

انطلق الحاج عمر وشيخه عبد الكريم من موطنه فوتاجالون في اتجاه المغرب⁴³ مارين بفوتاتورو، على ما يبدو فإن الحاج عمر في رحلته هاته كان ينوي المرور من فاس باعتبارها محطة علمية لا تقل أهمية عن تلك التي في المشرق وأيضا لأخذ سند الطريقة التجانية، إضافة إلى رغبته في زيارة الزاوية.⁴⁴ إلا ان مرضه المفاجئ جعله يغير الطريق التي كان ينوي سلوكها كما يتضح من خلال هذا النص: "[...] وخرجنا من الوطن إلى جهة المغرب لطلب الزاد، وعرض لي مرض فرجع إلى الوطن فانتظرتني ما قدر الله له، ثم سافر إلى أرض ماسن بنية انتظاري ثم ردي الله ساما وخرجت على اثره لألحقه فما قدر الله بيننا للقاء...."⁴⁵ إذن النص كما سبق أن اشرنا يوضح السبب الذي جعل الحاج عمر يغير وجهته ويعرج على بلاد السودان مع

⁴¹ الأزمي، الطريقة التجانية 19م، الجزء الثاني، 347.

⁴² نفسه.

⁴³ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 439.

⁴⁴ أحمد الأزمي، "الحاج عمر الفوتي والمغرب"، (ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفوتي تال)، (الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2001)، 186.

⁴⁵ الأزمي، "الحاج عمر الفوتي والمغرب"، 186.

كراهيته لها وهو ما أكده في تذكرة الغافلين على قبح اختلاف المؤمنين بقوله: "وإذ دخلنا طريق السودان مع شدة كراهيتنا ذلك لكون أكثر أهل ذلك الطريق كفارا، وصرنا بفضل نمشي فيه بعز وكرامة، لكن بتمهل واستخار".⁴⁶ يبدو إذن من خلال هذا النص أن وجود الحاج عمر في بلاد الحوس كان عن غير قصد بل اضطرته الظروف إلى ذلك مع كونه يكرهها لأن أغلب أهلها كفارا وهي فكرة نجدها أيضا عند المختر الكنتي الذي كان ينهى عن الذهاب إلى بلد السودان حيث يقول: "بلد السودان بلد قد غلب على أكثر أهلها الكفر... ولهذا نهي عن السفر إلى أرض العدو وبلاد السودان".⁴⁷ ومع ذلك دخل الحاج عمر بلاد الحوس وهو يمشي بعز وكرامة. وكما هو مبين في رماح الحاج عمر فإن هذا الأخير سلك طريقا إلى أن وصل إلى أرض التوارق أهير، حيث سمع هناك بمحمد الغالي ومجاورته لمكة المشرفة ففرح الحاج عمر بذلك وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا من أن خليفة التجانية بالحجاز محمد الغالي كان معروفا عند أهل السودان الغربي.

تحققت إذن أمنية الحاج عمر بملاقة محمد الغالي وذلك بعد أن اجتمع به في مكة المكرمة بعد صلاة العصر في مقام إبراهيم،⁴⁸ فكان ما ميز هذا اللقاء ترحيب محمد الغالي بتلميذه لما وجد فيه من الصدق مقدا إليه مؤلف جواهر المعاني الذي ظل بحوزته للنظر فيه والنهل منه.⁴⁹ ظل عمر الفوتي مقيما مع شيخه محمد الغالي حتى فرغا من شعائر الحج ليرتحل بعد ذلك إلى المدينة المنورة ومرة أخرى لم يذكر الحاج عمر السنة وإنما اكتفى بقوله "دخلناها أول يوم من المحرم".⁵⁰ وتعتبر هذه الفترة من انتقال الحاج عمر برفقة شيخه إلى المدينة، فترة مميزة وحاسمة في مستقبل الحاج عمر خاصة على مستوى استكمال تكوينه الروحي يقول الحاج عمر:⁵¹ "وجاورت معه تلك السنة في المدينة المنورة [...] وسلمت له نفسي- ومالي وألقيت إليه القيادة وبقيت أخدمه ثلاث سنين وجددت الأخذ عنه ولقنني الأذكار اللازمة ونظمني في سلك أهل الطريقة".⁵² نلاحظ إذن من خلال هذا النص أن الحاج عمر حقق خلال هذه المرحلة أهم هدف وضعه، قد بدأه في بلاد شنقيط

⁴⁶ الشاذلي، "الحاج عمر"، 11.

⁴⁷ محمد بلو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، تحقيق ببيجة الشاذلي (الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 1996)، 58.

⁴⁸ الفوتي، رماح حزب الرحيم، الفصل 28، ص 439.

⁴⁹ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 439.

⁵⁰ نفسه.

⁵¹ نفسه.

⁵² نفسه.

على يده شيخه عبد الكريم الناقل. كما يظهر أيضا أنه كان يعلم جيدا ما ينتظره من مهام جسام تتجلى في مشروعه الإصلاحية في بلاده التي كانت تعج باعتقادات وثنية وأنظمة فاسدة مشجعة لها، وعيا منه بكل ذلك سعى الحاج عمر إلى الحصول على ما يدعمه روحيا ومعنويا من شيخه المغربي. يتعلق الأمر هذه المرة بطلبه من أستاذه محمد الغالي أن يشهد له برؤيته وذلك منذ السنة الأولى من مجاورته له، فشهد له محمد الغالي بذلك.⁵³ هكذا يكون الحاج عمر وكأنه رأى سيدي أحمد التجاني الذي أقر لمريده محمد الغالي بمشاهدته نزولا عند طلبه ليحظى هو الآخر بالجنة حسب رواية سيدي أحمد التجاني مع الشريف الحسني مولاي الطيب نزيل وازان، التي تنص أن من شاهد الشيخ الثعالبي ومن شاهد من شاهده إلى سبعة أو ثمانية أو اثني عشر- إنسانا دخل الجنة.⁵⁴ وفقا لذلك يكون الحاج عمر هو السادس لأنه رأى محمد الغالي الذي أقر له بمشاهدته وهذا الأخير رأى سيدي أحمد التجاني فأقر له بمشاهدته، والشيخ التجاني رأى الشريف مولاي الطيب الذي أقر له بمشاهدته ومولاي الطيب رأى شخصا أقر بمشاهدته وهذا الشخص رأى صاحب المزية وهو الشيخ الثعالبي متزعم هذه السلسلة. ولاشك أن صاحب الرماح بحلوله الرتبة السادسة يكون من أولئك الذين بشرتهم الرواية بالجنة وهو ما جعله يفرح فرحا عظيما، مضيفا بذلك هذه الميزة إلى رصيده ضمن مجموعة التتويجات التي حصل عليها بعد رحلته الشرقية. لم يكتف صاحب الرماح بهذا التتويج لتعزيز خطوته بل بدأ بسرد مجموعة من الوقائع التي تؤكد ذلك، أبرزها تلك التي تحدث فيها عن رؤيته للشيخ سيدي أحمد التجاني في المنام وبيده حلة من نور وقد أخبره أن من رأى تلك الحلة دخل الجنة، ثم ألبسه إياها.⁵⁵ يحاول الحاج عمر من خلال هذه الواقعة أن يبين مدى محبة الشيخ سيدي أحمد التجاني له وفي هذا الإطار لا يتوانى عن تقديم حجج أخرى توضح حظوته عند شيخ الطريقة وعند سيد الخلق، إما من خلال رؤيته للرسول صلى الله عليه وسلم في منامه والذي أخبره بأن الله جعله من خيار أهل أمته.⁵⁶ أو من خلال أشخاص

⁵³ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 439. انظر كذلك:

Jillali El Adnani, "Introduction. Réflexion sur la naissance de la Tijāniyya: Emprunts et surenchères", in *La Tijāniyya: Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, dir. Jean-Louis Triaud et David Robinson (Paris: Karthala, 2005), 21.

⁵⁴ El Adnani, "Introduction", 21.

⁵⁵ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 440.

⁵⁶ نفسه، 443.

آخرين وقفوا على محبة الرسول له صلى الله عليه وسلم تبعوا لرؤى حصلت لهم. وهنا لباس أن نقدم نموذجا لذلك، يقول الحاج عمر: "[...] أن بعض الإخوان ذكر لي أنه رأى في المنام شخصا على سرير في بيت له بابان وقال له ذلك الشخص: يا فلان أتعرفني فقال: لا فقال: أنا محمد خير الوري، ثم قال صلى الله عليه وسلم: إني أرسلك إلى شيخكم عمر قل له إني أسلم عليه فليدع عباد الله إلى دين الله تعالى فيبين كل ما أراد فأنا الضامن له ولا يكثر بأهل فوت فإنهم غدره وكرها ثلاث مرات".⁵⁷ يتبين لنا من خلال هذا النص رغبة الحاج عمر الأكيذة في استنباط مشروعيته للجهاد من الأمر النبوي. وإذا كان صاحب الرماح يفتخر بمحبة الشيخ التجاني والرسول صلى الله عليه وسلم له، فإنه أيضا لا يرى مناصا من ترفعه عن مجالسة السلاطين استجابة للحديث النبوي الذي يقول: "خير الأمراء الذين يأتون العلماء وشر العلماء الذين يأتون الأمراء، العلماء أمناء الرسل على عباد الله مالم يخالطوا السلاطين، فإذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل فاحذروهم واعتزلوهم".⁵⁸

بعد رفقة دامت ثلاث سنوات تمكن الحاج عمر من الحصول على إجازة منحها إياه شيخه تخول له تلقين ورد الطريقة وصلاة الفاتح لما أغلق وأذكار الشيخ التجاني بما فيها تلك الموجودة في جواهر المعاني، ماعدا حزب البحر⁵⁹ الذي يذكر الحاج عمر أنه لقن له فيما بعد من طرف شخص آخر لم يذكر اسمه وذلك بعد مفارقتة لشيخه. هذا بالإضافة إلى جعله خليفة من خلفاء الشيخ وإن كنا لا نجد أية إشارة في نص الإجازة التي منحها إياه شيخه الغالي.⁶⁰ في هذا الصدد لا نجد مناصا من طرح السؤال التالي: ما الذي منع محمد الغالي من إسناد لقب الخليفة مكاتبه للحاج عمر الفوتي والاكتفاء بالأمر مشافهة؟

مهما كان الأمر فلا شك أن الحاج عمر الفوتي سرّ كثيرا بهذا اللقب، دليلنا في ذلك تخصيصه فصلا بأكمله لهذا الأمر.⁶¹ مع تقديمه تعريفا مستفيضا لمهمة المقدم وكذلك الخليفة موضحا بذلك مقدار كل واحد منهما والفرق الشاسع بينهما إذ يرى الحاج عمر "أن المقدم من أمره الشيخ أو من أذن له بالإذن [...] بتلقين الأذكار اللازمة

⁵⁷ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 443.

⁵⁸ رواه أنس رضي الله عنه وأورده الفوتي، رماح حزب الرحيم، 443.

⁵⁹ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 440.

⁶⁰ انظر نص الإجازة في الفوتي، رماح حزب الرحيم، 440-441.

⁶¹ الفوتي، رماح حزب الرحيم، الفصل 29، 442-443.

مع بعض الأذكار التي يختص بها الخواص“.⁶² في حين أن الخليفة: “[...] هو نائب عن الشيخ مطلقا فلذلك كان المقدمون وتلاميذهم من جملة رعية الخليفة، تجب عليهم طاعة الخليفة ومن لقنه غيره لمرتبة الخلافة“.⁶³ هكذا نستنتج مدى اعتزاز الحاج عمر بمنصب الخليفة ولم لا يكون كذلك وهو المنصب الذي يأتي مباشرة بعد منصب شيخ الطريقة. لهذا لم يدخر صاحب الرماح جهدا في إظهار الفرق بين منصب المقدم والخليفة والدعوة إلى التمييز بينهما وهذا ما نستشفه من كلامه قائلا: ”فاعلم هذا واعمل عليه ترشد“.⁶⁴

في نفس السياق يستمر الحاج عمر في إعطاء مجموعة من الحجج التي توضح أنه خليفة، منها ما صرح له شيخه محمد الغالي مرة أخرى وهما في المسجد النبوي من كونه خليفة من خلفاء الشيخ وليس من المقدمين، وكذلك الرؤيا التي وقعت له والتي تؤكد على أنه خليفة.⁶⁵

هكذا أنهى الحاج عمر رحلته الحجية محققا بذلك رغبته في توثيق سنده الصوفي وإثراء رصيده العلمي، بل الأكثر من ذلك أصبح يتمتع بلقب الحاج وخليفة الشيخ التجاني وهو لقب لم يسبق لأحد في منطقة السودان أن حمله. هذا الأمر أهل الحاج عمر للاطلاع بدور الزعيم المصلح الذي وجد نفسه في مواجهة ثلاث قضايا أساسية: نشر وتعميق مبادئ السلام لدى الأهالي؛ توحيد شتات القبائل المتناحرة بهدف خلق وحدة سياسية وإسلامية في المنطقة؛ ومواجهة الاستعمار.

فماهي الخطة التي اعتمد عليها هذا المصلح في مواجهة هذه التحديات وكيف شكل الجانب الأيديولوجي في تكوينه الروحي المرتكز على التصوف، سلاحا للإصلاح والجهاد وماهي الخطوات الأولى التي انتهجها في مشروعه التربوي الإصلاحية من أجل ضمان نجاح حركته؟ كل هذه الأسئلة سنحاول التطرق إليها في الفصل الموالي:

III. الإطار الأيديولوجي للحركة العمرية

1. الشيخ المرشد: إذا كانت رسالة التصوف تقتضي الرقي بأخلاق الناس وتطهير أرواحهم مما يعلق بها من شوائب النفس الأمارة بالسوء فإن الصوفية حرصوا كل الحرص على تحقيق هذا المعطى عن طريق تربية روحية لمريديهم، قوامها الانضباط والالتزام والولاء والطاعة. ولما كانت تربية النفس والسمو بأخلاقها ليس من

⁶² الفتوي، رماح حزب الرحيم، الفصل 29، 442-443.

⁶³ نفسه.

⁶⁴ نفسه.

⁶⁵ نفسه.

الأمر السهلة بل هي محتاجة إلى خبرة وبعد نظر، كل ذلك لا يتم إلا على يد شيخ عارف بعلم الدين.⁶⁶

عمل الصوفية على العناية بالشيخ المرشد واشتروا وجوده في كل مرحلة من مراحل التأطير الصوفي. يقول القشيري في رسالته: "[...] يجب على المرشد أن يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا".⁶⁷ ويقول أبو اليزيد البسامي "من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان".⁶⁸ لقد نبه هؤلاء على ضرورة وجود الشيخ لأن المرشد لا يمكنه التقدم بنفسه في مراحل الطريق التي يجهلها كما لا يمكنه معرفة خفاياها بنفسه، لأنه يجهل وساوس النفس ولا يمكنه التمييز بين حقها وباطلها. كل هذه الأمور لم تكن لتغيب عن الحاج عمر وهو الذي يرى أن السلوك الكامل يجب أخذه على يد شيخ مرشد صادق.⁶⁹ ولهذا حث الحاج عمر على ضرورة اتخاذ المرشد لشيخ يأخذ بيده لأنه "[...] بغير شيخ فلا يعرف أحد أن يخرج من ورطات الدنيا ولو كان من أعلم الناس بالتقول في سائر العلوم".⁷⁰ معززا ذلك بما قاله القشيري من أن المرء مهما جمع العلوم كلها لن يصل إلى بر الأمان إلا إذا أخذ على يد مرشد أو مؤدب ناصح.⁷¹ وعليه فقد تقلد الحاج عمر بدوره مهمة المرشد والمرابي والموجه مؤسسا بذلك بيداغوجيته القائمة على تلقين القرآن الكريم والحديث وتفسير ما غمض من معاني وتعاليم الطريقة التجانية، وهي المقومات نفسها التي كونت شخصيته التي صقلها بفضل الكتاب الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم. هذا ما جعله غيورا على الإسلام حريصا على مناهضة الطغاة والوثنيين وغطرسة الإقطاعية المستعبدة للأهالي.⁷² فدرس ووعظ وأرشد ووجه ورّبّي بما يلائم مقتضى الكتاب والسنة، فهدف من وراء ذلك خلق مجتمع منقاد للشريعة الإسلامية الحقّة مؤمن بمثلها العليا مرتكزا في ذلك على مجموعة من المبادئ والمفاهيم الصوفية أوردتها في رماحه: وهي المبادئ التي شملتها التربية الروحية التي عكف على تلقينها لمريديه.

⁶⁶ عبد الحفيظ فرغلي، "التربية الصوفية وعناية الصوفية بالمرشد"، مجلة الأزهر 6 (1981): 103.

⁶⁷ نفسه.

⁶⁸ نفسه.

⁶⁹ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 337.

⁷⁰ نفسه، 378.

⁷¹ نفسه.

⁷² الحسن يروني، "جهاد الحاج عمر نظريا وتطبيقا"، (ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفوتي تال)، (الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2001): 117.

2. التربية الروحية

كما سبق أن أشرنا فقد اعتمد صاحب الرماح في تأطير مردييه على مجموعة من المرتكزات والأسس الصوفية وذلك في إطار التربية الروحية التي عكف على تلقينها لأتباعه، لعل أهمها هي تلك المبادئ والتي تضمنتها فصول الرماح وأبرزها:

أ. جهاد النفس: بمعنى هجرة مألوفاتها المفسدة وترك شهواتها المخزية فبهما أي الجهاد والهجرة تحصل أهلية القرب من الله تعالى وبذلك يغدو المجاهد لنفسه شهيدا قطعاً في الآخرة،⁷³ ومن ثمة فهو يرى "أن السعادة الأبدية منوطة بجهاد النفس" مادام "شهيد جهاد النفس أفضل من شهيد جهاد الكفار بدرجات".⁷⁴ ولهذا قدم الحاج عمر مجموعة من الأدلة والحجج استقاها من الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾.⁷⁵ باستدلاله بهذه الآية يرى الحاج عمر أن الجهاد هنا هو جهاد ضد النفس وأهوائها قبل أن يكون جهادا ضد المشرك الكافر. نستنتج هنا الذوق الصوفي للحاج عمر في تعامله مع الآيات القرآنية. ثم يستشهد بقوله صلى الله عليه وسلم "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قالوا وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال: جهاد النفس والهوى".⁷⁶ وأما الإجماع يذكر صاحب الرماح أن علماء المسلمين أجمعوا على وجوب جهاد النفس. لأن ذلك يعتبر فرض عين وجهاد الكفار فرض كفاية⁷⁷ ثم إن ضرر الكفار مقصور في الدنيا وهي فانية ولذلك كان جهادهم أصغر في حين أن النفس لو غلبت صاحبها، فالضرر يلحقه في دينه ودنياه. هكذا يستمر الحاج عمر في تقديم مجموعة من البراهين والحجج التي تزكي نظرية الجهاد من مختلف مستويات التشريع الإسلامي. والجدير بالذكر أن هذا المبدأ الصوفي شكل لبنة أساسية ضمن البنيان التعليمي الذي رصه الحاج عمر لمريديه فلا غرابة إذن من كونه خصص فصلا كاملا لذلك.⁷⁸

ب. زهد النفس: إذا كان الحاج عمر قد أقر من خلال تربيته لمريديه مبدأ جهاد النفس عن كل ما من شأنه أن يبعد المخلوق عن خالقه، بمعنى آخر زهد الإنسان في الدنيا، فإن هذا المبدأ يكتسي عنده دلالة أخرى غير تلك التي نعرفها عند بعض الصوفية الذين يرون بأن الطريق إلى الله سبحانه يقتضي التخلي الكامل عن

⁷³ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 637.

⁷⁴ نفسه.

⁷⁵ سورة العنكبوت، الآية 69.

⁷⁶ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 636.

⁷⁷ نفسه.

⁷⁸ وهو الفصل الواحد والخمسون، الفوتي، رماح حزب الرحيم، 635 إلى 651.

طبيبات الدنيا وعن كل ما سخره من نعم لعباده بغية التذلل والتقرب إليه. لكن صاحب الرماح يرى أن الزهد الحقيقي أو على حد تعبيره "زهد الكمّل، ليس بخلو اليدين من الدنيا وإنما هو بخلو القلب"،⁷⁹ لأن الذي يزهد كلية من الخوض في أمور الدنيا سوف يصبح عالة على غيره ويغدو "من جنس النساء، وليس له في الرجولية نصيب" حتى "وإن كان له لحية كبيرة وسبحة وسجادة وعذبة ومرقعة وشفاعات عند الحكام وغير ذلك، وليس له في الرجولة نصيب".⁸⁰ مستدلا على ذلك بالآية الكريمة ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وهما أنفقوا من أموالهم﴾،⁸¹ ثم إن الحاج عمر يرى أنه من شرط الداعي إلى الله أن لا يكون متجردا عن الدنيا كليا بخلو يديه منها وبعدم امتلاكه لوسائل عيشه، فهذا يجعله في حاجة إلى أن يسئل الناس حاجتهم سواء صرح بذلك بنفسه أو بحاله. وإذا مد يده إلى الناس صغر في نظرهم وقل نفعهم به على عكس لو كان صاحب صنعة يكسب من ورائها مالا ينفق منه على المحتاجين من مريديه وغيرهم من عامة الناس. ويعزز الحاج عمر رأيه هذا بمجموعة من الأحاديث النبوية من بينها ذلك الحديث الذي ذكر فيه أن الصحابة أثنوا عند النبي صلى الله عليه وسلم على رجل بالعبادة، فقال صلى الله عليه وسلم فمن كان يطعمه ويسقيه ويعلف دابته ويكفيه ضيعته قالوا: نحن يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كلكم خير منه.⁸² من هنا ندرك أهمية العمل في حياة المؤمن باعتبارها على رأس أولوية العبادات التي حث عليها ديننا الحنيف وبالتالي فإن الزهد وكسب المال أمران لا يتعارضان مادام الزاهد يستغني به عن سؤال الناس وينفق منه على المحتاجين. ثم ما يفتأ الحاج عمر أن يتحدث عن الزهد والترهب مشيرا إلى جهل الناس في التمييز بينهما كجهلهم بالفرق بين التوكل والتواكل مستدلا دائما بمجموعة من أحاديث الأئمة والصحابة مثل ما رواه عن الترمذي من حديث أبي ذر الغفاري الذي قال بأن "الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا بإضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها، ارغب لما أبقيت رى".⁸³

جـ . الصدق والطاعة: عادة ينظر الصوفية إلى المرابي نظرة خاصة وينزلونه في قلوبهم منزلة عليا، وآدابهم مع شيوخهم مستمدة من آداب الصحابة رضوان الله

⁷⁹ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 333.

⁸⁰ نفسه.

⁸¹ نفسه، 334.

⁸² نفسه.

⁸³ نفسه، 335.

عليهم مع سيدنا رسول الله، لذلك تخلّق الصوفية بتلك الآداب وظلوا يحفظون لشيوعهم حقهم المطلوب من التبجيل والاحترام حتى إنهم ليتحرّجون أن يخطر في أنفسهم ما يقدر في إخلاصهم لهؤلاء الشيوخ، لأنهم يوقنون تماما أن ذلك يتنافى مع مبادئ الإخلاص والصدق وهاتان الصفتان هما المدخل الأساسي للطريق الصوفي. يقول الأستاذ فرغلي على لسان ذي النون المصري: "يا معشر المريدين من أراد منكم الطريق فليلق العلماء بالجهل والزهاد بالرغبة وأهل المعرفة بالصمت".⁸⁴ معنى ذلك ألا يظهر المريد علمه في مجالس شيوخه حتى يستفيد من علمهم وهو نفس الموقف الذي اتخذه الحاج عمر الفوتي عندما أراد معرفة المزيد من تعاليم الطريقة التجانية موضحا ذلك بقوله "[...] ورميت عني كلما كنت من فنون العلم حافظا وكاتبا وانسلخت عما كنت من المعارف والحقائق جامعا وكاسبا لعلمي بأن ذلك للمتروى وغيره جالبا".⁸⁵

وأما لقاء الزهاد بالرغبة فالمقصود هو أن يقبل المريد على ما يقدمه له أشياخه برغبة، متواضعا لهم حتى لا يقدر في حقيقة إخلاصه لهم. وأما لقاء أهل المعرفة بالصمت فلأن الشيوخ هم أدرى الناس بحال المريد لفراسطهم الصادقة ومكاشفتهم القلبية المستنيرة. لهذا نجد الحاج عمر عند لقائه بشيخه محمد الغالي في مكة لأول مرة يشير إلى مسألة التفاعل والتجاوب الكبير الذي حصل بينه وبين شيخه فنتج عنه إكرامه له لما تفرّس به من الصدق.⁸⁶ وهي خصلة يراها الحاج عمر مفتاح العلاقة بين الشيخ والمريد ويوضح ذلك أكثر في مؤلفه بما ذكره الشيخ أبو العباس المرسي الذي قال: "فاعلم أنه لا يعوزك وجدان الدالين، وإنما يعوزك وجود الصدق في طلبهم، جد صدقا تجد مرشدا".⁸⁷

نستنتج من ذلك أنه من صدق في طلب المرشد إلى طريق الله تعالى، يسّر الله له طلبه ونوله مراده. مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾.⁸⁸ إضافة إلى ذلك يحث الحاج عمر على مبدأ الطاعة والانقياد، ويقدم نموذجا، انطلاقا من شخصه في إطار العلاقة التي ربطته مع شيخه محمد الغالي وهو ما ذكره قائلا: "وسلمت له نفسي ومالي وألقيت إليه القيادة وبقيت أخدمه قدر ثلاث سنين".⁸⁹ تبعا

⁸⁴ فرغلي، "التربية الصوفية"، 117.

⁸⁵ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 442.

⁸⁶ نفسه، 439.

⁸⁷ نفسه، 321.

⁸⁸ نفسه.

⁸⁹ نفسه، 439.

لذلك يوضح الحاج عمر أن طاعة الشيوخ وخدمتهم لا يتنافى مع حفظ الكرامة الإنسانية للمريد، بل هو تأكيد لها لأن ذلك يدل على حسن وفاء وإخلاص المرید، وهي صفات أشد ما تكون التصاقا بعزته وكرامته، ثم إن الحاج عمر يرى في ذلك سعادة أبدية يحظى بها المرید في الدنيا والآخرة.⁹⁰ لأن هؤلاء الشيوخ هم الذين اصطفاهم الحق لخدمته، وجعلهم أهلا لمناجاته وحضرته وأشهدهم أنوار جماله وإحسانه، وأجلسهم على بساط كماله وامتنانه، وهم القوم الذين شربوا من محبته، فطابوا وتحيرت قلوبهم في عظمتهم فغابوا، فهم السادات والأمراء والسلطين في زي الفقراء الذين صلحوا أن يكونوا قادة لخليفته ممثلين قائمين بخدمته على وفق حكمه ومشيبته فلا تصفوا الحياة إلا بهم، ولا تطمئن القلوب إلا بذكرهم.⁹¹ وبذلك يكون الشيخ هو أكثر الناس قدرة على إرشاد المرید والأخذ بيده وكشف رعونات نفسه وكماؤها ثم إنه من فضائل خدمة الشيوخ: "اكتساب العلوم والآداب ومعرفة رب الأرباب، والعصمة من الذنوب والتباعد من العيوب والوصول إلى علام الغيوب".⁹² وإذا كان الأمر كذلك فعلى المرید الامتثال لأوامر الشيخ وعدم اعتراضه لأنه من اعترض على شيخه فقد خرج من دائرته.⁹³ وفي هذا الباب ينبه الحاج عمر إلى اتباع أسلوب الزجر والشدة مع المریدين لأنه لو "تركهم على ما هم فيه من الأهواء لفرح إبليس لعنه الله بهلاكهم، في حين لا يريد الشيخ هلاكهم".⁹⁴ ومن ثمة فإن التربية الروحية ليس بالأمر الهين وإنما هي مهمة شاقة، ندب الصوفية أنفسهم لها لأنهم هم الورثة الحقيقيون للأنبياء عليهم السلام كما جاء في الأثر الشريف "العلماء ورثة الأنبياء" ولهذا لم ير هؤلاء بدا من إظهار القسوة في بعض المواطن على المرید تنقية لمعدنه وتصفية جوهره.⁹⁵ وهذا الأسلوب في التربية يحيي ميت القلوب ويصقل جوهر الروح ويربي في النفوس ملكة المحاسبة والمراقبة ويظهر الصامت من غيره. وهو أسلوب نهجه الحاج عمر مع مريديه لاسيما في مرحلة تعبتهم روحيا ونفسيا لأن الرجل كان في حاجة ماسة إلى اتباع مخلصين مؤمنين بدعوته متخذين إياهم دعامة لنجاح حركته الجهادية، ولهذا تستوقفنا مجموعة من العبارات التي تحمل في طياتها هذا الاستعداد كمخاطبته لهم مثلا قائلا: "اعلم أنه لا شيء أضر على المرید من مخالفة الأشياخ وعدم امتثال أوامرهم والاعتراض عليهم".⁹⁶ إلى أن يقول: "[...] الآداب

⁹⁰ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 318.

⁹¹ نفسه، 319.

⁹² نفسه، 321.

⁹³ نفسه.

⁹⁴ نفسه.

⁹⁵ فرغلي، "التربية الصوفية"، 110.

⁹⁶ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 398.

التي تطلب من المرید في حق الشيخ أوجبها تعظيمه وتوفيره ظاهرا أو باطنا، وعدم الاعتراض عليه في شيء فعله ولو كان ظاهره أنه حرام⁹⁷. ومفاد ذلك وجوب الامتثال التام والطاعة العمياء للمرید اتجاه شيخه دون أن يناقشه أو يستفسر منه علة الأمر الذي يأمر به "بل يبادر إلى امتثال ما أمره به سواء عقل معناه أو لم يعقل وليفعل ما أمره به"⁹⁸. وبما أن الحاج عمر كان يؤسس لمشروعه كخليفة للسلطة الدينية والسياسية في السودان الغربي، فإنه لم يتورع عن الاستمرار في دعوته إلى تعظيم وطاعة الشيخ محذرا أو منذرا من خالف ذلك بسوء العاقبة وهو ما جاء على لسانه: "ومتى تأول على الشيخ ما أمره به [...] فليعلم أنه في إدبار فليبك على نفسه"⁹⁹.

يستمر الحاج عمر في توظيفه لخطاب التهديد وعبارات الوعد والوعيد مبرزا أن "الاعتراض على الشيوخ سم قاتل"¹⁰⁰. ولمن أراد النجاة من هذا الهلاك عليه "أن يكون بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الغاسل"¹⁰¹. ثم مسألة أخرى يثيرها الحاج عمر دائما في إطار العلاقة بين الشيخ ومريديه هو أن هذا الأخير لكي يصل إلى مبتغاه عليه أن يعتبر شيخه جزءا من أبيه، فإذا كان هذا الأخير جدير بالاحترام لأنه هو السبب الأساسي في إهداء نعمة الوجود للإنسان فإن المعلم هو العامل الرئيسي في إهداء نعمة حقيقة هذا الوجود. ولهذا يرى الحاج عمر أن "الوالد المعنوي الذي هو الشيخ أرفع رتبة وأولى بالبر والتوقير وأحق رعاية وأكد دراية وأقرب حسبا وأوصل نسبا من الوالد الحسي"¹⁰². ولهذا قال أحد الشعراء:

أقدم أستاذي على نفسي ووالدي وإن نالني من والدي الفضل والشرف
فذاك مربي الروح والروح جوهر وهذا مربي الجسم والجسم من صدف¹⁰³

فشتان بين الصدف والجوهر وما أبعد الفرق بين الجسد والروح ولهذا يرى الحاج عمر أن مخالفة الوالدين يدخل في إطارها مخالفة الشيخ، باعتباره والد القلب¹⁰⁴. [...] بل مخالفة والد القلب أشد لأنه ينقذه من النار أو مما يقرب من النار وأما والد الجسم فإنه كان سببا في إيجاده في أسفل المراتب فإنه أوجده كالطينة

⁹⁷ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 398.

⁹⁸ نفسه.

⁹⁹ نفسه.

¹⁰⁰ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 399.

¹⁰¹ نفسه.

¹⁰² الفوتي، رماح حزب الرحيم، الفصل الثالث والعشرون، 417.

¹⁰³ فرغلي، "التربية الصوفية"، 761.

¹⁰⁴ الفوتي، رماح حزب الرحيم، 418.

أو الحديدية المصدأة فلم يزل والد القلب يلطفه حتى صار كالبور الأبيض أو كالذهب المصفى".¹⁰⁵ ولهذا عندما سئل أحد الحكماء ما بال الإنسان يحتمل من معلمه ما لا يحتمل من أبويه؟ أجاب لأن أبويه سبب حياته الفانية ومعلمه سبب حياته الباقية ولهذا كان أمير الشعراء، أحمد شوقي صائبا عندما خاطب الناشئة قائلاً:

قم للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

وما أحق أن يكون هذا التبجيل في حق هؤلاء الذين نذروا أنفسهم لتنوير الطريق إلى معرفة الله يشعلون نار الأشواق إليه حتى يضع المریدون أقدامهم على الطريق الصحيح ومن ثمة كان "الشيخ الوالي الكامل كالنبي في أمته".¹⁰⁶ إذ أن مبايعته كمبايعة النبي صلى الله عليه وسلم لكونه نائباً عن النبي.¹⁰⁷ هنا تبرز أيضاً شخصية الحاج عمر بوضوح كرجل دين ودولة حاول التآسي بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم لتكوين دولة إسلامية في مجتمع تسوده الوثنية وأنظمة فاسدة، انطلاقاً من المبادئ الصوفية المأطرة بالطريقة التجانية وبذلك يكون قد برهن على أنه ليس خليفة للطريقة التجانية فقط وإنما كذلك هو خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم وهو ما عبر عنه قائلاً: "أن بعض الإخوان ذكر لي أنه رأى في المنام شخصاً على سرير في بيت له بابان وقال له ذلك الشخص: يا فلان أتعرفني فقال: لا فقال: أنا محمد خير الوري، ثم قال صلى الله عليه وسلم: إني أرسلك إلى شيخكم عمر قل له إني أسلم عليه فليدع عباد الله إلى دين الله تعالى فيبين كل ما أراد فأنا الضامن له ولا يكثر بأهل فوت فإنهم غدره".¹⁰⁸ هكذا نصب الحاج عمر نفسه أميناً ومسؤولاً على نشر الدعوة الإسلامية بالسودان الغربي مادام الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي أوكل إليه هذه المهمة وضمن مشروعيتها له، زد على ذلك أن الله تعالى من عليه بمعرفة اسمه الأعظم.¹⁰⁹ وهو الاسم الذي "لا يطلع الله تعالى عليه إلا من اختصه بالمحبة من النبيين والصديقين والأولياء".¹¹⁰ وهي حجة أخرى يعرضها صاحب الرماح لتعزيز مشروعيته كصاحب سلطة دينية ودينية.¹¹¹ وبما أنه كذلك فهو سلطان الله في الأرض

¹⁰⁵ فرغلي، "التربية الصوفية"، 761.

¹⁰⁶ الفوتي، رماح حزب الرحيم، الفصل الثامن عشر، 394.

¹⁰⁷ نفسه، 394.

¹⁰⁸ نفسه، 443.

¹⁰⁹ نفسه، 450.

¹¹⁰ نفسه، 451.

¹¹¹ John Ralph Willis, *In the path of Allah; the passion of Al-hajj Umar* (London: Frank Cass, 1989), 87.

ومن ثمة وجبت طاعته مصداقا لما جاء في الأثر الشريف: "السلطان ظل الله في الأرض فمن نصحه اهتدى ومن غشه ظل".¹¹²

خاتمة

كانت هذه إذن أهم المبادئ الصوفية التي انبنى عليها الفكر الجهادي للحاج عمر الفوتي مؤطرا إياه بتعاليم الطريقة التجانية محاولا في ذلك إنشاء دولة إسلامية شبيهة بدولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وهو الأمر الذي جعلنا نطرح سؤالا لظالما أرقنا وهو كالتالي: هل كان الشيخ عمر الفوتي مؤمن بوجود ارتباط وثيق ولازم بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية وأن خليفة سيدي أحمد التجاني في غرب أفريقيا يجب حتما أن يكون حاكم الإقليم على أساس أنه لا يمكن تحقيق مقتضى الخلافة في الناس إلا بوجود سلطان؟ على أية حال فالحاج عمر كان يرى هذا التعيين بمثابة قرار إلهي لا بد من تطبيقه على الأرض وبالتالي فإن الذين كانوا يعارضونه إنما كانوا يعاندون الإرادة الإلهية وهو ما ملح إليه من خلال رماحه في مناسبات عديدة سبقت الإشارة إليها.

ويبقى الثابت أن الحاج عمر نجح في إنشاء إمبراطورية إسلامية تجانية في السودان الغربي مؤكداً بذلك أنه العالم الأقدر والمجاهد الأقوى على توحيد وحماية المسلمين بالسودان.

البيبلوغرافيا

الأزمي، أحمد. "الحاج عمر الفوتي والمغرب". ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفونتي تال، 185-215. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2001.

الأزمي، أحمد. **الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن 19م**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000.

بلو، محمد. **إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**. تحقيق بهيجة الشاذلي. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 1996.

الشاذلي، بهيجة. "الحاج عمر وخلفاء صكت". ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفونتي تال، 7-30. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2001.

فرغلي، عبد الحفيظ. "التربية الصوفية وعناية الصوفية بالمرشد". **مجلة الأزهر** 6 (1981) 103-112.

الفوتي، عمر. رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2002.

¹¹² رواه السيوطي في جامعه الصغير عن أنس رضي الله عنه.

لي محمد، أحمد. "رحلات الحاج عمر الفوتي طال إلى الأقطار الاسلامية". ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفونتي تال، 31-43. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2001.

يروبي، الحسن. "جهاد الحاج عمر نظريا وتطبيقا ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الشيخ الحاج عمر الفونتي تال، 111-159. الرباط: منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 2001.

Aliou Tyam, Mohammadou. *La vie d'El Hadj Omar: qacida en poular*, transcription, traduction, notes et glossaire par Henri Gaden. Paris: Institut d'ethnologie, 1935.

Anonyme de Fès. "La Vie d'Alhadj Omar, traduction d'un manuscrit arabe de la zaouia tidjaniya de Fès accompagnée, d'une introduction et de notes par Jules Salenc". *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* (1918): 405-31.

El Adnani, Jillali. "Introduction. Réflexion sur la naissance de la Tijâniyya: Emprunts et surenchères". In *La Tijâniyya: Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, dir. Jean-Louis Triaud et David Robinson, 19-33. Paris: Karthala, 2005.

Ly-Tall, Madina. *Un Islam militant en Afrique de l'ouest au XIX^e siècle: la Tijanyya de saiku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*. Paris: L'Harmattan, 1991.

المغرب ورهانات القوة الناعمة في أفريقيا مقاربة للدبلوماسية العلمية

إدريس لكريني

جامعة القاضي عياض مراكش

مقدمة

تكتسي أفريقيا أهمية دولية كبرى من حيث المساحة والسكان والتنوع الثقافي والجغرافي والثروات المعدنية والطبيعية. وبالنظر إلى موقعه في شمال غرب القارة، واستثنائه بعدد من القواسم المشتركة مع بلدانها، أعطى المغرب اهتماما كبيرا للدائرة الأفريقية ضمن أولويات سياسته الخارجية، وهو الخيار الذي رسخه الدستور.

لم يمنع انسحاب المغرب من منظمة الوحدة الأفريقية من تعزيز علاقاته وشراكاته المختلفة مع بلدان القارة، وقد مثل انضمام المغرب للاتحاد الأفريقي، منطلقا لتعزيز هذه العلاقات، ومدخلا لكسب عدد من الرهانات في ارتباط ذلك بقضية الوحدة الترابية، وتطوير العلاقات الاقتصادية.

وقد قامت الدبلوماسية المغربية الرسمية بجهود كبيرة في هذا الخصوص، وهو ما تجسده الزيارات الملكية لعدد من البلدان الأفريقية، التي بدأت تظهر نتائجها الإيجابية تباعا على عدة مستويات. وبالموازاة مع ذلك تطرح أهمية توظيف مجموعة من المقومات الناعمة في سبيل تعزيز هذه العلاقات، من خلال توظيف عناصر القوة الناعمة بعناصرها الثقافية والفنية والروحية والإنسانية والترابية والعلمية، في إطار ما يعرف بالدبلوماسية الموازية. ك

وفي هذه الورقة سنقف عند أهمية توظيف القوة الناعمة بعناصرها المختلفة في تعزيز وتعميق هذه العلاقات وكسب رهاناته، قبل التركيز على أهمية الدبلوماسية العلمية التي تقودها مراكز الأبحاث والجامعات في هذا الخصوص.

السياق العام لتطور العلاقات المغربية الأفريقية

تمتد العلاقات المغربية مع الدول الأفريقية إلى تاريخ بعيد، وقد أسهمت في تعميقها الكثير من العوامل التجارية والثقافية والدينية، وبحكم ظروف الاحتلال الغربي الذي تعرضت له العديد من البلدان الأفريقية في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، تعززت هذه العلاقات في إطار حركات التحرر

الوطني، لتتطور أكثر مع تنسيق المواقف والتوجهات في إطار حركة عدم الانحياز التي برزت كرد فعل على ظروف الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والشرقي بقيادة الاتحاد السوفياتي سابقا.

وبعد استقلال المغرب إلى جانب عدد من دول القارة، ستشهد هذه العلاقات تطورا كبيرا، حيث ساهم المغرب في تعزيز التعاون الأفريقي، والانخراط في المرافعة بشأن القضايا الأفريقية المختلفة، ورغم انسحاب المغرب من منظمة الوحدة الأفريقية في منتصف الثمانينات من القرن المنصرم، بسبب الخطأ الكبير الذي ارتكبه المنظمة والمتمثل في القبول بعضوية "البوليساريو"، رغم أنها لا تتوفر على مقومات الدولة؛ كما هي متعارف عليها في القانون الدولي، ورغم تناقض هذا السلوك بشكل صارخ مع مبادئ المنظمة في ارتباط ذلك بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، واحترام سيادة الدول، فإن علاقات المغرب مع محيطه الأفريقي لم تتوقف قط، بل شهدت تطورا كبيرا على مختلف الواجهات بعد اتخاذ هذه الخطوة، حيث تعززت العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية بين الجانبين بالصورة التي أضحت معها المغرب شريكا اقتصاديا أساسيا ومهما لعدد من الدول الأفريقية، احتل معها مرتبة متقدمة ضمن قائمة الدول المستثمرة في القارة السمراء.

وقد استطاع المغرب بذلك أن يرسى في هذا الإطار؛ علاقات متوازنة مبنية على الندية والمصالح المتبادلة وتقاسم التجارب، بعيدا عن منطق الهيمنة والتدخل في الشؤون الداخلية للدول.

وتعزيزا لهذه العلاقات وإعطائها طابعا مؤسسيا، قرّر المغرب في شهر يوليو من عام 2016 الانضمام إلى الاتحاد الأفريقي¹، وهي الخطوة التي تمت في ظروف مختلفة تماما عن تلك التي تم فيها الانسحاب من الهيئة الأفريقية السابقة.

ففيما يتعلق بقضية الصحراء، استطاع المغرب أن يحقق مجموعة من المكتسبات، وبخاصة بعد طرح مشروع الحكم الذاتي كمقترح واقعي يؤسس لحل مستدام يوازن بين الوحدة والاستقلال، ويتيح للسكان فرصا لتحقيق التنمية من خلال مؤسسات ديمقراطية تأخذ بعين الاعتبار لخصوصية المجال الترابي لهذه الأقاليم.

حيث لقي المشروع ترحيبا كبيرا من قبل الساكنة ما دفع بالكثير من النخب الصحراوية إلى العودة إلى أرض الوطن، كما حظي المقترح أيضا باستحسان دولي

¹ لمزيد من التفاصيل في هذا الشأن، راجع، "عودة المغرب للاتحاد الأفريقي. خطوة في الاتجاه الصحيح"، صحيفة الشرق (1 فبراير 2017) على الرابط: <https://bit.ly/3NNMQD5>.

متزايد، وعيا بأهمية المقتضيات التي يتضمنها وأهميتها في إرساء حل مستدام للنزاع. كما أن قرارات مجلس الأمن ذات الصلة والصادرة بعد طرح هذا المشروع، أكدت على جدية المبادرة المغربية، وعلى أجواء الاستقرار التي تعم الأقاليم الصحراوية، مع ربط مهام "المينورسو" بالعمل على ضمان احترام وقف إطلاق النار، وإرساء حل واقعي وتوافقي، بما يحيل إليه الأمر من إلغاء لكل الحلول التقليدية التي مازالت البوليساريو ترددها؛ في ارتباط ذلك بالاستفتاء أو خيار الانفصال.

كما استطاع المغرب أيضا أن يطور علاقاته مع الكثير من البلدان الأفريقية، مع إعطاء أهمية كبيرة للشراكات الاقتصادية والتجارية في هذا الخصوص، فيما انخرط أيضا ضمن مبادرات أحادية أو في إطار إقليمي ودولي لتعزيز السلم والأمن الدوليين في عدد من مناطق التوتر والأزمات داخل القارة.

إن تعزيز وتطوير العلاقات المغربية-الأفريقية هو رهان مهم بالنسبة للطرفين، فالمغرب بحكم موقعه الاستراتيجي وخبراته في عدد من المجالات السياسية والاقتصادية والتقنية بإمكانه تقاسم تجاربه في هذا الخصوص مع عدد من دول القارة، فيما يمكن له أيضا الاستفادة بدوره من التجارب الواعدة التي حققتها الكثير من البلدان الأفريقية بنخبها السياسية والاقتصادية الجديدة، في عدد من الميادين والمجالات، بما يدعم إرساء نموذج متطور للشراكة والتعاون على مستوى التعاون جنوب-جنوب في إطار من الندية وتقاسم التجارب والمصالح المتبادلين.

وتشكل القارة الأفريقية شريكا استراتيجيا للمغرب، سواء من حيث المبادلات التجارية أو المالية. وقد عرفت هذه المبادلات تطورا مهما وخصوصا السلع منها ضمن الحجم الإجمالي للمبادلات التجارية للمغرب الذي بلغ 586,1 مليار درهم سنة 2014، وتمثل المبادلات التجارية للمغرب مع أفريقيا 6,4 بالمائة أي 37,6 مليار درهم سنة 2014 مقابل 28,4 مليار درهم سنة 2010 أي بزيادة 32,4 بالمائة.²

إن ما يعطي لهذه العلاقات أهميتها في عالم اليوم المليء بالتهديدات والمخاطر، هو أن دول القارة التي تحظى بإمكانيات بشرية وطبيعية هائلة، تواجه تحديات مشتركة من قبيل الصعوبات التي تواجه التنمية، والإشكالات التي تطرحها بعض النزاعات المنتشرة في بعض مناطق القارة والتي تمثل مناطق جذب للتهريب والهجرة غير الشرعية واستقرار الجماعات المسلحة، وهي التحديات التي تطرح إشكالات أمنية؛ تفرض قدرا كبيرا من التنسيق والتعاون لمجابهتها.

² "مكتب الصرف، المبادلات التجارية والاستثمارات المباشرة المغربية في أفريقيا"، مجلة المالية (28 غشت 2015): 14.

فعلى الرغم من ضخامة القارة وإمكانياتها الاقتصادية، إلا أنها ما زالت بعيدة كثيرا عن المشاركة في الاقتصاد العالمي التجاري، بالمقارنة مع قارات العالم الأخرى، وما زالت مشاركتها معتمدة أساسا على هدم الثروة الأفريقية (التعدين) دون الإنتاج والتصنيع إلا في حدود ضيقة، ولا شك أن ذلك راجع إلى حداثة المعرفة العلمية بأفريقيا من ناحية، وإلى تأخر الدول في القيام بالمشروعات الإنشائية الإنتاجية، الزراعية منها والصناعية.³

لقد سمحت التطورات السياسية والاقتصادية والأمنية التي شهدتها القارة الأفريقية خلال العقود الثلاث الأخيرة والتي برزت معها تجارب ديمقراطية واعدة، وتحسن مناخ جلب الاستثمارات الأجنبية، وتساعد نسب النمو، أن تحقق الكثير من المكتسبات في مختلف المجالات، وأن تضع حدًا لتلك الصورة النمطية التي ظلت تربط دولها بالفقر والأمراض والأوبئة والانقلابات والمجاعات.

قام الملك محمد السادس بزيارات مكثفة إلى عدد من بلدان القارة (رواندا؛ والغبون؛ وتنزانيا؛ والسنغال؛ ومدغشقر؛ وإثيوبيا ونيجيريا)، أثمرت عقد مجموعة من الاتفاقيات التجارية والاقتصادية.

حقيقة أن انضمام المغرب للاتحاد الأفريقي سيمكن المغرب من إسماع وجهة نظره بصدد عدد من القضايا دون وسائط داخل أروقة وهيئات الاتحاد، بما يضيق من هامش تحرك الخصوم ضد مصالحه المختلفة، كما أنه سيتيح له بلوة علاقات مؤسسية توازي العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية التي تجمعها بعدد من دول القارة، علاوة على الاستفادة من الفرص الأفريقية التي يبورها الاتحاد في مختلف المجالات، لكنها ترمي في المقابل أيضا إلى المساهمة في تعزيز عمل الهيئة باتجاه الانكباب على القضايا الحقيقية التي تهتم دول وشعوب أفريقيا بدل تضييع الوقت في تكريس الصراعات الإيديولوجية مثلما حدث في فترة الحرب الباردة؛ وعلى عهد الهيئة السابقة، ولذلك فمنذ انضمامه إلى الاتحاد الأفريقي، ظلّ المغرب يرافح بشأن عدد من القضايا الأفريقية، كما هو الشأن بمكافحة الإرهاب والتعاطي الشمولي مع قضايا الهجرة، والعمل على إقرار السلم داخل القارة، وتعزيز التعاون التجاري والاقتصادي، وتعزيز جهود التنمية.

لقد استطاع المغرب خلال المرحلة التي تلت انضمامه إلى الاتحاد الأفريقي أن يحقق مجموعة من المكتسبات، فمن جهة أولى، تمكن من تجاوز تبعات المقعد

³ محمد رياض وكوثر عبد الرسول، **أفريقيا** (القاهرة: مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة، 2012)، 245.

الشاعر الذي استغله الخصوص في الترويج لعدد من الطروحات المغلوطة بصدد قضية الصحراء المغربية، التي تمكن المغرب من دحضها، مما مكّنه من تحييد الاتحاد بصدد القضية التي تندرج ضمن اختصاصات مجلس الأمن.

نظرا لحيوية الدائرة الأفريقية التي أولاها الدستور المغربي أهمية كبرى⁴، واستحضارا للإمكانات التي تحظى بها القارة الأفريقية على عدة مستويات استراتيجية واقتصادية، ووعيا كذلك بالفرص التي تختزنها على مستوى الاستثمارات، وأهمية التعاون جنوب-جنوب كإطار لتعاون متوازن وبنّاء، يقوم على الربح المشترك، وسعيا كذلك لضمان مزيد من التأييد لقضية الصحراء المغربية من قبل دول القارة التي يزيد عددها عن الخمسين دولة، يراهن المغرب على تطوير علاقاته مع هذا المحيط الذي ينتمي إليه، وتربطه به علاقات تاريخية راسخة.

وفي هذا السياق، نستحضر مشاركة الملك محمد السادس في أشغال الدورة الخامسة لقمة الاتحاد الأفريقي-الاتحاد الأوروبي، التي شهدتها العاصمة الإفوارية، أبيدجان يومي 29 و30 نونبر 2017، بمشاركة أكثر من 80 دولة من الجانبين، لأجل بلورة تصورات جديدة تدعم تطوير الشراكة بين الطرفين، والتي وجّه خلالها الملك رسالة⁵ إلى القمة أكد فيها التزام المغرب بالانخراط في تمّتين هذه العلاقات، بصورة تمنحها دفعة تخدم الأمن والاستقرار والتقدم بالنسبة للطرفين، مبرزا أهمية استثمار المقوم البشري الأفريقي بسبل ناجعة تكفل تنمية القارة، وتحدّ من آفة هجرة العقول. كما دعا أيضا إلى بلورة علاقات ببناءة تعكس حجم التطورات والتحوّلات التي شهدتها القارة الأفريقية على مختلف الواجهات، وأخذًا بعين الاعتبار للإشكالات الكبرى التي باتت تطرحها الهجرة، دعا الملك أيضا إلى ضرورة استحضار جوانبها الإنسانية والحضارية، بدل المبالغة في النظر إليها كعامل تهديد، منتقدا في ذلك التمثّلات السلبية عن هذه الظاهرة، والمقاربات المتجاوزة المتبّعة في هذا الخصوص.

تستأثر الدبلوماسية الرسمية بدور أساسي على مستوى كسب رهان تطوير العلاقات المغربية-الأفريقية، وهو رهان ينسجم مع الطموحات المغربية نحو الاستئثار بموقع إقليمي وازن ينسجم مع التطورات التي شهدتها في مختلف المجالات والميادين.

⁴ يؤكد الدستور المغربي في تصديره على أن: "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشعبة بوحدتها الوطنية والترايبية، وبصيانة تلاحم مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية-الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الأفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية"، وعلى أن "المملكة المغربية، الدولة الموحدة، ذات السيادة الكاملة، المنتمية إلى المغرب الكبير، تؤكد وتلتزم بما يلي: تقوية علاقات التعاون والتضامن مع الشعوب والبلدان الأفريقية، ولاسيما مع بلدان الساحل والصحراء".

⁵ انظر نص الرسالة كاملة، في الموقع الإلكتروني لوزارة الشؤون الخارجية والتعاون الأفريقي والمغاربة المقيمين بالخارج، بتاريخ 18 فبراير 2022، على الرابط: <https://bit.ly/3aYIRpN>.

تشير الكثير من الدراسات والتقارير إلى أن العلاقات الاقتصادية والتجارية تطورت بشكل كبير بين الجانبين، حيث يتموقع المغرب على رأس الدول الأفريقية الأكثر استثمارا داخل دول القارة، وبخاصة في عدد من المجالات والقطاعات كالأبنك والتأمينات والاتصالات والعقار وإنشاء الطرقات، والفوسفاط.

ويبدو أن حجم الاتفاقيات المبرمة مع عدد من الدول الأفريقية في شتى المجالات، تجعل جميع الوزارات والمصالح الحكومية المعنية بالسير قدما على مستوى تشبيك وتعزيز هذه العلاقات من خلال تعزيز الشراكات ومواكبتها، سواء في مجال السياحة أو التعليم والبحث العلمي أو الصيد البحري أو الصناعة والتجارة والخدمات والبيئة والطاقة.

رغم ما تعد به القارة الأفريقية من فرص اقتصادية وجيوسياسية مغرية، إلا أن الغوص في أدغالها ينطوي أيضا على مخاطر كثيرة، حيث تشهد أفريقيا تغيرا مستمرا، وأغلب دولها ليست ثابتة على حال، لذلك على صانع السياسة الخارجية المغربية أن يستحضر هذا المتغير ومخاطره المستقبلية، وأن تكن له خططا بديلة في حالة الأزمات الكبرى والانهيئات الأمنية.⁶

ومن هذا المنطلق، فإن تعميق هذه العلاقات وإعطائها بعدا استراتيجيا، يتوقف في جزء كبير منه على انخراط الدبلوماسية الموازية بكل روافدها البرلمانية والثقافية والاقتصادية والترابية والحزبية والرقمية والبحثية.

المغرب ورهانات القوة الناعمة في أفريقيا

وفي هذا السياق، تزايدت القناعة لدى كثير من الباحثين والمفكرين بأهمية استثمار آليات القوة "الناعمة"، التي تقوم على الإغراء والإقناع بدل الإكراه والزجر، واستثمار مختلف القنوات الثقافية والفنية والروحية والعلمية والفكرية والمساعدات التقنية والإنسانية في سياق تعزيز الجهود الدبلوماسية. ويتعلق الأمر بمفهوم طرحه الباحث الأمريكي "جوزيف ناي الابن" في كتابه الصادر في عام 1990، المعنون بـ "مُقدرة للقيادة: الطبيعة المتغيرة للقوة الأميركية"، قبل أن يطوره في مؤلفه الصادر عام 2004 والموسوم بـ "القوة الناعمة: وسيلة النجاح في السياسة الدولية"، أكد فيه أن

⁶ سعيد الصديقي، "السياسة الخارجية المغربية فوق الرمال المتحركة لأفريقيا"، المعهد المغربي لتحليل السياسات (أبريل 2018) نسخة إلكترونية على الرابط: <https://mipa.institute/5498>.

القوتين الصلبة والناعمة مترابطتان، لأنهما معا كفيلتان بتحقيق الأغراض بالتأثير على سلوك الآخرين.⁷

وتنطوي الدبلوماسية الموازية على أهمية كبيرة في عالم اليوم، بالنظر إلى نجاعتها وقدرتها على تعميق وتعزيز العلاقات بين الدول والشعوب من خلال تدابير موازية ومتناغمة مع الفعل الدبلوماسي الرسمي، ولذلك أصبحت الكثير من الدول تراهن عليها وتوليها عناية كبرى، سواء على مستوى تكوين العنصر البشري أو توفير الإمكانيات المادية واللوجستية في هذا الخصوص.

توفّر الدبلوماسية الموازية فرصا كبرى لإعطاء العلاقات المغربية-الأفريقية بعدا قاعديا يتجاوز المجالات الرسمية التي تقتضيها العلاقات الدبلوماسية عادة، فهي الكفيلة بتحسين هذه العلاقات وإعطائها طابع من القوة والاستدامة.

فالفاعل الاقتصادي بإمكانه أن يسهم من خلال توسيع نشاطاته وخدماته واستثماراته داخل البلدان الأفريقية في تعزيز هذه العلاقات، ونفس الأمر ينطبق على دور الأحزاب السياسية بمرجعياتها المختلفة والتي يمكن أن تعزز علاقاتها مع مختلف الأحزاب الأفريقية التي تتقاسم معها نفس الإيديولوجية والأفكار، بالصورة التي تضمن مخاطبة كل الفرقاء السياسيين من جانب الأغلبية والمعارضة داخل هذه الدول بما يضمن حماية المصالح المغربية وتحسين المكتسبات مع شركائها.

ولا تخفى أيضا أهمية الدبلوماسية التي يمكن أن تقودها الجماعات الترابية المغربية من خلال آليتي التوأمة والتعاون اللامركزي انسجاما مع اختصاصات هذه الجماعات، فيما يتعلق بالشراكات والتعاون، وأخذا بعين الاعتبار لتوجهات السياسة الخارجية المغربية نحو محيطها الأفريقي، فمن خلال هذه الإمكانيات تستطيع الجماعات الترابية بلورة اتفاقيات وشراكات مع نظيراتها في البلدان الأفريقية، تقوم على تقاسم التجارب، وتبادل الزيارات، وتعزيز العلاقات بين المنتخبين والتسويق لفرص الاستثمار بين هؤلاء الشركاء.

ومن جهة أخرى، يمكن استثمار تقنيات الاتصال الحديثة وما وفرته التطورات الرقمية من فرص وإمكانات على مستوى إرساء دبلوماسية رقمية تقوم على التأثير في الرأي العام، وتدبير المعلومات والخدمات المختلفة، والمرافعة بشأن عدد من القضايا، وتعزيز التعاون الاقتصادي والثقافي مع دول القارة، وجدير بالذكر أن هذا النوع

⁷ لمزيد من التفاصيل في هذا الخصوص، يراجع، جوزيف س. ناي، القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمة محمد توفيق البجيرمي (الرياض: العبيكان، 2007).

الجديد من الدبلوماسية الموازية يتيح فرصا مذهلة بالنسبة للأفراد والمؤسسات والدول، إذا ما وُظف بشكل جيد، على مستوى إرساء قدر من التفاعل مع المحيط، وتوظيف التكنولوجيا الحديثة خدمة للمصالح الاستراتيجية للدول والشعوب، وإضفاء طابع من الإنسانية والإبداع والدينامية على الممارسات الدبلوماسية.⁸

وبالنظر إلى أن المجتمع المدني أصبح يشكل سمة من السمات المميّزة للمجتمعات المعاصرة وللعلاقات الدولية الراهنة، فقد تزايدت أهميته في عالم اليوم، وأصبح يمثل بثقله ما يشبه الضمير العالمي، ولذلك بإمكانه أن يدعم أيضا من خلال تحركاته في هذا الخصوص، تعزيز العلاقات المغربية داخل الفضاء الأفريقي، من خلال المرافعة بشأن عدد من قضاياها الحيوية ذات الطابع الاقتصادي والاستراتيجي والثقافي، كما يمكنه نسج علاقات وشراكات مع نظرائه داخل القارة، بما يشجع على تنظيم لقاءات ثقافية وفنية وعلمية مشتركة، وتبادل الخبرات في مختلف المجالات.

وتبرز الوقائع في عالم اليوم أن الدبلوماسية الروحية أو الدينية التي تحيل إلى مجمل السياسات الرسمية والتحركات الموازية التي توظف القيم والديانات السماوية السمحة؛ على سبيل تحقيق أهداف خارجية مختلفة للدول، أو تعزيز التقارب بين الشعوب وترسيخ الحوار والسلام والمشارك الإنساني، تنطوي على قدر كبير من الأهمية في عالم طغت عليه المصالح الاقتصادية، وتنامت فيه الصراعات الداخلية والإقليمية والدولية بشكل ملفت، ويبدو أن المغرب واع بأهمية هذه القناة الهامة من الدبلوماسية الموازية، والتي تدعمها العلاقات التاريخية بين الجانية، والتراث الغني المشترك، وتتنوع آليات الدبلوماسية الروحية للمغرب في القارة الأفريقية بين القنوات الرسمية التي تجسدها المؤسسة الملكية باعتبارها الفاعل الأساسي في السياسة الخارجية للمغرب، وبالنظر أيضا للمكانة الدينية التي يحظى بها العاهل المغربي باعتباره "أميرا للمؤمنين"، وهي صفة تستمد أساسها من الدستور المغربي، وطالما امتدت تأثيراتها الرمزية داخل عدد من الدول في الفضاء الأفريقي على امتداد عدة قرون.

⁸ إدريس لكريني، "الدبلوماسية الرقمية في عالم اليوم"، مجلة درع الوطن 556 (مايو 2018): 77.

ولذلك فأدوات المغرب لتعزيز نفوذه في أفريقيا، لا تقتصر على عمل الشركات والأدوات التقليدية فقط، بل يعتمد أيضًا على دور العبادة التي يشرف عليها في العديد من دول القارة.⁹

ويبدو أن ثمة فرصا واعدة تتعلق بإمكانية استثمار قنوات الطرق الصوفية، وعدد من الزوايا الوازنة التي شكلت تاريخيا جسرا للتواصل بين المغرب وعمقه الأفريقي. إضافة إلى قيام المغرب بإحداث عدد من المؤسسات التي تدعم هذا الخيار، وبناء مجموعة من المراكز والمؤسسات الثقافية والاجتماعية والدينية (المساجد) داخل عدد من دول القارة، مما يرسخ القيم الدينية الإسلامية المرتكزة إلى الوسطية والمذهب المالكي، بعيدا عن التطرف والمغالاة.

ويمكن القول إن الرهان ما زال قائما وبشكل كبير على الأدوار التي يمكن أن تساهم بها هذه الدبلوماسية في تعزيز التعاون والتنسيق المغربي مع البلدان الأفريقية، سواء على مستوى تحصين المكتسبات المحصلة على عدة واجهات، ومواجهة عدد من المخاطر التي باتت تواجه القارة سواء تعلق منها الأمر بخطر الإرهاب والتطرف أو التدخلات الأجنبية، أو ما تعلق منها بتعزيز الأمن والاستقرار وتدبير الأزمات داخل القارة، أو بناء علاقات اقتصادية متوازنة في إطار التعاون جنوب-جنوب.¹⁰

وفي نفس السياق، وبالنظر إلى ارتباط الفكر والمعرفة والفنون بترسيخ قيم ومبادئ راقية تعزز الحوار والتواصل بين الشعوب، والحيلولة دون تفشي النزاعات والصراعات والأزمات، وباعتبارها (الفكر والمعرفة والفنون) تعبيراً عن المشترك الإنساني؛ بصورة تتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية، تبرز الدبلوماسية الثقافية، التي تحيل إلى نشر وتقاسم المعرفة والمعلومات والأفكار ومختلف المنتجات الفكرية والفنية، وهي وإن أخذت طابعا مؤسساتيا من خلال المبادرات الحكومية التي تنبني على تنظيم المعارض الفنية والملتقيات الثقافية، فهي تستأثر أيضا بمساهمة المفكرين والكتاب، والمبدعين في مختلف الحقول الفنية والمعرفية.

وبالإضافة إلى ذلك، هناك دبلوماسية أخرى تقوم على توجيه المساعدات الإنسانية، وهي إحدى القنوات الهامة التي تدعم وتعزز الجهود الدبلوماسية الرسمية،

⁹ عائد عميرة، "أشكال القوة الناعمة التي ينتهجها المغرب لتعزيز مكانته في أفريقيا"، **نون بوست** (06 فبراير 2021)، على الرابط: <https://www.noonpost.com/content/39726>

¹⁰ لمزيد من التفاصيل في هذا الخصوص، يراجع، إدريس لكريني، "الدبلوماسية الدينية للمغرب في أفريقيا. المسار والرهانات"، **كتاب المسار الشهري** 154 (أكتوبر 2019): 219 وما بعدها.

وقد وظف المغرب هذه الآلية داخل محيطه الأفريقي غير ما مرة، انطلاقا من انتمائه للقارة، وكذا الحرص على نسج علاقات دولية بحسّ إنساني، ففي عام 2000 وضمن خطوة معبّرة، قام المغرب بإلغاء مجموعة من الديون المستحقة لعدد من الدول الأفريقية التي كانت تعيش على إيقاع مجموعة من الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية، كما أعفى عددا من صادراتها نحو المغرب من الرسوم الجمركية، فيما لم تمنع ظروف الجائحة (كوفيد 19) - التي دفعت بكثير من الدول إلى الانكفاء على نفسها - من توجيه مساعدات طبية وتقنية لعدد من بلدان القارة في إطار مساعدتها على التخفيف من آثار الوباء.¹¹

ترتبط كل هذه المقومات والمدخل التي تندرج ضمن ما يعرف بمقومات القوة الناعمة، فيما بينها وتكمل بعضها البعض، كما توفر الأجواء الكفيلة باشتغال الدبلوماسية الرسمية في مناخ إيجابي يدعم إرساء علاقات متينة ومحصنة ضد كل التقلبات والأزمات المرحلية.

وجدير بالذكر أن المغرب جاء على رأس قائمة البلدان المغربية في مؤشر القوة الناعمة لسنة 2022 الذي تصدره مؤسسة براند فاينانس (Brand Finance) البريطانية سنويا،¹² والمرتبة السابعة عربية والسادسة والأربعون عالمية من ضمن لائحة تضم 120 دولة، أخذنا بعين الاعتبار لمجموعة من المرتكزات والأسس التي تتلخص في التجارة والأعمال، والحكامه، والعلاقات الدولية، والثقافة والتراث، والإعلام والاتصال، والتعليم والعلوم، والأشخاص والقيم، وأداء الدول في مكافحة وباء كوفيد-19.

الدبلوماسية العلمية وتعزيز العلاقات المغربية الأفريقية

إن تقدم المجتمعات والدول ليس صدفة بل هو نتاج تضافر مجموعة من العوامل والمحددات التي يستأثر فيها الارتكاز على مخرجات البحث العلمي بكل أصنافه بقدر كبير من الأهمية، ولذلك فليس غريبا أن تخصص له الدول الشروط والإمكانيات الكفيلة بتحقيق الأهداف المتوخاة.

ويوما بعد يوم تتأكد أهمية البحث العلمي كسبيل لعقلنة القرارات والسياسات، وكسب الكثير من المعارك والرهانات، في أبعادها الداخلية والخارجية،

¹¹ "مساعدات طبية مغربية لـ15 دولة أفريقية لمحاربة الوباء"، صحيفة الشرق الأوسط 15175 (يونيو 2020)، على الرابط: <https://bit.ly/3Hi8Jlj>

¹² للاطلاع على نسخة إلكترونية كاملة من التقرير، يراجع الموقع الإلكتروني للمؤسسة، على الرابط: <https://bit.ly/397nqRM>

وأيضاً كسلاح استراتيجي ومستدام لتبديد المخاطر والأزمات المختلفة بقدر من الدقة والجاهزية. ويمثل البحث العلمي أحد الروافد الأساسية التي يمكن أن تستند إليها الدبلوماسية الموازية، باعتباره أحد مقومات القوة الناعمة التي تدعم التأثير والإقناع بسبل راقية تخاطب العقل.

كان من الطبيعي أن يعمل المغرب على ترسيخ المشترك الثقافي والحضاري الذي يجمعه والشعوب الأفريقية، والعمل على توسيعه وإغنائه، وتوجيه البحث العلمي في سياق رصد تجليات الهوية المغربية في بعدها الأفريقي لتأكيد قوة الانتماء لهذه القارة.¹³

تشير الممارسة إلى أن المغرب وظف منذ عقود آلية البحث العلمي في تعميق توجهه نحو الدائرة الأفريقية، عبر استثمار المشترك الحضاري القائم في هذا الخصوص، وكذا تعزيز التعاون الثقافي والتعليمي في هذا الشأن، واستقبال البعثات الطلابية، وتنظيم عدد من اللقاءات الفكرية والثقافية المشتركة.

ومع انضمام المغرب للاتحاد الأفريقي تم تنظيم لقاءات ومؤتمرات بادرت إلى تنظيمها العديد من الجامعات والمراكز العلمية وهيئات المجتمع المدني، أفرزت نقاشات هامة حول سياقات الانضمام، وأبعاده وإشكالاته، فيما صدرت أيضاً مجموعة من المؤلفات والدراسات والأبحاث التي تناولت الموضوع ضمن سياق تطور العلاقات المغربية-الأفريقية.

وتقوم الجامعات المغربية بمجهود مهم في هذا الإطار، سواء على المستوى البيداغوجي حيث أن هناك الكثير من التخصصات في مختلف العلوم الاجتماعية بالأسلاك العادية والأسلاك الماستر التي تتناول قضايا القارة في جوانبها السياسية والتاريخية والجغرافية والثقافية والفكرية والاقتصادية. كما أن الكثير من الأطاريح المسجلة أو تلك التي نوقشت داخل مختلف هذه الجامعات المغربية سلطت الضوء على هذا الموضوع.

¹³ عبد الحق بوصحابا، "أفريقيا في المنهاج الدراسي المغربي، التعليم الثانوي الإعدادي أمودجاً"، مسالك التربية والتكوين 3، العدد 2 (2020): 14.

كما أصدر الباحثون المغاربة عددا من الكتب والدراسات التي ترصد العلاقات المغربية-الأفريقية من زوايا مختلفة، أسهمت في طرح الكثير من المعلومات والمعطيات والإشكالات، كما كشف الكثير من الحقائق.¹⁴

وتحتضن العديد من الجامعات المغربية عددا من الطلبة الأفارقة داخل مختلف التخصصات والأسلاك، وقد بينت الممارسات أنهم يمثلون بثقافتهم وتكوينهم عامل تواصل يدعم تمتين العلاقات المغربية-الأفريقية من أسفل، وهو ما يمكن استثماره في خلق مزيد من الجمعيات التي تحتضن هؤلاء الخريجين، بما يساهم تمتين في ارتباطاتهم مع المغرب.

ويساهم معهد الدراسات الأفريقية، باعتباره مؤسسة جامعية متخصصة في البحث العلمي في قضايا القارة، بمجهود كبير في هذا الخصوص. فقد تم إحداثه في عام 1987 وباشر أنشطته في عام 1990، ليكون مركزاً استراتيجياً أساسياً ضمن سياسات المغرب الأفريقية، ومؤسسة توفر خدمات ومعطيات لمختلف القطاعات والهيئات الوطنية المهتمة بأفريقيا، كما تم إنشاؤه ليكون واجهة تسمح بالترويج للمغرب في أفريقيا وأفريقيا في المغرب.

وقد أصدر الكثير من الكتب الدراسات والأبحاث التي تسلط الضوء على عدد من القضايا الأفريقية، كمكانة أفريقيا في الجغرافيا السياسية العالمية، والتحولت السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في القارة، إضافة إلى العلاقات المغربية-الأفريقية في مختلف المجالات والميادين، علاوة على تناول التحديات التي تواجه هذه العلاقات. فيما تتنوع منشورات وإصدارات المعهد بين اللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية.

وتشير الورقة التعريفية للمعهد المدرجة ضمن الموقع الإلكتروني لهذا الأخير،¹⁵ إلى أنه نجح، من خلال أبحاثه وخبراته وأنشطته العلمية ومنشوراته، منذ إنشائه، في تقديم وترسيخ نفسه على الساحة الوطنية والأفريقية؛ كمركز محفز للبحث في الدراسات الأفريقية.

كما يسعى المعهد إلى تشجيع البحث والدراسات المتعلقة بأفريقيا في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويحرص أيضا على تنظيم أيام دراسية وندوات

¹⁴ نشير في هذا السياق إلى الكتاب الجماعي الذي صدر عن مختبر الدراسات الدولية بكلية العلوم القانونية (جامعة القاضي عياض) مراكش حول إدارة الأزمات باللغتين الفرنسية والعربية؛ تحت عنوان: **العلاقات المغربية الأفريقية، الرهان والتحديات**، أشرف على إعداده عبد المجيد ايت مينة؛ ويتضمن أشغال الندوة الوطنية التي نظمها المختبر يوم 17 مايو 2014 بكلية الحقوق في مراكش حول الموضوع.

¹⁵ انظر الموقع الإلكتروني للمعهد: <http://iea.um5.ac.ma>.

ومؤتمرات ومعارض؛ بمشاركة باحثين ومؤسسات تهتم بالموضوع، بالإضافة إلى تعزيز التعاون والشراكة مع عدد من المؤسسات الوطنية والدولية ذات الاهتمام المشترك.

كما لا تخفى أهمية هذه المؤسسة على مستوى جمع الإحصاءات والوثائق والمراجع والكتب والمطبوعات والبحوث والدوريات والمجلات المتعلقة بالشأن الأفريقي.

ويعتمد معهد الدراسات الأفريقية على رؤية استشرافية؛ فيما يتعلق بعدد من المواضيع التي تهتم أفريقيا، ومكانة المغرب في القارة، كما اقتحم المعهد منذ عام 2009 تجربة مهمة أخرى تتعلق بتدريب الدكتوراه، الذي يتيح تقديم تعليم متعدد التخصصات على المديين المتوسط والطويل، بصورة تسمح لطلاب الدكتوراه من المغرب ومن مختلف البلدان الأفريقية باكتساب معرفة متخصصة وعالمية في نفس الوقت حول التطورات المختلفة في أفريقيا، وكذلك حول علاقات المغرب مع بقية دول القارة وعلى التحديات الكبيرة المشتركة المطروحة في هذا الشأن.

ورغم الجهود المبذولة في هذا الخصوص، ما زال بإمكان الدبلوماسية العلمية أن تحقق الكثير من الدعم على مستوى تطوير العلاقات المغربية الأفريقية إذا ما تام استثمار كل قنواتها وفرصها بقدر من النجاعة، ويشير البعض¹⁶ أن الدروس المرتبطة بأفريقيا قليلة أو منعدمة في بعض أسلاك التعليم الثانوي الإعدادي، بما يخالف التوجه الرسمي للبلاد، ما يقتضي من واضعي المناهج التعليمية تدارك الموقف من خلال مراجعتها حتى تواكب استراتيجية الدولة في إعادة التموقع في أفريقيا.

إن استئثار الدبلوماسية بمهامها الحيوية على مستوى تمتين علاقات المغرب بعمقه الأفريقي، يبدأ من إيلاء البحث العلمي والثقافة والفكر قدرا من الأهمية والثقة، وتوفير الشروط التقنية والمادية والبشرية للاشتغال في هذا الخصوص، بصورة تدعم تفعيل المشترك المغربي-الأفريقي، وعقلنة القرارات، وتوفير المناخ السليم لاشتغال الفاعل الرسمي.

ويعتقد أحد الباحثين أن المغرب نجح في تعزيز بناء مسألة الحضور في أفريقيا، ولكن ما زال أمامه وقت لكسب رهان تفعيل هذا الحضور والارتقاء به إلى

¹⁶ بوصحابا، "أفريقيا في المنهاج"، 16.

مستوى التأثير؛¹⁷ الذي تتحول معه الروابط الثقافية والروحية والتاريخية والحضارية التي تجمع الطرفين إلى قوة فعلية؛ تعزز التواصل والتعاون بين الجانبين.

لقد تمكن المغرب ومنذ انضمامه إلى الاتحاد الأفريقي من تحقيق مجموعة من المكتسبات، في ارتباط ذلك بضمان حياد الاتحاد إزاء قضية الصحراء لصالح مجلس الأمن المعني الرئيسي بحفظ السلم والأمن الدوليين، وكذا التموقع داخل أجهزة الاتحاد المختلفة، وإعطاء علاقاته مع الدول الأفريقية طابعا مؤسساتيا كفيلا بتعميق هذه العلاقات على عدة مستويات مستقبلا.

ورغم وجود مكاسب استراتيجية محتملة في هذا السياق، يرى البعض أن أحد أكبر التحديات التي تعترض الجهود المغربية للانضمام من جديد إلى القارة الأفريقية على الصعيد السياسي، هو غياب الثقة بين الرباط وبين عدد كبير من الدول الأفريقية.¹⁸ ولعل هذا ما يقتضي بذل مزيد من الجهود لتوظيف عناصر القوة الناعمة بكل روافدها خدمة لتمتين هذه العلاقة، التي تؤكد الكثير من المؤشرات أنها ستكون مربحة بالنسبة للطرفين، أخذا بعين الاعتبار لموقع المغرب ومكانته الإقليمية، وللإمكانيات والفرص المختلفة التي تحتفظها القارة الأفريقية التي أضحت محطاً أطماع دولية كبيرة.

إن استثمار فرص البحث العلمي في تمكين التوجهات الخارجية للمغرب إزاء محيطه الأفريقي، يتطلب إرساء خطة استراتيجية متكاملة، يلعب فيها البحث العلمي دورا كبيرا، عبر تعبئة الكفاءات والطاقات القادرة - حتما - على إعطاء دينامية جديدة وعمق أكبر للروابط التاريخية التي تصل المغرب بعمقه الأفريقي، بما يحولها إلى فرص لتعزيز التعاون والتنسيق خدمة لمصالح الطرفين، ومدخل لتنمية القارة أيضا وانتشالها من التبعية والهدر والأطماع الخارجية.

البيليوغرافيا

بوصحابا، عبد الحق. "أفريقيا في المنهاج الدراسي المغربي، التعليم الثانوي الإعدادي أمودجا".

مسالك التربية والتكوين 3، العدد 2 (2020).

رياض، محمد وكوثر عبد الرسول. أفريقيا. القاهرة: مؤسسة هندايو لنشر المعرفة والثقافة، 2012.

¹⁷ عادل مساوي، "العلاقات المغربية-الأفريقية: من الحضور إلى رهان البناء الاستراتيجي"، ضمن العلاقات المغربية-الأفريقية، سلسلة الندوات والمؤتمرات (مراكش: منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، 2016)، 47.

¹⁸ انتصار فقير، "المغرب يستدير جنوباً"، الموقع الإلكتروني لمركز مالكوم كير-كارنيجي للشرق الأوسط، بتاريخ 28 يناير 2019، على الرابط: <https://carnegie-mec.o>

- الصديقي، سعيد. "السياسة الخارجية المغربية فوق الرمال المتحركة لأفريقيا". **المعهد المغربي لتحليل السياسات** (أبريل 2018) نسخة إلكترونية على الرابط: <https://mipa.institute/5498>
- عميرة، عائد. "أشكال القوة الناعمة التي ينتهجها المغرب لتعزيز مكانته في أفريقيا". **نون بوست** (06 فبراير 2021)، على الرابط: <https://www.noonpost.com/content/39726>
- "عودة المغرب للاتحاد الأفريقي. خطوة في الاتجاه الصحيح". **صحيفة الشرق** (1 فبراير 2017) على الرابط: <https://bit.ly/3NNMQD5>
- "مساعداً طيبة مغربية لـ15 دولة أفريقية لمحاربة الوباء". **صحيفة الشرق الأوسط** 15175 (يونيو 2020)، على الرابط: <https://bit.ly/3Hi8JIj>
- فقيه، انتصار. "المغرب يستدير جنوباً". الموقع الإلكتروني **مركز مالكوم كير-كارنيجي للشرق الأوسط**، بتاريخ 28 يناير 2019، على الرابط: <https://carnegie-mec.o>
- لكريني، إدريس. "الدبلوماسية الدينية للمغرب في أفريقيا. المسار والرهانات". **كتاب المسار الشهري** 154 (أكتوبر 2019).
- لكريني، إدريس. "الدبلوماسية الرقمية في عالم اليوم". **مجلة درع الوطن** 556 (مايو 2018).
- "مكتب الصرف،" **المبادلات التجارية والاستثمارات المباشرة المغربية في أفريقيا**. **مجلة المالية** (28 غشت 2015).
- مساوي، عادل. "العلاقات المغربية-الأفريقية: من الحضور إلى رهان البناء الاستراتيجي". ضمن **العلاقات المغربية-الأفريقية**. مراكش: منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، 2016.
- ناي، جوزيف س. **القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية**. ترجمة محمد توفيق البجيرمي. الرياض: العبيكان، 2007.

الإسلام المغربي في أفريقيا: التقاطعات المركبة بين السرديات التاريخية والأطروحات المعرفية

سليم حميمينات

جامعة محمد الخامس بالرباط

في خضم الاضطرابات الأمنية وموجة التطرف العنيف التي اجتاحت منطقة الساحل وغرب أفريقيا، نتيجة انهيار نظام القذافي الليبي في عام 2011، تصدر الإسلام المغربي واجهة المشهد الإقليمي من خلال مساعي سياسية ومؤسسية صريحة تتطلع لتوسيع إشعاعه ونفوذه الروحي في جميع أنحاء القارة الأفريقية. تعتبر مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة (يحيل عليها لاحقاً اللفظ المختصر، المؤسسة)، إلى جانب معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات، أنشئ كلاهما عام 2015، مثالان بارزان يعكسان هذا المسعى الطموح. تندرج هاتين المؤسستين الرسميتين ضمن استراتيجية دينية مركبة عمل المغرب على بلورتها في السنوات الأخيرة لإعطاء دفعة جديدة لمشروعه السياسي-الديني في القارة الأفريقية. المؤسسة، التي تحمل اسم الملك المغربي وتجسد رمزياً لقبه الديني بصفته أميراً للمؤمنين، هي منظمة دينية عابرة للحدود يقع مقرها الرئيسي في العاصمة الروحية للمملكة فاس. من خلال فروعها الخارجية الأربعة وثلاثون المنتشرة في كافة ربوع القارة الأفريقية، تنشط المؤسسة في مجال العمل الإسلامي والمبادرات التضامنية والأنشطة الفكرية والعلمية، وهي تسعى إلى توحيد جهود علماء الإسلام بالقارة الأفريقية "للتعريف بقيم الإسلام السمحة ونشرها وترسيخها" وتوطيد "العلاقات التاريخية التي تجمع المغرب وباقي دول أفريقيا".¹ وفقاً لوزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربي، والذي يشغل أيضاً منصب نائب رئيس المؤسسة، فإن هذه الأخيرة تجسد نموذجاً "حاملاً لمشروع أفريقيا الديني والأخلاقي النابع من الاختيارات الأصلية"،² والمبادئ المشتركة التي تشكل الهوية الدينية لأهل البلدان الأفريقية.

تهدف هذه المقالة إلى فحص سيرورة التأثير والتفاعل المتبادل والمستمر بين الإسلام المغربي مع الإسلام الأفريقي جنوب الصحراء من خلال التركيز على حالة

¹ المادة 4 من الظهير الشريف رقم 1.15.75 (24 يونيو 2015) المتعلق بإحداث مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة. **الجريدة الرسمية** 6372 (25 يونيو 2015): 5996-6008.

² نص كلمة أحمد التوفيق في افتتاح الدورة العادية للمجلس الأعلى لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، 08 دجنبر 2017: <http://www.habous.gov.ma> /مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة/10445-كلمة-الأستاذ-أحمد-التوفيق-في-افتتاح-الدورة-العلماء-الأفارقة.html العادي-للمجلس-الأعلى-لمؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة.

مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة. وسيتم التركيز تحديداً كيف أن إنشاء المؤسسة جاء ليؤشر على تكيّفات جوهرية في الرؤية الإيديولوجية والسرديات الخطابية التي تحدد تموقع الإسلام المغربي وتفاعلاته مع المجال الإسلامي المتنوع والتعددي في أفريقيا جنوب الصحراء.

مقابل المشاريع الإسلامية الأخرى العابرة للحدود، والتي يُنظر إليها غالباً على أنها "مستوردة" وذات نزوعات هيمنية توسعية بسبب سعيها لاختراق الطيف الإسلامي في أفريقيا ومحاولة استتباعه، يطرح المغرب من خلال المؤسسة "نموذجاً دينياً" مبنياً على سرديات منفتحة نسبياً ترتكز على الإرث التاريخي والثقافي طويل المدى، وتستنير بالمصالح الأمنية الروحية والرؤى السياسية المشتركة. في نظر مجموعة واسعة من النخب والفئات الشعبية، في غرب أفريقيا على الأقل، يُنظر إلى الإسلام المغربي عمومًا على أنه "أفريقي" في الأصل، "معتدل" في الجوهر، وشديد الحرص على صون المعتقدات الشعبية والممارسات الثقافية المحلية مع تشجيع التعايش مع المعتقدات والتقاليد الروحية الأخرى. فالمغرب، وفق نفس المنظور، يقدم إسلامًا محليًا متجددًا بعمق في السياق الأفريقي ومتلائم مع النسيج الاجتماعي والثقافي المحلي. الأكثر أهمية، يُنظر إلى الإسلام المغربي على أنه تجسيد لنموذج ديني ملتزم، يحترم مؤسسات الدولة، ويتماشى مع التقاليد العلمانية لمعظم الأنظمة السياسية السائدة في أفريقيا جنوب الصحراء.

استنادًا إلى استقصاءات ميدانية ومقابلات مباشرة مع شخصيات ونخب دينية وفاعلين مغاربة وكذا من دول أفريقية أخرى، يجادل هذا المقال بأن ما يجعل المسمى "النموذج الديني المغربي" مقبولاً نسبيًا ويعزز جاذبيته على نطاق واسع من القارة ليس فقط اعتماده على القواسم التاريخية والقيم الثقافية المشتركة في حد ذاتها، كما قد يوحي التصور التقليدي الشائع، لكنه يعتمد أيضًا - وهذا هو المهم - على ميزات الامتثال والمرونة والانفتاح تجاه التنوع الديني المحلي في أفريقيا. مثل هذه السمات الفارقة تكسب "المشروع الديني" المغربي، الذي سبق أن تحدث عنه وزير الشؤون الإسلامية، مكانة متميزة عن المشاريع الأخرى للإسلام العابر للحدود والتي غالباً ما تميل إلى فرض خيارات عقائدية خارجية معينة لا تقيم حساباً للتقاليد الأفريقية المحلية. ومع ذلك، فإن توسيع انتشار الإسلام المغربي إلى ما وراء دول غرب أفريقيا، مجال النفوذ التقليدي للمغرب، من شأنه أن يتحدى المرتكزات العقدية والمذهبية الثابتة للإسلام المغربي التي أعيد تشكيلها منذ عقدين من الزمن. فمنذ عام 2003، جرت إعادة هيكلة الإسلام المغربي على أساس نموذج محلي ممرّكز للإسلام يقوم

على الوحدة المعيارية للعقيدة الأشعرية والتصوف السني والمذهب المالكي. تم نسج المكونات الثلاثة وربطت عناصرها بإحكام تحت مظلة إمارة المؤمنين كمرجعية دينية ثابتة للمغاربة وكذلك لعدد كبير من سكان غرب أفريقيا، لا سيما المنتمون إلى الطرق الصوفية الإسلامية. وعليه، يمكن القول إن العلاقة بين الإسلام المغربي والإسلام الأفريقي جنوب الصحراء يجب أن يُنظر إليها ليس فقط من خلال الزاوية الضيقة للأرثوذكسية العقائدية - المالكية والتصوف في مقدمتها -، وإنما أيضاً على أساس القيم المشتركة للانفتاح والاندماج والتعددية الثقافية. يبدو أن هذا التحول الخطابي النوعي يساعدنا على فهم أفضل لسعي الإسلام المغربي الحثيث لتعزيز جاذبيته بين المجتمعات السنية المسلمة المتنوعة في أفريقيا.

المنهجية والمصادر

بغاية تفكيك عناصر الأحجية المركزية لهذه الدراسة، تم اعتماد مقارنة تفسيرية قائمة على فحص السرديات الأيديولوجية المتداولة من منظورين متقابلين: الأول، يركز على الرؤية الأيديولوجية والعناصر الخطابية التي تدعم العمل الديني المغربي في أفريقيا، والآخر يعكس رؤى وتصورات من البلدان الأخرى تعكس التمثلات حول الفعل الديني المغربي في أفريقيا. في إطار هذا المنظور المزدوج، أجريت سلسلة من المقابلات بشكل متقطع بين عامي 2016 و2019 في ثلاثة بلدان: المغرب والسنغال ومالي. من بين الشخصيات التي تمت محاورتها: رئيس أحد الفروع الخارجية لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة والأمينان العامان لفرعي المؤسسة في مالي والسنغال وكذا أعضاء منها. كما شملت هذه المقابلات أيضاً مسؤولين حكوميين ودبلوماسيين وأئمة وقادة دينيون (صوفيون وسلفيون) ومستعربون ومفكرون من الدول الثلاث المذكورة. تم اختيار معظم الشخصيات المعنية بهذه المقابلات بناءً على توصيات المخبرين المحليين، وكذا وفقاً لخبراتهم وانخراطهم الفعلي في القضايا التي يعتقد أنها مثيرة للاهتمام أو لها ارتباط بالموضوع قيد الاستقصاء. من الطبيعي أن تختلف الأسئلة التي تؤثت كل مقابلة على حدة، ولكن جل الأسئلة المطروحة كانت تحاول فهم رؤى المستجوبين وتقديراتهم حول واقع وأفاق التعاون الديني بين المغرب وأفريقيا، مع التركيز بشكل خاص على مساهمة مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة ومكانتها الناشئة في الحقل الإسلامي الأفريقي.

من المؤكد أن البحث الميداني المرتبط بهذه الدراسة ساهم في بلورة أفكار ورؤى قيّمة حول الإشكالية المطروحة. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف بنقص أساسي اعترى

هذه العمل. اقتصر المقابلات على شخصيات ومسؤولين من المغرب، فضلا عن بلدين منخرطين بشكل مكثف في تنشيط التعاون الديني المغربي-الأفريقي: السنغال ومالي. يمكن تبرير اختيار هذه البلدان تحديدا، كمجال رئيسي لهذه العمل الميداني، بكونها دول محورية والأكثر انخراطاً في عملية التعاون الديني على المستويين المؤسسي الرسمي والشعبي. مما لا شك فيه إن هذا العمل الميداني كان سيكون أكثر فائدة، لو تم توسيعه ليشمل مستجوبين من دول خارج غرب أفريقيا. الطبيعة الفردية لهذا البحث الميداني، إضافة إلى الموارد المحدودة التي رصدت له، برر التحديد المقيد للبلدان المشمولة بهذه الدراسة الميدانية.

مراجعة الأدبيات

تطمح هذه الدراسة إلى تحيين وإغناء فهمنا لسيرة التأثير والتفاعل المتبادل بين "الإسلام المغربي" و"الإسلام الأفريقي" في المرحلة المعاصرة، ومراجعة سريعة للأدبيات ذات الصلة بهذا الموضوع تشير إلى الحاجة الماسة لمزيد من الاستقصاءات حوله، على المستويين الكمي والكيفي.

على مدى العقود القليلة الماضية، أنتجت مجموعة من الكتابات حول الإسلام العابر للحدود في أفريقيا المعاصرة³ حظيت إيران وليبيا (تحت حكم القذافي) ومصر والسودان باستقصاءات مكثفة ومناقشات وافرة. كثيرا ما قدمت تلك البلدان، عن صواب أو خطأ، على أنها "مركز" للإسلام والثقافة العربية الإسلامية،⁴ وهذا يفسر تصنيفها ضمن أهم اللاعبين الفاعلين في مجال الإسلام العابر للحدود في أفريقيا وذلك بفضل المنظمات غير الحكومية والخيرية والهيئات الإنسانية الإسلامية والاستثمارات

³ François Constantin et Christian Coulon, "Espace islamique et espace politique dans les relations entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire", in *Le Maghreb et l'Afrique subsaharienne*, eds. Slimane Chikh & Hubert Michel (Paris: CNRS, 1980), 171-205; David Westerlund & Eva Evers Rosander, *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* (London: Hurst, 1997); René Otayek, *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (Paris: Karthala, 1993); Ousmane Kane, "Muslim missionaries and African states", in *Transnational religion and fading states*, eds. Susanne Hoeber Rudolph and James Piscatori (Boulder: Westview Press, 1997), 47-62; Jean-Louis Triaud, *Islam et islamismes au sud du Sahara* (Paris: Karthala, 1998); Muriel Gomez-Perez (ed.), *L'Islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux* (Paris: Karthala, 2005); Benjamin F. Soares & René Otayek, *Islam and Muslim Politics in Africa* (New-York: Palgrave Macmillan, 2007); William F. S. Miles, *Political Islam in West Africa: state-society relations transformed* (Boulder: Lynne Rienner, 2007); Ahmed Chanfi, "Networks of Islamic NGOs in sub-Saharan Africa: Bilal Muslim Mission, African Muslim Agency (Direct Aid), and al-Haramayn", *Journal of Eastern African Studies* 3, 3 (2009): 426-37; Terje Østebø, "African Salafism: Religious purity and the politicization of purity", *Islamic Africa* 6, 1-2 (2015): 1-29.

⁴ Ahmed Chanfi, "Islamic Mission in Sub-Saharan Africa. The Perspectives of Some 'Ulama' Associated with the Al-Azhar University (1960-1970)", *Die Welt des Islams* 41, 3 (2001): 375.

الهائلة التي تحشدها البلدان المذكورة لاحتواء المجالات الدينية والتأثير عليها في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى. وبالمقابل، لم يلق الفعل الديني المغربي العابر للحدود في أفريقيا جنوب الصحراء ما يستحق من المتابعة والتمحيص العلمي. وبغض النظر عن التركيز المفرط على الطرق الصوفية، والتي غالبا ما تقدم على أنها الفاعل الرئيسي غير الحكومي الذي ساهم ولازال يساهم في تشكيل وضمان استمرارية الوشائج الروحية بين المغرب وأفريقيا،⁵ فإن الجهود والممارسات المؤسسية للتبادل الروحي التي يريها المغرب، مع دول غرب أفريقيا تحديدا، قد تم إهمالها أو التغاضي عنها إلى حد كبير، مع بعض الاستثناءات⁶ ومع ذلك، فإن معرفتنا بالخطابات الإيديولوجية المعتمدة لتنشيط التأثير المتبادل والمتغير بين الإسلام المغربي وإسلام أفريقيا جنوب الصحراء ما زالت ضعيفة ولا ترقى إلى المستوى المطلوب.

هناك مثالان من الأدبيات العلمية ذات الصلة يمكن الاستشهاد بهما في هذا الصدد. في مؤلفهما حول "الإسلام والسياسة الإسلامية في أفريقيا"، يسلط باحثان الضوء على العديد من السياسات الإسلامية العابرة للحدود في أفريقيا. في المقابل، بالكاد تمت الإشارة إلى المغرب في مناسبتين: مرة لتسليط الضوء على مساهمته في تمويل بناء مسجد في موريتانيا، وفي أخرى، للإشارة إلى عدد الطلاب المغاربة المسجلين في مدرسة موريتانية عتيقة (محاضرة).⁷ قد يوحي هذا الإغفال، بالنسبة للمنتع المهتم، بأن إسهام المغرب في تنشيط العلاقات الروحية داخل القارة يبقى هامشيا، وهذا ادعاء غير دقيق على أرض الواقع. مؤلف أكاديمي آخر حول "الإسلام الأفريقي والإسلام في أفريقيا"،⁸ يسقط في نفس الهفوة. فمن بين المساهمات الإحدى عشرة التي تشكل هذا العمل الأكاديمي الذي يجري الاستشهاد به على نطاق واسع، يتم تقديم المغرب أساسا كمسرح منغلق على ذاته لما أسماه جورج جوفي⁹ "ثنائية أبدية" بين الإسلام الشعبي

⁵ Hassan Hami, *La Dimension spirituelle des relations transnationales: le Maroc et l'Afrique subsaharienne: essai en théorie des relations internationales* (Rabat: Editions Bouregreg, 2005).

⁶ Constantin et Coulon, "Espace islamique", 171-205; Bakary Sambe, *Islam et Diplomatie: la politique africaine du Maroc* (Rabat: Marsam, 2010); Abdourahmane Seck, "Sénégal-Maroc: usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays 'frères'", *Afrique et développement* XL, 1 (2015): 159-81; Ann Marie Wainscott, "Religious Regulation as Foreign Policy: Morocco's Islamic Diplomacy in West Africa", *Politics and Religion* 11, 1 (2018): 1-26; Salim Hmimnat, "Spiritual Security as a (Meta-)political Strategy to Compete over Regional Leadership: Formation of Morocco's Transnational Religious Policy towards Africa", *The Journal of North African Studies* 25, 2 (2020): 189-227.

⁷ Soares & Otayek, *Islam and Muslim*, 43, 47.

⁸ Westerlund & Rosander, *African Islam*.

⁹ George Joffe, "Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: the eternal dichotomy", in *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* (London: Hurst, 1997), 55-78.

والإسلام الأرثوذكسي، بينما لم تحض التفاعلات الخارجية للإسلام المغربي مع دول الساحل الأفريقي سوى بقليل من الاهتمام. يمكن أن نسجل نفس القصور بخصوص دراسات أكاديمية أخرى ذات صلة بهذا الموضوع.¹⁰

يقدم أوتاييك (Otayek)¹¹ تفسيراً بالغ التبسيط لهذا الإغفال: "نقص المتخصصين المتاحين لبحث هذا الموضوع". بالمقابل، نزع أن هناك أسباب أخرى أكثر موضوعية قد تفسر هذا القصور، بعضها يتعلق بطريقة اشتغال السياسة الدينية المغربية الأفريقية نفسها. تخرط العديد من البلدان الإسلامية بشكل مكثف في تمويل المنظمات غير الحكومية الإنسانية الإسلامية، وبناء المساجد والمراكز الدينية الكبرى، وتقديم منح دراسية سخية للطلاب الأفارقة. وقد حظيت هذه المبادرات باهتمام الباحثين والعلماء، لا سيما وأن هذه التحركات يمكن معاينتها بشكل ملموس بالنظر لوقوعها الحقيقي والمباشر في الحياة اليومية. على النقيض من ذلك، اعتمد المغرب طويلاً وبشكل شبه حصري على العلاقات الشخصية المباشرة التي تربط النظام الملكي المغربي ببعض الطرق الصوفية ونخب العلماء المسلمين في أفريقيا، وهي علاقات نخبوية وغالبا ما تنسج وتتطور بعيدا عن أعين وسائل الإعلام والمتابعة الأكاديمية. والجدير بالذكر أن سياسة رسمية للتعاون الديني لم تتبلور بوضوح إلا ابتداء من الثمانينات،¹² ومع ذلك، ظلت الميزانية المستثمرة لهذا الغرض، حتى السنوات الأخيرة، متواضعة جدا، مقارنة بالدعم السخي الذي كان يقدمه النظام الليبي في عهد القذافي¹³ أو دول الخليج الأخرى الغنية بالنفط مثل المملكة العربية السعودية والكويت وإيران.¹⁴

تحاول هذا الدراسة معالجة هذه الفجوة بطريقتين مختلفتين: أولاً، الرصد الأمبريقي لنوعية التفاعل والتأثير المتبادل بين الإسلام المغربي والإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء مع العمل على تحديد أشكاله وتجلياته المؤسسية من خلال منظورين متقابلين: المنظور المغربي، باعتباره الدولة التي تحدد في الغالب شروط وعناصر التعاون الديني بين المغرب وأفريقيا رسمياً وشعبياً، والمنظور الأخر، تمثله

¹⁰ John O. Hunwick, "Sub-Saharan Africa and the wider world of Islam: Historical and contemporary perspectives", *Journal of Religion in Africa* 26, 3 (1996): 230-57; Kane, "Muslim missionaries", 47-62; Triaud, *Islam et islamismes*, Miles, *Political Islam*.

¹¹ Otayek, *Le Radicalisme*.

¹² Hminnat, "Spiritual Security", 189-227.

¹³ Mattes Hanspeter, "La da'wa libyenne entre le Coran et le Livre Vert", in *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, ed. René Otayek (Paris: Karthala, 1993), 37-73.

¹⁴ Chanfi, "Networks", 426-37; Østebø, "African Salafism", 1-29; Cleo Cantone, *Making and remaking mosques in Senegal* (Leiden: Brill, 2012), 288-90.

الإسلام المغربي في أفريقيا: التقاطعات المركبة بين السرديات التاريخية والأطروحات المعرفية

البلدان الأفريقية المنخرطة بدرجات متفاوتة في هذا التعاون. ثانيًا، إبراز كيفية إعادة صياغة مكونات الإسلام المغربي، أو على الأقل جعل السرديات الخطابية التي يتأسس عليه أكثر مرونة، في إطار جهود حثيثة لتوسيع دائرة نفوذه وجعله أكثر قبولًا داخل منطقة غرب أفريقيا وما ورائها.

في المحاور الموالية، سنحاول الإحاطة بإيجاز بأهم السرديات الخطابية الرئيسية حول الإسلام الأفريقي بما في ذلك الأطروحات الاستعمارية الفرنسية والوطنية المغربية والأفريقية. بعد ذلك، سيتم التركيز بشكل خاص على الرهانات المغربية حول الإسلام الأفريقي، من خلال إبراز التقاطعات المعقدة للسرديات التاريخية، وأنماط إنتاج المعرفة، ورهانات توسيع دائرة النفوذ الروحي. وأخيرًا، سيتم التفصيل ومناقشة السرديات الجوهرية التي تعتمدها مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، مع محاولة الكشف عن آثارها الفعلية والإشكالات الضاغطة التي تطرحها وكيف يجري إعادة صياغتها لتلائم الواقع الديني التعددي لأفريقيا.

السرديات التاريخية حول الإسلام الأفريقي: مراجعة للرؤى الفرنسية الكولونيالية والوطنية المغربية والأفريقية

يحيل مفهوم "السردية"، الذي يركز عليه الإطار التحليلي لهذا المقال، إلى مجموعة من الأفكار والرؤى الجوهرية التي تشكل رؤية للعالم ويترتب عنها مخرجات سياسية معينة. ومن ثم فهي تقدم تمثلات ملائمة تؤدي نفس وظيفة "الأيديولوجيا" بالمعنى الذي حدده مانهايم. يؤكد ليجانو ونيرو على القوة الأيديولوجية للسرد في صياغة تمثلات المجتمع بالقول: "بغض النظر عن مدى توافق الفكرة السردية بشكل جيد أو ضعيف مع الأدلة الأمبريقية، هناك شيء ما فيها يسيطر على عقول الناس وقلوبهم ويكسب ولائهم".¹⁵

بالنسبة للحالة الدراسية قيد التحليل هنا، على الرغم من أن العمل الديني المغربي هو أوسع وأكثر تعقيدًا من اختزاله إلى عناصر خطابية فقط، يمكن القول بأن صانع القرار يراهن على تطوير سرديات مركبة ورؤى متنوعة يتم حشدتها كأداة أيديولوجية لتجديد العمل الديني المغربي وتعزيز شرعيته على الأرض، ليس فقط في غرب أفريقيا، منطقة النفوذ التقليدية للمملكة، وإنما أيضًا لتكوين ولاءات دينية جديدة تعزز جاذبية الإسلام المغربي وإشعاعه في القارة بأكملها، كما سنرى لاحقًا.

¹⁵ Raul P. Lejano & Shondel J. Nero, *The power of narrative: Climate skepticism and the deconstruction of science* (USA: Oxford University Press, 2020), 19.

تعمل السرديات، جنبًا إلى جنب مع جوانبها الأدائية، على دعم وإعادة تشكيل رؤية المغرب الأفريقية. إن عمليات صنع السياسات العامة وتنفيذها، كما يخبرنا بعض محلي السرديات السياسة، بالكاد تتبع مسارًا خطيًا مستقيمًا. إنه بالأحرى منحني تعلم لولبي،¹⁶ ذلك أنه التعامل مع التعقيدات والشكوك التي تكتنف العمل السياسي بطبيعته، غالبًا ما يقوم صانعو القرار بصياغة سرديات قوية ومقبولة من أجل "ضمان الافتراضات اللازمة لمواجهة ما هو حقًا غير مؤكد ومعقد".¹⁷

من خلال التركيز على السرديات الأيديولوجية الرئيسية التي يعبئها المغرب لنشر نفوذه الروحي عبر أفريقيا، من المهم أن نفهم كيف يعاد تشكيل الروايات الأيديولوجية المغربية ونقلها وتمثلها من قبل النخب الدينية والسياسية والأفراد في البلدان الأفريقية الأخرى. تقدّم مؤسسة محمد السادس حالة دراسية من شأنها أن تعيننا على إجلء الغموض عن النموذج الديني المغربي، الذي تتنامى جاذبيته ودائرة الاعتراف به في أنحاء مختلفة من القارة، مقارنة بالنماذج الدينية عبر-الوطنية الأخرى. تقدم هذه الحالة الدراسية أيضًا دليلًا يكشف عن عناصر مهمة من دينامية التفاعل المتنامية بين الإسلام المغربي والإسلام الأفريقي، بما يتجاوز فكرة "المواجهات المتقابلة" التي سبق أن اقترحها بعض الباحثين.¹⁸

عموما، تسير الرؤية الأساسية التي تشكل العمل الديني المغربي في أفريقيا، على الأقل في العقدين الماضيين، كخط رفيع بين رؤيتين إيديولوجيتين متعارضتين:

الرؤية الأولى ذات طبيعة تحديدية (deterministic) جامدة، وهي تعبر أساسا عن الأطروحة الكولونيالية في هذا الموضوع. تميل هذه إلى الرؤية إلى اعتبار التفاعلات الدينية بين المغرب وأفريقيا تنطوي على تأثير أحادي الاتجاه، محددة مسبقًا، يمكن تصويرها كعلاقة "استيراد وتصدير" خطية وثابتة. يرتكز هذا الادعاء على النظر لـ "الإسلام العربي" بشكل عام، دون أي فروق دقيقة بين مكوناته، والإسلام الأفريقي باعتبارهما يشكلان مجالين ثقافيين متميزين للغاية من حيث الجوهر.¹⁹ فالعلاقة بين الاثنين، وفقًا للمنظور الكولونيالي، لن تكتسب منطقتها إلا في إطار علاقة قوة محكومة بنزوعات تبشيرية للإسلام العربي، بما في ذلك المغاربي، تجاه الإسلام الأفريقي. إن قدرة بلدان أفريقيا جنوب الصحراء في الفعل والتفاعل، أو على الأقل

¹⁶ Emery Roe, *Narrative policy analysis: Theory and practice* (Durham, NC: Duke University Press, 1994), 34.

¹⁷ Roe, *Narrative policy analysis*, 50-1.

¹⁸ Westerlund & Rosander, *African Islam*.

¹⁹ Ibid.

التفاوض حول إطار ومحددات هذه العلاقة، وفق هذا المنظور، غير مطروحة إن لم تكن منعدمة بتاتا.

الرؤية الثانية، برزت في سياق ما بعد الاستعمار، وهي تتفرع إلى سرديتين رئيسيتين: الأولى، ذات نزعة تاريخية وطنية "متمركزة حول المغرب"، وتؤكد أن العلاقة المذكورة بين الإسلاميين ترتكز على "الإرث الروحي" الذي انبثق تاريخيا بفضل البعثات العلمية والتلاقح الديني والثقافي بين المغرب وبلاد السودان منذ القرن الحادي عشر مع حركة المرابطين. مقابل الأطروحة الثقافية الاستعمارية التي تزعم أن المغرب "منعزل عن بقية العالم الإسلامي"، بتصوير الإسلام المغربي كمعتقدات بالية وممارسات دينية خرافية عفا عليها الزمن، مما يخدم بوضوح فكرة "تخلف" المغرب، ومن ثم "قابليته" للاستعمار،²⁰ فالطرح الوطني المغربي، في المقابل، حريص على إعادة موضعة الإسلام المغربي ضمن محيطه القاري الأوسع ضمن علاقات تواصل ثقافية وعلمية ممتدة عبر العصور. كما سيوضح المحور الموالي، فإن الإنتاج المعرفي لمعهد الدراسات الأفريقية بالرباط على وجه الخصوص، يقدم خطاباً تاريخياً مركزاً وقوياً حول انخراط الإمبراطورية المغربية الشريفة مبكراً، قبل الحماية، في حركة التأثير والتبادل الثقافي والعلمي النشط مع الدول الأخرى في أفريقيا.²¹ اجتهدت الكتابات الصادرة عن المعهد، في تسليط الضوء على نفص الغبار عن العديد من الوثائق والشواهد التاريخية التي توثق لهذا التأثير والتلاقح الثقافي لفترة طويلة قبل فرض الحماية الفرنسية على المغرب.

²⁰ Edmund Burke III, *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam* (Berkeley: University of California Press, 2014), 176-77.

²¹ أنظر على سبيل المثال:

محمد بن شريفة، إبراهيم الكافعي: نموذج مبكر للتواصل الثقافي بين المغرب وبلاد السودان (الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 1991)؛ محمد بن شريفة، مساهمة المغاربة في تأسيس الحركة العلمية في شمال نيجيريا خلال القرنين 15 و16 (الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 1993)؛ يوسف فضل حسن، ملامح من العلاقات الثقافية بين المغرب والسودان منذ القرن 15 وحتى القرن 19 (الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 2009).

Mohamed Benchrif, *Personnages illustres dans les relations culturelles entre le Maroc et Bilad as-Sudan* (Rabat: Institut des Etudes Africaine, 1999); John O. Hunwick, *Les Rappports Intellectuels entre le Maroc et l'Afrique sub-Saharienne à travers les âges* (Rabat: Institut des Etudes Africaine, 1990); Fatima Harrak (coord.), *Le Maroc et l'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes: les Saadiens et l'Empire Songhay* (Rabat: Institut des Etudes Africaine, 1995); Fatima Harrak, "The Timbuktu Connection: Sudanic Intellectual Legacy in Morocco", *Al-Maghrib Al-Ifrigi* 5 (2004): 127-38; Aziz Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh Al-Mukhtar Al-Kunti, 1729-1811* (Rabat: Institut des Etudes Africaine, 2001).

على الجانب الآخر، هناك الرؤية "الأفرو-مركزية السوداء" تنادي بهوية إسلامية "أفريقانية"²² متحررة ضمن كيان ديني "زنجي" مستقل لأي تبعية للإسلام العربي.²³ تقدم الطريقة المرادية في السنغال كنموذج بارز على هذه "الاستقلالية الذاتية في بيت الإسلام".²⁴ وبناءً عليه، تأتي مقارنة الإسلام في أفريقيا من منظور أفريقي ممرز لتعكس طرفي المعادلة قيد البحث، حيث ينبغي التركيز على "أفريقيا في الإسلام بدلاً من الإسلام في أفريقيا".²⁵ وهناك ما يكفي من السرديات والحجج المنبثقة عن مصادر إسلامية وتاريخية²⁶ تؤيد مثل هذا المنظور الأفريقي. تماشياً مع هذا الطرح، يتم تقديم الإسلام "كجزء من تاريخ أفريقيا وهو أيضاً تراث ديني قائم بذاته"²⁷ وهذا يعني أن منطقة أفريقيا جنوب الصحراء، التي عانت العزلة والتهميش لفترة طويلة عن بقية العالم الإسلامي، لاسيما في المرحلة الاستعمارية، هي الآن في طور "أن تصبح جزءاً لا يتجزأ من العالم الإسلامي الأوسع".²⁸ يصف ديفيد روبنسون التوترات بين المنطقتين بالتشديد على أن "العملية المصاحبة لأسلمة أفريقيا كانت إضفاء طابع أفريقي (أو عملية أفرقنة) للإسلام".²⁹ يمكن شرح هذه الفكرة كما يلي: في أوقات مختلفة على مدى 1400 سنة الماضية، تم استيعاب وتملك الإسلام والتعبير عنه في مجتمعات معينة. حيث خلقت بعض الجماعات الأفريقية فضاءً "إسلامياً" أو جعل الإسلام مكوناً خاصاً بها [...] لا يوجد شيء ازدراي بشأن جعل الإسلام أفريقياً أو، بشكل أكثر ملاءمة، بربرياً أو سواحلياً أو أي طابع خاص - يتم إضفاؤه على الإسلام. ما ينبغي ازدراؤه هو الطريقة التي ينظر بها الأوروبيون والعديد من المسلمين المقيمين في منطقة البحر الأبيض المتوسط إلى "الإسلام الأفريقي" وسيرورة أفرقنة الإسلام.³⁰

²² Souleymane Bachir Diagne, "Islam in Africa: Examining the Notion of an African Identity within the Islamic World", in *A Companion to African Philosophy*, ed. Kwasi Wiredu (Malden: Blackwell Publishing, 2003), 375.

²³ Seck, "Sénégal-Maroc", 181.

²⁴ Donal B. Cruise O'Brien, "La filière musulmane: confréries soufies et politique en Afrique noire", *Politique Africaine* 1, 4 (1981): 9-10.

²⁵ Eric S. Ross, "Africa in Islam: What the Afrocentric perspective can contribute to the study of Islam", *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 11, 2 (1994): 1.

²⁶ Ross, "Africa in Islam", 1; Marloes Janson, "Islam in Sub-Saharan Africa", in *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History*, eds. Martin Shanguhya & Toyin Falola (New-York: Palgrave Macmillan, 2018), 951-77.

²⁷ Lamin O. Sanneh, *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam* (New-York: Oxford University Press, 2016), ix.

²⁸ Hunwick, "Sub-Saharan Africa", 235-51.

²⁹ David Robinson, *Muslim societies in African history* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 42

³⁰ Robinson, *Muslim societies*, 42

الإسلام المغربي في أفريقيا: التقاطعات المركبة بين السرديات التاريخية والأطروحات المعرفية

تتفق السرديات المذكورة أعلاه مجتمعة، وإن بدرجات متفاوتة، على الآثار والتداعيات الموجهة سياسياً للعلاقة بين "الإسلام المغربي" و"الإسلام الأفريقي". من البديهي أن تنطوي السرديات المذكورة، كل على حدة، على دوافع ونزوعات ذات طبيعة سياسية أو أيديولوجية.

من الناحية العملية، يشير الخطاب الذي تتبناه المؤسسة وطريقة اشتغالها إلى حدود الساعة إلى أن العمل الديني المكثف للمغرب في أفريقيا مدفوع بشكل متزايد بنهج تجريبي يجري تكييفه وإعادة دوزنته ليوفر مجالاً ملائماً يناسب الاحتياجات والخصوصيات المتعلقة بتنوع المشهد الإسلامي الأفريقي. وكما يؤكد وزير الشؤون الدينية المالي السابق في مقابلة خاصة، "لم يأت المغرب إلى هنا (مالي) للغزو. إنه هنا لتجسيد حقيقة تاريخية وواقع طبيعي لا يمكن إنكاره".³¹ إن هذا الأمر يخلق واقعا يكتسب فيه "المشروع الديني" المغربي تميزاً عن المشاريع الإسلامية العابرة للحدود الأخرى والذي غالباً ما ينظر لها على أنها تسعى لاختراق النسيج الديني الأفريقي المحلي واستتباعه.

الرهان المغربي حول الإسلام الأفريقي: تقاطعات الإرث التاريخي والإنتاج المعرفي وعلاقات السلطة

خلافًا لوجهة النظر التقليدية التي تدعي أن الإسلام هو "واحد"، تشير المقاربة الاجتماعية للدين إلى أن الإسلام المعاش هو في نفس الآن واحد ومتعدد.³² فهو واحد بمعنى أنه ينبع من فهم معياري تحدده حرفياً النصوص المقدسة (القرآن والسنة) وتشكله عقيدة التوحيد.³³ وهو متعدد، بالمقابل، بمعنى أن الإسلام يتشكل تاريخياً في إطار النظام الثقافي الأوسع كما يتطبع بالسياقات والبيئة الاجتماعية التي تحتضنه³⁴ وفقاً لهذه الفكرة، إن اقتران الإسلام بفضاء جغرافي معين (أي الإسلام المغربي، والإسلام السنغالي، وإسلام غرب أفريقيا)، أو ربطه بعرق أو هوية معينة (مثل الإسلام الأسود، والإسلام الأبيض، والإسلام المغربي) يضع الدين في قلب دائرة استقصاء العلوم الاجتماعية. فإذا كان المفهوم المتالي للأمة المسلمة يعني ضمناً مجتمع كوزموبوليتاني موحد لجميع المسلمين، فإن المنظور القائم على العلوم الاجتماعية يشير إلى أن الإسلام هو منتج ثقافي يتجاوز حدوده الجغرافية والتاريخية الأصلية.³⁵ هذا يعني أنه بدلاً من

³¹ ثيرنو أمادو عمر هاس دبالو، وزير الشؤون الدينية المالي السابق، مقابلة خاصة، باماكو، 13 نونبر 2019.

³² Westerlund & Rosander, *African Islam*, 2.

³³ Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Muslim politics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004), 138.

³⁴ Eickelman & Piscatori, *Muslim politics*, 163.

³⁵ Diagne, "Islam in Africa," 374-75.

البقاء أسيراً للمفاهيم اللاهوتية المجردة للعقيدة الإسلامية، فإن المقابلة بين الإسلام المغربي والإسلام الأفريقي لا يكتسب معناه إلا من خلال فهم سياقي لمظاهر التدين المحلية المتجذرة في النسيج الثقافي والاجتماعي والمؤسسي لمجتمع معين.

من هذا المنظور، يقترح البعض ضرورة التمييز بين الإسلام المغربي والإسلام في المغرب³⁶ وكذا بين "الإسلام الأفريقي" و"الإسلام في أفريقيا"،³⁷ على أساس أن الأول، أي الإسلام الأفريقي، يشير إلى "الأشكال المحلية التي تجد مكانا لها تحديدا في السياقات الصوفية" والنظر إليها على أنها "مرنة ومتوافقة" ثقافياً ودينياً. بالمقابل، تحيل صيغة "الإسلام في أفريقيا" في الغالب إلى أشكال الإسلام الإصلاحية، التي تهدف إلى "تطهير" الإسلام الأفريقي من الأفكار والممارسات المحلية والأصيلة وانتزاعها كذلك من التأثيرات الغربية".³⁸

إذا تركنا جانبا ثنائية الالتقاء والصراع بين الإسلاميين، من المفيد التذكير بأن "الإسلام المغربي" و"الإسلام الأفريقي" على أنهما "ابتداع" اصطلاحى نحتته في الأصل بعض الباحثين المرتبطين بالمشروع الكولونيالى الفرنسى في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.³⁹ بحثاً عن فهم نافذ لواقع المستعمرات الأفريقية والبنى الاجتماعية والثقافية العميقة المشكلة لدهنية شعوبها، تم إنتاج قدر كبير من المعرفة الإثنوغرافية حول "الإسلام الأصلي" بغاية "التهدئة السلمية" للمجتمعات الأهلية في كل من شمال أفريقيا واتحاد غرب أفريقيا الفرنسى (AOF). بغض النظر عن الدوافع الإمبريالية التوسعية، والقوالب النمطية العرقية، والتحيزات الأيديولوجية التي كانت طبعت تعامل الاستعمار الفرنسى مع الإسلام لتعزيز مشروعها الكولونيالى في أفريقيا،⁴⁰ فمن الإنصاف الاعتراف بالقيمة الجوهرية للمعرفة الاستعمارية المنتجة بدليل أنها وقّرت مصدرا لا يمكن الاستغناء عنه للدراسات اللاحقة عن مستعمرات غرب وشمال أفريقيا.⁴¹ شكلت مدرسة الجزائر، التي تأثرت بالملكاتب العربية في الجزائر التي تأسست عام 1844، والبعثة العلمية

³⁶ Joffe, "Maghribi Islam", 55-78; Burke III, *The Ethnographic State*, 2.

³⁷ Westerlund & Rosander, *African Islam*.

³⁸ Westerlund & Rosander, *African Islam*, 1; Østebø, "African Salafism", 1-29.

³⁹ Burke III, *The Ethnographic State*, 3; Vincent Monteil, *L'Islam noir* (Paris: Seuil, 1980); Jean-Louis Triaud "Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy", *Journal of African History*, vol.55, Issue 1, March (2014): 7.

⁴⁰ Julia Clancy-Smith, "Islam and the French Empire in North Africa," in *Islam and the European Empires*, ed. David Motadel (UK: Oxford University Press, 2014), 90-111.

⁴¹ Leonardo A. Villalón, *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1995]), 5, 63; Burke III, *The Ethnographic State*, 4.

للمغرب عام 1903، ومصالحة الشؤون الإسلامية في داكار التي تأسست عام 1913، المؤسسات الرئيسية للمعرفة الكولونiale الفرنسية والتي ساهمت في إنتاج وحفظ قدرًا كبيرًا من الدراسات الاستقصائية والتحليلات المنهجية والتقارير المفصلة حول حالة الإسلام والبنيات الرئيسية للإسلام في أفريقيا.⁴² تعتبر شخصيات ذات خبرة سياسية وميدانية، مثل بول مارتي، وجورج سالمون، وإدمون دوتي، وإدوار ميشو بيلير في شمال أفريقيا، جنبًا إلى جنب مع موريس ديلافوس، وألفريد لو شاتيلير، وروبرت أرنو في غرب أفريقيا، الأسماء الرئيسية المشاركة في إنتاج مثل هذه المعرفة الاستعمارية التي كانت تستند، كما ذكرنا أنفا، على دراسات ميدانية ومعقدة للواقع. وفرت هذه الأعمال المبكرة الأساس المعرفي لسجل إثنوغرافي غني للغاية استلهمته بشكل كبير المعرفة اللاحقة عن الإسلام في شمال وغرب أفريقيا.

بحلول أوائل القرن العشرين، ارتفعت أصوات داخل الإدارة الاستعمارية الفرنسية للدفاع بحماسة عن فكرة حاجة فرنسا كقوة إسلامية إلى بلورة سياسة دينية "منسجمة" وموحدة في مستعمراتها شمال وغرب أفريقيا؛⁴³ باستلهم الدروس المستفادة من سياسة التدخل المتبعة في الجزائر. بيد أن مقتل كزافييه كوبولاني، أحد الضباط الاستعماريين الذين دافعوا بشدة عن هذه الرؤية الموحدة، على يد مسلم ينتمي إلى جماعة لغظف من قبيلة تجكجة، موريتانيا، في مايو 1905، كشف الأساس الهش لهذا النهج الموحد.⁴⁴ بالمقابل، دفع هذا الحادث الدرامي الإدارة الاستعمارية الفرنسية إلى اختيار نهج محلي للإسلام في غرب أفريقيا يتميز جوهريا عن السياسة الإسلامية الفرنسية المتبعة في شمال أفريقيا.

من منظور المعرفة الكولونiale الفرنسية، فإن السمات الأنثروبولوجية والخصائص السوسولوجية والنزعات السياسية تجعل الإسلام المغاربي والإسلام جنوب الصحراء متميزين، على طرفي نقيض، لا يتطابقان جوهرياً مع بعضهما البعض. وفق المنظور الكولونالي، يمكن تلخيص السمات الأساسية لـ "إسلام الأسود" على النحو التالي: إنه مزيج مختلط من عادات ما قبل الإسلام والتقاليد المحلية والتعاليم الإسلامية الأرثوذكسية. على حد تعبير بول مارتي، فالإسلام الأفريقي هو شكل من

⁴² David Robinson, *Path of Accomodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania* (Ohio University Press, 2000), 95.

⁴³ *Path of Accomodation: 75-96*; David Mortadel (ed.). *Islam and the European Empires* (UK-Oxford University Press, 2014).

⁴⁴ Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960* (New-York: Cambridge University Press, 1988), 40.

أشكال "الإسلام المنبوذ" وهو لا يعدو أن يكون مزيج من الدين والخرافات البالية.⁴⁵ يحيل هذا الوصم ضمناً إلى تراتبية هرمية بين "إسلام منحط"، مطبوع بمعتقدات وثنية وبالتالي ذو قيمة متدنية، مقارنة مع "الإسلام العربي الخالص" الذي يعتبر "نموذجاً هداماً"⁴⁶ والذي تحركه ميول للهيمنة. يميل جل المفكرين والمقيمين العامين الفرنسيين، إلى اعتبار ما يطلق عليه "الإسلام الأسود" بأنه "سهل الانقياد"، وأكثر قابلية للمراقبة والتحكم، وبالتالي لا يخشى أي ضرر منه مقارنة بالإسلام المغاربي⁴⁷ أيضاً، يتم التأكيد على أن الطرق الصوفية في غرب أفريقيا، كما أشار لويس رين، رئيس إدارة شؤون السكان الأصليين في الرباط، تبقى أقل قوة وأضعف تنظيمياً مقارنة بنظيرتها في المغرب.⁴⁸

عموماً، تشدّد الأطروحة الكولونيالية فيما يتعلق بالمسألة المطروحة على ثلاثة أفكار رئيسية: أولاً، التأكيد على الخصائص العرقية وأشكال التدين الفارقة التي تميز إسلام شمال أفريقيا عن إسلام غرب أفريقيا. ثانياً، الميول الإمبريالية التوسعية للإسلام العربي على الإسلام الأفريقي من خلال الأسلمة القسرية المكثفة للمجتمعات المحلية. ثالثاً، التأكيد على الدور الرائد الذي لعبته الطرق الصوفية، التجانية والقادرية على وجه الخصوص، في أسلمة السكان الأصليين وربطهم بالزعماء الدينيين المحليين والمرابطين في غرب أفريقيا.

على المستوى العملي، أستلهمت السياسة الإسلامية الفرنسية في أفريقيا الغربية الفرنسية (OAF)، خاصة بعد عام 1930، بدرجات متفاوتة السياسة الإسلامية التي تم اختبارها أولاً في الجزائر.⁴⁹ وهذا يشمل، على سبيل المثال، تقديم الدعم لنظام التعليم الإسلامي والمدارس القرآنية، ومراقبة الوجاهة والزعامات الروحية المحلية، والمساهمة في بناء المساجد، واستيعاب الطرق الصوفية ضمن منطق مساومة يقوم على "تبادل الخدمات".⁵⁰ من الواضح أن الهدف الرئيسي لهذه السياسة الإسلامية كان هو استمالة الحلفاء المحليين وحشد دعمهم للمشروع الكولونيالي الفرنسي، أو على الأقل تحييد مقاومتهم له.

⁴⁵ Harrison, *France and Islam*, 47.

⁴⁶ Triaud "Giving a Name to Islam South of the Sahara", 3.

⁴⁷ Harrison, *France and Islam*, 203.

⁴⁸ Ibid., 19.

⁴⁹ Ibid., 15-23.

⁵⁰ Villalón, *Islamic society*, 209.

بالانتقال إلى سياق ما بعد الاستعمار، يبدو أن الأنظمة الأفريقية حديثة الاستقلال في الستينيات قد استفادت كثيراً من دروس السياسة الفرنسية الاستعمارية الإسلامية لخدمة مشاريعها السياسية الوطنية والعبارة للحدود. في حالة المغرب، تم استثمار الدين كأداة براغماتية ذات أهمية قصوى في تطوير العلاقات الثنائية مع دول أفريقيا جنوب الصحراء المستقلة حديثاً. عكس الملكين الراحلين، محمد الخامس والحسن الثاني، هذا الاهتمام في وقت مبكر جداً. فور عودته من المنفى الطويل في مدغشقر، قام الملك محمد الخامس بزيارة خاصة إلى السنغال في نوفمبر 1955 لتقديم الشكر للشيخ تيرنو سيدو نورو تال، الشخصية الرمزية والزعيم الروحي للطريقة التجانية في السنغال وكذلك في دول غرب أفريقيا المحيطة، تقديراً لجهوده المرافعة عن القضية المغربية لدى السلطات الاستعمارية.⁵¹

بعد ثلاث سنوات من وفاة محمد الخامس، قام الملك الحسن الثاني بأول زيارة رسمية له إلى داكار في 27 مارس 1964، لافتتاح المسجد الكبير في داكار. تبرّع الملك المغربي بكميات كبيرة من مواد البناء والزخرفة (بلاط الفسيفساء والزليج والجص المزخرف)، وبعث بمهندسه المعماري البلجيكي وما يقرب من مائتي حرفي للمساهمة في بناء هذا المسجد على الطراز المغربي.⁵² يقع المسجد في قلب العاصمة السينغالية، ولا يزال حتى الآن يقف كرمز للروح الملكية الشريفة المغربية في هذا البلد الغرب إفريقي. كما أشار كليو كانتوني، "يشهد كل من أسلوب البناء والمواد المستعملة على الارتباط الجيني بالعاصمة الروحية للتيجانية - فاس... شكلت العمارة الدينية الفخمة للموحدين من القرنين الثاني عشر والثالث عشر النموذج في تشييد الجامع الكبير في داكار، ولا سيما مئذنته الشاهقة التي يمكن اعتبارها امتداداً لصومعة حسان التي يعود إنشاؤها للقرن الثاني عشر".⁵³ في نهاية المطاف، يؤدي المسجد الكبير في داكار وظيفة سياسية دينية مزدوجة. وضع المسجد تحت "الإدارة الدينية" للحساسية التيجانية العرقية "الليبو" في داكار،⁵⁴ وهو يساهم في تعزيز الروابط الروحية بين تيجان السنغال ونظرائهم المغاربة في فاس. على المستوى السياسي، تساهم هذه المعلمة المعمارية في ترسيخ العلاقات السياسية الجيدة بين حكومتي السنغال والمغرب.⁵⁵ منذ مطلع الثمانينات وحتى الآن، تستضيف باحة المسجد الكبير في

⁵¹ Sidi Mohamed Farsi, *Maroc-Sénégal, des Relations amicales Séculaires et une Coopération Multiforme* (Rabat: CCME, 2018)

⁵² Cantone, *Making*, 246.

⁵³ *Ibid.*, 244.

⁵⁴ تيرنو كاه الحبيب، مدير المعهد الإسلامي بـداكار، مقابلة خاصة، دكار، 24 شتنبر 2019.

⁵⁵ Cantone, *Making*, 246.

داكار "الأيام الثقافية الإسلامية" التي تنظمها تنسيقية الطريقة التيجانية بشكل سنوي، تحت الرعاية السامية للملك المغربي محمد السادس والرئاسة الفخرية للملك السنغالي، وذلك بحضور وفد مغربي رفيع المستوى، يترأسه في كثير من الأحيان وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربي. تؤكد إحدى الشخصيات التيجانية في دكار على الطبيعة الرمزية لهذا الحدث الذي ينعقد في شهر ديسمبر من كل عام، ويضيف: "يقام هذا التجمع في باحة المسجد الكبير، وهذا ما لا نريد تغييره. لقد اقترحوا بالفعل أن نذهب إلى المسرح الكبير... ولكن ارتأينا أن نبقى هنا تبرّكا بهذا المسجد الرمزي الذي صنعته أيد المغاربة، وتشرف جلاله الملك بالصلاة فيه. يجب أن يستمر هذا التقليد". خديم امباكي، مؤرخ سنغالي بارز، يقدم رأياً مخالفاً يؤكد أن المسجد ليس مملوكاً من قبل التيجان ولم يشيّد في المغرب (كذا). "تسمح السياسة أحياناً للناس عن عمد أن يظنوا خطأً أن المسجد هو تيجاني وأن المغرب هو من بناه".⁵⁶

على أي حال، درج الحسن الثاني، حتى وفاته في عام 1999، على احتضان شخصيات علمية وقادة صوفيين أفارقة في الرباط. يكشف هذا المعطى الرمزي استثمار النظام المغربي المستمر للدين لتعزيز العلاقات مع بعض دول غرب أفريقيا. حتى الآن، تنظر السلطات السنغالية إلى اللقاءات بين الملك المغربي وشيوخ الصوفية بعين إيجابية. يكشف دبلوماسي سنغالي أن سلطات بلاده "تشجع" مثل هذه اللقاءات وتعمل على تيسير ترتيباتها سواء تمت في الرباط أو في دكار. إنهم مقتنعون بأن مثل هذه اللقاءات تعزّز العلاقات المغربية السنغالية "بما أن الأخيرة مبنية أولاً وقبل كل شيء على أرضية روحية".⁵⁷ ويضيف الدبلوماسي السنغالي نفسه أن شيوخ الطرق الصوفية أثبتوا جداتهم غير ما مرة في تلطيف الأجواء، وحتى حل المشكلات السياسية والديبلوماسية التي اندلعت بين الحين والآخر بين المغرب والسنغال في التسعينيات (قضية لارام مثلاً) وحتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.⁵⁸

والجدير بالذكر، أنه لا يمكن الحديث عن استراتيجية دينية مغربية واضحة تجاه أفريقيا قبل منتصف الثمانينيات. بينما حافظت الطرق الصوفية على دورها المحوري كفاعل وسيط لإحياء العلاقات الروحية التاريخية طويلة الأمد بين المغرب ودول غرب أفريقيا، عملت الدولة المغربية على تقنين شبكة الطرق الصوفية في إطار

⁵⁶ خديم محمد امباكي، مؤرخ سنغالي ومدير بحث سابق لقسم الإسلاميات بالمعهد الأساسي لأفريقيا السوداء (IFAN)، مقابلة خاصة، دكار، 25 شتنبر 2019.

⁵⁷ مسؤول ديبلوماسية سنغالي، مقابلة خاصة، الرباط، شتنبر 2019.

⁵⁸ نفسه.

سياسة دينية مؤسسية تعتمد بشكل كبير على خطاب أيديولوجي يدور حول سردية "الإرث الروحي المشترك". رابطة علماء المغرب والسنغال ومعهد الدراسات الأفريقية بالرباط، هما هيتان أنشئهما المغرب عامي 1985 و1987 بهدف تعزيز الدبلوماسية الموازية لتعزيز العلاقات الروحية والتبادل العلمي بهدف معالجة الثغرات الناجمة عن انسحاب المغرب من منظمة الاتحاد الأفريقي عام 1984.⁵⁹ تقدم كل من الرابطة والمعهد مثلاً حياً على كيفية قيام الدولة المغربية المستقلة باستثمار ثنائية السلطة والمعرفة، والتي شكلت تاريخياً جانبا مهما من تجربة الاستعمار الفرنسي في أفريقيا وإعادة تملكها بدرجات متفاوتة لتعزيز مصالحها السياسية في القارة، لاسيما دعم الموقف المغربي من قضية الصحراء الغربية.

يعكس المنتج البحثي المعرفي للمعهد، والتي يتضمن دراسات لمفكرين وباحثين أفارقة معروفين، ومخطوطات محققة، وترجمات، وأعمال الندوات، ودراسات بحثية بعض من السمات الجوهرية لما يسمى بـ "المدرسة التاريخية الوطنية" التي سعت إلى إزالة الغبار عن الروابط الثقافية والروحية بين المغرب وأفريقيا خلال مرحلة ما قبل الاستعمار.⁶⁰ ساهم العديد من الباحثين الأفارقة والغربيين بشكل كبير في إغناء هذا التراكم المعرفي. في حين تشدد الأدبيات الكولونيالية الفرنسية على فكرة التعارض المفترض بين إسلام شمال أفريقيا وما يسمى بالإسلام الأسود، تتشبث "المدرسة التاريخية الوطنية" على النقيض من ذلك بفكرة "التراث الروحي المشترك" بين المغرب وغرب أفريقيا. ساهمت الكتابات الصادرة عن المعهد في تسليط الضوء على الطرق الصوفية وبعض الشخصيات العلمية التاريخية في الحفاظ على هذا الإرث وضمان استمراره حتى الآن. في هذا السياق، أطلق المعهد في التسعينيات وحتى منتصف عام 2000 كرسياً للتراث الأفريقي المغربي المشترك لتحفيز التبادل الأكاديمي بين الأفريقيين المغاربة ونظرائهم من دول أفريقيا جنوب الصحراء وكذا من أوروبا وأمريكا، وقد أستدعي بعضهم لإلقاء محاضرات بالمعهد وتم نشر أعمالهم بلغات مختلفة. مثل هذا التشبيك الأكاديمي كان يتقاطع مع الأطروحة الوطنية المشار إليها أنفاً بل ونزعم بأنه ساهم في تكريس جزء كبير من مضامينها.

ستعود سردية "الإرث الروحي المشترك" للانبعاث من جديد وسيتردد صداها بشكل أكثر قوة وذات مغزى في خضم الاضطرابات الإقليمية الناتجة عن انهيار نظام القذافي الليبي في عام 2012. أتاحت الاضطرابات السياسية والأمنية التي ضربت مالي

⁵⁹ Hminnat, "Spiritual Security", 189-227.

⁶⁰ أنظر الأعمال الأكاديمية الصادرة عن المعهد (ضمن قائمة المراجع) التي سبق أن أحلنا عليها ضمن محور مراجعة الأدبيات.

وأماكن أخرى فرصة سانحة للمغرب لإعطاء دفعة لسياسته الدينية العابرة للحدود تجاه أفريقيا. يعكس إنشاء مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، جنباً إلى جنب مع معهد محمد السادس لتدريب الأئمة المرشدين والمرشدات،⁶¹ رغبة المغرب في بلورة رؤية محيئة للوصول إلى هدفين: أولاً، استحداث أدوات مؤسسية جديدة قادرة على رعاية واستمرار العمق الروحي للمغرب بأفريقيا وتوسيعها إلى أبعد من ذلك بكثير. ثانياً، الحاجة لتوفير أدوات مؤسسية يمكن من خلالها إعادة بناء المكونات الجوهرية للخطاب الأيديولوجي المغربي حول أفريقيا وتكييفها وتداول مضامينها، كما سيوضح المحورين المواليين.

من الرابطة إلى المؤسسة: توسيع التأثير الروحي للمغرب إلى ما وراء غرب

أفريقيا

تم إنشاء مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة في عام 2015. تحمل المؤسسة اسم الملك المغربي وتجسد لقبه الديني كأمير المؤمنين، وهي تدار تحت رعايته وإشرافه الفعلي. تسعى المؤسسة إلى تأسيس السلطة الروحية للملك المغربي وتعزيزها في جميع أنحاء أفريقيا جنوب الصحراء، وهي تجسد إلى حد كبير نفس الرؤية والتطلعات الإستراتيجية الطموحة التي حكمت من قبل رابطة علماء المغرب والسنغال (يحال عليها لاحقاً للفظ المختصر، الرابطة). عكست الرابطة، عند إنشائها عام 1986، محاولات النظام المغربي المبكرة لإحياء وتعزيز الروابط الروحية التي تربط المغرب بدول غرب أفريقيا. فالرهان كان هو إيجاد هيئة عابرة للحدود بديلة للحفاظ على موقع للمغرب في صدارة المشهد في أفريقيا، لاسيما بعد انسحاب المملكة من منظمة الاتحاد الأفريقي عام 1984. ومع ذلك، فقد شاب عمل الرابطة منذ البداية عدة اختلالات على تديرها وطريقة اشتغالها. لم تلتئم الجمعية العامة للرابطة منذ اجتماعها التأسيسي عام 1986. علاوة على ذلك، فإن الطريقة التي كانت تدار بها الرابطة من داكار، من طرف أمينها العام الدائم الشيخ إبراهيم ديوب، وهو عالم مثقف ويحظى باحترام كبير في جميع أنحاء غرب أفريقيا، كانت موضع استياء السنغاليين أنفسهم. اشتكت بعض النخب الدينية السنغالية (عدد منهم تمت مقابلتهم في إطار هذا العمل) صراحة كيف تحولت الرابطة في عهده إلى "مؤسسة

⁶¹ للمزيد من التفاصيل والمعطيات حول برنامج تكوين الأئمة الأفارقة، الذي يحتضنه معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات، أنظر:

Salim Hmimnat, "Peacebuilding through Religious Training: The Case Study of Morocco's Training Program of African Imams", in *The Politics of Peacebuilding in Africa*, eds. Thomas Kwasi Tiekou, Amanda Coffie, Mary Boatemaa Setrana and Akin Taiwo (London & New York: Routledge, 2022), 81-101.

مغلقة“،⁶² وجهت مواردها وإمكاناتها حصرا لفائدة الأسرة الصوفية النياسية - وهي إحدى العائلات التيجانية النافذة المنحدرة من كولك بالسينغال - التي ينتمي إليها الشيخ ديوب، مع استبعاد العائلات التيجانية والحساسيات الدينية الأخرى. يشرح مراقب سنغالي هذا الخلل بشكل مختلف: ”المشكلة ليست في شخص ديوب نفسه وإنما الإطار المؤسسي وطريقة هيكله أجهزة الرابطة هو الذي أدى إلى هذا المأزق. كان من الأفضل لو حددت ولاية الرابطة في فترة واحدة أو اثنتين“.⁶³ على أية حال، فشلت الرابطة في العمل لصالح جميع مكونات المجال الديني في السنغال نفسها، وكان طبيعيا بالأحرى أن تفشل في توسيع دائرة نشاطها إلى دول غرب أفريقيا الأخرى. وهذا عامل من العوامل العديدة التي تفسر جزئياً نتائجها المحدودة ولماذا انتهى بها المطاف إلى عجز مزمّن سنوات قليلة من إنشائها.

إدراكا لهذا الخلل التنظيمي وحصيلتها المحدودة، مقارنة بالموارد التي وضعت رهن إشارتها، بدأ صانعو القرار المغاربة منذ عام 2010 في التفكير في كيفية إعادة هيكله جدرية للرابطة. رسميا، كانت النية هي إنشاء مؤسسة جديدة تحل محل الرابطة موجهة حصرياً إلى غرب أفريقيا. وقد تم بالفعل إعداد مسودة أولية لظهير ملكي ينظم المؤسسة وفق هذا الترسيم المجالي المحدد.⁶⁴ بيد أن الزخم الذي ولدته الزيارات الملكية إلى العديد من البلدان الأفريقية، سنتي 2013-2014، وبالنظر إلى التهديدات الأمنية والأزمات المتتالية التي عصفت بالعديد من منطقة الساحل عقب انهيار نظام القذافي، دفع إلى التفكير في فكرة مؤسسة شاملة تضم أفريقيا ككل.⁶⁵

لم يكن حل الرابطة في عام 2015، لكي تفسح المجال للمؤسسة، بالمسألة الهينة. كما كان متوقفاً، لقد كانت هذه الخطوة إجراء حساساً لم تستسغه عائلة نياس التيجانية، مما يثبت الاختلالات التنظيمية ونزعة الاحتكار المشار إليها أعلاه. كما يصف إحدى الشخصيات المسؤولة التي كانت معنية بتدبير هذه المسألة عملياً، ”كان الحل القانوني للرابطة كما لو أن عائلة صوفية راسخة يتم تجريدتها من جناحها الديني ومنحه لعائلة دينية منافسة أخرى“.⁶⁶ فقد أسند الفرع السنغالي للمؤسسة

⁶² هذه الخلاصة يجمع عليها العديد من الفاعلين الدينيين السنغاليين، يمثلون الطريقتين التيجانية نفسها والمريديّة، ممن قابلتهم في دكار وتوبا، شتنبر 2019.

⁶³ أكاديمي سنغالي من جامعة الشيخ أنثا ديوب، مقابلة خاصة، دكار، شتنبر 2019.

⁶⁴ شخصية من المؤسسة الدينية الرسمية، مقابلة خاصة، يناير 2020.

⁶⁵ مقابلة مع شخصية من المؤسسة الدينية الرسمية، مقابلة خاصة، غشت 2019.

⁶⁶ شخصية دبلوماسية مغربية، مقابلة خاصة، يناير 2020.

لروهان مباي، مفكر إسلامي ينتمي لجامعة الشيخ أنطا ديوب ويعتقد أنه مقرب من عائلة سي في تياوون. ومع ذلك، يبدو أن صناع القرار المغاربة قد أخذوا الدرس من التجربة السابقة للرابطة. فقد حظيت العائلات الرئيسية الكبرى التي تشكل الطريقة التيجانية في السنغال، بالإضافة إلى الطريقة المرينية، بتمثيلية نسبية في الفرع السنغالي للمؤسسة.

عموما، تختلف المؤسسة والرابطة من حيث طبيعة الرهانات السياسية والأهداف الاستراتيجية التي يسعى كل منهما على التوالي. بموجب الظهير الملكي المنظم للمؤسسة، تطمح المؤسسة إلى إيجاد إطار مؤسسي لـ "توحيد" و"تنسيق" جهود العلماء المغاربة مع نظرائهم الأفارقة وتعزيز التعاون مع الجمعيات والهيئات ذات الاهتمام المشترك (المادة 4) من الدول الأفريقية الأخرى. والهدف الرئيسي، على المدى المتوسط والطويل، هو إنشاء هيئة دينية عبر وطنية قادرة على تعزيز "الوحدة الروحية للشعوب الأفريقية" (الديباجة) ضد الإيديولوجيات المتطرفة العنيفة في القارة. أما بالنسبة للرابطة، فقد كان هدفها محدداً يقتصر على السنغال فقط (كمدخل لغرب أفريقيا)، حيث سعت أساساً إلى إيجاد قناة دبلوماسية (دينية) موازية لدعم الموقف المغربي بشأن قضية الصحراء.⁶⁷

من الواضح أن الدافع السياسي بعيد المدى للمؤسسة يكشف عن الرهانات الإستراتيجية والسياق التنافسي الذي تعمل فيه. فالعديد من الأقطاب الروحية الإقليمية، سواء كانوا سلفيين أو إسلاميين أو شيعيين، تتنافس بشكل حاد على إيجاد موطن قدم في غرب أفريقيا. من الواضح أن هذه الأقطاب الإقليمية لها مخططات وطموحات لخدمة الأجندات السياسية للدول والقوى الإقليمية التي تمثلها أو ترتبط بها على التوالي.⁶⁸ منذ عودته إلى الاتحاد الأفريقي في عام 2017، يطمح المغرب إلى إيجاد هيئة عابرة الحدود للتواصل والتشبيك مع النخب الدينية والقادة الدينيين المؤثرين (الصوفيون والعلماء والمستعربون)، ومن خلال ذلك تعزيز نموذجه الديني عبر ربوع القارة. في خطابه بمناسبة افتتاح المجلس الأعلى للمؤسسة سنة 2016، أكد الملك محمد السادس بوضوح هذه النقطة بالتأكيد على أن المؤسسة تجسّد "عمق الأواصر الروحية العريقة التي ظلت تربط الشعوب الأفريقية جنوب الصحراء بملك

⁶⁷ Hminnat, "Spiritual Security", 195.

⁶⁸ Hunwick, "Sub-Saharan Africa", 255.

المغرب أمير المؤمنين، ولما يجمعنا بها من وحدة العقيدة والمذهب، والتراث الحضاري المشترك⁶⁹.

لأنها منبثقة من الواقع التاريخي والنسيج الديني المحلي، تتمتع المؤسسة بالفعل بأرضية مناسبة تجعلها موضع قبول وترحيب من قبل النخب الدينية والسياسية في العديد من البلدان الأفريقية. هذه الميزات هي غير متوفرة بالنسبة للمشاريع الدينية الأخرى التي غالبًا ما يُنظر إليها على أنها "خارجية" و"مستوردة"⁷⁰.

على المستوى العملي، فإن النظر بعناية في أهداف المؤسسة والموارد الموضوعية تحت تصرفها يجعلنا أمام أكثر من مجرد هيئة تنفيذية عادية. تماشياً مع منطق التخصص والبيروقراطية المتنامية للحقل الديني المغربي⁷¹، يمكن القول إن المؤسسة هي بصدد التحول تدريجياً إلى مؤسسة محورية مستقلة، تنهج خطى نظيرتها المحلية، أي الرابطة المحمدية للعلماء، التي استطاعت أن تتحول إلى مؤسسة دينية تؤطرها رؤية وأهداف استراتيجية طويلة المدى. يبرز الدعم المادي الذي توفره وزارة الشؤون الإسلامية للمؤسسة، فضلاً عن الموارد البشرية الموضوعية تحت تصرفها، تعيين وزير الشؤون الإسلامية أحمد توفيق رئيساً منتدباً للقيام بتدبير شؤون المؤسسة في انتظار تعزيز شروط والإمكانات التي تسمح باستقلالها الذاتي عن الوزارة.

كما ينص القانون المنظم للمؤسسة، من المتوقع أن تتطور المؤسسة في نهاية المطاف إلى هيئة مستقلة تتمتع بالشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي (المادة 1)، وهذا يعني أن يتم تقوية صلاحياتها تدريجياً بالمزيد من المهام والصلاحيات الموكولة في الأصل لمديرية التعاون الدولي بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. بتعبير آخر أوضح، فالمؤسسة في طريقها لتصبح هيئة عابرة للحدود الوطنية للإشراف على تنفيذ السياسة الدينية الأفريقية للمغرب بأكملها والمساهمة في توسيع القاعدة الشعبية ونشر المشروع الأيديولوجي الذي يوجه هذه السياسة القارية. على سبيل المثال، فخطة العمل الأولية المعلنة في صيف 2019 لمواكبة أفواج الأئمة الأفارقة المتخرجين من معهد محمد السادس للأئمة المرشدين والمرشدات، هو مؤشر جيد في هذا الاتجاه.

⁶⁹ خطاب الملك بمناسبة تنصيب المجلس الأعلى لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، 14 يونيو 2016: <http://www.fm60a.org>
⁷⁰ العديد من الشخصيات الدبلوماسية والنخب الدينية والجامعية السنغالية الذين أجريت معهم مقابلات في إطار هذا العمل الميداني، تكاد تجمع على هذه الفكرة.

⁷¹ Ann Marie Waincott, *Bureaucratizing Islam: Morocco and the War on Terror* (New-York: Cambridge University Press, 2017).

ومع ذلك، فإن التباطؤ الذي اكتنف عملية تأسيس أجهزة المؤسسة وفروعها الخارجية، والتي استغرقت ما يربو عن خمس أعوام، يكشف عن بعض العوائق والتحديات التي تواجه العمل الديني المغربي في أفريقيا على أرض الواقع. تم الإعلان عن إنشاء المؤسسة في سياق إقليمي مضطرب يتميز بتزايد المخاوف الأمنية في منطقة الساحل في أفريقيا جنوب الصحراء. كان من المفترض أن يكون هذا السياق الإقليمي المضغط حافزاً للإسراع في استكمال وضع هياكل المؤسسة وهيئاتها التقريرية ولجانها المتخصصة وفروعها الخارجية، إلا أن هذه العملية على النقيض من ذلك، تباطأت وتيرتها وشابها ارتباك واضح لفترة ناهزت الخمس سنوات.

هناك تفسرين محتملين يفسران هذا الارتباك والتباطؤ: الأول، تتبناه السلطات الرسمية، ويؤكد أن هيئة دينية ضخمة مثل المؤسسة، التي تحمل أهدافاً قارية طموحة تشمل كل القارة الأفريقية، يتطلب عملاً دؤوباً وبعض الترتيبات الأولية الضرورية لاستكمال إنشاء هياكلها وأجهزتها الأساسية. وعليه، فإن ما يمكن اعتباره تباطؤاً أو ارتباكاً اعتري مرحلة التأسيس، من منظور السلطات المغربية، لا يعدو أن يكون تبصر وتأيي تملئها "حكمة التدرج والتجريب"⁷² التي يمكن اعتبارها من المبادئ الأساسية الموجهة لتنفيذ السياسة الدينية المغربية على مدى الخمسة عشر عاماً الماضية. من الناحية العملية، تمت ترجمة هذه المبادئ من خلال حرص صناع القرار المغاربة على أن يسبق تفعيل المؤسسة عمل تشاركي تعاوني واستشارات مكثفة بين مجموعة من علماء الدين البارزين وممثلي المجتمعات المسلمة في العديد من البلدان الأفريقية. وفي هذا الاتجاه، تدرج الاجتماعات الاستشارية التي انعقدت بالمغرب في المغرب لتبادل الآراء وتجميع المقترحات قبل الانتقال إلى مرحلة وضع الخطط وبرامج العمل.

استمرت مرحلة التأسيس من عام 2015 حتى نهاية عام 2019. وقد عقدت في هذا الصدد العديد من الندوات وورشات عمل ودورات للتواصل الداخلي لتوضيح الرؤية الأساسية للمؤسسة، ورسم الخطط، وتحديد المفاهيم المرجعية ومنهجيات العمل بالنسبة للمرحلة المقبلة. الرسالة الضمنية المراد تمريرها من خلال هذه الترتيبات الأولية هي أن "المؤسسة تمثل الجميع [في القارة]". بمعنى أن خطط عمل المؤسسة وبرامجها هي في الواقع ثمرة المقترحات المقدمة من ممثلي مختلف البلدان

⁷² نص كلمة الرئيس المنتدب لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة في افتتاح الدورة العادية للمجلس الأعلى للمؤسسة، 08 دجنبر 2017: <http://www.habous.gov.ma> - مؤسسة - محمد - السادس - للعلماء - الأفارقة / 10445 - كلمة - الأستاذ - أحمد - التوفيق - في - افتتاح - الدورة - العادية - للمجلس - الأعلى - لمؤسسة - محمد - السادس - للعلماء - الأفارقة. html

الأفريقية. والمغرب في نهاية المطاف ”ليس إلا مبادرا ومدعما“ لإحداث ”جسر اتصال“⁷³ بين العلماء الأفرقة. وهذا ما يفسر المكانة المميزة الممنوحة للمجلس الأعلى للمؤسسة باعتبارها السلطة العليا لإعداد التقارير، والتي تشمل صلاحياتها، تحديد التوجهات العامة للمؤسسة ودراسة برنامج عملها السنوي والموافقة عليه ودراسة مشروع ميزانية المؤسسة والتقرير السنوي والموافقة عليهما.⁷⁴

على عكس هذا الموقف الدفاعي، هناك قراءة معارضة تعتبر أن هذا التباطؤ يعكس التباساً في رؤية المؤسسة. تنطلق هذه القراءة من أن المؤسسة كان يفترض أنها قد تعلمت من أخطاء ودروس سابقتها، أي رابطة علماء المغرب والسينغال، خلال الثلاثين عاماً من وجودها والتي انتهت إلى طريق مسدود كما فصلنا في ذلك سابقاً. ومع ذلك، وفقاً لهذه القراءة، فقد استغرق إنشاء المؤسسة واستكمال هيكلها ما يقرب من خمس سنوات، فترة شابتها العديد من الإشكالات القانونية والإجرائية، بما فيها الاعتراف القانوني ببعض الفروع، والتي قد تؤثر سلباً على تحقيق أهدافها مستقبلاً.

بشكل عام، تتضمن كلتا القراءات نصيب من الصحة. معنى ذلك أن الحذر والتمهل هو أمر مفهوم، لكن الوتيرة البطيئة التي شابته مرحلة التأسيس تكشف عن تعقيدات وصعوبات تواجه المؤسسة في إيجاد طريقها للتعامل مع المشهد الإسلامي المعقد في أفريقيا. الدورة الثالثة للمجلس الأعلى للمؤسسة، الذي انعقدت في فاس بتاريخ 17-18 دجنبر 2019، وحضرها 357 عضواً يمثلون فروع المؤسسة، شكلت حدثاً لافتاً من حيث مضامين الكلمة التوجيهية للرئيس المنتدب، وأيضاً من حيث طبيعة المخرجات والتوصيات الصادرة عنها، لاسيما التأكيد على أنه بعد مرور حوالي خمس سنوات على خلق المؤسسة، ستشكل سنة 2020 نقطة الانطلاقة الفعلية والمرور إلى الإنجاز أو ”التمكين“.⁷⁵ من بين العديد من التحديات المطروحة، هناك تحدي أساسي يستحق أن نتوقف عنده هنا وهو المتعلق بخارطة الطريق والخطاب الأيديولوجي الذي سيعبده للمؤسسة طريقها إلى المشهد الديني التعددي بأفريقيا.

⁷³ مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفرقة: بلاغ صحفي بمناسبة الإعلان عن التأسيس: <http://www.habous.gov.ma> مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفرقة/1161-صحافة/6800-مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفرقة-بلاغ-صحفي-بمناسبة-الإعلان-عن-التأسيس.html

⁷⁴ المادة 12 من الظهير الشريف رقم 1.15.75 (24 يونيو 2015) المتعلق بإحداث مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفرقة. **الجريدة الرسمية** 6372 (25 يونيو 2015): 5996-6008.

⁷⁵ كلمة الرئيس المنتدب لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفرقة خلال افتتاح الدورة العادية الثالثة للمجلس الأعلى للمؤسسة، 17 دجنبر 2019: <http://www.fm60a.org>/السيد-أحمد-التوفيق-كلمة-افتتاح-الدورة/

من خطاب "الإرث الروحي المشترك" إلى "الثوابت الدينية المشتركة" للهوية الأفريقية: رهانات وإشكالات جوهرية

شكل السياق الجيوسياسي المضطرب في منطقة الساحل وغرب أفريقيا، بعد عام 2011، فرصة سانحة للمغرب لفرض نفسه كفاعل إقليمي وازن في مجال بناء السلم، مسلحًا باستراتيجيات بديلة ناعمة ومبتكرة لدعم جهود السلم والاستقرار الدوليين في المناطق الهشة من القارة الأفريقية. كما استفاد المغرب من عوامل سياقية أخرى لتعزيز هذا الحضور الإقليمي، لاسيما الوعي المتزايد، لدى العديد من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، بأهمية الحفاظ على التقاليد الدينية المحلية لمواجهة التوسع المتزايد للمشاريع التبشيرية الأجنبية في المنطقة. فضلا عن ذلك، أدى الواقع الجديد الذي فرضته "الحرب العالمية على الإرهاب" إلى مضاعفة الضغط الدولي وفرض الرقابة⁷⁶ على الجمعيات السلفية الدعوية والمنظمات الإسلامية المنخرطة في الأعمال الخيرية الإسلامية والمساعدات الإنسانية، مثل الرابطة الإسلامية العالمي (MWL)، واتحاد العلماء المسلمين الأفارقة، (UAMS)، والندوة العالمية للشباب الإسلام (WAMY)، على سبيل المثال لا الحصر. معظم تلك المنظمات الإقليمية والدولية هي مرتبطة مباشرة بالدول النفطية الغنية، في طليعتها المملكة العربية السعودية⁷⁷ فبينما استمر تدفق الدعم المالي لهذه المنظمات غير الحكومية على مدى العقدين الماضيين، وأن بوتيرة أبطأ من السابق، يبدو أن القيادة الجديدة للمملكة العربية السعودية، في ظل ولي العهد الجديد الأمير محمد بن سلمان، لم تعد تبذل نفس الحرص على تقديم الدعم السخي للمنظمات والجمعيات الدعوية الوهابية والمنظمات غير الحكومية. وعلى نفس المنوال، أدى سقوط نظام القذافي في عام 2012 إلى تراجع كبير في الأنشطة التي تشرف عليها "منظمة الدعوة الإسلامية العالمية" التي ضلت حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين تتمتع بحضور نشط وفاعل في العديد من البلدان الأفريقية.⁷⁸

لا شك أن هذا المشهد التنافسي المتغير يطرح تحديات ضاغطة على مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، لا سيما على مستوى الرؤية المستقبلية الموجهة لعملها بالقارة. كما ذكرنا سابقًا، فإن رؤية المؤسسة مبنية في الأساس على العلاقات التاريخية والدينية العميقة التي تربط المغرب بالعديد من البلدان الأفريقية الأخرى.

⁷⁶ Soares & Otayek, *Islam and Muslim*, 6; Østebø, "African Salafism", 7.

⁷⁷ Østebø, "African Salafism", 1-29.

⁷⁸ Hanspeter, "La da'wa libyenne", 37-73.

كما تستفيد هذه الرؤية من الواقع "العلماني" لمعظم أنظمة أفريقيا جنوب الصحراء، والتي تجعل المجتمعات المحلية تدير شؤونها الدينية الخاصة وفق إمكاناتها ومواردها الذاتية، بينما تبقى سلطة رئيس الدولة في تدبير الشؤون الدينية محدودة جدًا. استثمرا لهذا الواقع وتطبيقا معه، حرص العاهل المغربي، في جولته الأفريقية خلال 2014-2015، على تقوية النفوذ الرمزي والروحي الذي يتمتع به في العديد من دول أفريقيا جنوب الصحراء. على سبيل المثال، أدى الملك مرارًا وتكرارًا صلاة الجمعة بالعديد من العواصم الأفريقية متبعًا نفس الترتيبات والشكليات تقريبًا المميزة للبروتوكول المخزني، كما لو أن تلك الأنشطة الدينية تجري في فاس أو مراكش.⁷⁹ كان ملفتا للانتباه كيف تمكنت الرواية الإيديولوجية المغربية من فرض نفسها داخل حدود المسجد. وكما نقل مصدر مغربي حضر البعض من تلك الأنشطة الدينية، فقد جرى الأمر كما لو أن "الرئيس (الدولة المضيفة) هو في الواقع في ضيافة المملكة المغربية، وليس العكس، ويستمر هذا الوضع حتى يغادر المسجد [كذا]".⁸⁰ عكست خطب الجمعة التي أقيمت أمام الملك والرئيس المضيف، في تلك البلدان الأفريقية، هذه الرسالة الرمزية المعدّة سلفا والتي تصور الملك المغربي أمير المؤمنين على أنه الزعيم الديني للمجتمعات السنية الأفريقية.⁸¹

يعتبر الاستقبال الملكي لقادة الصوفيين الأفارقة لحظة مهمة إضافية تكرس الحضور الرمزي القوي الذي يتمتع به الملك خارج التراب المغربي. في أعقاب الاعتداءات التخريبية التي شنتها جماعة أنصار الدين على الأضرحة والمزارات الصوفية في تومبوكتو في عام 2012 والمخاوف التي ولدتها عند جل الطرق الصوفية في غرب أفريقيا، بعث الملك برسالة قوية ذات مغزى تعبر عن "الرعاية الملكية"⁸² و"الحماية" و"الدعم الأخلاقي"⁸³ للطرق الصوفية في مواجهة تلك الاعتداءات، وهو الأمر الذي حظي بتقدير كبير في ذلك السياق الدقيق المضطرب. أثناء بحثي الميداني في السنغال ومالي، اعتراني الفضول لمعرفة مضمون "الرسالة" التي ربما تلقفتها أو فهمت ضمناً في اللقاءات التي جمعت الملك والزعمات الصوفية. بالنسبة لبعض الشخصيات التي حظيت بالاستقبال الملكي، كان الأمر مجرد لقاء مجاملة "لم يمس أي موضوع ذو

⁷⁹ Hmimnat, "Spiritual Security", 202.

⁸⁰ شخصية مغربية رافقت الزيارة الملكية لدول غرب أفريقيا، مقابلة خاصة، مارس 2016، نقلا عن:

Hmimnat, "Spiritual Security", 202.

⁸¹ Hmimnat, "Spiritual Security", 201-3.

⁸² الحسين جاكيتي، الأمين العام للمجلس الاتحادي الوطني لمريدي الطريقة التيجانية (كونفيئات-مالي) وهو يشغل أيضا منصب الأمين العام للفرع المالي لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، مقابلة خاصة، باماكو، 8 نونبر 2019.

⁸³ عبد القادر امباكي، مسؤول العلاقات الخارجية للطريقة المرديية، دكار، 29 سبتمبر 2019.

صبغة سياسية⁸⁴. وبحسب مصدر آخر، فإن الاستقبال الملكي حمل "رسالة إيجابية قوية" ترجمها الكلمات التي خاطبهم بها الملك خلال تلك اللقاءات: "ليس لدي ما أنصحكم به سوى أن تستمروا على ما أنتم عليه"⁸⁵. بينما وصف شخص آخر، حضر اثنين من تلك اللقاءات، الحدث على طريقته: [الملك] رجل عظيم يهتم بالطريقة التيجانية. فهو يريد أن يقدم لنا الدعم لتعزيز مهمة التيجانية⁸⁶.

جاء إنشاء المؤسسة لتأكيد القيادة الروحية للملك في أفريقيا بنسج روابط التعاون مع نوع آخر من النخب الدينية إلى جانب الزعامات الصوفية، أي علماء الدين البارزين في القارة نظراً للمكانة الرمزية والاحترام الذي يحضون بها في النظام الإسلامي وكذا في مجتمعاتهم. بناءً على قراءة أرثوذكسية للشريعة الإسلامية، يستحضر الخطاب المغربي الرسمي فئة العلماء على أنهم "ضمير الأمة"، "الحماة لتراث بلدانهم وثوابتها"⁸⁷، و"حراس الثغور المعنوية" المنوط بهم تمنيع الإنسان الأفريقي وتنمية قدراته الروحية⁸⁸. وتجدر الإشارة إلى الدور المهم الذي لعبته الدروس الحسنية منذ أوائل الثمانينيات في تعزيز الوشائج العلائقية المباشرة والوثيقة بين النظام الملكي المغربي والعلماء المسلمين الأفارقة. ومع ذلك، فإن الطبيعة الموسمية لهذه الدروس والسمة النخبوية والمغلقة لفضاء اشتغالها، تكاد تفقد هذه العلاقة الرمزية التأثير الملموس والاستدامة المطلوبة.

في حين أن العلاقة بين أمير المؤمنين والطرق الصوفية مستمرة تاريخياً وتوثقها رمزيا رابطة البيعة التعاقدية، كما هو الحال مع التيجانية، فإن علاقة الملك بالعلماء الأفارقة تجد معناها الحقيقي، بحسب الخطاب الرسمي، في مبادئ الشريعة الإسلامية التي تؤكد على الضرورة الملحة للانحياز لمرجعية دينية موثوقة. يشدد الخطاب المغربي الرسمي على هذه الفكرة بالتأكيد على أن الإمامة الكبرى تعتبر ضرورة لازمة لحفظ "كليات الدين" وحمايتها، بما في ذلك "السلم الروحي للأمة"⁸⁹. في إطار هذا

⁸⁴ مقابلة خاصة، باماكو، نونبر 2019.

⁸⁵ مقابلة خاصة، دكار، شنتبر 2019.

⁸⁶ مقابلة خاصة، باماكو، نونبر 2019.

⁸⁷ مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة: بلاغ صحفي بمناسبة الإعلان عن التأسيس:

http://www.habous.gov.ma/مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة/1161-صحافة/6800-مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة.html

⁸⁸ كلمة العلماء (ألفاها محمد يسف) بمناسبة انعقاد المجلس الأعلى لمؤسسة محمد السادس للعلماء أفريقيًا، 8-10 دجنبر 2019:

http://www.habous.gov.ma/مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة/10446-كلمة-العلماء-مناسبة-انعقاد-المجلس-الأعلى-للعلماء-أفريقيًا.html

⁸⁹ http://www.habous.gov.ma/مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة/1161-صحافة/12004-مؤسسة-محمد-السادس-للعلماء-الأفارقة-تعقد-بفاس-الدورة-الثانية-العادية-لمجلسها-الأعلى.

المنطق المبني وفق الأدلة الشرعية، تقدم إمارة المؤمنين على أنها الأكثر من ذاك، يتم تقديم إمارة المؤمنين بأنها "كفيلة بتحسين أفريقيا من التطرف والإرهاب"⁹⁰ وذلك من خلال حفظ وتحسين الثوابت الدينية المشتركة التي تشكل أساس الهوية الأفريقية.

يثير تعبير "الثوابت المشتركة" سؤالاً إشكالياً جوهرياً بالنسبة لمؤسسة دينية تتطلع لتكون مرجعية دينية شاملة وموحدة للقارة بأكملها. من حيث المبدأ، تشير الثوابت المذكورة أعلاه إلى الاختيارات الدينية الثابتة التي يقوم عليها النموذج المغربي، وهي: المذهب الأشعري، والمذهب المالكي، والتصوف السني. في حين أن هذه الاختيارات العقائدية تناسب دول غرب أفريقيا التي تشترك مع المغرب في نفس الخيارات والثوابت تقريباً، بيد أنه إذا اتجهنا إلى شرق أفريقيا ووسطها وجنوبها، يبرز واقع ديني مختلف تؤثته توجهات دينية وجماعات عرقية تختلف تماماً عن تلك السائدة في شمال وغرب أفريقيا.

استحضاراً لهذا الواقع الديني المتنوع والتعددي، تبدو المؤسسة في حاجة بلورة وتطوير رؤية قارية مرنة من شأنها التعامل مع هذا المشهد التعددي والتفاعل معه إيجابياً. بهذه الطريقة فقط يمكن أن تكتسب حضوراً فاعلاً وقويّاً في القارة. تفسر هذه الفكرة التعديل الجوهري الذي مسّ محتوى تلك الثوابت كما يتضح من توصية فريدة صادرة عن الدورة العادية الأولى للمجلس الأعلى للمؤسسة. تؤكد هذه التوصية بأن "المشترك الواجب بين أعضاء المؤسسة هو العقيدة الأشعرية، وأن المشترك المندوب هو التصوف السني، أما المذهب الفقهي فلكل اتباع ما درج عليه أهله من اختيار"⁹¹. تم التداول حول هذه المسألة ومناقشتها بين أعضاء المؤسسة الذين حضروا جلسات التواصل الخاصة بالمؤسسة عام 2018. وقد أعاد الأمين العام للمؤسسة طرح نفس المسألة في كلمته الافتتاحية في ندوة "الثوابت الدينية المشتركة: أسس الهوية الأفريقية" في بريتوريا، جنوب أفريقيا، في يونيو 2019 والذي شدّد بالمناسبة على معاني "التعددية" المرتبطة بالانتماء العرقي والثقافي والديني وقيم "الحوار" و"التسامح" و"احترام الآخر"، كما تم إبراز "المرجعية الأخلاقية" باعتبارها القاسم المشترك لتدبير الاختلاف بين الثقافات المختلفة.⁹²

⁹⁰ كلمة الرئيس المنتدب بمناسبة افتتاح الدورة الثانية للمجلس الأعلى للمؤسسة، 03 نونبر 2018:

<http://www.habous.gov.ma> / مؤسسة -محمد- السادس -للعلماء- الأفارقة /1161-صحافة/12004-مؤسسة-محمد- السادس- للعلماء- <http://www.habous.gov.ma> /html/الأفارقة-تعقد-يفاس-الدورة-الثانية-العادية-لمجلسها-الأعلى.

⁹¹ توصيات المجلس الأعلى لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة الدورة العادية للمجلس، 2017/12/09-08:

<http://www.habous.gov.ma> / مؤسسة -محمد- السادس -للعلماء- الأفارقة/10447-توصيات-المجلس-الأعلى-للمؤسسة-محمد- السادس- <http://www.habous.gov.ma> /html/للعلماء-الأفارقة-الدورة-العادية-للمجلس.

⁹² كلمة الأمين العام للمؤسسة في افتتاح ندوة الثوابت الدينية المشتركة: أسس الهوية الأفريقية، 2019/06/29:

يتضح مؤثر إضافي لهذا الانفتاح أثناء إنشاء بعض الفروع الخارجية للمؤسسة. لا شك أن بعض الفروع في غرب أفريقيا تم تشكيلها بمنطق مغلق يحافظ تمامًا على نفس التشكيلة المهيمنة على المشهد الديني بتلك الدول. تنطبق هذه الحالة، على سبيل المثال، على حالة الفرع السنغالي الذي يتشكل أعضائه حصرا من ممثلي الطرق والعائلات الصوفية الرئيسية (التيجانية والمريديّة والقادرية). في حالات معينة، يتم اختيار الرؤساء والأعضاء المعيّنين في فرع المؤسسة من حساسيات العقائدية لا تتطابق بالضرورة مع الثوابت الدينية الثلاثة المذكورة أعلاه، ولكنها تم تبني معيار براگماتي آخر يراعي الحضور القوي والتأثير الذي يتمتع به رئيس الفرع أو عضو الفرع داخل البلد (حالة بوركينا فاسو والسودان). هناك بعض الحالات التي تم فيها اختيار رئيس أو أعضاء الفروع بناءً على قدرتهم ضمان التوازن والانسجام بين جميع المكونات الإسلامية في البلد (مالي). وفي حالات أخرى، أسندت رئاسة الفرع لشخصية دينية كاريزمية تتأسس المجلس الإسلامي الأعلى في بلاده. يصدق هذا الأمر، على سبيل المثال، على فروع الغابون وغانا وغامبيا وبوركينا فاسو وتشاد والصومال وتنزانيا.

من المؤكد أن هذا التحول في السردية المرجعية المؤطرة لعمل المؤسسة وطريقة هيكلتها واشتغالها هو مؤثر مهم على أن مسعى حثيث لدى المغرب يستدعي إلى حد كبير منطق "مشاركة التجربة" بدلاً من "تصدير" نموذجه الديني لدول القارة. والغاية الرئيسية وراء هذا التحول هو السعي الحثيث لاستيعاب التعددية الدينية بشكل أفضل، التي تخترقها التيارات والطوائف ذات الخلفيات الأيديولوجية المتنوعة والتي غالباً ما تحركها مصالح رمزية ومادية متناقضة. تشير حالة مالي بوضوح إلى هذا النهج المنفتح النسبي تجاه بعض النخب السلفية المؤثرة "المعتدلة"، مثل حالة الإمام محمود ديكو والشيخ محمود الزبير، مع الحفاظ على الأولوية والامتياز الذي مازالت تحظى به الطرق الصوفية هناك. قبل عشر سنوات، تمت دعوة الإمام ديكو، الرئيس السابق للمجلس الإسلامي الأعلى في مالي، لحضور الدروس الحسنية وتم تعيينه في عام 2015 كـ "عضو شرقي" في المؤسسة. بالمقابل، ما فتى الإمام ديكو يثني على هذا النهج "الأصيل" و"البراگماتي"، منوها

كلمة-الدكتور-سيدي-محمد-رفقي-في-افتتاح-ن-<http://www.fm6oa.org/>

أنظر أيضاً مداخلة تذهب في الاتجاه نفسه ألقاها الشيخ محمد داوود ميلانزي رئيس منظمة الفلق الإسلامية بجوهانسبرغ ومقدم الطريقة التجانية بجنوب أفريقيا:

<http://www.fm6oa.org/en/common-african-religious-constants-and-the-establishment-of-the-values-of-moderation-and-non-extremism-within-the-south-african-context/>

بـ ”العلاقات المغربية المالية المتجذرة في روابط الدم والتقاليد المشتركة والإرث المشترك الذي يعود إلى قرون مضت حتى قبل ولادة التجانية“.⁹³ أما الشيخ محمود الزبير المخضرم، البالغ من العمر 80 عامًا والذي إشتغل 17 عامًا كمستشار في الرئاسة المالية وسفير سابق لمالي في المملكة العربية السعودية، فقد عين على رأس فرع المؤسسة في مالي. يلخص الشيخ الزبير مقارنته على النحو التالي: ”من الخطأ الانغلاق على التجانية والصوفية. هذه مؤسسة للعلماء، بمعنى أنه إذا كان هناك شخص ليس صوفيًا تجانيًا ولكن يمكنه خدمة أهداف المؤسسة، فلا ينبغي استبعاده. نفس المنطق ينطبق على العقيدة الأشعرية وكذلك على القراءات القرآنية. لا يمكن استبعاد الناس لمجرد أنهم لا يقرؤون وفق ورش. فلسفة المؤسسة هي جمع وتوحيد المسلمين وليس تقسيمهم“.⁹⁴

ومع ذلك، فإن هذا التحول البراغماتي على وشك خلق توترات داخلية وتناقضات ذاتية داخل المؤسسة الدينية الرسمية نفسها. أثارت الندوة حول السلفية، التي نظمتها المؤسسة في مراكش في نوفمبر 2018، جدلاً حاداً بين بعض ممثلي بعض الفروع الخارجية، وكاد أن يتحول هذا الجدل لاحقاً إلى صدام مفتوح بين التيار الصوفي المهيمن وبعض المنتسبين للتيار السلفي.⁹⁵ من ناحية أخرى، هناك أصوات من داخل المؤسسة الدينية الرسمية نفسها تبدو غير مقتنعة تماماً بالتكيف الأيديولوجي المذكور سابقاً. بل إنهم ينتقدونه صراحةً، معتبرين أنه ”تنازل غير مستساغ“⁹⁶ على الخيارات التاريخية التي تشكل السمة والعلامة الأساسية المميزة للحضور الديني المغربي في أفريقيا. وهناك بعض الأصوات ذهبت أبعد من ذلك، معتبرين مثل هذا الانفتاح على أنه ”تفريط“ و”إهمال صارخ“⁹⁷ قد يؤثر سلباً على النفوذ المغربي التقليدي في غرب أفريقيا.

وسط التذبذب بين الرؤية الضيقة التي تتمسك بشدة بالثوابت الدينية بمضامينها الأصيلة، والمنطق المرن المقابل الذي يبدي انفتاحاً أكبر تجاه التنوع الديني في مناطق أخرى من أفريقيا، يبدو أن المؤسسة في المرحلة الحالية هي بصدد ”فترة تجريبية“ لجس النبض واختبار قدرة مثل هذا الخطاب في استيعاب الواقع الديني التعددي في أفريقيا. مع اكتمال تشكيل الفروع الخارجية وتفعيل خطط عملها،

⁹³ الإمام محمود ديكو، مقابلة خاصة، باماكو، 13 نونبر 2019.

⁹⁴ الشيخ محمود الزبير، مقابلة خاصة، باماكو، 15 نونبر 2019.

⁹⁵ شخصية شاركت في ندوة مراكش المنظمة من طرف مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، مقابلة خاصة، يناير 2020.

⁹⁶ شخصية دينية تمثل المؤسسة الدينية الرسمية، مقابلة خاصة، يناير 2020.

⁹⁷ شخصية دينية تمثل المؤسسة الدينية الرسمية، مقابلة خاصة، يناير 2020.

يصعب التكهن بفاعلية هذه التحول النوعي في الخطاب الإيديولوجي المعتمد أو توقع مدى تأثير الجهود المبذولة على أرض الواقع. لن يكون ذلك ممكناً ما لم يتم توضيح الرؤية الأساسية للمؤسسة. فمن المفارقات الملفتة للانتباه أن المؤسسة، حتى نهاية عام 2019، ما زالت تفتقر إلى أي وثيقة استراتيجية التي يمكن اعتمادها كخريطة الطريق تحدد بوضوح رؤيتها ومنهجيتها على المدى القريب والمتوسط. خلال اجتماع المجلس الأعلى لعام 2019، حث الرئيس المنتدب أعضاء مجلس المؤسسة على الحاجة لصياغة "وثيقة مذهبية" توجيهية تساعد على رسم خارطة طريق للمؤسسة تراعي الأوضاع المتفاوتة والخصوصيات الثقافية والدينية المتباينة للبلدان الأفريقية المنخرطة فيها.⁹⁸

خلاصة

بعيداً عن محاولة تقييم أداء مؤسسة دينية عبر وطنية لا تزال في مرحلتها الجينية، تكشف دراسة حالة مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة عن جهود المغرب الحثيثة بلورة مشروع ديني يلائم خصوصيات الواقع الأفريقي ويميّزها عن باقي المشاريع الأجنبية المنافسة الأخرى. من المؤكد أن مسعى المغرب الطموح لا يخلو تماماً من إغراءات تعزيز التأثير الدبلوماسي وتوسيع دائرة النفوذ السياسي الديني، ومع ذلك، فإن الملاحظة التجريبية لهذه الحالة الدراسية تظهر تفاعلات ثنائية الاتجاه، نسبياً، بين الإسلام المغربي والإسلام الأفريقي.

فالمؤسسة هي بصدد إرساء منطق يختلف إلى حد كبير عن ذاك الذي يؤطر العلاقة بين الملكية والمشايخ الصوفية، وهي علاقة تاريخية لها أدواتها وإطاراتها الخاصة بها. قد يشكل ذلك في الواقع نقلة نوعية على الأقل على مستوى السردية التي يقدم بها الإسلام المغربي نفسه، تجاه دول بلدان غرب أفريقيا تحديداً، من نموذج قائم على مكونات عقديّة ومذهبية مشتركة معروفة، إلى سردية جديدة يتحول فيها الإسلام المغربي إلى نموذج ديني منفتح ومرن يحركه طموح استيعاب التعددية الدينية والثقافية ودعم التعايش السلمي في البلدان الأفريقية ذات الأقلية المسلمة، مثل جنوب أفريقيا، أو البلدان الأفريقية التي لا يشترك معها في الثوابت والمقومات الدينية نفسها.

⁹⁸ كلمة الرئيس المنتدب لمؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة خلال افتتاح الدورة العادية الثالثة للمجلس الأعلى للمؤسسة، 17 دجنبر 2019:

السيد-أحمد-التوفيق-كلمة-افتتاح-الدورة-<http://www.fm60a.org>

الإسلام المغربي في أفريقيا: التقاطعات المركبة بين السرديات التاريخية والأطروحات المعرفية

ولعل التحول النوعي من السردية التقليدية المتمحورة حول "التراث الروحي المشترك" إلى سردية مرنة تقوم على "الثوابت الدينية الأفريقية المشتركة" يعكس تمامًا ملامح هذه الدينامية التبادلية القائمة على المرونة والتفاعل الثقافي وتعزيز مبادئ التعايش والشمولية.

هذه الخلاصة من شأنها أن تحيّن الرؤى والتحليلات الشائعة ذات الصلة بهذا الموضوع من نواحٍ مختلفة: من حيث طريقة الاشتغال، يتبنى الفعل الديني المغربي في أفريقيا مسارا تجريبيا تطوريا يخضع للتثاقف والتكييف الذاتي المستمر مع معطيات الواقع الديني الأفريقي. على النقيض من ثنائية الصراع بين الإسلام الأفريقي (الصوفي) والإسلام (الإصلاحي) في أفريقيا، وهي الفكرة المركزية التي تؤطر عدد كبير من الأدبيات ذات الصلة بالموضوع، يقدم المغرب "مشروعًا دينيًا" براغماتيًا، يتم التفاوض على بعض مضامينه وعناصره الموجهة على قاعدة الأمن الروحي المشترك- والمبني على رؤية شاملة تسعى إلى استقطاب الطيف المتنوع للإسلام السني في أفريقيا. بينما تؤكد الكثير من الأدبيات على وجهة نظر التأثير أحادي الاتجاه للإسلام المغربي على الإسلام الأفريقي، مما يعيد إنتاج نفس الفكرة الكولونيالية عن "الفتح العربي الإسلامي لأفريقيا السوداء"، توضح الحالة المدروسة تفاعلًا أكثر تعقيدًا بين الإسلام المغربي والإسلام الأفريقي جنوب الصحراء؛ تفاعل لا شك أنه قد يقتضي ملائمة وتكييف جوهري للعناصر التي تقدم داخليا، كمرتكزات أرثوذكسية للإسلام المغربي نفسه.

البيليوغرافيا

بن شريفة، محمد. مساهمة المغاربة في تأسيس الحركة العلمية في شمال نيجيريا خلال القرنين 15 و16. الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 1993.

_____. إبراهيم الكاهي: أمودج مبكر للتواصل الثقافي بين المغرب وبلاد السودان. الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 1991.

فضل حسن، يوسف. ملامح من العلاقات الثقافية بين المغرب والسودان منذ القرن 15 وحتى القرن 19. الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 2009.

Batran, Aziz. *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh Al-Mukhtar Al-Kunti, 1729-1811*. Rabat: Institut des Etudes Africaine, 2001.

Benchrif, Mohamed. *Personnages illustres dans les relations culturelles entre le Maroc et Bilad as-Sudan*. Rabat: Institut des Etudes Africaine, 1999.

- Burke III, Edmund. *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Cantone, Cleo. *Making and remaking mosques in Senegal*. Leiden: Brill, 2012.
- Chanfi, Ahmed. "Networks of Islamic NGOs in sub-Saharan Africa: Bilal Muslim Mission, African Muslim Agency (Direct Aid), and al-Haramayn". *Journal of Eastern African Studies* 3, 3 (2009): 426-37.
- _____. "Islamic Mission in Sub-Saharan Africa. The Perspectives of Some 'Ulama' Associated with the Al-Azhar University (1960-1970)". *Die Welt des Islams* 41, 3 (2001): 348-78.
- Clancy-Smith, Julia. "Islam and the French Empire in North Africa". In *Islam and the European Empires*, ed. David Motadel, 90-111. UK: Oxford University Press, 2014.
- Constantin, François et Christian Coulon, "Espace islamique et espace politique dans les relations entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire". In *Le Maghreb et l'Afrique subsaharienne*, eds. Slimane Chikh & Hubert Michel, 171-205. Paris: CNRS, 1980.
- Cruise O'Brien, Donal B. "La filière musulmane: confréries soufies et politique en Afrique noire". *Politique Africaine* 1, 4 (1981): 7-30.
- Diagne, Souleymane Bachir. "Islam in Africa: Examining the notion of an African identity within the Islamic world". In *A companion to African philosophy*, ed. Kwasi Wiredu, 374-83. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- Eickelman, Dale F. & James Piscatori. *Muslim politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.
- Farsi, Sidi Mohamed. *Maroc-Sénégal, des Relations amicales Séculaires et une Coopération Multiforme*. Rabat: CCME, 2018.
- Gomez-Perez Muriel (ed.). *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*. Paris: Karthala, 2005.
- Hami, Hassan *La Dimension spirituelle des relations transnationales: le Maroc et l'Afrique subsaharienne: essai en théorie des relations internationales*. Rabat: Editions Bouregreg, 2005.
- Hanspeter, Mattes. "La da'wa libyenne entre le Coran et le Livre Vert". In *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, ed. René Otayek, 37-73. Paris: Karthala, 1993.

- Harrak, Fatima. "The Timbuktu Connection: Sudanic Intellectual Legacy in Morocco". *Al-Maghrib Al-Ifriqi* 5 (2004): 127-38.
- _____. (coord.). *Le Maroc et l'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes: les Saadiens et l'Empire Songhay*. Rabat: Institut des Etudes Africaine, 1995.
- Harrison, Christopher. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. New-York: Cambridge University Press, 1988.
- Hmimnat, Salim. "Peacebuilding through Religious Training: The Case Study of Morocco's Training Program of African Imams". In *The Politics of Peacebuilding in Africa*, eds. Thomas Kwasi Tiekou, Amanda Coffie, Mary Boatemaa Setrana and Akin Taiwo, 81-101. London & New York: Routledge, 2022.
- _____. "Spiritual Security as a (Meta-)political Strategy to Compete over Regional Leadership: Formation of Morocco's Transnational Religious Policy towards Africa". *The Journal of North African Studies* 25, 2 (2020): 189-227.
- Hunwick, John O. "Sub-Saharan Africa and the wider world of Islam: Historical and contemporary perspectives". *Journal of Religion in Africa* 26, 3 (1996): 230-57.
- _____. *Les Rapports Intellectuels entre le Maroc et l'Afrique sub-Saharienne à travers les âges*. Rabat: Institut des Etudes Africaine, 1990.
- Janson, Marloes. "Islam in Sub-Saharan Africa". In *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History*, eds. Martin Shanguhya & Toyin Falola, 951-77. New-York: Palgrave Macmillan, 2018.
- Joffe, George. "Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: the eternal dichotomy". In *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* (London: Hurst, 1997), 55-78.
- Kane, Ousmane. "Muslim missionaries and African states". In *Transnational religion and fading states*, eds. Susanne Hoeber Rudolph and James Piscatori, 47-62. Boulder: Westview Press, 1997.
- Lejano, Raul P. & Shondel J. Nero. *The power of narrative: Climate skepticism and the deconstruction of science*. USA: Oxford University Press, 2020.
- Miles, William F. S. *Political Islam in West Africa: state-society relations transformed*. Boulder: Lynne Rienner, 2007.
- Monteil, Vincent. *L'Islam noir*. Paris: Seuil, 1980.

- David Mortadel (ed.). *Islam and the European Empires* (UK-Oxford University Press, 2014).
- Østebø, Terje. "African Salafism: Religious purity and the politicization of purity". *Islamic Africa* 6, 1-2 (2015): 1-29.
- Otayek, René. *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris: Karthala, 1993.
- Robinson, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Path of Accomodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania*. Ohio University Press, 2000.
- Roe, Emery. *Narrative policy analysis: Theory and practice*. Durham, NC: Duke University Press, 1994.
- Ross, Eric S. "Africa in Islam: What the Afrocentric perspective can contribute to the study of Islam". *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 11, 2 (1994): 1-36.
- Sambe, Bakary. *Islam et Diplomatie: la politique africaine du Maroc*. Rabat: Marsam, 2010.
- Sanneh, Lamin O. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New-York: Oxford University Press, 2016.
- Seck, Abdourahmane. "Sénégal-Maroc: usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays 'frères'". *Afrique et développement* XL, 1 (2015): 159-81.
- Soares, Benjamin F. & René Otayek. *Islam and Muslim Politics in Africa*. New-York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Triaud, Jean-Louis. "Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy", *Journal of African History*, vol.55, Issue I, March (2014): 3-15.
- _____. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris: Karthala, 1998.
- Villalón, Leonardo A. *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1995].
- Wainscott, Ann Marie. "Religious Regulation as Foreign Policy: Morocco's Islamic Diplomacy in West Africa". *Politics and Religion* 11, 1 (2018): 1-26.
- _____. *Bureaucratizing Islam: Morocco and the War on Terror*. New-York: Cambridge University Press, 2017.

الإسلام المغربي في أفريقيا: التقاطعات المركبة بين السرديات التاريخية والأطروحات المعرفية

Westerlund, David & Eva Evers Rosander. *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. London: Hurst, 1997.

ابن بطوطة رائد الدراسات الإفريقية¹

برونو رافائيل بيراس دي مورايس إي سُوفا

ترجمة عبد النبي ذاكر

جامعة ابن زهر بأغادير

1. الإسلام في غرب أفريقيا

من الحقائق المعروفة أنه بعد سنوات قليلة من ظهور الإسلام، لم يكن هذا الدين الجديد بطيئاً في التوسع والانتشار. فالتطورات السياسية والدينية جعلت هذا الدين الجديد يصل بسرعة إلى أفريقيا. قَدِمَ الفرسان العرب على ظهور الجياد وعلى الجمال، ووصلوا أبواب مصر، التي كانت تحت السيطرة البيزنطية في القرن السابع. وفي عام 641م استولى العرب البدو على مدينة الإسكندرية، وأصبحت مصر بوابة الفتح لأجزاء أخرى من شمال القارة الإفريقية. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، غزا العرب والأمازيغ الذين اعتنقوا الإسلام، شمال أفريقيا تدريجياً، كما أشار إلى ذلك كل من محمد الفاسي وإيفان هريبيك:² ”الْبُنَى السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية للسلطة القائمة من قبل العرب المسلمين شجعت التحول إلى دين الجماعة السياسية المهيمنة، دون اللجوء إلى القوة“.³

¹ المقال المترجم مقتطف من عمل أكاديمي باللغة البرتغالية لبرونو رافائيل بيراس دي مورايس إي سُوفا، ”رحلة الاستماع والرؤية والسرد: البلاغة والغربة وتمثيل الآخر في رحلة ابن بطوطة (1304-1377م)“ (جامعة باهيا الفيدرالية، كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، برنامج الدراسات العليا في التاريخ، السلفادور، 2015). تم تقديم هذه الأطروحة البرازيلية لبرنامج الدراسات العليا في التاريخ بجامعة باهيا الفيدرالية، ونوقشت في 2015/03/30 لاستكمال الحصول على شهادة الماجستير في التاريخ، تحت إشراف: أ. د. لويس نيكولاو بَاريس (جامعة باهيا الفيدرالية) وأ. د. باولو فرناندو دي مورايس فازياس (جامعة برمنغهام).

Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva, *Périplo do ouvir, ver e narrar: Retórica, Alteridade e Representação do Outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377)* (Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História - da Universidade Federal da Bahia- como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História. Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés. Co-orientador: Prof. Dr. Paulo Fernando de Moraes Farias, 2015).

² بخصوص مناقشة موضوع المجموعات الإثنية التي شكلت قوات فتوحات الإمبراطوريات الإسلامية، انظر: فرناند بروديل، **القواعد الحضارات**. يشير فرناند بروديل إلى حقيقة أن الجزء الأكبر من القوات المسلمة في الفتوحات الإقليمية كانت مدعومة من قبل شعوب بدوية تم دخولها الإسلام حديثاً. وهؤلاء البدو كانوا مستقرين خارج المدن العربية. وقد لعب اعتناق الأمازيغ للإسلام دوراً مركزياً في فتح شمال أفريقيا وشبه الجزيرة الإيبيرية.

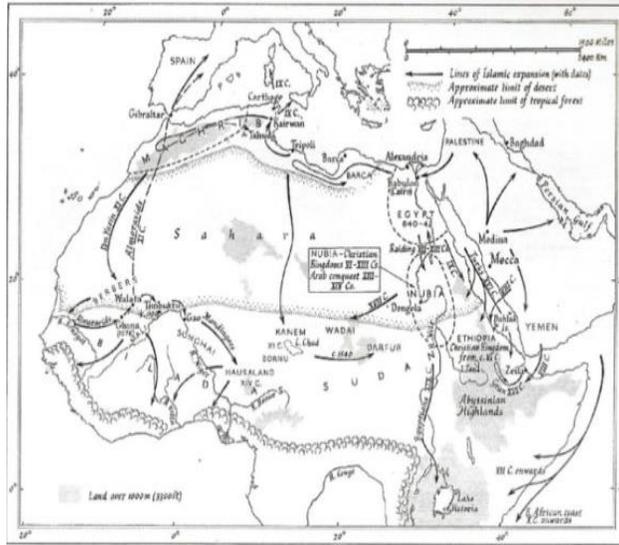
Fernand Braudel, *Gramática das Civilizações*.

³ محمد الفاسي وإيفان هريبيك، ”مراحل تطور الإسلام وانتشاره في أفريقيا“، ضمن: **التاريخ العام لأفريقيا**، الجزء الثالث، أفريقيا من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر، إعداد محمد الفاسي، (برازيليا: اليونسكو، 2010)، 72.

Mohammed El Fasi & Ivan Hrbek, "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África", in *História Geral da África*, vol. III: África do século VII ao XI, org. Mohammed El Fasi (Brasília: UNESCO, 2010), 72.

كان لبلاد المغرب⁴ في وقت تقدم المسلمين وضع ديني أكثر تعقيداً من مصر، كانت مقاطعة بيزنطية قبل الفتح الإسلامي. وكان سكان سهول وثغور البحر الأبيض المتوسط قد أضحت رومانية منذ زمن بعيد، ودخل معظمها المسيحية، بينما يمارس سكان بلاد البربر في الداخل دياناتهم الأصلية التقليدية، وكان بعض سكان الجبال البربرية قد تهوّدوا.

حتى بعد الدخول شبه الكامل للمغرب في القرن التاسع إلى الإسلام، فإن البعض أشار إلى وجود أقليات مسيحية في المناطق الداخلية شمال غرب أفريقيا. هذه الأقليات أشار إليها ليون الإفريقي حتى إلى غاية القرن السادس عشر، وقد لعبت دوراً بارزاً في تكوين قوات الحرس الإمبراطوري الحفصي.⁵ هذا الاستمرار للجماعات المسيحية وسط غالبية مسلمة ينفي، كما يشير إلى ذلك الفاسي وهريبيك،⁶ الأطروحة التي تزعم أن اعتناق شمال أفريقيا للإسلام كان بحد السيف. والواقع أنه تمّ تفضيل بعض الأنشطة الدّعوية لفقهاء مقرّمهم الرئيس مدينة القيروان (انظر الخريطة 1)، التي كانت في الوقت نفسه تنظيمًا ومحورًا عسكريًا ومركزًا دينيًا.



خريطة 1: انتشار الإسلام في أفريقيا

ديفيد روبنسون، *المجتمعات الإسلامية في التاريخ الأفريقي* (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2004).

⁴ المغرب يعني "الغروب". وهو يتكون من أقصى أراضي العالم الإسلامي، أي شمال غرب أفريقيا من الجزائر إلى المغرب.

⁵ Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, vol. 2 (Paris: Ed. Maisonneuve, 1956), 67. Ver também Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds* (New York: Hill and Wang, 2006).

⁶ El Fasi & Hrbek, "Etapas do desenvolvimento".

رغم مرور قرنين على وفاة الرسول ﷺ، وفتح شمال أفريقيا من قبل المسلمين، فإن دخول الإسلام سيكون بطيئاً في المناطق الداخلية. و”كما هو الحال في المناطق الأخرى، كانت أسلمة المدن أسرع من نظيرتها في البادية“.⁷ قام الفقهاء بالدعوة إلى الإسلام، فأسلم على أيديهم المنخرطون في التجارة مع الشمال. في البداية، ومن أجل دمج الشبكات التجارية الجديدة⁸ التي تمّ إنشاؤها، دُمجت أفريقيا في الأمة. ومع ذلك، سيستغرق الأمر وقتاً طويلاً ليصل الإسلام إلى الجبال.

في الصحراء، اتبعت الأسلمة طرق التجارة التي انحدرت من الصحراء، لاستبدال الأقمشة والأشياء الفاخرة والذهب والعبود والعنبر. هذه الاتصالات بين بعض التجار العرب، والمسلمين الأمازيغ الأوائل من شمال بلاد المغرب وملتونة ومسوفة وجدالة الصنهاجيين الأمازيغ في الجزء الغربي من الصحراء، أدت بالتأكيد إلى دخول الإسلام.

هؤلاء الأمازيغ الذين عملوا كمرشدين (أدلة)، وشاركوا كمرافقين للقوافل، كانوا يستمعون باهتمام لوعظ التجار المسلمين. ومن الجدير بالذكر أن هذه الأسلمة كانت مصحوبة أيضاً بالمصالح المادية لهؤلاء الذين يرون أنفسهم مندمجين بشكل متزايد في الطُّرق التي كانت تنمو بسرعة من أسلمة شمال أفريقيا، ودينامية التجارة في المنطقة. هذا التأثير للثقافة الإسلامية بين السكان المحليين في منطقة الصحراء الكبرى كان - على الأرجح - أقوى وأعمق في المراكز التجارية والسياسية الموجودة عادة في الواحات، حيث أقام المفاوضون ووكلائهم بشكل دائم.

هذا الجانب التجاري من اعتناق الإسلام في الصحراء وغرب أفريقيا شرحه الفاسي وهرييك⁹ في ضوء كون الدين الإسلامي نفسه وُلد في المجتمع التجاري لمكة المكرمة، وبشّر به نبيٌّ كان لفترة طويلة أيضاً تاجراً. لذلك، نلاحظ أنه قدم مجموعة من المبادئ الأخلاقية والعملية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأنشطة التجارية، الشيء الذي ساعد رمزيا في السيطرة على العلاقات التجارية، وأسعف بطريقة فوق-إثنية في تقديم إيديولوجية موحدة لصالح الائتمان وأمن المعاملات بين شركاء تجاريين بعيدين. أوضح هوبكنز: ”ساهم الإسلام في الحفاظ على هوية أعضاء شبكة أو شركة منتشرة على مسافات طويلة وغالباً ما تكون موجودة في بلد أجنبي؛ كما سمح للتجار بإقرار

⁷ El Fasi & Hrbek, “Etapas do desenvolvimento”, 77.

⁸ Cf. Michael Brett, “Islam and Trade in the Bilad Al-Sudan, Tenth-Eleventh Century A.D”, *The journal of African History* 24, 4 (1983): 431-40 e Elikia M’Bokolo, *África Negra - História e Civilizações (até o século XVIII)*, vol. I (Casa das Áfricas: EDUFBA, 2009).

⁹ El Fasi & Hrbek, “Etapas do desenvolvimento”, 77.

معاملاتهم وتسريعها، والنص على عقوبات أخلاقية وعُرفية، وفرض الاحترام لقواعد السلوك التي جعلت الثقة والائتمان ممكنين¹⁰.

انتشر الإسلام عبر الصحراء إلى غرب السودان حتى قبل أن تتم أسلمة بلاد المغرب أو الصحراء بالكامل. أولى الجماعات الإسلامية التي دخلت هذه المنطقة للتجارة والتبشير لم تكن سنية ولا شيعية، بل كانت في الواقع من إيديولوجية منشقة تسمى الخوارج، ويسمون أنفسهم بـ"أهل الإيمان أو جماعة المؤمنين"، وعقيدتهم الدينية هي أنهم لا يعتبرون الإيمان بالقلب كافياً، بل لا بد أن يقترن بالإيمان عمل صالح. وأما عقيدتهم السياسية فتستند إلى مبدأ المساواة بين المسلمين، فلا تفاضل إلا بالتقوى.

انتصرت هذه الأيديولوجية الدينية، مشكلة قوة كافية بين الأمازيغ في الداخل ووصلت إلى غرب أفريقيا عبر التجار من فرع الخوارج الإباضية.

بعد القرن التاسع الميلادي، ظهرت العديد من المدن في غرب السودان - في منطقة الساحل أو على الحدود من النيجر، مثل كمبي صالح، وغاو، وأودغست وتادمكة وغيره ورأفون - وشهدت وجود مؤسسات تجارية إباضية من الجنوب التونسي والمغربي. سيختفي هذا التأثير الخارجي في غرب السودان فقط، ليفسح المجال للمالكية السنية بعد حركة المرابطين بقيادة ابن ياسين منذ عام 1040م وما بعده، ونزوح عرب بني هلال من المغرب إلى التخوم الجنوبية للصحراء.¹¹

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الإسلام الأول (الخارجي) عند وصوله إلى غرب السودان، كان يحتوي على العديد من العناصر من مختلف معتقدات قبل الإسلام المعروفة في بلاد المغرب، مثل اليهودية والنصرانية، وكذلك عناصر الديانات المازيغية الأهلية، والجنوب صحراوية.¹² فلا عجب من اشمزاز ابن ياسين وأتباعه المرابطين، منها، بقصد "تطهيرها". ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى: "كان الإباضيون بلا شك يستحقون ميزة كونهم أول من أدخل الإسلام للشعب السوداني. ومع ذلك، فإنه من المستحيل تقدير نجاحها على المستوى العددي - وهو على ما يبدو ضعيف نوعاً ما - فهم الذين وضعوا الأسس التي سببني عليها دعاة الدين الإسلامي فيما بعد المزيد من الهياكل الصلبة".¹³

¹⁰ Antony G. Hopkins, *An Economic History of West Africa* (London: Ed. Longman. 1973), 64.

¹¹ El Fasi & Hrbek, "Etapas do desenvolvimento", 77.

¹² El Fasi & Hrbek, "Etapas do desenvolvimento", 77.

¹³ El Fasi & Hrbek, "Etapas do desenvolvimento", 88.

وبحلول منتصف القرن العاشر، كانت هناك بالفعل عدة مجتمعات إسلامية صغيرة منتشرة في جميع أنحاء غرب أفريقيا، تمّ توزيعها على طول الطُرُق التجارية عبر الصحراء. كانت جزءاً لا يتجزأ من المدن السودانية في أحياء منفصلة بمساجدها وتتمتع باستقلال سياسي وقانوني نسبي. وكانت تعيش في ظل الشريعة الإسلامية التي يطبّق القاضي أحكامها. في عام 970م، وصف عالم أندلسي يُدعى البكري حالة هؤلاء المسلمين في مدينة **كومبي صالح** بمملكة غانا (انظر الخريطة 1، مدينة غانا): "مدينة غانة مدينتان سهلتان إحداهما المدينة التي يسكنها المسلمون، وهي مدينة كبيرة فيها اثنا عشر مسجداً أحدهما يجمعون فيه [...] وحواليها آبار عذبة منها يشربون وعليها يعتملون الخضراوات. ومدينة الملك على ستة أميال من هذه وتسمى بالغابة والمسكن بينها متصلة، ومبانيهم بالحجارة وخشب السنط. وللملك قصر وقباب، وقد أحاط بذلك كله حائط كالسور، وفي مدينة الملك مسجد يُصلي فيه من يفد عليه من المسلمين على مقربة من مجلس حكم الملك. وحول مدينة الملك قباب وغابات وشعراء يسكن فيها سحرتهم، وهم الذين يقيمون دينهم".¹⁴

كما يشير ديفيد روبنسون،¹⁵ فإن التاريخ الذي يتعامل مع موضوع انتشار الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء، يحد دخول الإسلام في ثلاث عمليات:¹⁶ أولاً، هي تلك التي سبق وصفها، وقد قام بها التجار الذين مارسوا التجارة عبر الصحراء، وكذا أسرهم التي تعيش في المناطق الحضرية في أحياء مسلمة بين أغلبية مؤلفة من أفراد ديانات التقاليد الإفريقية العتيقة.¹⁷

هذه المرحلة تسمى "الأقلية المسلمة" أو أقلية "الحجر الصحي".¹⁸ تمثل هذه المرحلة التنظيم الفضائي والسياسي الذي وصفه البكري بخصوص مملكة غانا. في هذه المرحلة من "الحجر الصحي على الإسلام" أو على "الأقلية المسلمة" يعزل الملوك

¹⁴ Abu 'Ubayd Al-Bakri, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. e transcr. de Slane (Paris: A. Maisonneuve, 1965). Apud Ricardo da Costa, *A expansão árabe na África e os Impérios negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI)* (Vitória: Ricardo da Costa, 2007). Disponível em: www.ricardocosta.com/pub/imperiosnegros2.htm Acessado: 01 Jul 2012.

أبو عبيد البكري، **المسالك والممالك**، تحقيق د. جمال طلبة، الجزء الثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 363. (المترجم).

¹⁵ David Robinson, *Muslim Societies in African History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹⁶ يمكن العثور على هذا النقاش أيضاً في: فيشر: "إعادة النظر في الأسلمة: بعض المظاهر التاريخية في أسلمة أفريقيا السوداء"، **أفريقيا** 43 (1973): 27-40.

Humphrey J. Fisher, "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa", *Africa* 43 (1973): 27-40.

¹⁷ أنا أتصور مفهوم الديانات الإفريقية التقليدية أو معتقدات الأسلاف باعتبارها الديانات الأصلية للأفارقة. إن فكرة التقاليد ليس لها طابع الثبات، ولكن إمكانية الابتداع والتحول؛ توماس د. بلاكلي، والتر فان بيك، ديفيس تومسون (إعداد)، **الدين في أفريقيا**.

¹⁸ Robinson, *Muslim Societies*, 28.

الأفارقة التجار المسلمين في أماكن محددة بقصد تأمين حقوق أرباح التجارة. من بين الأوائل الذين دخلوا الإسلام في غرب أفريقيا، هم سكان الحضر الذين أجروا اتصالات مباشرة وشاركوا في تجارة عبر الصحراء. التجار الأفارقة، الوانغارا، وفي وقت لاحق الديولا، وكذلك "الدعاة" المسلمين من جميع الأنواع، أدى إلى التوغل في الحواضر، إلى أطراف الغابة،¹⁹ أما المناطق الريفية، فكان تأثيرها بالإسلام طفيفا في هذا السياق.

"اتبَّع الإسلام طرق الاتصال القديمة بين بلاد المغرب عبر الصحراء، لا سيما مسار المغرب عبر سجلماسة، الذي ينتهي في نهر النيجر بالقرب من مدينة غاو. ومع الأسلمة التدريجية للبربر، تزايد عدد المسلمين في القوافل المتجهة جنوبا بشكل أكبر، وانتشرت رسالة الإسلام تدريجياً في بلاد السودان".²⁰

مع نمو المجتمعات الإسلامية، قدم التجار والفقهاء للدعوة إلى الإسلام في بلاد المغرب، وداخل هذه المجتمعات القائمة، بدأوا في ممارسة وظائف كتابية مختلفة أضيفت إليها ممارسات التطبيب فيما بعد، والعرافة وإنتاج التمايم التعويذات وبيعها. معظم هؤلاء الفقهاء الدعاة كانوا مهتمين بنشر رسالة الإسلام أكثر من ممارسة التجارة، وجاءوا بالتصوف.²¹ وقد اكتسب المسلمون "الصوفيون"، عن طريق هؤلاء الدعاة، التوقير والمكانة بين غير المسلمين أيضاً.

المجموعة الاجتماعية الثانية، بعد التجار، الذين اعتنقوا الإسلام كانت هي فئة السلاطين وحاشيتهم. ولترسيخ الروابط التجارية، عملت النخب السياسية على اعتناق الإسلام الذي يدعو إليه تجار الشمال. وإسلام هؤلاء الملوك الأفارقة، على عكس التجار المجهولين، لم يمرّ دون أن يلاحظه مؤرخو وكتاب المغرب والأندلس، معتبرين ذلك فتوحات إسلامية.

وكان من أوائل سلاطين بلاد السودان الذين اعتنقوا الإسلام، حسب البكري - سلطان غاؤ ديا كوسوي (أطلق عليها العديد من الرحالين المسلمون اسم كوكو). ولم يذكر البكري ظروف اعتناق الإسلام، لكنه أشار - بخصوص تعيين سلطان جديد في غاو

¹⁹ Zakari Dramani-Issifou, "O Islã como sistema social na África desde o século VII", in *História Geral da África*, vol. III: África do século VII ao XI, org. Mohammed El Fasi (Brasília: UNESCO, 2010), 134.

²⁰ رولف ريتشبرت، "طوائف المسلمين في غرب السودان والبرازيل"، *مجلة أفرو-آسيا* 1، 11/10 (1970): 111.
Rolf Reichert, "Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil", *Revista Afro-Ásia* I, 10/11 (1970): 111.

²¹ هذا الجانب الصوفي من الإسلام سيتم تحليله بشكل بارز في غرب أفريقيا لاحقاً.

(انظر الخريطة 1) - إلى أنه: "إذا ولي منهم ملك دفع إليه خاتم وسيف ومصحف يزعمون أن أمير المؤمنين بعث بذلك إليهم".²²

تأكدت هذه المعلومات أيضًا من البيانات الأثرية من مقابر ملكية ذات نقوش إسلامية بين القرنين العاشر والحادي عشر.²³

وإلى الغرب من منطقة السِّنْغَال السفلى، كان وازُ دِيَابِي، حاكم مملكة تَكَرُور، قد اعتنق الإسلام على يد التجار المسلمين قبل صعود المرابطين، حوالي عام 1030م. وفي هذه الفترة نفسها اعتنق الإسلام السلطان مالال زعيم قبيلة مالينكي، الذي سيقم إمبراطورية مالي منذ عام 1235م. وفقًا لما ذكره البكري، كان هذا الملك قد اعتنق الإسلام بعد جفاف شديد، فنذر لمسلم صوفي إن هو استسقى له أن يدخل الإسلام. فحصل ما استوجب دخوله الإسلام هو وحاشيته.²⁴

ومن المهم التأكيد أن في هذه المرحلة توالى دخول الناس إلى الدين الجديد، واستمر الجزء الأكبر منهم على دين أسلافهم، باستثناء العائلة المالكة والبلاط والنخبة السياسية والاقتصادية، وهذا ما أُطِيقَ عليه اسم "إسلام البلاط".²⁵ من الجدير بالذكر أن الملوك المحليين لم يبذلوا أي جهد كبير لتغيير الممارسات الدينية المحلية، وخاصة خارج المدن. وكما يمكن ملاحظته من خلال الأوصاف المختلفة التي تركها لنا الرحالون المسلمون في تلك الفترة، أن مراسم البلاط والحاشية كانت تكتسي رموز ممارسات اختلطت فيها أديان الأسلاف الأفارقة بالرموز الإسلامية.

"إسلام البلاط" هذا، هو ما وجده ابن بطوطة عند زيارته لمالي بين 1352-1353م، كان قد أعجب بشعب مالي وأفعاله الحسنة ومنها "مواظبتهم للصلوات والتزامهم لها في الجماعات"،²⁶ ومنها "عنايتهم بحفظ القرآن العظيم"،²⁷ غير أنه استغرب بعض الممارسات غير الإسلامية المتفشية في غالبية السكان، واعتبرها من مساوئ أفعالهم: "كون الخدم والجواري والبنات الصغار، يظهرن للناس عرايا باديات

²² Ivan Hrbek, "A difusão do islã na África, ao Sul do Sahara", in *História Geral da África*, vol. III: África do século VII ao XI, org. Mohammed El Fasi (Brasília: UNESCO, 2010), 91.

البكري، *المسالك والممالك*، 372. (المترجم)

²³ Cf.: Paulo F. Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali... op. cit.* e Djibril Tamsir Niane, "O Mali e a segunda expansão manden", in *História Geral da África*, vol. IV: África do século XII ao XVI, org. Djibril Tamsir Niane (Brasília: UNESCO, 2010).

²⁴ Elikia M' Bokolo, *África Negra: História e Civilizações (até o século XVIII)... op. cit.*

²⁵ Robinson, *Muslim Societies*, 28. e Fisher, "Conversion Reconsidered".

²⁶ Ibn Battuta, *A Través del Islam*, 853.

²⁷ Ibn Battuta, *A Través del Islam*, 853.

العورات. ولقد كنت أرى في رمضان كثيراً منهن على تلك الصورة، فإن عادة الفرارية أن يفتروا بدار السلطان... ومنها جَعَلَهُم التراب والرماد على رؤوسهم تأدباً، ومنها ما ذَكَرْتُهُ من الأضحوكَة في إنشاد الشعراء“.²⁸ (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 265-266).

ثم يروي باستغراب ما شهده خارج القصر، فذكر جلوس السلطان مَنَسَى سليمان بقبته: ”ثم يخرج من باب القصر نحو ثلاثمائة من العبيد في أيدي بعضهم القسيُّ وفي أيدي بعضهم الرماح الصغار والدرق، فيقف أصحاب الرماح منهم ميمنة وميسرة ويجلس أصحاب القسيِّ كذلك، ثم يؤتى بفرسين مسرجين ملجمين ومعهما كبشان يَذْكُرُون أنهما ينفعان من العين“.²⁹ (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 256).

يمكن ملاحظة أن أجزاء من السكان - وهم في معظم الحالات مرتبطون بنخب التجارة والسياسة - مسلمون. لكن الحاجة إلى رموز أديان الأسلاف الأصليين أمر ملح كما يمكن رؤيته في احتفالات العامّة، كما في حالة الكبشين لتفادي العين الشريرة.

المرحلة الثالثة من انتشار الإسلام في أفريقيا تسمى ”إسلام العامّة“.³⁰ تبدأ هذه المرحلة بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر عندما كانت العقيدة الإسلامية تنتشر خارج التجار والنخب السياسية والاقتصادية إلى المناطق الريفية حيث يعيش معظم السكان الذين سيتم دخولهم الإسلام.³¹ هذه المرحلة مرتبطة مباشرة بالتنظيم الأكبر للطرق الصوفية المختلفة، وهي مرحلة تختلف نوعاً ما عن المراحل السابقة، لاقتراها بالجهاد مثل ذاك الذي قاده الشيخ عثمان بن فُوْدِيّ (1169هـ/1754م-1817م).³²

تميزت الأطوار الثلاثة بانتشار الإسلام باللهجة بشكل قاطع، ويمكننا أن نشير إلى بعض العناصر التي تشرح نجاح هذا الانتشار في أفريقيا. أولاً، كما يشير مونطِيّ، في العقيدة الإسلامية ”لا شيء من الأسرار، ولا الأسرار، ولا وسيط بين الخالق والمخلوق“.³³ وقد مكنت هذه العناصر من أسلمة هؤلاء الأشخاص عبر الصحراء. ثانياً: كون انتشار

²⁸ Aquí Ibn Battuta está a referir-se aos Griots (Diélis). Sobre estes personagens ver A. Hampaté Bâ, “A tradição viva”, in *História Geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África, org. Joseph Ki-Zerbo (Brasília: UNESCO, 2010).

²⁹ Ibn Battuta, *A Través del Islam*, 853.

³⁰ Robinson, *Muslim Societies*, 28.

³¹ C.f. Nehemia Levtzion & Humphrey J. Fisher (ed.), *Rural and Urban Islam in West Africa* (Boulder: Lynne Rienner Pub, 1987).

³² Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra*, vol. 2 (Lisboa: Europa América, 1999).

³³ Vincent Monteil, “O Islão na África Negra”, *Revista Afro-Ásia* 4-5 (1967): 10.

الإسلام في الكثير من بلاد أفريقيا منذ فترات حديثة جدا في تاريخ الفتح الإسلامي صنعته الأفارقة أنفسهم، مما حرمهم من صفة "الدين الأجنبي".

عنصر آخر مكن من انتشار الإسلام في أفريقيا، كان هو قابلية هذا الدين الجديد للتكيف، فأصبح الإسلام أفريقيا.³⁴ وهو تحول - كما يشير إلى ذلك روبنسون - لم يترتب عنه أي قطيعة مع العادات، وعلى وجه الخصوص، لم تعان الحياة الأسرية أي إزعاج. في الواقع، يمكن الإشارة إلى أن التسامح مع تعدد الزوجات عامل ساعد على تغلغل الإسلام لدى الشعوب الإفريقية التي تبنت بالفعل هذا الشكل من العلاقة الزوجية. كما تحدث كل من بلاكلي وفان بيك عن حوار الأديان في أفريقيا: "الآليات الإفريقية لهذا التكيف الفوري متعددة، متجذرة في كل من السياق الاجتماعي والديانات الأصلية. فالأديان في أفريقيا بشكل عام تعددية - أو أضحت كذلك - وهي ليست متمزّمة، بل عملية، تترتق الغموض الإيديولوجي وعناصره القديمة بأنماط جديدة، مما يشكل أساساً سهلاً للتبديل والتوفيق".³⁵

عنصر آخر يجب الإشارة إليه على المستوى الشخصي - ولكن أيضاً المادي - هو حالة الإخوة المسلمين وشعورهم بالتعبير عن مثل عليا تجسّدت في كرم الضيافة بين إخوانهم المسلمين، والإحسان إلى عابري السبيل، سواء في المساكن أو الزوايا،³⁶ بالإضافة إلى أخلاقيات العمل المشتركة في ميدان التجارة كما سبق أن أوضحنا، الشيء الذي جعل الإسلام ديناً ملائماً للسوق والائتمان.

إحدى النقاط التي لا يمكن إنكارها في الإسراع إلى دخول الإسلام، تتمثل في الخوف من العبودية المنتشرة في بعض أجزاء أفريقيا، وخاصة في المناطق المتاخمة لجنوب الصحراء، وفي التخوم الشمالية للغابة الاستوائية (انظر الخريطة 1)، حيث كان يشيع - بالقرب من بلاد السودان - أسرُ العبيد لبيعهم في التجارة عبر الصحراء، إلا أنه من حيث المبدأ، لا يمكن للمسلم أن يستعبد مسلماً آخر، ومن هنا أتت "طريقة" أخرى للأسلمة.

هذا، بالإضافة إلى دور المرأة، كما يرى فأنسان مونطبي، في موقفها المؤيد للإسلام. على الرغم من أن هذه قضية نسبية، ويجب النظر إليها في ضوء القوانين المختلفة والتقاليد العرفية لمختلف الثقافات الإفريقية. ومثل هذا الدين، الذي تسعفه

³⁴ Robinson, *Muslim Societies*, 28.

³⁵ Thomas D. Blakely, Walter E. A Van Beek & Dennis L. Thompson (eds.), *Religion in Africa*, 22.

³⁶ غالباً ما توجد الزاوية داخل مسجد صغير يتكون من غرفة صلاة، وضريح، وغرفة لتلاوة القرآن، وغرف للضيوف لعابري السبيل. وعادة ما تكون هناك مقبرة قريبة أيضاً. والعديد من هذه الزوايا كان يقوم بوظيفة مدارس صوفية.

في بعض الحالات، العادات الاجتماعية (القابلة للتكيف)، عمل الترويج الاجتماعي النسبي لصالحه. وفي الواقع، فإن القرآن يمنح المرأة جزئياً حق الميراث، بينما تحرمها العادات والتقاليد من أي نصيب فيه.³⁷

وبانتشار الإسلام، توسّعت العديد من إمبراطوريات وممالك غرب السودان، التي اختارت استيراد الكوادر لتشكيل هيئة بيروقراطية فعالة وقادرة على إدارة أراضيها، وتسييرها المعقد، ساعدها في ذلك الفقهاء المسلمون الذين لا غنى عنهم في هذه المواقف، على وجه الخصوص لتسيير البريد وشؤون الدولة. وكان الفقهاء الذين شغلوا هذه الوظائف يمارسون أيضاً تأثيراً كبيراً على إسلام الملوك والحاشية.

على المستوى الداخلي، يمكننا أن نشير إلى أحد العناصر الجوهرية في دخول النخب السياسية إلى الإسلام، ألا وهو الطابع العالمي لهذا الدين، وما ينسجه من علاقات سياسية فوق إثنية، تراعي الولاء لأولي الأمر.

من المعضلات الكبرى التي كان يجابهها السلاطين، هي ضمان ولاء الإثنيات المشتركة والقبائل التي تحت حكمهم، واختلاف معتقدات أسلافهم اختلافاً جذرياً عن معتقد السلاطات الحاكمة.³⁸

لذلك نشأ تبني هذه النخب للدين الإسلامي كإمكانية لبناء علاقات مشتركة قائمة على العلاقات السياسية والدينية بنفس المرجعية. وتجدر الإشارة إلى أن العديد من هؤلاء الملوك اشتركوا في هوية دينية مزدوجة، أو بالأحرى متعددة، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال الأحداث التي سجّلها الرحالة المسلمون.³⁹

2. الصوفية في شمال أفريقيا وغربها: قضية الأولياء

منذ القرون الأولى، اكتسب الإسلام مع انتشاره درجات مختلفة، ونكهات تعتمد على الناس الذين خدموا كركيزة لاستيعاب الدين الجديد. عرّف جاك جومبي الإسلام، في شكل استعارة، بأنه "ماء صافٍ، له خاصية محدّدة جيداً، وهي نفسها أني يّممت وجهك".⁴⁰ ثم أضاف: وبتنوع التربة التي تتدفق فيها هذه المياه (من بلاد

³⁷ فأنسان مونطن، "الإسلام في أفريقيا السوداء"، 10. لمنظور مختلف، انظر: مدينا ليتال وأنشولا بالا، *المرأة الأفريقية في مجتمع ما قبل الاستعمار* (مدريد: اليونيسكو، 1982).

Monteil, "O Islão na África Negra", 10. Para uma perspectiva diferente ver: Madina Ly Tal & Achola PALA, *La mujer africana en la sociedad precolonial* (Madrid: Serbal, UNESCO, 1982).

³⁸ El Fasi & Hrbek, "Etapas do desenvolvimento", 94.

³⁹ Nehemia Levtzion & Jay Spaulding, *Medieval West Africa. Views from Arab scholars and merchants* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003).

⁴⁰ Jacques Jomier, *Islã: história e doutrina* (Petrópolis: Ed. Vozes, 1993), 57.

المغرب إلى الصين) وفي كلِّ يكتسب الماء ألواناً وكثافات مختلفة. وعلى الرغم من أن الحركات الإسلامية النشطة في بلاد المغرب كانت ذات طابع أصولي - عنيف أحياناً -⁴¹ إلا أنها تشبثت بإسلام الأولياء،⁴² كما يشرح روبنسون، "لقد كان المغرب أحد المراكز الرئيسيّة للصوفية منذ القرن 12م".⁴³ وفي هذا الشكل الصوفي والشعبي للإسلام، تأخذ شخصية الوليِّ مكانة بارزة.⁴⁴

التصوف هو تيار من التجربة الدينية في الإسلام. وهناك قدر كبير من الإسطوغرافيا متاح حول هذه الثيمة،⁴⁵ الذي يشمل مفكرين عظماء في العقيدة مثل الإمام الغزالي (1058-1111م) وابن عربي (1165-1240م). في هذا القسم سأستعرض بإيجاز دور الأولياء داخل صوفية بلاد المغرب وغرب أفريقيا إلى غاية القرن الرابع عشر للميلاد، حيث سيكون هناك تغيير كبير في تنظيم الولاية والتوسع فيها، والشيء نفسه سيقع خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر.⁴⁶

التصوف أو التصوف الإسلامي، مشتق من لفظ صوفي الذي يعني "التقي، الشخص المثالي، بعيداً عن الامتيازات والأوسمة".⁴⁷ باللغة العربية، هذا التوجه الديني يسمى التصوف. وهذه الكلمة من نفس جذر الكلمة السابقة، ويبدو أنها مشتقة من لفظ صوف، والذي يعني "الصوف"، وهو نسيج بسيط يستخدمه هؤلاء الرجال بدلاً من الحرير.⁴⁸ والصوفية توجّه للبحث الشخصي عن المعنى الصوفي في الارتباط بين الخلق والله: وحدة الوجود.

قاد الصوفية طريقة حياة تسعى إلى الاتحاد مع الله من خلال الحب والمعرفة القائمة على الذوق، والترقي بالروح من برائن الدنيا، لتحريرها، واتحادها

⁴¹ حالة المرابطين والموحدين.

⁴² يشير مصطلح الولي إلى الزعيم الديني المسلم المميز لبلاد المغرب وأفريقيا الغربية، والذي يشترك في ممارساته مع ديانات ما قبل الإسلام، كإنتاج التمايم والقدرة على منح البركة والتأليه، مع عناصر إسلامية خاصة به.

⁴³ Robinson, *Muslim Societies*, 100.

⁴⁴ كليفورد جيرتز، *النظر إلى الإسلام: التنمية الدينية في المغرب وإندونيسيا* (ريو دي جينيرو، خورخي زَهار، 2000).

Clifford Geertz, *Observando o islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000).

⁴⁵ للتوسع في الموضوع، انظر: دافيد روبنسون، *المجتمعات الإسلامية في التاريخ الإفريقي*.

⁴⁶ Ibidem; Monteil, "O Islão na África Negra", 10.

⁴⁷ António Dias Farinha, "O Sufismo e a Islamização da África Subsariana", in *O Islão na África Subsariana*, org. António Custódio Gonçalves (Porto: FLUP, 2004), 29.

⁴⁸ Dias Farinha, "O Sufismo".

بالله. وكان من صور الذكر طقساً جماعياً يسمى الحضرة: يكررون فيه اسم الجلالة: الله، حتى يصلون إلى نشوة الجذبة.⁴⁹

كما ذكرنا، ظهرت الصوفية مع الفتوحات الأولى للإمبراطورية الإسلامية. ومنذ ذلك الحين، عاشت تاريخاً من القبول والاضطهاد.⁵⁰ في كثير من الأحيان، كانت مرتبطة بمناطق في تخوم دار الإسلام مثل الهند وتركيا وأجزاء مختلفة من أفريقيا. في أفريقيا البربرية، اكتسب الصوفي اسم الولي. وفي بعض اللهجات الشمال إفريقية يطلق عليه اسم: ”مرابو“ التي تعني ”ولي“، وهو من الشخصيات الدينية، التي قد ترتبط إلى حد ما بالمطبِّب والساحر، وفي بعض الأحيان بالطرقي. يطلق عليه في الشرق الأدنى: الشيخ، أما اللقب الإيراني-الهندي-التركي، فهو: المُلَّا، الفقير، الآخوند، وعند الأندونيسيين: الغورو، وفي الصين: الآخون (阿訇) āhōng.⁵¹

يشير فأنسان مونطِي إلى حقيقة أن: هناك ميل للاعتقاد بأن وجود الأولياء في أفريقيا السوداء هو أحد خصائص هذا الجزء من العالم.⁵²

ومع ذلك، كما هو موضح، منذ فجر الإسلام كانوا حاضرين ومنتشرين جغرافياً في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

كان الولي الواعظ في كثير من الأحيان أيضاً ساحراً وعرافاً أو كاهناً، وتتكون الكثير من أنشطته من صنع التمايم. يشير ديفيد روبنسون إلى صنع التمايم بواسطة الأولياء كخصيصة ”للإسلام الإفريقي“.⁵³ وكان إنتاج التميمة في غرب أفريقيا يعتمد على مهنييْن اثنيْن: الولي وصانع الجلود. كما كانت التميمة تُكتب على الورق، أو على قطع جلدية تحمي مستخدميها ببركتها.⁵⁴

⁴⁹ Ricardo da Costa, *Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano* (Vitória: Ricardo da Costa, 2002). (Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/muculmanos-e-cristaos-no-dialogoluliano>><http://www.ricardocosta.com/artigo/muculmanos-e-cristaos-no-dialogo-luliano>> Acessado: 01 Jul 2012).

⁵⁰ Cf. Albert Hourani, *Uma História dos povos árabes* (São Paulo: companhia das Letras, 2006).

⁵¹ Monteil, “O Islão na África Negra”.

⁵² Monteil, “O Islão na África Negra”, 12.

⁵³ Robinson, *Muslim Societies*, 42.

⁵⁴ وصل هذا النوع من التمايم إلى البرازيل خلال تجارة الرقيق الإسلامية بشكل أساسي إلى باهيا. راجع جواو خوسيه، **تمرد العبيد في البرازيل** (ساو باولو: الشركة الأدبية، 2003)؛ كارفاليو غوميس، ألوا روفينو (ساو باولو: الشركة الأدبية، 2010).

Esta modalidade de amuletos chegou ao Brasil durante o tráfico de escravos muçulmanos, principalmente para a Bahia. Cf. João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003), Marcus J. M. de Reis, João José Gomes, Flávio dos Santos Carvalho, *O Alufá Rufino* (São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

لاحظُ أن الولي، في هذه الممارسة، يستخدم الأدعية الواردة في القرآن. ويتم الحصول على وظيفة هذا الشخص من ”القوة الصوفية“ لبركة الولي. والطرح الذي أريدُ أن أقدمه هنا هو أنه في ممارسة الولي يوجد حوار دائم بين الدين الجديد - الإسلام - والأديان التقليدية، التي سبقتها، بحيث تستمر كركيزة للميتافيزيقي. فالولي لا يقدم نفسه في هذا السياق والممارسة الخاصين، ك”موقِّق“، على علم بالممارسات الإسلامية التقليدية والممارسات التقليدية لطائفة من الديانات الأصلية في غرب أفريقيا، بل بالأحرى كمسلم شرعي تقي،⁵⁵ كما نبّه إلى ذلك كل من والتر فان بيك وتوماس دي بلاكي في كتابهما عن: الدين في أفريقيا: يبدو أن عمليات تكوين الهوية وحل المشكلات منفصلتان بدرجة كافية عن وجود أنظمة دينية متعددة مستخدمة في الآن نفسه من قبل الشخص نفسه.⁵⁶

شكّل آخر من أشكال التميمة والعرافة تمّ توجيهه من خلال الرمل وعلم الأعداد. فمند آلاف السنين، خصص ممارسو الديانات الإبراهيمية السمات والقيم العددية لأحرف معينة كصيغ للحماية والتأليه. وقد أصبحت بعض الجماعات الصوفية، بما في ذلك في أفريقيا، خبيرة في التلاعب بـ”الصفات السحرية“ للأعداد والحروف. نقلوا معرفتهم شفويا داخل الزوايا الصوفية أو من خلال كتيّبات الجداول ”تعبّر الحدود الدينية، لاستخدام الحكمة الواردة في اليهودية أو المسيحية أو التقاليد الإفريقية“.⁵⁷

محرّك عمل الولي هو البرّكة، لكنها تكتسب في السياق الإفريقي، وفقاً لثانسان مونطبي معنى أكبر: فالبركة كانت ”كلمة عربية تنبأها الأفارقة تعبيرا عن القوة الكاريزمية والفضيلة والدقة المغناطيسية الحقيقية التي تنتقل بشكل رئيس من خلال اللعب⁵⁸ وعن طريق وضع اليدين“.⁵⁹ وفي أقصى تجلّيها تكون هذه الملكة مصحوبة بالتسليم بالكرامات، لذلك يعتبر الصالح إلى حد ما ولياً.⁶⁰

⁵⁵ تم تنبيهي إلى هذه القضية من قبل البروفيسور تاولو فرناندو دي مورايس فارياس في مداخلة بعنوان ”الدين والاختلاف في مالي القرن الرابع عشر: ابن بطوطة ونظرة الرحالة“، قُدّمت في المؤتمر الدولي الثاني للدراسات الإفريقية، 2012، في مدينة ريو دي خينيرو.

Paulo Fernando de Moraes Farias, “Religião e Alteridade no Mali do século XIV: Ibn Battuta e o Olhar do viajante”, por mim apresentada no II Encontro Internacional de Estudos Africanos da UFF, 2012, na cidade do Rio de Janeiro.

⁵⁶ Blakely, Van Beek & Thompson (eds.), *Religion in Africa*, 6.

⁵⁷ Robinson, *Muslim Societies*, 45.

⁵⁸ أو بفعل الكلام، بالتلفظ بكلمات محملة بصفات سحرية.

⁵⁹ Monteil, “O Islão na África Negra”, 12.

⁶⁰ كلمة ”ولي“ العربية معناها ”الحامي“ و ”المساعد“.

في نظر العامي، المستعد دائماً للتسليم بالكرامات، يبدو أن الأولياء والصالحين يسهل الوصول إليهم أكثر من الله جلّ جلاله. والأهم من ذلك، زيارة الأولياء في بعض الأحيان تلغي وجوب الحج إلى مكة... بهذه الطريقة تطورت، شخصية الولي أولاً في المغرب، ثم... في غرب أفريقيا، وأضحت الوجه الاجتماعي السائدة في الإسلام الغربي.⁶¹

اتخذ الإسلام في شمال وغرب أفريقيا طابعاً خاصاً فيما يتعلق بإسلام سُنيّ مزعوم. حضور "الأولياء"، التوفيق بين المعتقدات الدينية والتجربة الدينية المزدوجة فيما يتعلق بالديانات التقليدية الإفريقية/معتقدات الأسلاف، الإيمان بقوة بركة بعض المتدينين، إنتاج التمام بواسطة المسلمين، الحضور القوي للزوايا الصوفية، كلها سمات مميزة لهذه التجربة الدينية الإسلامية. وإذا كان هذا التصور الوظيفي يميز الإسلام في أفريقيا، فإنه يجسّد أيضاً⁶² إشكالية؛ لأنه يميل إلى منح صفة الخصوصية بالقياس إلى قاعدة إسلامية خالصة مُفتّدة منذ الفتوحات الأولى، والتبادلات الثقافية الأولى، كما نبهنا إلى ذلك كل من روزاندر وويسترلوند: في التصور الغربي للإسلام، هناك ميل لرؤيته على أنه مطلق، ثابت، في الشكل والمضمون، وثقافياً أكثر تجانسا بكثير من المسيحية. وهذه الفكرة عن الإسلام تتطابق مع الخطابات السياسية، التي يتم تقديمها في الآن نفسه باعتبارها إسلامية أو غير إسلامية.⁶³

ومع ذلك، تؤكد مصادر الرّحالة والمؤرخين المسلمين الذين توقفوا عند أفريقيا، أن الغيرية الدينية بين المسلمين ومعتنقي الديانات التقليدية وغيرهم من المسلمين، معقدة ومتعددة أكثر من ذلك بكثير، في ما يخص علاقة الإنسان بالميتافيزيقا.

3. إمبراطورية مالي وبلاد السودان

في مدينة سجلماسة، أقام ابن بطوطة في منزل الفقيه⁶⁴ أبي محمد البشري، الذي التقى أخاه في مدينة قَنَجَنُفُو⁶⁵ في الصين: ونزلت منها عند الفقيه أبي محمد البشري وهو الذي لقيت أخاه بمدينة قَنَجَنُفُو من بلاد الصين، فيا شذ ما تباعدا

⁶¹ زكاري دراماني-إيسيفو، "الإسلام باعتباره نظاماً اجتماعياً في أفريقيا منذ القرن السابع".

Zakari Dramani-Issifou, "O Islã como sistema social na África desde o século VII".

⁶² Geertz, *Observando o islã*.

⁶³ دايفد ويستزلوند وإيذا إيفرز روزاندر، *الإسلام الإفريقي والإسلام في أفريقيا: لقاءات بين الصوفيين والإسلاميين* (أوهايو: مطبعة جامعة أوهايو، 1997).

David Westerlund & Eva Evers Rosander, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and islamists* (Ohio: Ohio University Press, 1997).

⁶⁴ متخصص في الفقه، علم الشريعة الإسلامية. استُخدم المصطلح لتعيين دور الفقيه.

⁶⁵ خانفو (زيتون)، مدينة كانتون الحالية في جنوب الصين.

فأكرمني غاية الإكرام، واشترت بها الجمال، وعَلَفْتُهَا أربعة أشهر، ثم سافرت في غرة شهر الله المحرم سنة ثلاث وخمسين في رفقة مقدمها أبو محمد يندكان المسوّفي - رحمه الله - وفيها جماعة من تجار سجلماسة وغيرهم.⁶⁶ (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 239)

تمت آخر الرّحلات المسجلة في كتاب رحلة ابن بطوطة بين عامي 1352م و1353م. في هذه الفترة، عبّر الرّحالة المغربي حدود شمال أفريقيا إلى الصحراء الكبرى. وبالإضافة إلى أن هذه التخوم حقيقية، فإن عبور الصحراء أيضًا تخوم رمزية: كانت تمثل الخط النهائي لدار الإسلام جنوبا في القارة الإفريقية. وعلى الرغم من أن سكان بلاد السودان كانوا يعيشون في القرن الرابع عشر، معتنقين الديانات الإفريقية التقليدية،⁶⁷ إلا أن دخول الإسلام بالفعل، لقرون عديدة، قد تمّ من خلال تسرّبه عبر الفجوات الثقافية لجزء كبير من شعوب المنطقة. كانت التجارة - في الأساس - المفتاح، الذي استُخدم لفترة طويلة من قبل التجار أو الصوفية المرافقين للقوافل.

في رحلته الأخيرة على وجه الخصوص، واجه ابن بطوطة صعوبة كبيرة في ترجمة وتأطير العديد من الممارسات الثقافية والاجتماعية التي شاهدها. فالعديد من الأشخاص الذين التقى بهم في المنطقة، وهم مسلمون وعلى مذهب مالك، كانت لديهم عادات ثقافية ودينية، لم تلهم الرّحالة سوى القليل من التعاطف.

وفي هذا السياق سنتعامل مع تاريخ إمبراطورية مالي، والفضاء السياسي الذي زاره ابن بطوطة في منتصف القرن الرابع عشر. كانت بلاد السودان في مستهلّ القرن الرابع عشر أهم دولة في غرب أفريقيا.

1.3. فجر هيمنة المادِنكا وصورة سُونديّاتَا كيتّا-القرن 13م.

شهدت منطقة الساحل في غرب أفريقيا أولى تشكيلات الدولة في وقت مبكر جدًا من التاريخ.⁶⁸ خلال العصر الوسيط بين القرنين التاسع والحادي عشر كانت مملكة غانا هي الدولة الأكثر أهمية تجاريا وسياسيا في غرب أفريقيا. جاءت ثروتها من ضرائب الذهب القادم من مناطق الغابات، والذي تمّ تداوله عبر الصحراء إلى المدن المازيغية في البحر الأبيض المتوسط. لم تكن مناطق الذهب تحت السيطرة

⁶⁶ Ibn Battuta, *A través del Islam*, 803.

⁶⁷ أوضحْتُ في الفصل الأول أنني اشتغل على فكرة الدين التقليدي في القارة الإفريقية.

⁶⁸ حول تاريخ هذا الفضاء خلال العصور القديمة، انظر: نيهيميا ليفتسيون، *غانا القديمة ومالي* (لندن: ميثوين، 1980).

Nehemia Levtzion, *Ancient Ghana and Mali* (London: Methuen, 1980).

المباشرة للمملكة، غير أن تجارة الذهب والعاج والعبيد كانت توفرها باستمرار مَشِيخَات مناطق الغابات.

تحت سلطة غانا، تَمَّ نقل هذه المنتجات على ظهور الحمير أو على كاهل الناقلين إلى محطات التخزين في مدن الساحل وخاصة مدينة كومبي صالح. ومنها كانت البضائع تُنقل إلى الشمال معبأة في أكياس على ظهور الجمال. كما كان يتم تبادل العديد من المنتجات كالملاح الصخري الذي يأتي من واحة تسيطر عليها مجموعات البربر والطوارق. عمل في استخراج هذه الحجارة الملحية، العبيد السود الذين اشترؤا من الجنوب أو تَمَّ أسرهم في غارات القرى الصغيرة.

بالإضافة إلى ضريبة البضائع وخاصة الذهب، استفادت مدن الساحل من الحاجيات اللوجستية والهيكلية لتجارة عبْر الصحراء. كان عمل الدُّبَاغِين وعمال الجلود مهم للغاية لتصنيع أكياس البضائع وإصلاح المعدات الأخرى. وكان لحرفة الحدادة وعمال المعادن أهمية قصوى. كما أكتست مساحات الراحة ورعاية الدواب أيضًا الكثير من الأهمية، لدى المرور المستمر للتجار من الصحراء إلى الشمال وأدغال الجنوب. وقد ظهرت ممالك صغيرة أخرى في بلاد السودان خلال هذه الفترة. كانت مملكة التكرور في منطقة سِنِغَامبِيَا قد دخلت الإسلام بسرعة. وكثيرا ما تَمَّ إيفاد فرسان التكرور لمؤازرة⁶⁹ البربر والعرب في فتوحاتهم وحملاتهم الإغاثية للأندلس.

في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر، تغيَّر المشهد السياسي لمنطقة الساحل. بشكل أكبر على وجه التحديد في عام 1076م، كانت كومبي صالح، وهي حاضرة مهمة في مملكة غانا، قد فتحتها المرابطون من المغرب. وبمساعدة فرسان التكرور المهرة، حلَّ المرابطون البربر بالصحراء الكبرى للسيطرة على الطُّرُق التجارية عبر الصحراء، والاستفادة من خيرات مملكة غانا، والهيمنة عليها في الأخير. بعد هذه الفترة، بدأ الصراع بين الممالك المختلفة للهيمنة على المنطقة والسيطرة عليها. وتاريخ هذه الفترة تَمَّ تسجيله في تقارير الرحالين والسجلات المكتوبة المنتثرة، وكذا في الذاكرة، وفي الروايات الشفهية للمهنيين التقليديين في غرب أفريقيا: الشعراء الرواة، (griots).⁷⁰

⁶⁹ f. Yoro K. Fall, "Los Alorávides: una hegemonía afro-ibérica", in *Las rutas de Al-Andalus: convergencias espirituales y diálogo intercultural*, ed. Federico Mayor (Granada, Paris: Corral del Carbón, UNESCO, 2000), 19. (Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114426so.pdf>>. Acessado em: 02/12/2014)

⁷⁰ الكُريُو (griot)، بمعناه البسيط، هو المعلم التقليدي لغرب أفريقيا الذي يمتلك مهمة احترافية لتسجيل تواريخ سلالات شعوب المنطقة وتلاوتها. وللمزيد من التوضيح، انظر: هامبأطي بَا، "التقاليد الحية"، ضمن **التاريخ العام لأفريقيا**، الجزء الأول: المنهجية وعصور ما قبل التاريخ لأفريقيا. إعداد يوسف كي-زيربو (برازيليا: اليونسكو، 2010)، 212.

في هذه الفترة وقع فتح الدول الأولى لماندن، واعتنق الإسلام بعض ملوك المادينكا، وحصلت ملحمة سُونْدِيَا تَا كِي تَا. بالنسبة للنقطة الأولى، ذكر البكري في القرن الحادي عشر، الملك بَرَامَنْدَانَصْنَا، الذي وصف المؤرخ ابن خلدون في القرن الرابع عشر دخوله الإسلام. وتقول هذه القصة: إِنَّ المملَكة تعرَّضت للجفاف عدَّة سنوات؛ وقَدَّم الملك عددًا كبيرًا من الماشية أضحى تقرُّبًا للآلهة حتى تسقط الأمطار دوغما فائدة، وكان يعيش في البلاد رجلٌ مسلمٌ قال للملك إِنَّه إذا اعتنق الإسلام، فإنَّ الله سبحانه وتعالى سوف يرحمه ويُرسل الخير إلى بلاده. واستجاب الملك لنصيحة الرجل المسلم؛ كما استجاب الله لصلواته ودعائه؛ وحادت السماء بالمطر، ثم أمر الملك بتحطيم الأصنام كُلِّها في كافَّة أنحاء المملَكة، وصار هو وخلفاؤه من المسلمين الصالحين، ولكن الأهالي بقوا على وثنيَّتِهِم لفترةٍ من الزمن.⁷¹

شكلت شخصية سُونْدِيَا تَا روايات أسطورية وتاريخية. وما تزال ملحمة تُغْنَى من قبل الشعراء الرواة الكريو (griots) أو الدليس (dielis) في مختلف "التقاليد الشفوية" لمنطقة غرب أفريقيا. قصة هذه الشخصية محاطة بالحقائق التي تمزج الواقع بالأحداث والإنجازات السحرية.⁷² وعند هذا البطل مؤسس إمبراطورية الماندينكا، يلتقي التقليد الشفهي لمختلف المدارس.

حسب رواية جبيرل تَمَسِيرُ نِيَانُ،⁷³ كانت طفولة سُونْدِيَا تَا صعبة، لم يتكلم حتى بلغ الثالثة من عمره، ولم يمشِ حتى بلغ السابعة. كانت مملكة المادينكا في خطر دائم بسبب توسع مملكة سُوَسُو، بقيادة سوماورُو كِنْتِي لغارات مَعَانُ كُونُ فَاتَا، التي قُتِلَ على إثرها والد سُونْدِيَا تَا، فتولى العرش على إثره الأخ الأكبر لسُونْدِيَا تَا واسمُه دَاكَارَانُ تُوَمَان. لكن، لازمه الشعور بالغيرة من سُونْدِيَا تَا الأصغر سنًا، والذي استطاع - مثل العديد من الأبطال الآخرين المؤسسين - التغلب على الصعوبات التي يواجهونها، لقد أصبح صيادًا عظيمًا. غير أن حسد أخيه ألقفه، ففرَّ سُونْدِيَا تَا صحبة أمه سوغولون كوندي وشقيقه ماندي بوغاري إلى المنفى في مدينة نِيَمَا، حيث استقبله السُنُنْكَي⁷⁴ (شعب مملكة غانا القديمة) بحفاوة، كما حظي باستقبال الملك نِيَمَا فارين تونكارا،

Hampaté Bâ, A, "A Tradição viva", in *História geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África, ed. Joseph KI-ZERBO (Brasília: UNESCO, 2010), 212.

⁷¹ Ibn Khaldun, apud Ki-Zerbo, *História da África Negra*, 166.

⁷² Niane, "O Mali", 148.

⁷³ Djibril Tamsir Niane, *Sundjata*.

⁷⁴ يطلق عليهم اسم: **سرغلة (باللهجة الحسانية) ومارك**، وهم مجموعة إثنية كبيرة تسكن غرب أفريقيا الساحلية، ينتمون إلى مجموعة الماندي ويشكلون السكان الأصليين لما يعرف اليوم بموريتانيا، ولغتهم السُونُنْكَيَّة. (المترجم)

فبرزَ سُوندياتا كيتًا بين محاربي نيمًا، وأصبح القائد العام، ثم تلقى أوامر الملك ليصبح فيما بعد قائد فرسانه الأشداء.

وحسب التقاليد الشفوية دائماً،⁷⁵ بعد بضع سنوات أُرسِلَ مبعوثون من مملكة المادينكا إلى نيمًا. كانت مهمتهم هي طلب عودة سُوندياتا إلى مملكته، وتولي عرش شقيقه الذي فر بعد هجمات سُوماوُرو كُنُتي. فجمع سُوندياتا جيشاً عرمرماً في طريقه إلى وطنه، بعد تنفيذ تحالفات مع مختلف عشائر المادينكا، ثم جمع قوة جبارة للوقوف في وجه مملكة سُوسو. وتقول التقاليد الشفوية إن سُوماوُرو⁷⁶ كان محصناً من الأسلحة الحديدية وسهام الأعداء. لكن شقيقة سُوندياتا، نانا تُريبان، التي تَمَّ أسرها هي وزوجة سُوماوُرو، اكتشفت الضعف السريِّ لملك سوسون الذي لا يمكن أن يكون قد قتل إلا على يد ديك أبيض (حيوان طوطمي من عشيرته). هربت نانا تُريبان صحبة الغريوت بالاف فاسكي كوياتم للقاء شقيقه ليفشي له سرَّ عدوه. وسرعان ما أعدَّ صانعو الأسلحة لسُوندياتا سهماً خشبياً ومهماز ديك أبيض على الفور. وفي هذه الظروف قاد معركة كيرينا، بتاريخ 1235م.

قام سُوندياتا بتجميع جيش جرَّار لاستعادة مملكة المادينكا من أيدي سومانغورو المتعطشة للدماء. من كل فجٍّ اندفع الآلاف من الرجال إلى الأمام، حريصين على القتال بأوامره.

قدماء المحاربين مثل سيارا كوناتي وأصحاب الرِّماح المخيفين، وفاوني كونتي مع رُماتِه المذهلين، وتراوري اللطيف صحبة فرسانه البواسل، وكامادجان كانا مع أصحاب السيوف البتارة المشاهير، قد لبَّوا النداء الملكي، وأعربوا عن استعدادهم للقتال حتى الموت جنباً إلى جنب مع سُوندياتا.⁷⁷

كالعادة تَمَّ إرسال الرُّسل من الجانبين المتعاركين في سهول كيرينا. وبعد أن أنهى رسول مملكة سُوسو تقريره، وختم بالتبجُّج بعدد جنود مَلِكِه: “[...] جنودنا كثيرون، إذا رفعوا دروعهم في اللحظة نفسها، حجبوا ضوء الشمس”.⁷⁸ وردًّا على ذلك سلمه سُوندياتا كيساً ثقيلاً مليئاً بالرمل. فتساءل الرسول ما فائدة ذلك؟ فكان رَدُّ ملك المادينكا: ”هذا جوابي. أبلغ مَلِكك أن يَعُدَّ حبات الرمل. وبهذه الطريقة سيعرف

⁷⁵ Niane, *Sundjata*.

⁷⁶ Niane, *Sundjata*.

⁷⁷ Rogério Barbosa Andrade, *Sundjata, o príncipe Leão* (Rio de Janeiro: Agir, 2002), 47.

⁷⁸ Andrade, *Sundjata*, 48.

عدد جنودي“⁷⁹. هذا الخطاب الذي غنّاه الغريّوت كدّيّان من مُمبكتو بيّين أبعاد تمجيد هذه المعركة حسب التقليد الشفوي.

اندلعت المعركة وانسحقت قوات مملكة سُوسو. فرّ سُومَاوُرُو، الذي طارد سُونديّاتا حصانه فأطلق آخر طلقة له بالسهم السحري ومهماز الديك الأبيض، أصاب على إثرها قلب عدوه، مما أدى إلى قتله. ثم احتل الجيش المنتصر مدن مملكة سُوسو. وبعد المعركة تمّ تجميع القادة العسكريين في مملكة المادينكا، بغانا العظيمة، برئاسة سُونديّاتا، حيث سيتم وضع القوانين والدستور الجديد لإمبراطورية مالي.⁸⁰

2.3. البنية السياسية لإمبراطورية مالي

بعد فوز سُونديّاتا في معركة كيرينا عام 1235 م، وبعد أن هزم سُومَاوُرُو كُنْتِي، بدأ توسيع إمبراطورية مالي بمساعدة القائد تيراماغان تراوري، فهزّت مملكة دِيُولُوفُ، ثم غزا سِنِغَامبِيَا، بالإضافة إلى منطقة كازامانس ومنطقة غابو الجبلية، وهي غينيا بيساو الحالية، على المحيط الأطلسي، بالإضافة إلى المناطق الجنوبية المتاخمة للغابات والسّنْغَال العليّا.

كان سُونديّاتا مسؤولاً أيضاً عن تنفيذ البنى السياسية، وعن تأسيس دستور موحد في إمبراطورية مالي. نُقلت العاصمة السابقة، دَكَايِيَا، إلى مدينة نِيِين أو نِيَانِي أو مَانِي⁸¹ لأسباب إستراتيجية. من بينها: خاصية الظروف الجغرافية، كوجود دفاعات طبيعية جيدة، لأنها محاطة بجمال يصعب اجتيازها، وبها نهر سكراني بإمكانياته الملاحية على مدار العام؛ وقربها من الغابة، حيث يوجد الذهب وجوز الكولا⁸² وزيت النخيل، وما يتم به التبادل بالقطن والأقمشة وقطع النحاس؛ بالإضافة إلى المسألة العسكرية، فالعاصمة الجديدة تقع في الجنوب بعيداً عن توغلات البدو الرُحّل في جنوب الصحراء، المعروفين بلغة مانينكا باسم سوراكا.⁸³ هذه المدينة الآمنة والمحفزة تجارياً أصبحت مدينة كوسموبوليتية. أما على مستوى الخلافة، فوفقاً للأعراف القديمة، كانت الخلافة الملكية أخوية، أي أن السلطة تنتقل من أخٍ إلى أخ. ولمملكة

79 Andrade, *Sundjata*, 49.

جمع هذه الرواية الكاتب روجيريو باربوسا أندراي في تمبكتو وحُرّ للنشر في كتاب يستهدف جمهوراً واسعاً.

⁸⁰ Niane, "O Mali".

⁸¹ Madina Ly-Tall, "O declínio do Império do Mali", in *História Geral da África*, vol. IV: África do século XII ao XVI, org. Djibril Tamsir Niane (Brasília: UNESCO, 2010).

⁸² بذرة تحتوي على الكثير من الكافيين استخدمها سكان غرب أفريقيا، كمنشط في طقوس اجتماعية محددة. في البرازيل معروفة باسم أوبي، وتستخدم في الطقوس بشكل رئيسي في كاندومبليس جيغي ناغو.

⁸³ هو الاسم الذي يستخدمه الأمازيغ والطوارق لجلود المادينكا.

سُوسُو تدبير خاص، يفصل عشائريهم إلى وظائف وطوائف مختلفة، تقع أراضيهم تحت السيادة الإمبراطورية.

كانت قيمة هذا الدستور ونطاقه لافتة للنظر. فقبل كل شيء أعاد إنتاج البنية الاجتماعية لإمبراطورية غانا، والتي اعترفت بالطابع الخاص لكل منطقة. كما قُنَّ سُونْدِيَاتَا نظام الوظائف العشائرية، التي أصبحت مهناً وراثية.⁸⁴

من أهم البنود دَوْرُ مَنَسَى كـ"قاضي أسمى"، و"أب لجميع رعاياه"، ومن هنا جاءت لفظة مَنَسَى، وعبارة "يا سيدي الأب"، يستخدمها من يخاطب الإمبراطور.⁸⁵ "وقد اشتهر مَنَسَى، أولاً وقبل كل شيء، بعدله، وجلوسه لتلقي مظالم الجميع"،⁸⁶ ثم ينقلها من خلال الغريو بصوت عالٍ.

بعد توحيد إمبراطورية مالي وتوسيعها لتشمل جميع الأراضي الغانية السابقة تقريباً، مات سُونْدِيَاتَا كيتاً، ومن غير المعروف ما إذا كان لقي حتفه غرقاً في نهر سكراني أم أصابته سهام بطريق الخطأ في عرض الفروسية والرمية الذي كان من الموهوبين فيه. وبعد سُونْدِيَاتَا، كان العديد من الملوك الذين أعتلوا سُدَّةَ الإمبراطورية، يحكمون امتداداً إقليمياً قريب جداً من مجموع أوروبا الغربية بأسرها⁸⁷، كما هو الشأن في عهد مَنَسَى موسى (1280-1337م).

3.3. مَنَسَى موسى وحجّة عام 1325م

كان مَنَسَى موسى أشهر أباطرة مملكة مالي. ذكر ابن بطوطة العديد من إنجازاته.⁸⁸ وقد عُرف بحجّته الشهيرة إلى مكة عام 1325م، وكذلك إقامته في القاهرة في طريقه إلى وجهته. أعدّ رحلته بكل التفاصيل التي تطلبها التقاليد والحيطة والحذر - بما في ذلك هزيمة خصومه السياسيين المحتملين - ولذلك جمع لهذه الرحلة المساهمات من جميع المدن والبوادي. ثم غادر مدينة نِيَانِي العاصمة يرافقه عدد عديد من الحُرّاس.

هذه القافلة التي رافقته وصفها المؤلفون العرب بالحشد المذهل والعدد العديد: 60 ألف من الحماليين و500 من الخدم والحشم، يرتدون الملابس المطلية

⁸⁴ Madina. "O declínio do Império", 153.

⁸⁵ Madina. "O declínio do Império", 151.

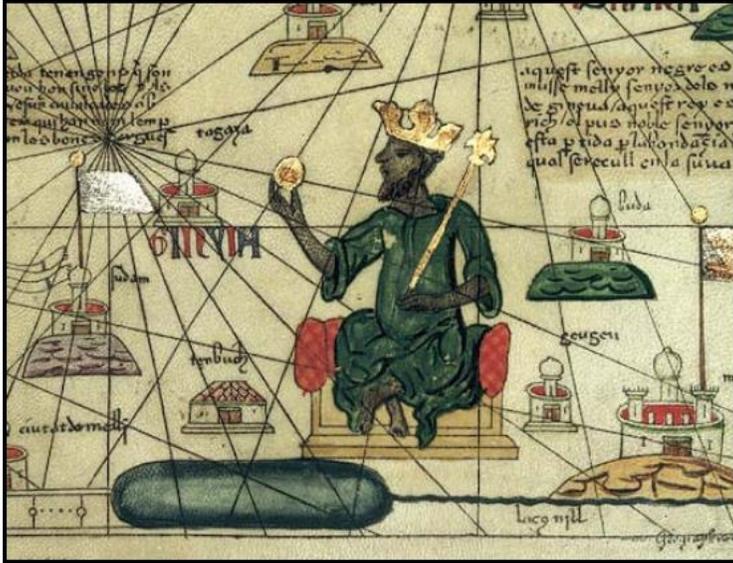
⁸⁶ Madina. "O declínio do Império", 170.

⁸⁷ Jean-Marie Lambert, *História da África Negra* (Goiânia: Ed. Kelps, 2001).

⁸⁸ Ibn Battuta, *A Traves del Islā*.

بالذهب، وبأيديهم العصي المذهّبة كذلك.⁸⁹ رحل الإمبراطور آخذًا معه قدرًا كبيرًا من الثروة؛ أطنان الذهب على سنام الجمال: 80 كيسا جلديا من الثَبْر... و500 من الحراس بأيديهم عصي مذهبة يزيد وزنها عن 500 مثقال.⁹⁰ علاوة على ذلك، قليل من ملوك مالي من تَمَّ وصفه وصفا ماديا: لون البشرة، ووسامة المُحيا، والطقوس الملكية، واللباس الفاخرة، والخدم والحشم المرافقين له وعددهم عشرة آلاف شخص، وهداياه الذهبية المذهلة.⁹¹

جعل مَنَسَى موسى اسم مالي معروفًا في جميع أنحاء العالم الإسلامي، من الأندلس إلى خراسان.⁹² على الخرائط الأوروبية، كانت مالي ممثلة بشخصية ”إمبراطور مالي“ وهو يحمل كتلة صلبة من الذهب. مثلَّ عهده ذروة إمبراطورية مالي. فذاع اسم مالي في بين ملوك وتجار مختلف البلدان، من بينها مصر وبلاد المغرب والبرتغال والمدن البحرية الإيطالية. لقد مكث عدة أشهر في العاصمة المصرية خلال رحلة ذهابه فقط إلى الحج، وأيضًا عند عودته إلى نِيان.



الصورة 1: تمثيل مالي مَنَسَى في صورة مقتطفة من الأطلس الكاتالوني لأبراهام كريسك، 1375م
(www.henri-davis.com)

⁸⁹ Al-Makrizi in J. M. Cuoq, (ed. e trad.), *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VI^e au XVI^e siècle (Bilad al-Sudan)* (Paris: CNRS, 1975), 91.

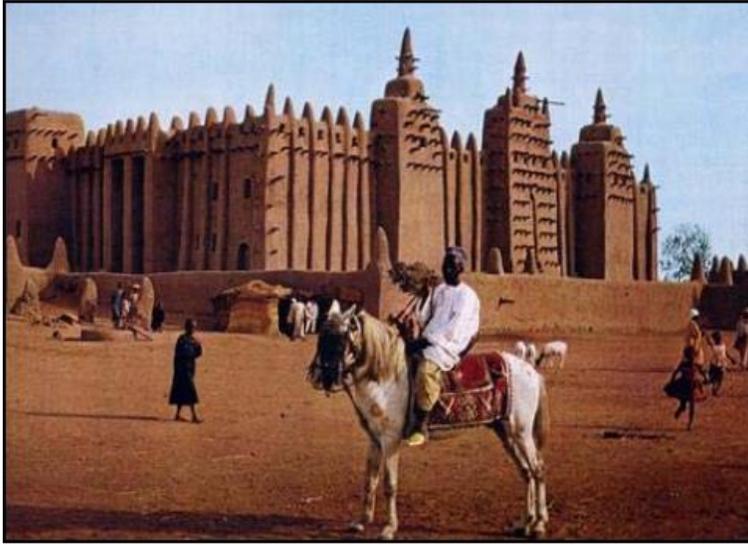
⁹⁰ Ki-Zerbo, *História da África Negra*, 177.

⁹¹ D. T. Niane (coord.); Madina, *História Geral da África*.

⁹² Madina. "O declínio do Império".

في مدينة القاهرة قام بتوزيع الصدقات بسخاء كبير وأفرط في منح الهدايا، إلى غاية الاستدانة من التجار، الذين سافروا معه عند عودته إلى مالي لتلقي ديونهم، التي بددها الإمبراطور في أعمال الخير، كما بدد كنوزه الملكية. وخلال رحلته، اشترى أرضاً ومنزلاً في مكة والقاهرة لإيواء حُجَّاج إمبراطورية مالي، بالإضافة إلى كمية كبيرة من الكتب. لكن الأهم أنه أقام علاقات سياسية وتجارية مع الدول التي تجول فيها.

بعد الحج، أرسل سفارات إلى ممالك إفريقية مختلفة، من بينها سفارة إلى المرينيين بفاس، وكذلك إلى مختلف مدن بلاد المغرب. بالإضافة إلى ذلك، أنشأ عدة مدارس دينية في بلاد المادينكا. وخلال فترة حكمه، أصبحت مدن تمبكتو وجيني وولاتة مراكز حضرية مشهورة عالمياً. في هاتين المدينتين الأوليين أمر ببناء وترميم مساجد كبيرة من الطوب اللبن، على "النمط السوداني". بالإضافة إلى رعاية أعمال معمارية أخرى، مثل المساجد ومشور قصر نُياني، كما كان راعياً للأدب، الذي سَتَقَطَّفَ أجمل ثماره في القرنين الرابع عشر والسادس عشر.



الصورة 2: صورة المسجد الكبير في جيني

(ricardocosta.com.br)

4.3. التنظيم الاجتماعي في مدن وقرى المادينكا خلال القرن 14م

اشتهرت إمبراطورية مالي بثرواتها في الذهب ورفاهيتها وتجاريتها الضخمة. لكن قاعدة هذه الإمبراطورية تشكلت من المدن الصغيرة والعديد من القرى. تشير

التقديرات إلى أن الإمبراطورية في أوجها كان بها أكثر من 400 قرية ومدينة تحت حكمها⁹³. كانت سيطرتها لامركزية، ومع ذلك أفادت باستمرار من الضرائب التجارية، لتشكيل الجيش الإمبراطوري من المحاربين والعبيد.

كانت البنية الاجتماعية والسياسية لمالي متباينة تمامًا. في أعلى الهرم كان هناك مَنْسَى، تليه السلالة الملكية وعشيرة كيتَا، ثم المادينكا، وبعد ذلك، بقية الآخرين. وداخل المجموعات الإثنية المختلفة، يتم التمييز بين العائلات المالكة والنبلاء، والأحرار، وأصحاب الصنائع (مثل صانعي الأحذية، والحدادين، والغريُّو) والأقنان والعبيد. يستخدم جبريل تمسير نِيَانُ مصطلح "كونفدرالية" للشعوب والأمم لتعريف البنية السياسية للشعوب المختلفة التي كانت تشكل إمبراطورية مالي⁹⁴.

في المراكز الحضرية للمادينكا، يتميز بعض الرجال بزِيَّهم المخصوص. هؤلاء لا يخرجون إلى الشوارع دون حمل كنانة مزخرفة على ظهورهم مزودة بالسهم. وهؤلاء الرجال شكلوا عشيرة معينة من الأحرار، على وجه التحديد "نُبلاء الكنانة". وهي ليست للاستخدام العسكري في المراكز الحضرية الكبيرة، وإنما هي تَرَفٌ لصنع هوية مرئية لطبقية من الطبقات الاجتماعية المعقدة في مالي.

بعض الأفراد الآخرين، وهم أقل عددًا من الأوائل، تميزوا أيضًا عن غالبية السكان بطريقة لبسهم، بينما كان المواطنون المسلمون العاديون يرتدون سترات لتغطية أجسادهم بالكامل - متأثرين بالعادات الإسلامية من مصر وبلاد المغرب - وهذه الأخيرة تميزت بالسراويل الفضفاضة (قندريسي). وكان القادة العسكريين للإمبراطور يحملون لقب فرارجة. ومكافأة لهم على إنجازاتهم العسكرية كإفهام مَنْسَى بالسَّمَّاح لهم بارتداء السراويل الفضفاضة. وهي رمز التميُّز الاجتماعي. ف"كلما كان السروال أوسع، مشدودا حول الكاحلين، زادت أهمية مَنْ لبسه"⁹⁵. عاشت قلة أخرى في أحياء منفصلة، وكانوا يرتدون أردية طويلة، تغطي العنق والجزء السفلي من الوجه بالكامل، أي الشَّاش أو تاقلموست. وهؤلاء من الطوارق، جابوا حواضر مالي للتجارة، وعلى أيديهم تأسست مدينة مُبُكتو. أما بعض مجموعات هذه الإثنية، مثل الجنادل، فهم بَدُوٌّ قدموا من الصحراء لنهب المدن. ومع ذلك، كان الكثير منهم مسالمًا، وبدأ يستقر في المنطقة. وسرعان ما اعتنق الإسلام شيوخ الطوارق.

⁹³ Niane, "O Mali".

⁹⁴ Niane, "O Mali".

⁹⁵ Alberto da Costa Silva, *A Enxada e a Lança*, 315.

في مواجهة المقاومة الحازمة والصامتة للأديان التقليدية، وعلى عكس ما حدث في أجزاء أخرى من العالم، شجَّ الإسلام ببطء عبر السافانا السودانية الغربية. وعلى الرغم من سيادة الإسلام في المدن التجارية، تَمَّ الحفاظ على الطقوس التقليدية جهراً أو سراً.⁹⁶

نظراً لعدم قيام إمبراطورية مالي على دولة موحدة أو متجانسة، فقد كانت تتألف من أكثر الأشكال السياسية تنوعاً. وفوق مجالها، وتحت رقابتها الضريبية انتشرت الممالك والدول-المدن والقرى التي تقع تحت سلطة المشيخة.

مكن امتداد الإقليم وتنوع الشعوب من تسامح مَنَسَى، وعدم نهجه سياسة الجهاد. وهذا يفسر، على سبيل المثال، عدم مصلحة مَنَسَى سليمان، الذي التقى به ابن بطوطة عام 1353م، في عدم حمل شعوب المناطق الواقعة جنوب بلده على اعتناق الإسلام. وهذا ما لاحظته العمري (1300-1384م) وأوضحه في كتابه: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: "ملكها الآن اسمه سليمان - أخو السلطان موسى - مَنَسَى، بيده ما كان قد جمعه أخوه مما فتحه من بلاد السودان، وأضافه إلى يد الإسلام، وبنى به المساجد والجوامع والمواذن، وأقام به الجمع والجماعات والأذان، وجلب إلى بلاده الفقهاء من مذهب الإمام مالك - رضي الله عنه - وبقي بها سلطان المسلمين، وتفقه في الدين [...] وأن في طاعة سلطان هذه المملكة بلاد مغزاة التبر يحملون إليه التبر في كل سنة، وهم كفار همج، ولو شاء أخذهم، ولكن ملوك هذه المملكة قد جربوا أنه ما فتح منهم أحد مدينة من مدن الذهب وفشا بها الإسلام ونطق بها داعي الأذان إلا قلَّ بها وجود الذهب، ثم يتلاشى حتى يُعَدَم. ويزداد فيما يليه من بلاد الكفار وأنه لما فتح هذا عندهم على التجريب أبقوا بلاد التبر بأيدي أهلها الكفار ورضوا منهم ببذل الطاعة وحمول قررت عليهم".⁹⁷

وبحسب العمري، فإن إسلام مَنَسَى، الذي هو جزء من ممارساته الدينية، تعلم بالفعل أن يحترم ويتسامح مع الفضاء الديني لبعض الشعوب الواقعة تحت نطاق حكمه. وفي هذه الحالة، فإن خلخلة تجميع التبر التي شرحها العمري ناجمة

⁹⁶ Alberto da Costa Silva, *A Enxada e a Lança*, 312.

⁹⁷ Al-Omari apud Alberto da Costa Silva, *Imagens da África* (São Paulo: Pinguim, 2012), 44-45. Também ver: Henri Labouret, "Gaudefroy-Demombynes, Masalik el absar fi mamalik el amsar, par Ibn Fadl Allah Al-'Omari", *Annales d'histoire économique et sociale* I, 3 (1929): 475-477. (Disponível em: </web/revues/home/prescript/article/ahess_0003-441x_1929_num_1_3_1120_t1_0475_0000_2>. Acessado em: 02/12/2014)

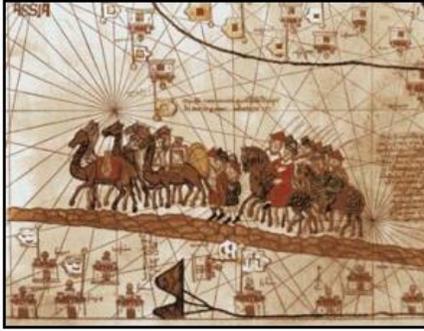
ابن فضل الله العمري، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*. تحقيق كامل سليمان الجيوري، الجزء الرابع (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010). 50-49. (الترجم)

عن حقيقة أن احتمال فرض الإسلام على تلك الأراضي لن يؤدي فقط إلى استفزاز التغييرات في المجال الديني، بل قد يحدث أيضا تغييرات في مجال التنظيم الاجتماعي وصناعة التعدين. ونتيجة لذلك، فإن هذا الانخفاض في إنتاجية السلعة يعزُّ على الإمبراطور، ولذلك فضل مَنْسَى احترام هذا الفضاء الديني.

الدافع الرئيس لهذه الفقرة في كتاب العمري هو حقيقة أن مناطق التُّبر لم تدخل الإسلام، ويعتمد إنتاج التُّبر على استمرار الممارسات الدينية غير الإسلامية. في الواقع، كان تجار وَنَجْرَانَةَ (ويولا أو دِيُولَا)، وكثير منهم من المسلمين، يسافرون من مالي (المادينكا) إلى مناطق الغابات لشراء هذا التُّبر. ومع ذلك، فإن التفكير في احتمال وجود مجتمعات "خاضعة" للإسلام أمر مستبعد للغاية.

طُرُق التجارة في مالي - معروفة بالسلامة والأمن من اللصوص وقطاع الطرق، الذين كانوا مشهورين في أفريقيا وخارجها. وقد كانت هذه التجارة عبر الصحراء، والتي كانت إحدى نقاط وصولها بعض المدن في جنوب الأندلس، ضرورية للدولة ولحكم مَنْسَى. ومع ذلك، القليل أو لا شيء أثر على الحياة البسيطة للسكان، كما يشرح لنا ألبيرتو داكوسطا سيلفا: "وفي الوقت نفسه، فإن جميع رعاياه تقريبًا - سواء كانوا من المادينكا أو التكرور، أو البامبارا أو الوُلُوف أو السونكي - كانوا يعيشون في القرى، في أكواخ من الطين، يزرعون الدخن والذرة والأرز، بدون أدوات، اللهم استعمال العصا أو المجرفة القصيرة؛ كما أنهم يعتنون بتربية الثيران والماعز والجمال. ويعيشون أيضا على الصيد في الأنهار، وعلى شواطئ البحر. يشتغلون بنسج القطن والصوف لصنع السلال والأواني وأشياء من الخشب والجلد؛ ويصهرون الحديد في أفران بدائية. وفي حركة المرور عبر الصحراء، استفادوا فقط من الملح الذي كان لا غنى عنه لهم. والتجارة التي كانت تهمهم هي جلب الأسماك المجففة والحبوب إلى المناطق التي لا تنتجها".⁹⁸

⁹⁸ Idem., 307.



الصورة 3: (يسار) تمثيل قافلة في الصحراء الكبرى. تفاصيل الأطلس الكتالوني (المكتبة الوطنية الفرنسية).



الصورة 4: (يمين) قافلة الجمال تحمل الملح الصخري في مالي الحالية (africatravelassociation.org).

يخبرنا ابن بطوطة عن الأمان الذي تمتع به على طرق الصحراء: ”ولما عَزَمْتُ على السفر إلى مالي وبينها وبين إيوالأتين مسيرة أربعة وعشرين يومًا للمُجِدِّ، اكتريت دليلًا من مسوفة، إذ لا حاجة إلى السفر في رفقة لأمن تلك الطريق“. (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 247).

ولم يتوقف إعجابه عند الأمان، بل أشار إلى جَمَال الطريق، وهي: ”كثيرة الأشجار، وأشجارها عادية ضخمة، تستظل القافلة بظلّ الشجرة منها“. ⁹⁹ (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 247).

وسيكون من الصعب تخيُّل هذا الأمان وسط الصحراء الكبرى (انظر الخريطة 1) خلال السنوات الأولى من القرن الخامس عشر، وهي مرحلة زعزعة استقرار إمبراطورية مالي، أو في نهاية القرن السابع عشر بعد غزو صونغاي بقيادة العاهل المغربي المنصور والتخلي عن المنطقة للجنود عام 1618م.¹⁰⁰

⁹⁹ Ibn Battuta, *A Traves del Islā*, 808.

¹⁰⁰ Sobre esta questão ver J. D. Fage, *História da África* (Lisboa: Edições 70, 1995), 196.



الخريطة 2: طرق التجارة عبر الصحراء في غرب أفريقيا خلال القرن 14م
(<http://stmarys.ca>)

فيما يتعلق بالإنتاج الزراعي، من المهم التأكيد على أنه على الرغم من أن إمبراطورية مالي عُرِفَت في فضاءات أخرى بثرواتها الذهبية، فإن قاعدتها الاقتصادية كانت تعتمد أساساً على الزراعة وتربية المواشي. وفي إشارة إلى المنتجات الزراعية، قال ابن بطوطة أيضاً: ”ويستخرجون من هذه الأرض حبات كالفول فيقلونها ويأكلونها وطعمها كطعم الحمص المقلو، وربما طحنوها وصنعوا منها شبه الإسفنج وقلوه بالخرقي [...] وهو ثمر كالإجاص شديد الحلاوة مضر بالبيضان إذا أكلوه.“ (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 248).

وبطريقة أكثر تفصيلاً، يصف ابن بطوطة بعض المزروعات بإيولاتن: ”وبلدة إيولاتن شديدة الحر وفيها يسير نخيلات يذرعون في ظلها البطيخ، وماؤهم من أحساء بها، ولحم الضأن كثير بها، وثياب أهلها حسان مصرية.“¹⁰¹ (ابن بطوطة، الجزء الرابع، 245).

¹⁰¹ Ibn Battuta, *A Traves del Islā*, 817.

السلطان مَنَسَى كان يشار إليها دائماً بالقاضي. ومع ذلك، لأسباب معينة، من الواضح أنه كان من المستحيل عليه أن يحكم على جميع القضايا داخل الأراضي الشاسعة لإمبراطورية. وعلى الرغم من السلطة الإسلامية لعاهلهم، فإن شعب الإمبراطورية المالية اعتنق ديانات مختلفة. وبالتالي، في عمليات المحاكمة، كان جزء كبير من الاتهامات التي ترد دائماً ما تكون لها صلة بأعمال السحر. عملياً جميع حالات الأمراض، كانت تنسب إلى هذه الممارسة. يرى المتهم نفسه أثناء المحاكمة أمام الفَارَان (مندوب)، الذي يستخدم في كثير من الحالات، كدليل، ما يسمى بـ"اختبار الماء الأحمر"، إذ كان على الطرفين المتقاضين شرب الماء الأحمر، المستخلص من جذور شجرة خايا، ومن تقياً أولاً، فاز بالمحاكمة. وكان الجاني يُعتبر ساحراً، وفي بعض الحالات، يُلقى به إلى الوحوش البرية أو يُسبى.¹⁰² وهذا كان "بالنسبة للسلطين، شيء رائع جداً بالطبع، وفرصة مناسبة للحصول على العبيد"،¹⁰³ على حدّ تعبير جبريل نيّان.

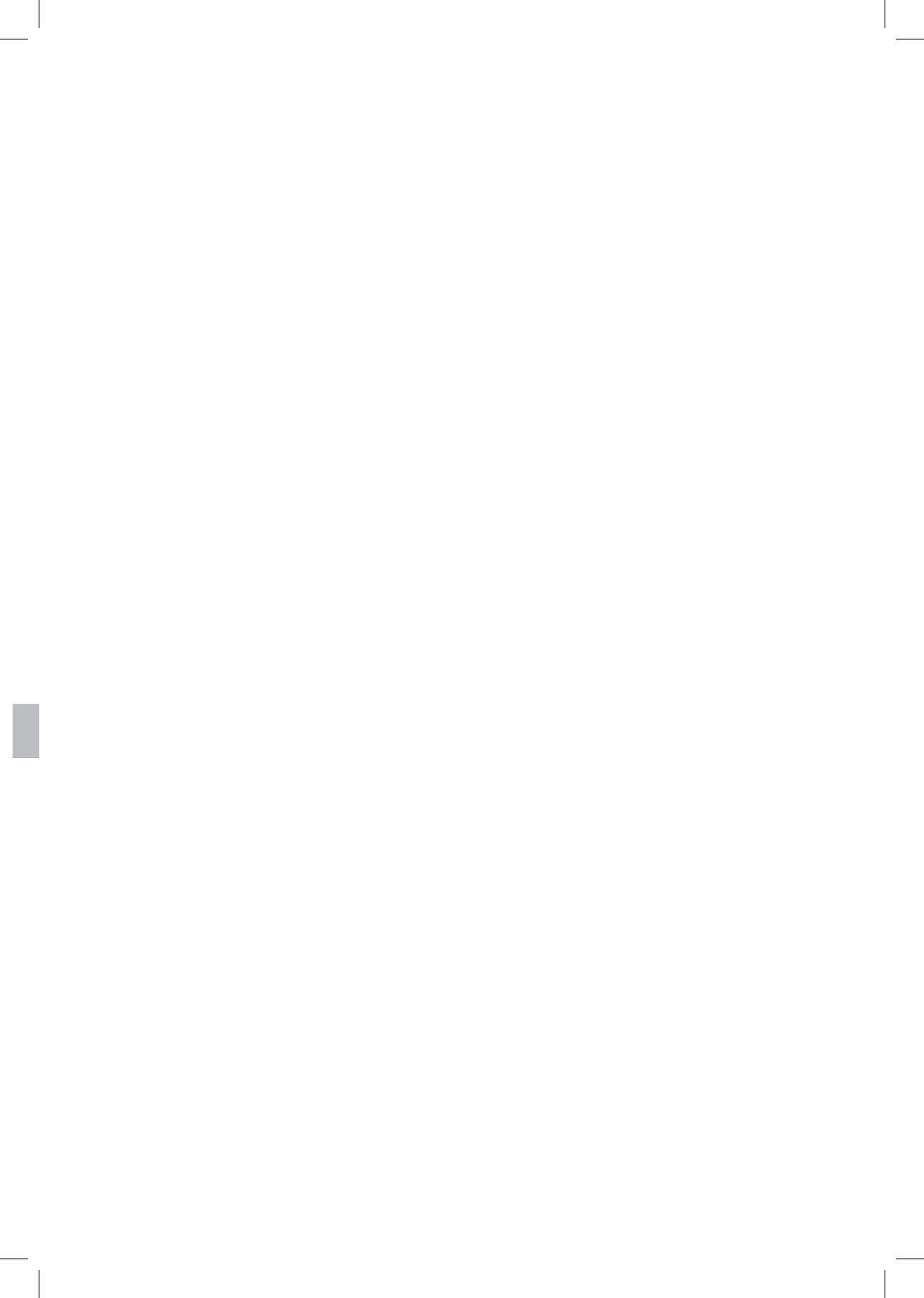
في هذا السياق، كانت التجارة نقطة رئيسة للتوحيد والحوار سياسياً وثقافياً، ليس فقط داخل إمبراطورية مالي، ولكن بشكل أساس في علاقاتها مع دول مثل المغرب المريني، والأندلس. فقد كانت قوافل جمال البربر ذوي الخبرة، تأتي من شمال الصحراء محمّلة بالحديد والملح والأفكار.

وكذلك من الجنوب، الذي تقدّم منه قوافل الجمال مثقلة بأكياس التّبَر الثمين، والفلفل الأحمر والأسرى، رجالاً ونساء، لبيعهم بشكل رئيس كعبيد وإماء في أسواق النّخاسة بحوض البحر الأبيض المتوسط (انظر الخريطة 2). في هذا الفضاء من تداول الثروة، يتم نشر المعارف وتعاليم الأديان أو دمجها أو دخول المسلمين في سجالٍ معها.

ورحلة ابن بطوطة تتواءم مع هذا الفضاء وهذا الواقع السياسي والثقافي. علاوة على الاستقرار الذي توفره القوى البيروقراطية في بلاد السودان. ولولا الشبكة التجارية التي بُنيت على قرون من الممارسة التجارية لبربر الصحراء، لم يكن لحركة التّجار والصوفيين أو الرّحالة الشغوفين بالأسفار أن تتأقّق خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر.

¹⁰² Niane, "O Mali".

¹⁰³ Niane, "O Mali", 200.



ثانيا: نصوص مترجمة





”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“ حدود التعلم وأفاقه عند الغزالي وابن رشد¹ سيبستيان غونتر

ترجمة فؤاد بن أحمد
دار الحديث الحسنية بالرباط

إلى الأستاذة إيلا لاندو تاسرون
بمناسبة عيد ميلادها السابعين

تعتبر معرفة وتعليم الناس، أفراداً وأعضاءً في المجتمع، مسألتين رئيسيتين في الدين والثقافة الإسلاميين؛ وفعلاً، فقد شارك النظار المسلمون على نحو مكثف في تطوير أفكار وأنساق الفكر التربوي منذ ظهور الإسلام.² وقد عرفت الحقبة الكلاسيكية للإسلام على وجه الخصوص (القرنان الثاني والتاسع الهجري/الثامن والخامس عشر الميلادي)، بروز متن ضخمة من الكتابات العلمية باللغة العربية (والفارسية)، حيث كرس المفكرون المسلمون جانباً كبيراً من تفكيرهم لتطوير وفحص تصورات وأشكال وأهداف وتقنيات التدريس والتعلم.

يعيد هذا المقال النظر في بعض التصورات الإيستمولوجية المتعلقة بالتعلم والعقل، التي دعا إليها اثنان من المفكرين المسلمين المشهورين: أولهما هو المتكلم والمتفلسف والمصلح الديني والمتصوف من القرن الخامس للهجرة/القرن الحادي عشر للميلاد، أبو حامد الغزالي؛ والثاني هو الفيلسوف والفقهاء والطبيب من القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، أبو الوليد ابن رشد. ويعتبر الغزالي شخصية بارزة عند أهل السنة في الإسلام؛ وهو معروف بشكل خاص بمقاربتة ”الروحانية“ للتعلم، ويعدُّ أحد

¹ نلتفت انتباه القارئ إلى أن العنوان الأصلي للمقال المترجم ومصدره هو:

Günther, Sebastian. “Only learning which distances you from sins today will save you from hellfire tomorrow”: Boundaries and Horizons of Learning in al-Ghazālī and Ibn Rushd.” In *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning Between Continuity and Change* (2 Vols), edited by Sebastian, 260-297. Brill, Leiden: 2020.

كما نشر إلى أن كل الاقتباسات المستعملة في هذا المقال قد عدنا فيها إلى أصولها العربية. (المترجم)

² يحيل الاقتباس في العنوان إلى كلام الغزالي: ”العلم الذي لا يبعدك اليوم من المعاصي...لن يبعدك غداً عن نار جهنم.“ انظر، رسالته: **أيها الولد**، 16-17. [وبقبة المعطيات البيبليوغرافية في آخر المقال].

أعظم مهندسي التعليم الديني في الإسلام. وفي المقابل، فقد اجتذب ابن رشد، أحد أنصار أرسطو، الكثير من الاهتمام في كل من الحقبتين الوسيطية والمعاصرة إلى آرائه "العقلانية" في التعلم وانتقاده لتهافت الفلاسفة للغزالي.

غير أنه بدلاً من التركيز على الإسهامات الإيجابية، التي لا شك فيها، والتي قدّمها هذان العالمان للنهوض بالنظرية التربوية، سنفحص في ما يلي القضايا التي وضعاها - عن قصد أو عن غير قصد - حدوداً أو قيوداً أو عقبات أمام التعلم والنمو البشري في سياق المجتمعات المؤطرة دينياً.

ولكي نجعل من هذا التحليل المقارن مشروعاً مثمرًا، وقع اختيارنا، كأساس للبحث، على عمليتين مؤثرتين على نحو مخصوص، ويربطان العالمين أحدهما بالآخر على نحو وثيق: **المنقذ من الضلال**، وهو "السيرة الذاتية" الروحية للغزالي (والذي ألف بين 499-502هـ/1106-1109م)،³ وفصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد (وقد ألف بين 560 و565هـ/1165-1170م).⁴

يعتمد قرار فحص هذين العمليتين لفائدة مسائل في التعلم الإسلامي على اعتبارات عدة: أولها، أن النصين يعرضان مقارنة محددة يشترك فيها المؤلفان، وهي نظرة أكاديمية، ربما يكون أفضل وصف لها هو أنها: شجاعة أن نعرف، وشجاعة أن نشك، وشجاعة أن ننقد.⁵ وهذا الموقف المميز تجاه الثقافة المكتسبة واضح في العنوانين الصريحين والمثيرين للفكر: **المنقذ من الضلال وفصل المقال**. والأوضح من ذلك، هو ذلك النضج المذهل في الرؤية التحليلية للمؤلفين، والذي يظهر في العرض الكامل للنصين المعنيين. وثاني الاعتبارات، أن العمليتين يشتركان، أيضًا، في مسألة العلاقة بين القرآن والفلسفة، والإيمان والعقل، والروحانية والعقلانية، كانشغال موضوعاتي عام؛ وهي المسائل التي تمثل ثيمات ذات أهمية رئيسية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي. أما ثالث الاعتبارات، فإنه على الرغم من أن العالمين قد توصلا في النهاية إلى استنتاجات متعارضة في ما يتعلق بالاهتمامات المذكورة أعلاه، فإن عنايتهم الخاصة بقضايا التعلم، إلى جانب اهتمامهما بمسائل نمو الإنسان، يغلبان على الصورتين. وأما النقطة الأخيرة فهي ذات أهمية خاصة، لأن وجهتي النظر الشخصيتين لهذين المفكرين تتضمنان مناقشات متكررة وصريحة لحدود اكتساب العلم، بل ولمخاطرها في بعض السياقات المحددة من الناحية الدينية. ويوضح الغزالي هذه

³ Heath, "Reading al-Ghazālī", 198.

⁴ Cf. Belo, *Averroes and Hegel*, 50.

⁵ أنا مدّين في الجزء الأول من هذه العبارة لـ: Saeed Sheikh, "Al-Ghazālī: Metaphysics", 587.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

النقطة صراحة في بداية كتاب **المنقذ من الضلال** قائلاً: ”فقد سألتني أيها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها.“⁶ ولذلك، فالهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو أن نحدد بعضاً من هذه الرسائل، فضلاً عن تصريحات محددة أخرى من قبل الغزالي وابن رشد، تكشف عن العلاقة المعقدة والمتوترة، جزئياً، بين التعليم والدين في الإسلام الكلاسيكي؛ ومن ثم تساعدنا على فهمها.⁷

أولاً: الغزالي

ومع أن أصل الغزالي من مدينة طوس بالقرب من مشهد بإيران، فقد عاش معظم حياته النشطة في بغداد، المركز السياسي والإداري والاقتصادي النابض بالحياة للدولة العباسية (132-656هـ/750-1258م)، والمدينة الثقافية الحقيقية في العصور الوسطى للعالم الإسلامي. هنا في بغداد، شهد الغزالي نشاطاً تعليمياً استثنائياً في صنفى العلوم الدينية والدينيوية، مع مشاركة في علوم الإنسان، والعلوم الطبيعية، والطب، وفن المعمار، والعلوم التقنية.⁸ وفعلاً، فقد شارك الغزالي بنشاط في الحياة الأكاديمية في عصره، بصفته واحداً من أبرز النظار والكتاب، وحظي بتقدير كبير بالفعل خلال حياته، ولفترة من الوقت، بوصفه أستاذاً رئيسياً للفقهاء (أو رئيساً لـ) المدرسة النظامية التي كانت حديثة التأسيس؛ وهي أشهر مؤسسة للتعليم العالي في بغداد، وربما في مجموع العالم الإسلامي في القرن الحادي عشر للميلاد.

يعتقد الغزالي أن العقل والحواس يسمحان للبشر، إلى حد ما، باكتساب العلم بالعالم المادي المرئي،⁹ في حين أن الوحي والإلهام يسمحان لهم باكتشاف العالم غير المرئي وغير المادي؛ إذ من خلال التعلم الدائم والرياضات الروحية، يكتسب البشر العلم ”الحق“ ويصبحون قادرين (بدرجات متفاوتة، وحسب مرتبة المتعلم في العرفان) على فهم جوانب من مملكة السيادة الإلهية (عالم الملكوت). وتنعكس هذه النظرة الأساسية لتصور الغزالي للتعلم في المنهج الذي يشير إليه في الصفحات الأولى

⁶ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، 60.

⁷ للوقوف على الفائدة الأساسية من فحص تصورات التعليم عند المفكرين المسلمين في العصور الوسطى، وحقيقة أن بعض المشكلات التي واجهوها في العصور الوسطى ما تزال تهمنا اليوم، راجع مقالتي:

”Your educational achievements,” esp. 72-73؛ التعليم عموماً (حتى عام 1500)؛ ومقدمه محرر هذا الجزء *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning Between Continuity and Change*. وترصد هذه المقالات، أيضاً، الدراسات الأساسية حول قضايا التربية الإسلامية الكلاسيكية.

⁸ Günther, “Auf der Suche,” 118-121; *ibid.* “There is nothing like Baghdad,” forthcoming. See also al-Ghazālī, *Deliverance* (tr. Abūlaylah), 1-28 (Abūlaylah’s introduction). For the role and meaning of “knowledge”, see also Leaman, *Islamic philosophy*, 51-70 (“Knowledge”).

⁹ يشير الغزالي، أيضاً، إلى أن الحواس ليست أداة مثالية للقيام بذلك؛ فعيون المرء تعجز عن رصد حركة الظل، على سبيل المثال، على الرغم من أن المرء، بعد مرور ساعة من الزمن، يمكن أن يدرك بالعين أن الظل قد تحرك بالفعل. راجع الغزالي، **المنقذ من الضلال**، 66.

من عمله العظيم، إحياء علوم الدين، حيث سعى الغزالي إلى التوفيق بين المعتقدات الإسلامية التقليدية والتعاليم الصوفية.¹⁰

إن الإرشاد إلى طريق التعلم الفاضل، كما يراه الغزالي، هو تعهد المعلمين بحراسة طريق المتعلم إلى الخلاص والسعادة في الآخرة. لذلك، يجب على المتعلمين الباحثين عن الخلاص تزكية نفوسهم من خلال التخلي عن رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف، حتى يصبحوا أوعية وبيوتاً جديدة بالعلم. علاوة على ذلك، يحتاج الطلاب إلى التقليل من علائقهم من الاشتغال بالشؤون الدنيوية (والأسرية) والانصراف بشكل كامل للتعلم. ويجب أن يُوقروا معلمهم ويُعظموه، باطنا وظاهراً، وأن يذعنوا دائماً لنصيحته. ويجب أن يعرفوا أن القصد الحقيقي من التعلم هو تحصيل الفضيلة الباطنة والكمال الروحي، وليس الرئاسة أو الجاه. لذلك، يجب أن يعلم الطلاب، أيضاً، نسبة العلوم المختلفة بعضها إلى بعض ومقاصد التعلم، وعدم الغلو على الثناء على علم (أو تهجينه) أي علم. وفي المقابل، يجب على المعلمين العاملين في سياق ديني أن يجعلوا طلابهم يدركون أن المقصد الأول من التعلم هو التقرب إلى الله، وليس مراكمة مكاسب الدنيا. ومن ثم، يُنصح المعلمون بأن يكونوا عاملين بعلمهم فلا يكذب أفعالهم أقوالهم. فهم، كما يشير الغزالي، أشرف النظائر، يشركون الغير في علومهم حبا للخير.¹¹

ويعتقد الغزالي، أيضاً، أنه بسبب الحدود الطبيعية للعقل البشري، تحدث الأنبياء إلى أقوامهم بالمجاز وبواسطة العلامات والرموز. ومع ذلك، يمكن للناس تعويض هذه القيود الطبيعية من خلال الجهود الفردية للتعلم، ومن خلال الوفاء بمسؤولياتهم، كأعضاء من الجماعة.¹² غير أن الفساد والعُجب والكبر هي معيقات خطيرة أمام التعلم ومهلكة له، رغم أنها من أصل بشري. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مثل هذه النواقص تعقد الأمور على المستويين الفردي والمجتمعي، بسبب عواقبها الدينية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، على المدى البعيد.

¹⁰ Montgomery Watt, "Al-Ghazālī", 1038-1041; al-Ghazālī, *The Incoherence*, xviii-xix (Marmura's introduction).

¹¹ Günther, "Be masters," 380-385.

¹² في الفصل الأول من الإحياء، كتاب العلم، استند الغزالي إلى الآية القرآنية التي نصها: ﴿وَلَوْ [الناس] رَدُّوهُ [الأمر] إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾. قرآن كريم، النساء، الآية: 83؛ راجع الغزالي، الإحياء، 11. وبخصوص تصور الغزالي للامتثال الديني، الذي هو إلزامي للجميع، وفي الآن ذاته يمكن استكماله بالمعرفة الشخصية عند أولئك الذين يسعون إلى فهم أعمق لمعنى التعاليم القرآنية، انظر أيضاً:

Montada, "Ibn Rushd versus al-Ghazālī", esp. 118-120.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

ويبدو أن انشغالات عميقة من هذا النوع هي التي دفعت الغزالي، في آخر حياته، إلى كتابة **المنقذ من الضلال**؛ وهو عمل يقدم قدراً كبيراً من الرؤية التحليلية الرفيعة عن التعليم الديني بشكل عام، وعن أعمال الغزالي نفسه، وعن تطوره الفكري وموهه الروحي على نحو أخص. بعد أن قضى عمره في دراسة أصناف العلوم الرئيسية، مثل علم الكلام والفلسفة والفقه، يقر الغزالي في هذا العمل بأنه لم يجد اليقين والاكتمال الدينين إلا في التصوف الإسلامي.

بناءً على هذه الشهادة الشخصية تماماً، يرصد الغزالي ويناقش العديد من المخاطر التي يواجهها المتعلمون، والذين يجب تحذيرهم منها عند اتباع برامج تعليمية أكثر تقدماً، بما في ذلك علم الكلام والفلسفة والمنطق والتعاليم والطبيعات والإلهيات وعلم النفس، وعلم السياسية والأخلاق. وعلاوة على ذلك، يقدم الغزالي بعض الاقتراحات حول كيفية تجنب أو تصحيح الأخطاء الواردة على مسار التعلم الروحي. لذلك، يجب علينا أن نلقي نظرة فاحصة على آراء الغزالي التعليمية في التخصصات التي ذكرها صراحة في **المنقذ من الضلال**. قبل أن نقابل هذه المراجعة بفحص مماثل لأفكار ابن رشد.

(1) علم الكلام

القَدَر وخشية الله المرتبطة بمعرفة الله في هذه الحياة، وكذلك تحقيق مصير الإنسان وسعادته في الآخرة، هذه هي الأركان الثيمائية (الموضوعاتية) في اعتبارات الغزالي بخصوص علم الكلام.

ويمكن تتبع هذه العناصر الجوهرية، وغيرها من عناصر المذهب الكلامي للغزالي، في مختلف كتاباته، على الرغم من أن الغزالي، في الواقع، لم يكتب عرضاً منسجماً لآرائه الكلامية. هذا فضلاً عن أنه يبدو، في بعض الأحيان، متناقضاً أو حتى غير متماسك في آرائه الكلامية، لأنه ”يتعامل مع نظريات العلم وأنظمة الفكر المتشابهة والمتضاربة أحياناً“، كما أشار أحمد دلال.¹³ غير أن الغزالي، وهو ينتقد بعض الأساليب التقليدية في اكتساب العلم (بما في ذلك مختلف العلوم الدينية)، كان يستخدم لغة دينية تقليدية لتقديم أفكاره الخاصة.

¹³ Dallah, "Ghazālī and the perils of interpretation," esp. 774, 778, and 786, يقيم دلال هنا ويشرح القراءات المختلفة لفكر الغزالي، من قبل علماء العصور الوسطى مثل ابن تيمية (توفي 728هـ/1328م) في عمله، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، على سبيل المثال، وكذا من قبل الدارسين المحدثين، مثل ريتشارد فرانك في كتابه:

Al-Ghazālī and the Ash'arite School (Durham: Duke University, 1994),

مع الإشارة بجدارة إلى حقيقة أن هذه القراءات تتناول "إرثاً ثقافياً كاملاً مع العديد من الاتجاهات والمدارس."

ينبه الغزالي في كتابه **المنقذ من الضلال** القارئ في هذا الصدد إلى عدة عوائق أمام التعلم. ويلاحظ المؤلف هنا أن بعض الممارسات البحثية لا تتوافق مع غايات البحث في مجال أو علم معين: ففي حين أن الهدف الرئيسي من علم الكلام، على سبيل المثال، هو "حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة"، انشغل المتكلمون بالبحث في "حقائق الأمور" و"الخوض في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها".¹⁴ ويقوم بعض المتكلمين صادقين بالمهمة النقدية المتمثلة في حماية السنة والجماعة بالدفاع عن سنة النبي، وصد الهجومات على العقيدة الإسلامية، ومحاربة البدع الهرطقية. غير أن الميول إلى الانحراف عن الطريق وتقديم التنازلات لهما تأثير سلبي على عملهم. وقد حدد الغزالي ثلاث نقاط يرى أنها معيقة للتعلم والنقاش العلمي. وهذه هي:

- اعتماد المتكلمين على المقدمات التي تسلموها من خصومهم خلال مجادلة علمية، عن طريق التسليم، دون فحص، (أ) إما بحججهم؛ (ب) وإما بإشاراتهم إلى الأمور المجمع عليها من قبل الأمة؛ (ج) أو القبول باستشهادهم بالقرآن والأخبار؛¹⁵
- خوضهم المفرط في استخراج مناقضات الخصوم؛
- ومؤاخذات خصومهم بالمحالات اللازمة عن مسلماتهم، بدلاً من التعامل مع الادعاءات كما هي.

غالبًا ما كان هذا النوع من السلوك واضحًا في المناقشات الكلامية، بما أن المجادلات قد انشغلت بشكل مفرط بالكشف عن التناقضات الداخلية في الآراء المتعارضة، ورد الاستنتاجات اللازمة عن مقدمات الخصم.¹⁶

وهذه المقاربات لا تعمل سوى على إضعاف حجج المرء، ولا تفيد شيئًا يتجاوز الضروريات والحقائق البينة بذاتها. وعلاوة على ذلك، فإن المناقشة غير المنسقة في الأمور الأكاديمية تعيق بشكل عام العمل الأكاديمي. ويجب أن يكون التعليم الأكاديمي الحقيقي محددًا ذاتيًا ومسددا نحو الغرض، إذا رغب المرء في الوصول إلى مستوى أعلى من الفهم.

وبالتالي، فإن سلوك المتصوف العزلة والرياضة الروحية هو البديل الوحيد إشغالا للعقل عن الكثير من الأشياء غير الضرورية، ناهيك عن الأمور الدنيوية. وكما

¹⁴ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، 72-73.

¹⁵ انظر بخصوص هذه المسألة أيضا: Montada, "Ibn Rushd versus al-Ghazālī", 117.

¹⁶ الغزالي، **المنقذ**، 72.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

أوضح الغزالي في إشارة صريحة إلى تطوره التعليمي، فإن الطريقة الحقيقية للخلاص تتكون من: (أ) الرياضة الروحية، (ب) التفاني في تطهير الروح وتصفية القلب لذكر الله تعالى، و (ج) تهذيب الأخلاق.¹⁷ ومع ذلك، فإن الذين يطلبون الطمأنينة في علم الكلام معذورون، لأن ”أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء. وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر“، كما يخلص المؤلف في هذا الباب.¹⁸

(2) الفلسفة

يحصي الغزالي من العلوم الفلسفية ستة أقسام: العلوم الرياضية، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، والسياسات، والعلوم الخلقية.¹⁹

بيداً اعتباراته حول الفلسفة والفلاسفة بالتأكيد على أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لم يقف على منتهى ذلك العلم، واكتفى بمجرد الفهم السطحي؛ وعلى خلاف هذا، يساعد الاطلاع على ”غور ذلك العلم وغائلته“ في تجاوز مثل هذه المشاكل؛ ومن ثم رد ذلك العلم وإبطاله. وهذا أصدق على الفهم السليم لـ ”دقائق للعلوم“ الفلسفية.²⁰

ومن المثير للاهتمام، أن الغزالي يظهر في هذا السياق وكأنه يوافق على أن يفحص الطالب المتقدم الأفكار التي تشكل أساس علم ما (ومخاطره) - وهو الفلسفة في هذه الحالة بالذات - من دون شيخ ومعلم. وفي الواقع، يرى أن الفحص الشخصي للجوانب العويصة لفرع من فروع العلم هو شيء يعين المرء على فهم خصائصه المميزة بشكل أفضل ويزيد من اطلاع الفرد. وفي إشارة إلى دراساته وخبراته، يقول عن الفلاسفة:

”علمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمية. فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ. وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف

¹⁷ الغزالي، المنقذ، 105-107.

¹⁸ الغزالي، المنقذ، 72-73.

¹⁹ الغزالي، المنقذ، 79. كان الغزالي في كتابه المبكر مقاصد الفلاسفة، قد ذكر أربعة علوم فقط ضمن ميادين الفلسفية (العقلانية)، وهي: الرياضيات (الرياضية)، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات. ومن المثير للاهتمام، أن الغزالي لديه، على ما يبدو، ما لا يقل عن سبعة تصنيفات مختلفة في أعماله الأصلية، وهذه حقيقة ”تعكس انخراطه العميق في الفلسفة، التي فيها نشأ هذا الموضوع [التصنيف] وتطور“، كما يقول تريغر في دراسته الشاملة عن إحصاء العلوم عند الغزالي. انظر:

“AL-Ghazālī’s classifications of the sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, 2-3.

²⁰ الغزالي، المنقذ، 74.

والتدريس في العلوم الشرعية ... فأطلعني الله سبحانه وتعالى، بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة، على منتهى علومهم في أقل من سنتين".²¹

علاوة على ذلك، يرى الغزالي أن المقارنة التحليلية بين تخصص وآخر تعينه على تجاوز الحدود العامة لاكتساب العلم. وبالنسبة إليه، هذا أمر يعين على توليد معرفة جديدة. غير أنه في تفصيل هذه النقطة، أشار، أيضًا، إلى "أني لم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك"، أي إلى مثل هذه المقاربة المقارنة المتعمقة للتقاليد العلمية الرئيسية.²²

وبشكل عام، وبالنظر إلى حياة الغزالي وإنجازاته العلمية، فليس من المستغرب أن ينظر في مجموع فروع الدراسة وأنساق الفكر. وعلى سبيل المثال، فهو يشدد على أنه لرد علم ما لأبد من شيئين أساسيين: أولاً، الدراسة الشاملة لنسق أو أنساق الفكر قيد الدراسة وفهمه العميق، (ودون ذلك سيكون ضرباً في عماية)؛ وثانياً، بلوغ اليقين و"الأمان من الخطأ" عن طريق طلب العلم بحقائق الأمور.²³

ومع ذلك، فإن بعض المواقف والظروف قد تمنع المتعلم من اكتساب العلم بحقائق الأشياء والوصول إلى رؤية جديدة. تنشأ هذه العوائق من "رابطة التقليد"، والارتباط الوثيق جداً بالشيخ، و"تقليدات الوالدين والأستاذين". وبدلاً من ذلك، يكون الانتقال من التعلم الموجه إلى الدراسة الذاتية ضرورياً لتمكين العقل من الانفتاح على الأفكار، والبقاء، في هذا الصدد، بمنأى من التأثير برأي المعلم أو الوالدين وسلطتهما. ولكن الأهم من ذلك، أن الرؤية الحقيقية تتعذر بدون "نور قذفه الله في الصدر؛ وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف."²⁴ وربما لا داعي إلى القول بأن الانشغال الرئيسي للغزالي هنا لم يكن سوى طريق التعلم وهو الإنسان الذي يعتبره مناسباً وصحيحاً شرعاً؛ وهو طريق الصوفية المستوحى من النور الإلهي والمسترشده به.

ويسلط الغزالي في مواضع أخرى في **المنقذ من الضلال**، مزيداً من الضوء على مناهجه الخاصة في الدراسة. فهو يحدد، على سبيل المثال، الممارسات التالية التي تناسبه بشكل أفضل: مطالعة نصوص الدراسة في وحدة ودون إزعاج، يليها التفكير في الموضوع، ومراجعة الموضوع المعني لتفقد غوائله وأغواره. وستكتمل دائرة هذا النوع

²¹ الغزالي، **المنقذ**، 74-75.

²² الغزالي، **المنقذ**، 74.

²³ الغزالي، **المنقذ**، 63-66.

²⁴ الغزالي، **المنقذ**، 67-68.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

من إجراءات التعلم من خلال تحصيل الموضوع قيد الدراسة، ومحاولة بلوغ اليقين في المسألة المعنية، والتمييز القاطع بين ما فيها من تحقيق وما فيها من خداع.²⁵

أ. المنطق

في ما يتعلق بالمنطق، يوضح الغزالي أنه يعتبر هذا العلم جزءاً من العلوم الفلسفية. وفي الوقت نفسه، يؤيد فكرة أن المنطق له طرقة الخاصة في الاستدلال والحجاج. وفي الواقع، المنطق أداة محايدة للتعلم عند الغزالي، وهذا تمييز يفصله، من الناحية الإستمولوجية، عن الفلسفة، وبالتالي يمكن للغزالي أن يوصي به المتكلمين وسيلةً للتعلم.²⁶ ويجدر بنا أن نستشهد هنا بقول رئيسي للغزالي في هذا الصدد في **المنقذ**، حيث يكتب:

”وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما [الفلاسفة] يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، بزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات.“²⁷

يعني مصطلح ”المنطق“، كما يراه الغزالي، دراسة طرق البرهان والقياس، جنباً إلى جنب مع الشروط التي تحكم مقدمات البرهان اليقيني، وطرق تأليفها، وشروط حدها الصحيح وكيفية ترتيبها.²⁸ وقد كان الغزالي ”ثورياً“ في تبنيه المنطق – أي المنطق الأرسطي – بدلاً عن النظام التقليدي في فحص العلامات والتمثيلات من أجل الدلالة، هذا على الرغم من أنه، كما أشار جوزيف فان إس، لم يكن جديداً تماماً في هذا الاتجاه الفكري.²⁹ وبعبارة أخرى، إن الغزالي، بصفته فقيهاً شافعيًا وملتزمًا بالكلام العقلاني في التقليد السني (الأشعري)، يعترف بشرعية المنطق الأرسطي في البحث عن الحقيقة.³⁰ وفعلاً، فلا شيء غير المنطق بقادرٍ على أن يوفر المعيار الذي يساعد، بشكل

²⁵ الغزالي، **المنقذ**، 74-75.

²⁶ حول المسألة العامة لموقف الغزالي من العلوم الدنيوية والمنطق، انظر الدراسة التوضيحية لمرمورا:

“Ghazālī's attitude”, 100-114.

²⁷ الغزالي، **المنقذ**، 81-82.

²⁸ الغزالي، **المنقذ**، 81-82.

²⁹ Van Ess, “The Logical structure”, 47.

³⁰ تأسست المدرسة الأشعرية في علم الكلام على يد المتكلم أبي الحسن الأشعري من البصرة (توفي في 324هـ/935م). كان الأشعري في أول أمره عضواً نشطاً في مدرسة الكلام المعتزلية وتأويلاتهم العقلانية التي كانت رائدة آنذاك. لكن الأشعري (حوالي عام 300هـ/912-913م)

قاطع، على التمييز بين الحق والباطل، وبين العلم اليقيني وغير اليقيني. وعلاوة على ذلك، لا شيء غير المنطق يوفر المناهج الضرورية لبناء معرفة يقينية جديدة.

لذلك، يتساءل الغزالي مستنكراً: "وأى تعلق لهذا [المنطق] بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟"³¹ ورداً على السؤال، يحدد الغزالي عدداً من القضايا التي تعيق الطلاب والنظار في التعامل مع المنطق. أولاً، إذا أنكر منكر المنطق دون دليل منطقي، فلن يحصل هذا المنكر عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقله. قد يكون هذا، في المقام الأول، بسبب ضعف عقل المنكر، ولكن أيضاً بسبب الدين، الذي - كما قد يزعم المنكرون - أنه موقوف على مثل هذا الإنكار. وثانياً، قد يظن من يستحسن المنطق أن ما ينقل عن الفلاسفة من الكفریات هو تصورات مؤيدة بمثل تلك البراهين، وليست أفكاراً مسيئة للدين. مثل هذا الشخص سوف "يستعجل بالكفر" قبل أن يدرس مذهب الإسلام. لذلك، من الضروري، في سبيل الإسلام، تحذير الطالب المؤمن من الآفات المحتملة المتطرفة إلى المنطق، حتى لا يستخدمه أحد ما لم يتلق تكويننا إعدادياً كافياً للانخراط بشكل صحيح في هذا النوع من التعلم.³²

ب. الإلهيات

ينظر الغزالي إلى الميتافيزيقا أو الإلهيات باعتبارها فرعاً من فروع الفلسفة، وفرعاً مرتبطاً صراحة بالمنطق أيضاً. في إطار هذا الهيكل العام، ينتقد هؤلاء الفلاسفة الذين يتعاملون مع المبادئ الأساسية والتصورات المجردة؛ ولكن "عندما يأتون في الإلهيات أخيراً إلى مناقشة الأسئلة التي تمس الدين، فما يقدرّون على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق." وعلاوة على ذلك، فإن انشغال الفلاسفة بالبرهان والمنطق يجعلهم غير مبالين بالأمور التي تشكل خطراً على الاعتقاد الديني لدرجة أنهم "يستعجلون بالكفر قبل الانتهاء [فعلاً] إلى العلوم الإلهية."³³

وبعبارة أخرى، يصور الغزالي التعلم الفلسفي على أنه يفتقد إلى الجوهر الحقيقي للدين بسبب تركيز الفلاسفة على الاعتبارات النظرية والبحوث في التصور والمقولات. هذا، مع أن الغزالي - وفي توافق تام مع التقليد الأشعري، الذي التزم به - لا ينكر مزايا الإلهيات عندما يتعلق الأمر بالمشكلات الكلامية (على الأقل ليس في

³² "حول" إلى "السنة". وقد صاغ كلاماً يقلب مبادئ المعتزلة الأساسية، وفي الوقت نفسه، يجعل العقل وطريقة التفكير الجدلي العقلاني مقبولين لدى المسلمين التقليديين. وقد اكتسبت الأشعرية مع خلفه زخماً تدريجياً، لتصبح المدرسة المهيمنة في علم الكلام.

³¹ See also Marmura, "Ghazālī's attitude", 103; and Sayyid, "Al-Ghazālī's views on logic", 34-37.

³² الغزالي، المنقذ، 82.

³³ الغزالي، المنقذ، 83.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

مواجهة الحجج الفلسفية المعنية)، إذ يشدد بمهارة على فائدة البرهان في مسألة الدين: أعني في إثبات الوجود، أي وجود الله بوصفه أساس كل شيء.

على الرغم من أن الغزالي في **المنقذ من الضلال** لا يخوض في التفاصيل في هذا الصدد، فإن الإلهيات لها مكانتها في التعليم الديني المتقدم عنده. غير أنه لا مكانة للإلهيات إلا ضمن الإطار المحدد صراحةً للمذهب الأشعري، وضمن إنكارها للصلاحيات الموضوعية للسببية في الطبيعة؛ إذ لا شيء أو لا أحد لديه أي قدرة؛ والله وحده يمتلك كل القدرة؛ وهي الفكرة التي تشكل أساس الاعتقاد الأشعري في المعجزات، والتي هي، أيضاً، أساس إثبات النبوة، كما أوضح الغزالي في سيرته الذاتية.³⁴

ب. العلوم الرياضية والطبيعية

العلوم الطبيعية من حيث هي كذلك، مثلها مثل المنطقيات والإلهيات، ليست خطيرة من الناحية الدينية. ومع ذلك، فإن بعض جوانب العلم تتجاوز الإجراءات الصورية للبرهان؛ وبالتالي فهي لا تتوافق مع العقيدة الإسلامية السنية.

أما بالنسبة للعلوم الرياضية (والفلسفية)، فيحذر الغزالي الطالب من اثنتين من الآفات الدينية الكبرى الناشئة عن دراسة هذه المجالات العلمية. وتتولد الآفة الأولى في اعتقاد من ينظر في العلوم الرياضية - بما في ذلك علم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم - ويتعجب ”من دقائقها ومن وضوح براهينها“.³⁵ وهذه الخصائص، كما يلاحظ الغزالي، هي خصائص العلوم الرياضية وتشكل آفة حقيقية في التعليم الديني، لأن الدقة غير المتنازع عليها تقريباً، والمنسوبة إلى الرياضيات، لها القدرة على توليد انطباع قوي بشكل مفرط لدى الطالب، وربما يتسبب ذلك في جعله يوسع المكانة التي تحتلها الرياضيات لتنسحب على جميع العلوم الرياضية والفلسفية الأخرى. وقد يبدأ الطالب حتى في التشكيك في العلوم الدينية وينخلع في النهاية من الدين تماماً، لأن العقل البشري لا يدرك بالضرورة التصميم الإلهي الكامن وراء الأحداث والظواهر التي تحدث في العالم الطبيعي.

وهنا يكرر الغزالي الآراء التي سبق له أن ذكرها في عمله الرئيسي، **إحياء علوم الدين**، حيث حث أصحابه المسلمين على أن يتركوا جانباً ليس فقط الفلسفة والمنطق

³⁴ يقول الغزالي: ”من يتسع عقله لقبول هذه البدائع ويضطر إلى الاعتراف بأنها خواص معرفتها معجزة لبعض الأنبياء، فكيف ينكر مثل ذلك فيما يسمعه من قول نبي صادق مؤيد بالمعجزات.“ الغزالي، **المنقذ**، 127-128. وانظر:

Abdul Hye, "Ash'arism", 237-243; Leaman, *Islamic philosophy*, 34-36 (Miracles and meaning); and Sweeney, "Greek essence", 45-52.

³⁵ الغزالي، **المنقذ**، 79-80.

وعلم الكلام العقلي، بل أيضا العلوم الرياضية، لصالح برنامج صوفي للزكاء الروحي. ونظراً لأن العلوم الرياضية تنتمي إلى الفروع الفلسفية للمعرفة، فإن "شر الفلاسفة وشؤمهم سيسري" إلى طالب الرياضيات، لأن هذا الدارس قد يصبح مفتتنا بظهوره للأخرين بمظهر المتكاييس ويصر على حسن الظن بالفلاسفة؛ وما هذا إلا "آفة عظيمة".³⁶

هناك أيضاً آفة ثانية أكثر تعقيداً ملازمة للتعامل مع الرياضيات؛ وتتعلق بالعلاقة العامة للعلم بالإيمان. ويحذر الغزالي من أن الإسلام قد يتضرر فعلاً إذا سعى أحدهم إلى نصرته عن طريق إنكار الظواهر الطبيعية الواضحة وتفسيراتها العلمية - مثل خسوف الشمس وخسوف القمر مثلاً - بحجة أن هذه الوقائع تخالف الشرع. وتأييداً لرأيه، يستشهد بالنبي محمد [عليه السلام] الذي ينسب إليه قوله: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته. فإن رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله تعالى".³⁷

ومع ذلك، فإن الغزالي متناقض إلى حد ما هنا، حيث يقول، أيضاً، إنه ليس في هذه الكلمات النبوية ما يوجب إنكار العلوم الرياضية التي بها يمكن تعريف مسير الشمس والقمر. لذلك، فإن المواقف والأفعال التي تشجع على إنكار الظواهر الطبيعية، على الرغم من التفسيرات المعقولة التي توفرها العلوم الطبيعية، قد تنجح مع الأتقياء وبسطاء التفكير. لكن الذين يعرفون ذلك بالبرهان القاطع لن يشككوا في التفسيرات العلمية؛ وبدلاً من ذلك، سيشتككون في أسس الإسلام، بل ويبدوون في الاعتقاد، أن "الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع". لهذا السبب، فإن مثل هذه المواقف من العلوم الدقيقة غير مناسبة بشكل عام للحفاظ على الإيمان والدين والدفاع عنه. وبدلاً من ذلك، فإنها تزيد الناس حبا في الفلسفة، بما في ذلك العلوم الرياضية، وفي الإسلام بغضا. وبالتالي، فإن أي شخص يتصرف على أساس الاعتقاد بأن الإنكار غير المبرر للعلوم الرياضية والفلسفية يعين في نصرته الإسلام، فإن هذا، في الواقع، جناية على الدين، لأنه "ليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية".³⁸

³⁶ الغزالي، المنقذ، 79 [والصواب: 80].

³⁷ الغزالي، المنقذ، 79 [والصواب: 81].

³⁸ الغزالي، المنقذ، 79. وانظر أيضاً:

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

وئمة مشكلة أخرى تتعلق بحقيقة أن الإغريق القدماء أقاموا الرياضيات على البراهين، بينما كانوا يدرسون الأسئلة الميتافيزيقية على أساس من التخمين. وهذه الطريقة المزدوجة في الدراسة، كما يشير الغزالي بإيجاز، هي نموذج لا يلائم تعليم المسلمين المؤمنين.

ويختم الغزالي هذه الاعتبارات بالتأكيد على أن الآفات الكامنة في الرياضيات كبيرة، وأنه لأجلها يجب ”زجر كل من يخوض في تلك العلوم“. بل إن من يدرسها يعرض نفسه لخطر الإصابة برذائلها وتكون عقيدته في خطر شديد؛ إذ ”قلّ من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى.“³⁹

أما بالنسبة للنظر في الطبيعيات، التي تتناول الظواهر الطبيعية والعالم المادي، إلى جانب كل من الأمور العضوية وغير العضوية من خليقة الله، فقد شهدت وجهات نظر الغزالي تطوراً مثيراً للاهتمام خلال حياته. فقد كان في عمله المبكر، **مقاصد الفلاسفة**، ينتقد الفيزياء إلى حد ما، كما يوضح هنا:

”وأما الطبيعيات، فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ،... وسيتضح في **كتاب التهافت** بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه.“⁴⁰

وأما في كتاب **المنقذ**، فيتبنى الغزالي نهجاً أكثر دقة تجاه الطبيعيات وفروعها. ويؤكد هنا أن البحث في الطبيعيات، وهو يضاهاى البحث في الطب، لا يُشترط في الدين أن يُنكر، كما ليس من شرط الدين إنكار الطب، فهذه العلوم بحد ذاتها لا تشكل تهديداً خطيراً للإيمان. ومعنى هذا أنه باستثناء مسائل معينة من الطبيعيات، وكلها ذات تعلق بالعقيدة - وتعرضها للخ -، فإن أصل جملتها أن تُعلم أن ”الطبيعة مسخرة لله تعالى.“

وفي هذه المرحلة، يوجه الغزالي قارئ كتاب **المنقذ** إلى عمله السابق، **تهافت الفلاسفة**، حيث أوجز أربع مسائل في الطبيعيات، وكلها تتعلق بالتعلم تعلقاً مباشراً أو غير مباشر:

• المسألة الأولى التي يردّها الغزالي ذات وجهين: يتعلق أحدهما بحكم علماء الطبيعة على أن مسار الطبيعة ضروري وغير قابل للتغير؛ ويتعلق الآخر بفكرتهم بأن المعجزات مستحيلة. ويرى الغزالي ضداً على الفلاسفة، ولكن في توافق مع العقيدة

³⁹ الغزالي، **المنقذ**، 80.

⁴⁰ الغزالي، **المقاصد**، 10-11.

الأشعرية (القائمة على مذهب المناسبة) التي تحصر كل فعل سببي في الله، أن أنواعاً معينة من المعجزات ممكنة بالفعل.

• المسألة الثانية هي أيضاً ذات جانبين: (أ) ادعاء علماء الطبيعة أن النفوس الإنسانية هي جواهر قائمة بأنفسها. (ب) وعجز هؤلاء العلماء عن أن يثبتوا بالبرهان العقلي أن النفس ليست منطبعة في الجسم.

• المسألة الثالثة هي ادعاء علماء الطبيعة أن النفس أبدية وسمدية؛ ويستحيل فناؤها.

• المسألة الرابعة والأخيرة، هي أيضاً ذات شقين. ويتعلق الأمر بما يلي: (أ) إنكار علماء الطبيعة البعث الجسماني وردّ النفوس إلى أجسادها؛ (ب) إنكارهم الوجود المادي للجنة والنار.⁴¹

إذا كانت المسألتان الأولى والرابعة واضحتين، فإن المسألتين الثانية والثالثة — الخاصتين بعلاقة النفس بالجسم وطبيعة وجودها، الأبدية أو غير الأبدية — أكثر تعقيداً. ويذكر الغزالي اثنين من أفعال النفس الأساسية التي تتعلق بالتعلم: (أ) أفعال النفس التي تشترط الجسد (بما في ذلك الخيال والإحساس والعاطفة)؛ و (ب) أفعال النفس التي لا تتطلب الجسد (مثل معرفة المعقولات المجردة من المادة). وبعد عرض آراء العلماء والفلاسفة يلخص الغزالي موقفه من هذه القضايا كما يلي:

”ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره و[ونتفق على] أن ذلك مما يكون للأنبياء. وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم ...إحياء الموتى وغيره [من المعجزات]. فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات و... نصره ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء“.⁴²

يعود الغزالي إلى هذه المسألة مرة أخرى في نهاية كتابه عندما يختتم رده إنكار الفلاسفة حشر الأجساد، والوجود المادي للجنة والنار، واللذات والآلام الجسمانية في الآخرة. وهو هنا أوضح في تحديه البحث الفلسفي في المسائل المتعلقة بالإيمان بالدار الآخرة، كما هو منصوص عليها في القرآن والشرع الذي يتضمنه، وفي تسليط الضوء مرة أخرى على سمو التعاليم الإلهية، حيث يقول:

⁴¹ الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، 163. وانظر أيضاً مقدمة مرمورا، xxiv.

⁴² الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، 165.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

”لا ننكر أن في الآخرة أنواع [أ] من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع، إذ ورد بالمعاد“.⁴³

وهكذا يؤكد الغزالي أنه يجب على الطالب المؤمن أن يأخذ لغة القرآن حرفياً وليس مجازياً. ومع ذلك، فإن معنىً مجازياً ورمزياً أعمق لأقوال القرآن وخارج معناها الحرفي قد يحصل ويكتسب أهمية عند أتباع طريق الصوفية. غير أن استكشاف هذا المعنى الأعمق يجب، بالنسبة للغزالي، أن يقوم على التسليم الحرفي بالأقوال المعنية في القرآن أولاً، كما علق مايكل مرمرة على هذه المسألة.⁴⁴

ب. علم السياسة والأخلاق

ملاحظات الغزالي على العلوم المدنية موجزة نوعاً ما في **المنقذ**. ويلقي باللوم على الفلاسفة في اختزال هذه التقاليد في ”الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية.“ علاوة على ذلك، لم يفعل الفلاسفة، في كل الأحوال، سوى أن أخذوا الانشغالات بالعلوم المدنية من مصدرين فقط: (أ) التصريحات الموجودة في كتب الله المنزل على الأنبياء. (ب) الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.⁴⁵ وعلى الرغم من دقة هذه الأقوال، فإن الخط الفكري للغزالي واضح: الشريعة هي المصدر الوحيد لكل سلطة (بما في ذلك السلطة السياسية). وعلاوة على ذلك، فإن الشريعة سابقة في الوجود وأبدية (كما يتحدث عن الكتب المقدسة والوحي للأنبياء بصيغة الجمع)، ولا يستطيع البشر تغيير هذه القوانين؛ فهم قد يتعلمون منها فقط (كما هو حال الفلاسفة الذين لم يعملوا شيئاً سوى تكرار هذه القوانين الخالدة لإعمالها على الأمور الدنيوية).

في التعرف على الشريعة، يجب مراعاة شرطين أساسيين، والمعايير التي يحددها. هذان الشرطان هما: (أ) الإقرار بالمصدر الإلهي الثابت للشريعة من جهة؛ (ب) والإيمان بالله وطاعته وحده من جهة أخرى.⁴⁶

وبالتالي، فإن المصادر الإضافية لتعلم العلوم السياسية وممارستها هي:

⁴³ الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، 213. [والصواب 213-214].

⁴⁴ Marmura, Introduction, in al-Ghazālī, *Tahāfut*, xxi. في كتابه السابق. نقل الغزالي الرسالة نفسها، وإن بطريقة أكثر دقة، في كتابه السابق. ما يعتبر كفرًا في مع مراعاة التطورات والشروط التاريخية - **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**؛ وهو عمل يحاول أن يقدم تعريفاً شرعياً للإسلام السني السائد، وما هو ليس كذلك. ومناقشة الغزالي لقواعد التفسير المجازي وثيقة الصلة بسياقنا. راجع الغزالي، **الفيصل**، 104-107، 117.

⁴⁵ الغزالي، **المنقذ**، 79 [والصواب: 85].

⁴⁶ Binder, “al-Ghazālī’s Theory”, 220.

- ما أوصى به النبي (كما ورد في الحديث النبوي، المصدر الأول لإجماع الأمة):
- وإجماع الأمة (بما في ذلك المسلمون المعاصرون، وكذلك الأجيال السالفة من المسلمين وغير المسلمين، من خلال "الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء")؛
- ومراعاة الدين، كما يلخص الغزالي المسألة في كتابه **المنقذ**، بعد أن أفاض في تناولها في فصول مختلفة من كتاب **الإحياء**.⁴⁷

وأما في ما يتعلق بالأخلاق، فإن الدراسة والقبول وكذلك الرفض الصريح للتعاليم الأخلاقية التي وضعها الفلاسفة المسلمون تحمل مخاطر جسيمة على المؤمنين الحقيقيين (السنة). ويرى الغزالي أن النظر في الكتب الفلسفية، مثل كتاب **إخوان الصفاء**، قد يؤدي بالمتعلم غير المستعد إلى قبول هذه الكتب وأفكارها "الباطلة". ومن ثم، يجب زجر التلميذ المؤمن عن مطالعة كتبهم "لما فيها من الغدر والخطر"، تمامًا كما يجب صون الصبيان عن مس الحيات.⁴⁸ وإلى ذلك، تشكل الأخلاق الفلسفية خليطاً بين الأفكار الفلسفية الخاطئة والمحفوفة بالمخاطر دينياً من جهة، والحكم النبوية والتصوف الإسلامي من جهة أخرى. لذلك، فإن الناس من ذوي العقول الضعيفة، العاجزين عن التمييز بين الصواب والباطل، قد ينكرون لا فقط الأخلاق المحددة فلسفياً، والتي تحتاج إلى الإنكار لأسباب شرعية، وإنما قد ينكرون أيضاً التعاليم السنية الحميدة، فقط لأن الفلاسفة قد قالوا بها.⁴⁹

علاوة على ذلك، يرى الغزالي أن الأخلاق هي مجال يستخدمه الفلاسفة مظلةً لجميع الفضائل الإنسانية الرئيسية والسلوك الأخلاقي، والتي يلتزم الصوفيون باتباعها؛ "فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم، توسلا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم."⁵⁰

لذلك، فإن الشر والفساد الناجمين عن دراسة الأخلاق الفلسفية، التي مزجت مبادئ الزهد مع كل من التعاليم الفلسفية والاقتراسات من السنة النبوية، ذو وجهين: إذا قبل المرء هذا النوع من الأخلاق، فإنه يقبل في المقام الأول التعاليم الفلسفية التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية السنية. ولكن في رفضها، يخاطر المرء،

⁴⁷ خاصة في المجلد الأول من **الإحياء**، المخصص للثيمات العامة لعبادة الله وطاعته.

⁴⁸ وبخصوص استعمال الغزالي للصور الاستعارية في "سيرته الذاتية الاعتذارية"، **المنقذ من الضلال**، لتوصيف مواقفه تجاه التقليد الفلسفي اليوناني العربي، انظر أيضاً:

Treiger, *Inspired knowledge*, 102-104.

⁴⁹ الغزالي، **المنقذ**، 86-87.

⁵⁰ الغزالي، **المنقذ**، 86.

_____”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

أيضاً، برفض الحكمة النبوية الحقيقية التي غالباً ما تكون ممزوجة بهذه الأخلاق، لمجرد أن الفلاسفة صاغوا هذه الحكمة؛ وهذا هو الخطر الأكبر.

وعليه، ينصح الغزالي الطالب بالبحث عن الحق بالحق وحده، وليس من طريق الرجال والأخطاء التي ينقلونها في كتبهم الفلسفية، ويحدد صراحة أن المقصود بالأخيرة كتب **إخوان الصفاء** وأمثالها. وعليه، فإن ”العالم الراسخ“ يجب أن لا يدع من نُصح المتعلم وإرشاده شيئاً يحتاج إليه، بل أن يعلم الطلاب على نحو صحيح (وفق التقليد السني)، حتى يفيدوا من هذه التوجيهات.⁵¹

وبينما كان الغزالي يقدم هذه النصيحة بخصوص مخاطر التعامل مع الأخلاق الفلسفية، فإنه من الواضح، أيضاً، أنه كان يفكر في مسؤوليات العالم الصوفي والمصلح التي عرفها هو نفسه في نهاية حياته؛ وهي مهمة يكشف عنها كل من عنوان عمله المتأخر **المنقذ من الضلال** ومحتواه بشكل كبير.

ثانياً: ابن رشد

ربما يكون ابن رشد معروفاً على نحو أفضل عند مؤرخي الفلسفة الغربية بشروحه على أرسطو، والتي أثرت نسخها اللاتينية بشكل كبير في تطور الأرسطية بكل من أوروبا العصور الوسطى وعصر النهضة في إيطاليا. أما في العالم الإسلامي، فإن كتابات ابن رشد في الدفاع عن الفلسفة العقلانية هي التي تركت بصماتها.

قضى ابن رشد معظم حياته في الأندلس، أو شبه الجزيرة الإيبيرية تحت الحكم الإسلامي، ومعقل التعلم الإسلامي الحقيقي والتبادل الفكري الخلاق في ذلك الوقت. روج الموحدون، وهم العائلة الحاكمة في شمال إفريقيا والأندلس بين 524هـ و668هـ/1130م و1269م، بشكل متناقض لمذهب إصلاحى وامتزمت سياسةً للدولة، بينما كان حكامهم المستنبرون معروفين باهتمامهم الكبير بالفلسفة (الأرسطية) والعلوم، ومن ثم بدعم العلماء والفلاسفة والأطباء اللامعين، من أمثال ابن زهر (حوالي 484-557هـ/حوالي 1091-1161م)، وابن باجة (حوالي 487-533هـ/1095-1139م)، وابن طفيل (حوالي 493-581هـ/1105-1185م)، وطبعا ابن رشد. ومع ذلك، فقد أدت السياسة التقييدية للدولة التي نهجها الموحدون إلى قيام بعض علماء الدين الأكثر محافظة في مجالهم بتشويه سمعة الفلسفة والفلاسفة علناً، وتحريض

⁵¹ الغزالي، المنقذ، ص 89-90.

الناس ضد أي شكل من أشكال الفكر العقلاني. وفي هذا المناخ السياسي والديني والفكري المعقد كوّن ابن رشد أفكاره.⁵²

بالنسبة لابن رشد، كانت هناك مقاربتان رئيسيتان للتعلم الإسلامي. المقاربة الأولى، كما رآها، متمحورة حول النص من حيث مصادره، وتقليدية في منهجيتها. وهي مقاربة تستند إلى القرآن وتكملها الأحاديث النبوية والتفسيرات القرآنية المقبولة عموماً؛ أي إنها تعتمد على مرجعية القرآن، وأحاديث النبي محمد، وإجماع علماء الدين، وأساليب التفسير التحليلية التي وضعت عموماً. هذا النوع (التقليدي) من التعليم هو، من وجهة نظر ابن رشد، أنسب طريقة لتثقيف عموم الناس [في النص: المواطنين]. أما المقاربة الثانية، فهي فكرية تماماً وخلاقة. ويسهب ابن رشد في الحديث عن (أ) البرهان (أو الاستدلال البرهاني)، (ب) والتصديق (العقلي)، (ج) والتخييل (اليقظ). ويوصي بهذه النظرة الحصرية نحو التعليم لأولئك القادرين فكرياً على التعلم المتقدم. وبالنظر إلى هذا النوع المركز والتخييلي والإبداعي من اكتساب العلم، رأى ابن رشد أيضاً بشكل مشهور بأن الفلسفة ليست فقط مكوناً طبيعياً للدين ودراسته، ولكنها فعلاً مفيدة في توجيه الاعتقادات التقليدية للإيمان وتصحيحها.⁵³

بهذه الروح، يظهر **فصل المقال** لابن رشد وكأنه نداء جاد للتناغم بين الدين والفلسفة. إنه محاولة قوية لإثبات أن الوحي القرآني والشرع الذي يتضمنه لا يتعارض مع الفلسفة، بل هو يوافقها ويشهد للسعي وراء الحقيقة التي تهدف إليها الفلسفة؛ والحال أن الأخيرة، بالنسبة لابن رشد، هي مطابقة لفكر أرسطو.⁵⁴

ومن المثير للاهتمام، أن العديد من حجج ابن رشد في **فصل المقال** تمت بلورتها لتكون ردّاً مباشراً أو غير مباشر للاتهامات التي وجهها الغزالي ضد الفلاسفة. وعلاوة على ذلك، يعطي كتاب ابن رشد الانطباع بأنه يمثل دفاعاً عن الفلاسفة ضد انتقادات الغزالي لهم، حيث جذب هذا الأخير الكثير من الاهتمام العمومي، إلى درجة أن رداً نسقياً في شكل منشور قد أصبح أمراً مناسباً ومطلوباً.⁵⁵ وقد صار هذا ضرورة أكبر مع ازدهار مذهب الغزالي خلال حكم الموحدين.⁵⁶

⁵² Günther, "Auf der Suche", 121-124; ibid., "Ibn Rushd and Thomas Aquinas", 252-256.

⁵³ Ibid., 256-258.

⁵⁴ Belo, *Averroes and Hegel*, 3.

⁵⁵ Ibn Rushd, *Decisive treatise*, pp. xl-xli (Butterworth's introduction).

⁵⁶ وتجدر الإشارة إلى أن مذهب الغزالي كان يعتبر كفرةً في عهد سلف الموحدين، المرابطين (وقد حكموا 431-542هـ/1040-1147م) الذين روجوا لمواقف كلامية محافظة قائمة على الأشعرية. راجع Griffel, *al-Ghazālī's philosophical theology*, 81. وبالفعل، لم يخل تلقى فكر الغزالي في المغرب في عهد المرابطين من التوتّر. وبينما، من ناحية، "كان لفكره صدى للتطلعات العميقة للمجتمعات الإسلامية

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

وعلى غرار الغزالي في كتاب **المنقذ**، يناقش ابن رشد في **فصل المقال** عدداً من التفاصيل المتعلقة باكتساب العلم والتعليم، بما في ذلك الحدود والقيود الكبيرة التي وضعت على التعلم. غير أن ابن رشد، على عكس الغزالي، يشدد منذ البداية على فكرته المبدئية القائلة بأن ”القياس العقلي أو الجمع بين القياس العقلي والشرعي“ هو أسلوب النظر الأنسب والأففع والموافق للشرع. وهو يدعم هذا الرأي من القرآن عن طريق الإحالة مراراً وتكراراً على الآيات القرآنية ذات الصلة بالموضوع، بما في ذلك ”قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (سورة الحشر: 2)“.

على هذه الخلفية الإبستمولوجية، يفحص ابن رشد الأسباب العديدة التي أدت إلى ظهور فرق ومذاهب متنافسة في الإسلام، بما في ذلك المتكلمون والفلاسفة والمناطق وعلماء الطبيعة. ومع ذلك، فهو لا يتوقف عند تحليل فضائل هذه الفرق والمذاهب ونواقصها، وإنما يقدم، أيضاً، نصائح حول كيفية منع هذه الانقسامات أو تجاوزها. ومن اللافت للنظر أن جانباً كبيراً من تفكيره في هذا الصدد مؤطر تأطيراً تربوياً.

1. علم الكلام

يتضمن القرآن، كما يقول ابن رشد، ثلاثة طرق لتوليد الحقيقة: (1) طريق الجدل الذي يدرسه المتكلمون. (2) وطريق البرهان، ويدرسه الفلاسفة وعلماء الطبيعة؛ (3) وطريق الخطابة، الذي يستخدمه الجمهور الغالب.⁵⁷ غير أن مشاكل المسعى الجدلي للبحث عن الحقيقة تنشأ عندما تنتشر الخلافات بين المتكلمين في ما يتعلق بتأويل القرآن بين عامة الناس، حيث يتسببون - بسبب القدرة الفكرية المحدودة لهؤلاء - في تذبذبهم واضطرابهم. أولاً، يقول ابن رشد هنا، بوجود معنى ظاهري للقرآن وللشريعة التي يتضمنها، ويجب التقييد به عموماً. وثانياً، يقول بوجود تأويل للقرآن، ويجب أن يمارس حصراً من قبل أولئك المهرة في البرهان. ويرى، ثالثاً، أن نتائج هذا التأويل (التحليل) القرآني يجب أن لا يسمح بها للعوام. وبدلاً من ذلك، يجب أن لا يسمح بها إلا لأولئك القادرين فكرياً على فهم التأويل. لذلك، يجب رفض الأساليب المعقدة التي يستعملها متكلمو المذهب الأشعري على وجه الخصوص، لأنهم

في ذلك الوقت“، كما تصفه مريبيل فييرو، فإنه يمثل، من ناحية أخرى، تحدياً لعلماء الدين التقليديين. يبدو أن هذا قد أدى إلى ”الحلقة المظلمة والمثيرة للجدل حول حرق أعمال الغزالي، والتي أمر بها الأمير المرابطي وحرص عليها بعض العلماء الأندلسيين“، كما تشير المصادر التاريخية الإسلامية المتأخرة؛ راجع:3: Fierro, “Between the Maghreb and al-Andalus,”

⁵⁷ Cf. also von Kügelgen, *Averroes und die Arabische Moderne*, 31-32.

يتوجهون بتأويلاتهم للقرآن لا فقط إلى النخبة من الناس، بل إلى عوامهم أيضاً. يقول ابن رشد:

”ولقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين، أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون الضالون بالحقيقة. ومن هنا اختلفوا فقال قوم: ”أول الواجبات النظر“ وقال قوم ”الإيمان“...

فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها الأشعرية وغيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها التي لا يمكنهم تعليمهم بغيرها، فأى الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه. قلنا: هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط...وهذه هي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة“.⁵⁸

هنا يضع ابن رشد حدوداً واضحة للمهام والواجبات العلمية لعلم الكلام، حيث يدرج الأشاعرة، كما تقدم حججه، والمعتزلة (الذين يعارضهم الأشاعرة) في موضع واحد.

يبدو، للوهلة الأولى، أن ابن رشد يستخلص هنا استنتاجات مشابهة تماماً لتلك التي عبر عنها الغزالي في كتابه **المنقذ**، حيث دعا الغزالي علماء الدين بشكل قاطع إلى حماية الإسلام من الارتباك والبدع من خلال الحفاظ على العقائد السنية، بدلاً من تطويل الفحص في ”حقائق الأشياء“ وفي موضوعات أخرى لا تحظى بتقدير المتكلمين (والمؤمنين).

إلا أن ابن رشد يذكر صراحة الغزالي في **فصل المقال** بأنه بطل المدرسة الأشعرية في الكلام. بعبارة أخرى، لا يبالي ابن رشد هنا بمشروع الغزالي في التصريح بانتقاد المتكلمين الجدليين من جهة، والتوصية بالمنطق أداة لتعلم علم الكلام من جهة أخرى. بدلاً من ذلك، يشير ابن رشد إلى مخاطر التعامل مع المسائل العقدية بشكل جدالي، لأن مثل هذه الممارسة لا تفيده شيئاً في نصره القرآن والشريعة. ويذكر أيضاً أن أقاويل المتكلمين الجدليين سـ ”تنتهي إلى حد لا يقف على تأويل فيها إن كان مما فيها

⁵⁸ ابن رشد، **فصل المقال**، 30-31. والتسويد منا سبيستيان گونتر؛ انظر أيضاً:

Ibn Rushd, *Decisive treatise*, xxxvi (Butterworth's introduction; italics by SG). See also Fakhry, *Averroes*, 12-35 (“The critique of Ash'arite theology”).

_____ “وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار”

تأويل“. وإلى ذلك، لم يحقق المتكلمون غير إحداث مزيد من البدع (ولذلك كثرت البدع).

نصيحة ابن رشد في هذا الشأن هي أن علماء الكلام الجدليين يجب أن يعترفوا، أيضاً، بأن القرآن “أتم إقتاعاً وتصديقاً للجميع.”⁵⁹ وابن رشد بهذه الحجة، أساساً، يُعدّل من جديد التركيز الفكري الجماعي على شمولية القرآن والشريعة الموحى بها من الله. وفي الوقت نفسه، يقوض، ويرد، في نهاية المطاف، نموذج الغزالي للتعلم: أي ذاك الذي يتمحور على اكتساب المعرفة الحدسية باعتبارها الطريق الصحيح للوصول إلى اليقين، مثلما يظهر ذلك **المنقذ** وأعمال أخرى، كتبها الغزالي في سن النضج، بوضوح شديد.⁶⁰

1. الفلسفة

ينظر ابن رشد إلى الفلسفة والمنطق على أنهما تقليدان معرفيان متصلان ومترابطان فعلاً. وهذا ما أدى ببعض الدارسين المحدثين إلى الحديث عن منطق فلسفي عند ابن رشد.⁶¹ وكما هو معروف، فقد قرّر ابن رشد في فصل المقال أن “الشرع قد أوجب النظر في الموجودات بالعقل، واعتبارها” بالقياس، الذي يعني “استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه.” وعلاوة على ذلك، يقول إن أتم أنواع النظر الشرعي لا يدعو إلى “البرهان” فحسب، بل يحث عليه ويضمن ذلك.⁶²

في سياق وضع هذه التعليمات الأساسية للتعلم العقلاني داخل التقليد الأرسطي للاستدلال، يحدد ابن رشد بعض المشاكل الحاسمة التي تنشأ عندما تستعمل فرق من النظائر المنطق الفلسفي والبرهان في مسائل تأويل القرآن. وللبرهنة على ذلك، يتخذ الإيمان باليوم الآخر وشروطه نموذجاً.

يشير ابن رشد هنا أولاً إلى الأشاعرة؛ وينتقدهم على أنهم قوم ممن “ينسبون أنفسهم إلى البرهان [و] يقولون إن الواجب حملها على ظواهرها، إذ كان ليس هاهنا

⁵⁹ ابن رشد، **فصل المقال**، 29-30.

⁶⁰ على الرغم من عدم التصريح بذلك، يبدو أن ابن رشد يعترض على أحد أقوال الغزالي الرئيسية التي تقول: “عادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر [إشارة إلى: القرآن، سورة الأنعام: 125]. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة... فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف.” راجع الغزالي، **المنقذ**، ص 4 [والصواب: 67-68].

⁶¹ ابن رشد، **فصل المقال**، 1؛ وانظر أيضاً:

Leaman, “Ibn Rushd”, 645; and Griffel, *al-Ghazālī's philosophical theology*, 81.

⁶² ابن رشد، **فصل المقال**، 2-3.

برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها.⁶³ ومن ثم، فإن علماء آخرين، وخاصة المتصوفة، يجب الاعتراض عليهم أيضاً، لأن عددا منهم يُعملون المنهج الفلسفي في البرهان عند تأويل آي القرآن بخصوص صفات المعاد وأحواله بالطريقة نفسها. إلا أنهم، وعلى الرغم من استعمال المنهج نفسه، فإنهم يتوصلون إلى استنتاجات مختلفة في ما بينها اختلافاً كثيراً. وفي هذا الصدد، فقد انتقد الغزالي خاصة، لأنه جمع بطريقة مخلة في بعض كتبه بين هذين المنهجين للتعلم في التعليم الديني، وذلك عند (أ) إشارته إلى عجز البرهان عن إثبات التخمين؛ (ب) واستعماله البرهان في تأويلات روحانية فردية.⁶⁴

يلخص ابن رشد هذه النقطة بالقول إن عامة الناس يجب عليهم أن يحملوا الآيات القرآنية الخاصة بالمعاد على ظاهرها (بمعناها الظاهري)؛ وتأويلهم لها يؤدي بهم إلى الكفر أو هو كفر. وبالتالي، يجب أن لا تُثبت تأويلات الآيات المتعلقة بالمعاد إلا في كتب البرهان، ويجب أن لا يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، وفق التقليد الأرسطي للفلسفة والمنطق. ويختتم ابن رشد بالقول: "إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنع أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة".⁶⁵

(1) المنطق

ضمن هذا التفكير المركب، إلى حد ما، حول الفهم الحرفي والمجازي وتأويل القرآن، تلعب أهمية المنطق الفلسفي في اكتساب العلم والتعلم دوراً مركزياً عند ابن رشد. وهذا أمر جدير بالاعتبار، لأن ابن رشد يقصد، من خلال دعوته إلى اتباع مقاربة برهانية للقرآن وشرعه، والمسموح بها فقط لأهل العلم المؤهلين، التخلص من شكوك أصحابه المسلمين الذين يشتغلون بالفقه والاستدلال المنطقي معاً. ومن أجل تعزيز انجذابه لدراسة المنطق الفلسفي، يبدو أن ابن رشد يقدم ثلاث نقاط رئيسية يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1. عموماً، إن القرآن والشرع الذي يتضمنه يحث على "اعتبار الموجودات بالعقل والنظر فيها". ويؤكد ابن رشد هنا على وجهة نظره المركزية التي عبر عنها، بالفعل، بشكل بارز في بداية فصل المقال، وعدة مرات خلال هذا الكتاب.

⁶³ ابن رشد، فصل المقال، 20-21.

⁶⁴ ابن رشد، فصل المقال، 21.

⁶⁵ ابن رشد، فصل المقال، 21. انظر أيضاً: Horten, *Texte*, 23-27.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

2. بشكل أكثر تحديداً، لا يختلف غرض الفقيه من النظر عن غرض الفيلسوف من حيث الأساس؛ وفي الواقع، هما متشابهان. ويشير ابن رشد هنا، مرة أخرى، إلى الأمر الإلهي، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2)، ويؤكد: ”وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معا.“

3. أخيراً، يتوافق القياس المنطقي مع الشرع؛ وهو ليس بدعة. بعبارة أخرى، يرى ابن رشد بأن ”هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً.“ وكل من أراد أن يعلم الله وسائر الموجودات بالبرهان يحتاج أن يعلم، أولاً، أنواع البراهين المختلفة، ويعلم، ثانياً، في ماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي. والأهم من ذلك، أن العارف لن يتعدى حدود الإيمان إن كان على معرفة تامة بأنواع النظر هذه. بل على العكس تماماً، فإن معرفة الله تتحقق بمعرفة القياس العقلي وتتوافق معه.⁶⁶

على الرغم من نقده الصريح للغزالي، فإن ابن رشد لا يطالب بالحد من مطالعة كتب الغزالي. بدلاً من ذلك، كما أشار تشارلز بتورث في مقدمته لـ فصل المقال، دعا ابن رشد إلى ”اهتمام أكبر بقصد الشرع والمنهج التي يدعو بها الناس.“⁶⁷ والأفراد المؤهلون فكرياً لقراءة كتب عن الفلسفة، والمنطق والعلوم الطبيعية يمكن، بل ينبغي، أن يدرسوا هذه العلوم. وبالمثل، يمكنهم أيضاً قراءة كتب الغزالي والاستفادة منها. لكن يجب منع عامة الناس ممن قدراتهم الفكرية محدودة، من مثل هذه التأويلات [القراءات] غير المقيّدة. وفي الواقع، يجب على أولياء أمور المؤمنين مراقبة القيود التعليمية وفرضها انطلاقاً من أن القرآن يخاطب جميع الناس، لكنه يفعل ذلك بطرق مختلفة. ويوضح ذلك ابن رشد أكثر بقوله:

”والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم إلا لمن كان من أهل العلم، كما يجب لهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها.“⁶⁸

وفي ضوء الطيف الواسع للقدرات الفكرية البشرية، يذهب ابن رشد أبعد من ذلك في تحديد قواعد التعلم هذه. ويوصي بما يلي:

⁶⁶ ابن رشد، **فصل المقال**، 1-3. انظر: نفسه *Logic* (ibid., xxiii (Butterworth's introduction), and Fakhry, *Averroes*, 36-42).

⁶⁷ Ibn Rushd, *Decisive treatise*, xxx (Introduction).

⁶⁸ ابن رشد، **فصل المقال**، 22.

• يجب على ذوي القدرات الفكرية المحدودة عدم النظر في كتب البرهان تحت أي ظرف من الظروف. إن الضرر والظلم اللذين يلحقان بعقيدتهم، بسبب أفكار لا يفهمونها، خطيران للغاية. ويجب منع هذه الفئة من الناس من قراءة الكتب التي تنظر في مسائل علمية وبرهانية منعا باتا.

• قد ينظر أصحاب الفطر الفائقة في كتب البرهان. ومع ذلك، يجب الانتباه هنا، لأن عدم الفضيلة العملية، وقراءة تلك الكتب على غير ترتيب، وأخذها من غير معلم قد يكون كل هذا سببا في ضلالهم.

• يُوصَى مَنْ هم من الخواص بالانخراط في قراءة كتب المنطق والبرهان الفلسفي وأن يعرفوها أتم المعرفة. ومنعهم من التعامل مع هذه التصورات يعني إبقاءهم على جهل بها، وهو ما يساوي ظلماً في حقهم.⁶⁹

وعموما، يدعو ابن رشد إلى وجوب توافق محتويات التدريس والتعلم وطرقهما مع قدرات العقل البشري للفرد. ومع ذلك، ولكي نفصل أكثر، فإن ابن رشد، بتركيزه على الخاصة، يعبر عن وجهات نظر حول التعليم لها عواقب بعيدة المدى؛ وذلك ليس فقط على مستوى القيم التربوية والأخلاقية الأساسية (مثل أن يكون للأفراد حرية - أو لا يكون لهم حرية - في أن يسعوا إلى ما يصلح لهم كما يرونه هم)؛ وفي الواقع، إن فرض قيود على تعلم العوام يحد بوضوح من مشاركتهم في شؤون الأمة والمجتمع. وبالتالي، فإن عملية اتخاذ القرار في شأن عام، على سبيل المثال، تقتصر على الخاصة.

(2) ما بعد الطبيعة

بينما يتناول ابن رشد الميتافيزيقا على نطاق واسع في كتاباته الأخرى،⁷⁰ يوضح في **فصل المقال** أن هدفه الأساسي في هذا الكتاب هو إثبات أن "النظر في الفلسفة وعلوم المنطق" واجب على النظار المسلمين. علاوة على ذلك، أوضح ابن رشد أن الفلسفة عنده هي نظر في الموجودات، وليس في الموجود. بعبارة أخرى، إن الميتافيزيقا، كما نفهمها تقليديا، أي بوصفها دراسة للطبيعة الأصلية لكل شيء أو موجود (أي العلل الأولى أو الأشياء غير المتغيرة) لم تكن من انشغالات ابن رشد الرئيسية في هذا العمل، حيث يحاول التوفيق بين القرآن والفلسفة (أو العلم)، وبالتالي رفع التعارض بين الإيمان والعقل. ومع ذلك، فإن صاحبنا واضح بشأن موقفه

⁶⁹ ابن رشد، **فصل المقال**، 1 [الصواب: 22]

⁷⁰ See especially Genequand's *Ibn Rushd's metaphysics* and El-Ehwany, "Ibn Rushd", 560-664.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

من التعلم من حيث إنه: أ) يتابع أرسطو في المسائل الميتافيزيقية، وأنه ب) يعرف الميتافيزيقا على أنها علم نظري يفحص أسباب الوجود ومبادئه. وهذا يعني، أيضاً، أن الميتافيزيقا علم معني بمعرفة الموجود بما هو موجود.⁷¹

ضمن هذا الإطار العام، يؤكد ابن رشد أن الحقيقة البرهانية (وعلى هذا المنوال، الفلسفة، لأنها تبحث عن الحقيقة) لا يمكن أن تتعارض مع القرآن. وإذا اختلفت الفلسفة والقرآن حول وجود أي كائن معين، فيجب أن يفهم القرآن بشكل مجازي، وبالتالي يجب تأويله. وهما أن وجود الكلام الحرفي والمجازي، وكذا المعنى الظاهري والباطني في مسائل القرآن، قد صار معروفاً عند الأجيال السالفة، مسلمين وغير مسلمين، وهما أنه قد سلم به جميع فرق علماء المسلمين المختلفة والفلاسفة والفقهاء على حد سواء، فإن مسألة التأويل (وحدوده) تكتسي أهمية كبيرة.⁷²

لماذا الأمر على هذا الحال؟ وما معنى أن يكون التأويل أداة للتعلم؟ ولماذا الفلاسفة وحدهم معدون بأساليب فريدة لاكتساب العلم البرهاني؟ هذا ما سنتناول بمزيد من التفصيل أدناه في سياق آراء ابن رشد حول العلوم السياسية.

3) التعاليم والطبيعات

حصّل ابن رشد معرفة نسقية بالعلوم الرياضية في سن مبكرة، على الرغم من أنه لم يمارسها في سنواته الأخيرة. ففي إشبيلية، على سبيل المثال، كان قد درس مع اثنين من الشيوخ: طبيب البلاط والفيلسوف وعالم الطبيعة أبو جعفر بن هارون الترجالي (ت 575هـ/1180م)، الذي كان يشتغل عند الخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف (حكم بين 558-580 هـ/1163-1184م)، وفي مراكش مع عالم الفلك أبي إسحاق بن وادع، وهو عالم غير معروف.⁷³

⁷¹ تعرفت الدراسات العربية الإسلامية إلى نوعين متميزين من الميتافيزيقا واستفادتتا منهما: ميتافيزيقا الوجود وميتافيزيقا الواحد؛ وإذا كان النوع الأول هو ميتافيزيقا أرسطو، فإن الثاني هو ميتافيزيقا أفلوطين (إذ تُسبت **التاسوعات** خطأً لأرسطو). راجع El-Ehwany ... 560-664، "Ibn Rushd"، ونورد هنا قول ابن رشد المقتبس من عمله المختصر عن **ميتافيزيقا** أرسطو، **جوامع ما بعد الطبيعة** والذي يعرض فحصه لتكون الموجودات والأصل في حركتها والعلم بها. ونقرأ في بدايته كما يلي: "قصداً في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العامة من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة." **المرجع نفسه**، ص. 560. انظر أيضاً 57-52، Sweeney، "Greek essence"، [المترجم: ونشير إلى أن المؤلف قد ذكر، خطأً، **تلخيص كتاب النفس** لابن رشد، بدل الكتاب الذي ذكرناه، وهو **جوامع ما بعد الطبيعة**].
⁷² ابن رشد، **فصل المقال**، 6، 20-21.

⁷³ يذكر ابن رشد نفسه هذا في أهم أعماله في علم الفلك، **مختصر المجسطي** (كتب بين 1159 و1162)، ومع ذلك، فإن هذا الكتاب هو "محاولة لفهم نطاق علم الفلك النظري في عصره أكثر من كونه محاولة لعمل موثوق به" حول هذا الموضوع. راجع Forcada، "Rushd"، بالإضافة إلى ذلك، كان ابن رشد على دراية بأعمال العديد من علماء الطبيعة المسلمين المهمين، مثل عالم الفلك وعالم الرياضيات أبي محمد جابر بن أفلح (نحو منتصف القرن السادس/الثاني عشر). ويجب أن لا نخلط بينه وبين الخيميائي (جابر)، والكاتب في علم الفلك العملي والنظري أبي إسحاق إبراهيم بن يحيى الزرقالي (419-479هـ/1029-1087م)، وكلاهما من الأندلس؛ وكذلك عالم الرياضيات والفلك والفيزيائي المصري ابن الهيثم (حوالي 354هـ-حوالي 430 هـ/حوالي 965-1039م تقريباً).

ويقوم ابن رشد، في فصل المقال، وجهات نظره حول صناعة التعاليم في النقاش الأوسع حول ما إذا أمكن أن نستعين بما أنجزه من تقدّمنا ممن هو "غير مشارك لنا في الملة." ويوضح أنه يقصد بغير المشارك: "من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام." وإذا كان القدماء قد فحصوا بالفعل أمراً أتم فحص، فيجب على المسلمين، كما يوصي ابن رشد، أن يضربوا بأيديهم إلى كتبهم فينظروا في ما قالوه نظراً تحليلياً للحصول على فهم جيد لهذه الموضوعات. وإذا ثبت أن ما قالوه صواباً، فيجب قبوله منهم ويصبح جزءاً من جسم العلوم في الإسلام، في حين أن ما كان ليس بصواب في هذا الصدد يجب تنبيه الناس عليه وتصحيح الأمر. وهذا يقود ابن رشد إلى الاستنتاج الأساسي الذي مفاده أن الفهم الحقيقي للمسألة لا يمكن أن يتحقق إلا بتداول الفحص عنها، "واحداً بعد واحد"، وأن "يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم."⁷⁴

هذه الرؤية لمفكر مسلم من القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد لافتة للنظر من جوانب عدة. فهي، في المقام الأول، تجعلنا نستحضر في أذهاننا مقولة إسحاق نيوتن (1642-1727) المتواضعة والمشهورة، "إذا كنت قد أبصرتُ أبعد قليلاً من الآخرين، فذلك لأني قد وقفت على أكتاف عمالقة." وفي الوقت نفسه، يكشف ابن رشد هنا عن وعي بفكرة عالمية تفهم اليوم أحياناً في علاقة بتصور التراث الثقافي. ووفقاً لهذه الفكرة، تعد معالجة المعلومات طريقة تسمح للناس بوضع الخبرات السابقة في خدمة وضعهم الحالي. وبعبارة أخرى: "لقد أصبحت تصورات الزمن الماضي، التي تم تجريدتها بشق الأنفس، وتراكمها ببطء من قبل الأجيال المتعاقبة، متاحة لمساعدة كل فرد جديد على تكوين نظام تصوري خاص به." إذا جاز لنا استعمال عبارات ريتشارد ر. سكيمب (1919-1995)، الرائد البريطاني في تعليم الرياضيات.⁷⁵

والمثير للاهتمام أن ابن رشد يواصل ملاحظاته بالقول إن الحاجة الخاصة إلى التراكم المتعاقب للمعرفة وللتعلم حاصلية "على مثال ما عرض في علوم التعاليم."⁷⁶ وسرعان ما يتم توضيح وجهة النظر هذه. فعن طريق التمثيل بصناعاتي الهندسة والهيئة، ينبه ابن رشد قارئه إلى أنه إذا فرضنا أن صناعة الهندسة والهيئة معدومة في وقتنا هذا، فلن يمكن للناس أن يدركوا مقادير الأجرام السماوية وأشكالها ولا أن يعرفوا قدر المسافة بين تلك الأجرام. (ويجدر بنا أن نذكر أن ابن رشد معروف

⁷⁴ ابن رشد، فصل المقال، 4-6.

⁷⁵ Skemp, *Psychology of learning mathematics*, 15-16.

⁷⁶ ابن رشد، فصل المقال، 5.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

بدراسته هذه المشكلات المحددة في علم الفلك الهندسي صحبةً شيوخه في علم الفلك في إشبيلية ومراكش، وأنه، لاحقاً، وضع نظريات عنها في كتابه مختصر المجسطي، الذي كتبه بين 553 و557هـ/1159 و1162م).

وعلى الرغم من أن ابن رشد لم يأت على ذكر الغزالي بالاسم هنا، فإنه يبدو في هذه المرحلة من **فصل المقال** يستعيد كلام الغزالي في **المنقذ** ويرده. كان الغزالي قد استعمل في سيرته الذاتية خسوف الشمس وخسوف القمر أمثلة لدعم حجته القائلة بأن التعامل مع العلوم الرياضية والبرهان القياسي يمكن أن يضر بالإيمان وبالإسلام بشكل عام. أما بالنسبة لابن رشد، وعلى النقيض من ذلك، فمعرفة مقادير الأجرام السماوية، وأشكالها، وأبعاد بعضها عن بعض أمر مشروع ومطلوب بموجب الشرع، لأن البرهان - وهو الطريقة المستعملة للحصول على هذا النوع من العلم الرياضي - يفترض القيام بفعل (أو عملية فكرية) يثق به جميع من كان من أهل العلوم الرياضية. ولكن بدون الاستفادة من العلوم والخبرة التي أنشأتها الأجيال السالفة، فإنه غير ممكن ”في وقتنا هذا“ التعرف على هذه الظواهر. هذا أمر مستحيل حتى ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا إن كان ذلك ”بوحى أو بشيء يشبه الوحي“.

4 العلوم السياسية والأخلاق

كان ابن رشد شديد الاهتمام بالعلوم السياسية (وكذا بالشأن العام)؛ وربما يكون الأفضل في حالته أن نستعمل مصطلح ”الفلسفة السياسية“ بدل مصطلح ”العلوم السياسية“. وفي الواقع، جادل صراحةً لصالح فلسفة سياسية عملية، فلسفة ”تبحث في أسس الشرع ومبادئه الإرشادية“، كما أشار دانيال فرانك.⁷⁷ يتصور ابن رشد ”قيام مجتمع على اتباع الشريعة الإلهية“، مظهرًا إياه بمظهر ”بنية متماسكة“ يمكن الدفاع عنها نظرياً.⁷⁸ ضمن هذا السياق الفلسفي السياسي الأوسع، لعب التعليم، وتبعاته العملية على المجتمع الإسلامي، دوراً مهماً في فكر ابن رشد. وهذا واضح، على سبيل المثال، في سيرته الذاتية، حيث قبل ابن رشد عام 547هـ/1153م دعوة عبد المؤمن (حكم 527-558هـ/1147-1163م)، الخليفة الموحد المستنير في ذلك العهد والمهتم بالفلسفة، للقدوم إلى مراكش والعمل مستشاراً في المشروع الطموح لبناء المدارس والمؤسسات التعليمية في جميع أنحاء الإمبراطورية الموحدية.⁷⁹ ومن المثير

⁷⁷ Frank, "Political philosophy", 520.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Renan, *Averroës*, 15.

للاهتمام، أن إحدى المدارس التي استشار عبد المؤمن ابن رشد بشأنها كانت مدرسة متخصصة في إعداد الموظفين للعمل في الإدارة الموحدية.⁸⁰

وعلى هذا المنوال، فإن العديد من كتابات ابن رشد تنطق بحال اهتمامه الشديد بالقضايا السياسية والأخلاقية المتعلقة بالدولة ومجموع الأمة: ويتجلى ذلك في شروح ابن رشد على **كتاب السياسة** لأفلاطون (الشرح الوحيد باللغة العربية على هذا العمل) وعلى **الأخلاق النيكوماخية** لأرسطو. ويقيم ابن رشد في شرحه على **كتاب السياسة** لأفلاطون، على سبيل المثال، تمييزاً - مهماً في السياق الإسلامي - بين محمد المؤسس لـ "دولة مثالية" (كما تصورها ابن رشد) ومحمد النبي. ويعبر ابن رشد هنا، أيضاً، عن فكرة أن الدولة المثالية لا يمكن أن توجد وتزدهر إلا بقيادة ملك فيلسوف. وفي الواقع، تبدو الفكرة الأفلاطونية للملك الفيلسوف وكأنها نموذج لابن رشد ليتصور حكماً عادلاً ومثالياً؛ وهو تصور يبدو بالإمكان، في ما يرى أبو الوليد، أن يصير واقعاً متحققاً في الإسلام خلال حياته.⁸¹

ويعبر ابن رشد في **فصل المقال**، عن جانب كبير من تفكيره السياسي الأخلاقي - مثل غيره من الأفكار الإستيمولوجية - في اعتباره حول الآيات القرآنية بخصوص الآخرة وتأثير هذه الآيات وتأويلاتها على فرق مختلفة من الناس في المجتمع. وتكتسي العبارات القرآنية حول الآخرة أهمية خاصة عند ابن رشد، لأنها تحمل الناس، كما يتصورها - بطرق مختلفة ووفقاً لمؤهلاتهم الفكرية - على الفعل الأخلاقي، بحيث يشارك الناس بشكل ملائم في أمتهم ومجتمعاتهم. ابن رشد يوجه قراءه:

"وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات

كان رينان أول من لفت الانتباه إلى نشاطات ابن رشد هذه. فقد كتب: "ونجد ابن رشد سنة 548هـ (1153م) في المغرب منشغلاً، ربما، بدعم رؤى عبد المؤمن في إقامة المدارس التي أسسها. من غير أن يهمل في هذا الوقت، أصداه الفلكية". وطبعاً، يمكن للمرء أن يلاحظ أن رينان قد استعمل هنا "ربما" في ملاحظاته. علاوة على ذلك، انظر:

Arnaldez, "Ibn Rushd", 909-920; Ibn Rushd, *Decisive treatise*, xiv (Butterworth's introduction); and Günther, "Ibn Rushd and Thomas Aquinas", 252-253; أصداه القول أعلاه.

⁸⁰ يُكزَم برنامج هذه المدرسة الطلاب بحفظ كتاب **الموطأ** لمالك وكذلك كتاب **أعز ما يطلب** لابن تومرت. بالإضافة إلى التربية على المسائل الفقهية والأصول الدينية والعقائدية للموحدين الحاكمين، تلقى الطلاب أيضاً تدريبات بدنية وحتى عسكرية، تهيئاً لأدوارهم كإداريين مستقبليين؛ وتكفل الخليفة بسائر نفقتهم ومؤنتهم، وخيلهم وعدتهم كذلك. وفي وقت لاحق، حل خريجو المدرسة محل أشياخ المرابطين في ولاية الأعمال والرئاسة، وأبقى هؤلاء في المشورة، وموجهين ومدربين للإداريين المبتدئين. راجع الكتاب مجهول المؤلف، **كتاب الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، 150-151. ويعود هذا النص إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. انظر أيضاً المنوني، **حضارة الموحدين**، 17؛ وأيضاً: Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 33.

⁸¹ بالنسبة لوجهات نظر ابن رشد النقدية عن الأنظمة السياسية المعاصرة له، انظر:

Rosenthal, "The Place of politics", 249-250; see now also Tamer, *Islamische Philosophie*, 152.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخراوية والشقاء الأخراوي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال يسمى العلم العملي⁸².

ويشير ابن رشد أيضاً إلى أن المسلمين قد ابتعدوا عن مراعاة المبادئ الأخلاقية المتعلقة بالنفس، المنصوص عليها في القرآن بشكل عام، وفي الآيات المتعلقة بالمعاد على وجه الخصوص. لذلك، دعا الغزالي (الذي تلعب وجهات نظره حول هذه الآيات وردّها على التوالي دوراً مركزياً مرة أخرى في هذا الجزء من استدلال ابن رشد) في عمله الرئيسي **إحياء علوم الدين** إخوانه المسلمين إلى العودة إلى التقوى، إلى أسلوب حياة زهد صوفي، وإلى ما يجلب السعادة الحقيقية.⁸³ لكن الغزالي قد فشل بالرغم من نواياه الحميدة. وعلى الرغم من أن ابن رشد لم يذكر الغزالي صراحةً مرة أخرى في المقطع التالي مباشرة، فإنه يشير إلى أن الفشل يكمن في عدم فهم الطبيعة ”التعليمية“ للقرآن. لذلك، فإن التعليم الديني يحتاج إلى البرهان والتفكير العقلي. ويوضح ابن رشد هذه الفكرة قائلاً:

”لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا، كما بين ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية، وطرق التصور اثنين إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية؛ مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها“⁸⁴.

وبالنظر إلى هذه المقدمات النظرية الواضحة لاستخدام القرآن عدة طرق لغرض التعليم، يفترض ابن رشد أيضاً عدداً من الانعكاسات العملية الضمنية لهذه العملية. وتتضح هذه الأخيرة، على سبيل المثال، في مقترحاته للتكوين والتثقيف من خلال:

- تنمية القدرة في الطالب على الاستجابة للخواص المشتركة للمقولات
- (”إنشاء التصور“)؛ أو

⁸² ابن رشد، **فصل المقال**، 23؛ وللتمييز بين الشرع والدين من جهة والإيمان من جهة أخرى، انظر:

Manser, *Das Verhältnis*, vol. 25, 20-28.

⁸³ ابن رشد، **فصل المقال**، 23.

⁸⁴ ابن رشد، **فصل المقال**، 24.

-حث الطالب على الموافقة على شيء ما بعد بحث متأن ("تحصيل التصديق").

نظرًا لأن هذا المسعى إلى تأويل القرآن له انعكاس مباشر على السياسة والأخلاق في المجتمعات الإسلامية، فإن أولئك القادرين فكريًا على استنباط المعنى من المقاطع القرآنية التي يصعب فهمها ملزمون بذلك. وما يعنيه ابن رشد بالضبط بمصطلح التأويل، يحدده على النحو التالي:⁸⁵

"والتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؛ من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز".

يُعرف ابن رشد هنا علم التأويل صراحةً على أنه الجانب العملي لتطبيق البرهان في التعليم، على الرغم من أن الفعاليين معا-البرهان والتأويل- تؤديان إلى الحقيقة، إذا أعملا من أهل العلم بالبرهان ومُورسا بشكل صحيح.⁸⁶ أما بالنسبة لمن هو ليس من أهل العلم بالبرهان، فإن "الواجب عليه حملها [الآيات التي تصف المعاد] على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر."⁸⁷

ثالثا: خلاصة

لاختتام فحصنا لوجهتي نظر الغزالي وابن رشد حول حدود التعلم وآفاقه، كما تم التعبير عنها في اثنتين من أكثر أطروحاتهما تأثيرًا، نسلط الضوء على النقاط التالية:

أولاً، كان الغزالي وابن رشد مدركين جيداً حقيقةً أن مشاكل قد تحدث في التعليم المؤطر دينياً، والتي من شأنها أن تعطل التعلم أو تعيقه أو تجعله متعذراً تماماً. ويتعلق بعض هذه الصعوبات بالفرد البشري ومسؤولياته الشخصية، وهي تنشأ من قلة الجهد الشخصي وعدم كفاية الالتزام بالتعلم (الغزالي)؛ والعيوب في الشخصية، كالكذب والعجب والكبر من جانب المتعلم و/أو المعلم (الغزالي)؛ وكذا من عدم الفضيلة العملية، وقراءة الكتب على غير ترتيب، (ابن رشد)؛ ودراسة الكتب من غير معلم (ابن رشد).

⁸⁵ ابن رشد، فصل المقال، 9؛ وانظر أيضاً: 17.

⁸⁶ ابن رشد، فصل المقال، 13.

⁸⁷ ابن رشد، فصل المقال، 21؛ وانظر أيضاً: 18-19.

”وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار“

بينما تتعلق المشكلات الأخرى، بشكل عام، ببيئة تعليمية بعينها، بما في ذلك خصوصيات الثقافة الفكرية التي دافع عنها أصحاب علم ما (الغزالي)، ومناهج التدريس المختلفة التي يعملها المعلمون، وأنواع التوجيه المختلفة التي يقدمونها، والعلاقات المتنوعة التي ينشئونها مع طلابهم (ابن رشد).

ثانياً، المزيد من القيود المفروضة على التعلم تحدده القدرات العقلية الطبيعية للبشر، التي هي ”هبة من الله“. وهذا الرأي الأساس يمثل فهما يشترك فيه الغزالي وابن رشد. ومع ذلك، فبينما يشير الغزالي إلى أن البشر قد يعوضون الحدود الفكرية الطبيعية من خلال جهود التعلم الفردي حتى يتمكنوا من الوفاء بمسؤولياتهم كأعضاء في المجتمع، فإن ابن رشد، على النقيض من ذلك، يرى أن غالبية الجمهور، بقدراتهم المحدودة في الفهم، يجب أن يقتصروا على التعلم عن طريق الإدراك الحسي، والإيمان بالمعنى الظاهري للقرآن، واكتساب المهارات العملية.

وفي الواقع، يجب على عموم الناس [المواطنين] وفقاً لابن رشد، أن لا ينخرطوا في التعليم العالي أو أن يصلوا مباشرة إلى ثماره ونتائجه. وعلى النقيض من ذلك، يجب على الخاصة الانخراط كاملاً في التعلم الإبداعي الذي يركز على المنطق البرهاني؛ والتصديق العقلي، والخيال اليقظ. وبناءً على هذه الفكرة، يدافع ابن رشد عن كون المراس الفلسفي (في التقليد الأرسطي) ليس فقط مكوناً طبيعياً لتعليم النخبة، ولكنه أيضاً وسيلة مفيدة للغاية لتوجيه وتصحيح المعتقدات الإسلامية التقليدية.

ثالثاً، يروج الغزالي لتصور تعليمي يمنح كل إنسان حق وإمكانات التعلم والفهم. ووفقاً لهذا النموذج، فإن عملية اكتساب العلم أو المهارة متاحة لكل إنسان، ويمكنه بلوغها. وبهذه الفكرة الرئيسية، يكون الغزالي قد شجع التعلم الإسلامي بكيفية مهمة. ويميز ابن رشد بدوره، بين تصورين مختلفين للتعلم، وإن كانا متكاملين:

1. تصور تقليدي لعامة الناس، يقوم على سلطة القرآن وأحكام السنة النبوية (في فهمهما الحرفي)، إلى جانب إجماع علماء الدين؛

2. وتصور تخييلي [إبداعي] للخاصة المتعلمة، يركز على المراس الفلسفي والعقل، جنباً إلى جنب مع تكليف حصري للتأويل المجازي للقرآن.

ومن ثم، يجب على عامة الناس أن يركزوا على الجوانب العملية للحياة. وكلما كان العلم عملياً أكثر، كان أكثر ملاءمة لعامة الناس. لكن الرؤية الأعمق للعالم

ولجوهر الإله تبقى امتيازاً للخاصة. ويبرر ابن رشد هذا الموقف بالإشارة إلى المشاكل الخطيرة التي تنشأ عندما تنتشر التأويلات العقلانية أو المجازية للقرآن بين عامة الناس؛ فهي لا تسبب غير الارتباك والاضطراب، بل وتضر بإيمان عامة الناس. لذلك، فإن أصحاب الفطر والقدرات الفكرية الفائقة هم وحدهم المكلفون بتطبيق العقل في التعلم، وينبغي أن يفعلوا ذلك دون قيود. وإن حرمان الخاصة من التعليم العالي يعادل إبقاءهم جاهلين وهذا ظلم في حقهم، وهو أمر مخالف للشرع.

رابعاً، يقدم الغزالي وابن رشد وجهات نظر مختلفة بوضوح حول غايات اكتساب العلم ومسايعه. ويشدد الغزالي على سبيل المثال على أن:

- تحلية الباطن والتجمل بالفضيلة، للتقرب إلى الله، هما المقصدان الحقيقيان من التعلم، وليس الرئاسة والجاه، ولا مراكمة كنوز الدنيا؛
- والحصول على معلومات موثوقة ومحددة وشاملة أمر مساعد في الوصول إلى يقين العلم "المنقذ من الضلال"؛

• إدراك نسبة مختلف العلوم إلى المقاصد من التعلم يعتبر شرطاً مسبقاً مهماً للنجاح في التعلم؛

- معارضة تقييمات الأفكار في ما بينها تساعد على توليد معرفة جديدة؛
- تحديد أولويات المقاصد الخاصة بالفرد في اكتساب العلم يسهل التعلم؛ كما يفعل ذلك تجنب الإفراط في التعامل مع حجج الخصم أو في الآراء المختلفة العديدة السائدة في جماعة النظارة؛ وأخيراً:
- إن التدرج من التعلم الموجه من مرشد إلى الدراسة الذاتية أمر ضروري، لأن الاكتفاء بتقليد الأستاذ (أو الوالد) يحول دون حصول رؤى جديدة.

يطرح الغزالي العديد من هذه المسائل مع الإشارة صراحة إلى مسيرته الخاصة في التعلم مدى الحياة وفي أنشطته التعليمية. وبعد التدبر في العديد من أصناف العلوم الرئيسية التي درسها خلال حياته، فقد أنزل التصوف منزلة متميزة بين جميع أصناف العلوم الأخرى، سواء كانت علم كلام، أو فلسفة، أو طبيعيات، أو إلهيات، أو علوماً سياسية. وبالنسبة إليه، إن تأثير "النور الذي يلقى الله على صدر الإنسان" هو مفتاح المعرفة الحقيقية. ومن ثم، فإن المكاشفة الصوفية والنمو الروحي يشكّلان الطريق الوحيد الموثوق به لتحقيق الذات المؤدي إلى الهدف النهائي للوجود البشري، وهو الخلود والسعادة في الآخرة. ومن المثير للاهتمام أن الغزالي يخلص في هذا الصدد،

_____ “وحده العلم الذي يبعدك اليوم عن معاصيك يخلصك غداً من النار”

أيضاً، إلى أن العلوم الرياضية تشكل خطراً خاصاً على الطالب الديني غير المستعد، لأن دقتها المتناهية ووضوح شواهدنا قد يقلل من إيمان الطالب ويجعله ينكر الدين تماماً.

وبدوره يؤكد ابن رشد على أنه:

• يجب أن تتوافق محتويات وطرق التدريس والتعلم مع قدرات العقل البشري الفردي؛

• ولا يتحقق الفهم الحقيقي إلا بالتعاقب، أي بناء رؤى جديدة على إنجازات الأفراد الآخرين والأجيال السابقة؛

• والاعتماد على إنجازات أولئك الذين ينتمون إلى ثقافات وديانات غير ثقافتهم هو أمر ضروري للتقدم الفكري.

ضمن هذا السياق العام، يضيف ابن رشد نقطتين محددين؛ وهما مهمتان للتعليم: أولاً، المنطق والبرهان الفلسفيان شرعيان دينياً ووسيلتان فعالتان للغاية في تفسير القرآن، ويتفوقان على اكتساب المعرفة الحدسية؛ وثانياً، يحتاج النظام السياسي إلى أن يوجهه ويحكمه الملك الفيلسوف الأكثر معرفة، من أجل تحقيق النجاح والازدهار.

خامساً، ينتقد ابن رشد في كتابه **فصل المقال** الغزالي مباشرةً في أكثر من مناسبة، لأن الغزالي - على الرغم من تمسكه، هو بنفسه، بمدرسة الكلام الأشعرية - لم يوافق المتكلمين في مقاربتهم الجدلية للقرآن من جهة، بينما يوصي بالمنطق أداة لدراسة علم الكلام من جهة أخرى. وكما يرى ابن رشد، فقد كان لا بد من الاعتراض على الغزالي في هذا الصدد، لأنه لبس على الناس من خلال تطبيق طريقتين غير كافيتين للتعليم الديني ولا ينبغي تطبيقهما في سياق التعليم الديني. ويذكر ابن رشد أن الغزالي كان مخطئاً في (أ) استعمال نفي ثبوت البرهان لإثبات افتراض ما، و(ب) في استعمال البرهان في التأويلات الروحانية الفردية. ويعترض ابن رشد على هذه الممارسة، لأنه يعتقد أن الغزالي قد جعل الناس يبتعدون عن الفلسفة والشريعة معا. وبدلاً من ذلك، يسلط ابن رشد الضوء، مرة أخرى، على الدور المركزي للمنطق الفلسفي في اكتساب العلم والتعلم بشكل عام، وكذا المقاربة البرهانية للقرآن وشرعه بشكل أخص.

وأخيراً وليس آخراً، على الرغم من الاختلافات في المقاربتين التعليميتين اللتين اتبعهما المفكران المسلمان، فقد كان لكل من الغزالي وابن رشد معا تأثير كبير على التعلم الإسلامي. في حين أن عقل الغزالي القوي، وجمعه العقلانية مع التصوف والمعتقد السني، قد شكل الفكر الإسلامي بطريقة لا تزال واضحة حتى اليوم، إلا أن ابن رشد، على النقيض من ذلك، لم يكن لديه أي أتباع مباشرين بين علماء المسلمين في العصور الوسطى؛ في حين أن الترجمات اللاتينية والعبرية لأعماله الفلسفية الثابتة قد وجدت جمهوراً يقظاً بين العلماء المسيحيين واليهود الأوروبيين. في ضوء هذا التقدير والحكم المتباينين اللافتين اللذين تلقاهما التراثان الفكريان للمفكرين في العالم الإسلامي، يتساءل المرء عما إذا كان يجب أن لا يُنظر إلى مقارنة الغزالي الأشمل في التعلم (الذي يضع في الاعتبار غالبية المجتمع المسلم ويخاطبهم فعلاً) على أنها عامل مهم في القبول الواسع الذي لقيته آراؤه العلمية وإرثه الفكري. وفي المقابل من ذلك، يبدو أن مقارنة ابن رشد الإقصائية أو الحصرية للتعلم (والقائمة على تفضيل الخاصة، مع الحد من أهداف التعليم وفرصه أمام غالبية الناس) قد حرمتها من أي تأثير كبير في العالم الإسلامي. ولم تبدأ عقلانية ابن رشد تعرف "إعادة اكتشاف" من قبل بعض المفكرين العرب (الليبراليين) المسيحيين والمسلمين⁸⁸ وتدخل في الخطاب الفكري للعالم العربي المعاصر إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين.

شكر وتقدير

أتقدم بشكري الصادق لزميلي وصديقي ديفين ستيوارت، من جامعة إيموري، الذي أسدى لي نصائح مفيدة بشكل خاص في هذه الدراسة.

⁸⁸ ومن هؤلاء السوري فرح أنطون (1874-1922)، والمصري محمد عمارة (مواليد 1931-2020)، والمغربي محمد عابد الجابري (1935-2010)، والمصري حسن حنفي (مواليد 1935)، والسوري الطيب تيزيني (1934-2019)، هذا لكي نذكر عدداً قليلاً من المفكرين البارزين على سبيل المثال لا الحصر. راجع:

Cf. von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, and Hoigilt, *Islamist rhetoric*, esp. 106-140.

البيبلوغرافيا

قرآن كريم

الغزالي، أبو حامد. *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. بيروت: دار الأندلس، 1967.

الغزالي أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، 2000/1426.
الغزالي، أبو حامد. *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*. ضمن
al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *On the boundaries of theological tolerance in Islam: Fayṣal al-tafriqa bayna l-Islam wa-l-zandaqa*. Translation and introduction by Sherman A. Jackson. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.

الغزالي، أبو حامد. *مقاصد الفلاسفة*. تحقيق محمود بيجو. دمشق: مطبعة الصباح 2000/1420.

الغزالي، أبو حامد. *تهافت الفلاسفة*. ضمن
al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *The Incoherence of the philosophers = Tahāfut al-falāsifah: A parallel English-Arabic text*. Translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.

الغزالي، أبو حامد. *أيها الولد*. ضمن
al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Letter to a disciple*. Ayyuhā l-walad. Bilingual English-Arabic edition. Translated with introduction and notes by Tobis Mayar. Cambridge: Islamic Texts Society, 2005.

المنوني، محمد. *حضارة الموحدين*. الدار البيضاء: دار توبقال، 1989.
مجهول. *كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية*. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979.

Abdul Hye, M. “Ash‘arism.” In Miyan Muḥammad Sharif, ed. *A history of Muslim philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, volume. 1, 220-243.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Deliverance from error and mystical union with the Almighty: al-Munqidh min al-dalāl*. English translation with introduction by

- Muhammad Abū Laylah (sic) and critical Arabic text established with Nurshīf Abdul-Rahīm Rif‘at. Introduction and notes by George F. McLean. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Deliverance from error: An annotated translation of “al-Munqidh min al-ḍalāl” and other relevant works of al-Ghazālī*. Richard Joseph McCarthy, ed. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.
- al-Sayyid, ‘A.T. *Al-Ghazālī’s views on logic*. Edinburgh (Dissertation), 1981.
- Arnaldez, R. “Ibn Rushd.” In Peri J. Bearman, et al., eds. *Encyclopaedia of Islam. Second edition*. Leiden: Brill, 1986, vol. 3, 909-920.
- Baker, O. “Commentary. The Importance of al-Ghazālī and Ibn Rushd in the history of Islamic discourse on religion and science.” In David Marshall, ed. *Science and religion: Christian and Muslim perspectives*. Washington, D.C.: George Town University Press, 2012, 102-110.
- Belo, C. *Averroes and Hegel on philosophy and religion*. London and New York: Routledge, 2013.
- Binder, L. “Al-Ghazālī’s theory of Islamic government.” *Muslim World* 45.3 (1955): 229-241.
- Butterworth, C. E. “Averroes.” In Joseph Chambliss, ed. *Philosophy of education: An encyclopedia*. New York and London: Routledge, 1996, 43-44.
- Daiber, H. “Political philosophy.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., 841-85. *History of Islamic philosophy*. London: Routledge, 1996.
- Dallal, A. “Ghazali and the Perils of Interpretation.” *Journal of the American Oriental Society* 122.4 (2002): 773-787.

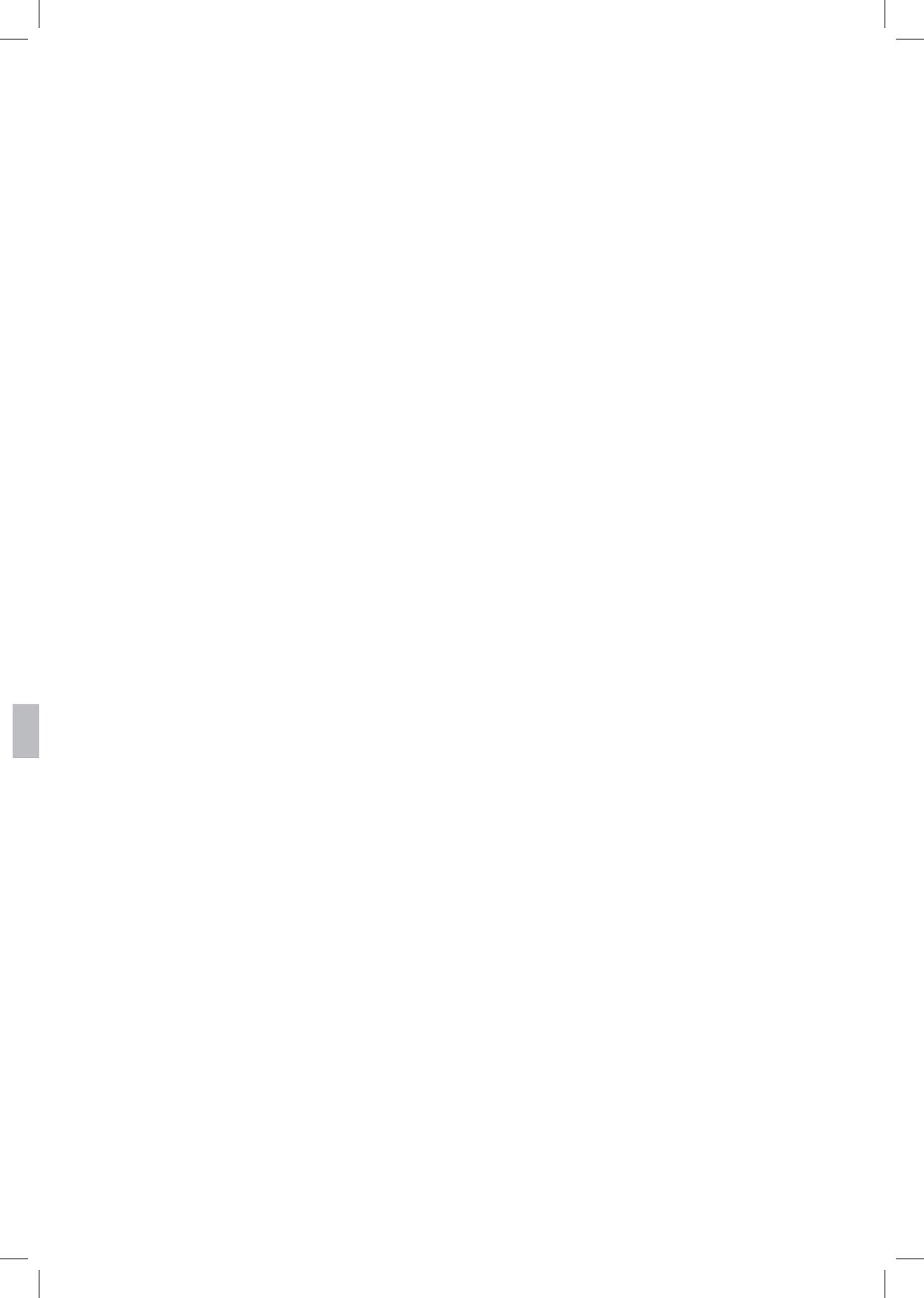
- El-Ehwany, A.F. “Ibn Rushd.” In Miyān Muḥammad Sharif, ed., *A history of Muslim philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. Volume 1, 540-564.
- Endress, G. “Mathematics and philosophy in medieval Islam.” In Jan P. Hogendijk and Ibrāhīm ‘Abd-al-Ḥāmid Sabra, eds., 121-176. *The Enterprise of science in Islam: New perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- Fakhry, M. *Averroes (Ibn Rushd): His life, works and influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Fierro, M. “Between the Maghreb and al-Andalus: Political and religious authority under the Almoravids. In Fierro, M., *The Almohad revolution: Politics and religion in the Islamic West during the twelfth–thirteenth centuries*. Farnham and Burlington: Routledge, 2012, part II, 1-24.
- Forcada, M. “Ibn Rushd.” In Virginia Trimble et al., eds., *Biographical encyclopedia of astronomers*. New York: Springer, 2007, vol. 1, 564-565.
- Frank, D.H. “Political philosophy in Classical Islam.” In Edward Craig, ed. *Routledge encyclopedia of philosophy*. New York: Routledge, 1998, vol. 7. 518-521.
- Frank, R. *Al-Ghazālī and the Ash‘ārite school*, Durham: Duke University Press, 1994.
- Genequand, C. *Ibn Rushd’s Metaphysics: A translation with introduction of Ibn Rushd’s commentary on Aristotle’s metaphysics*. Leiden et al.: Brill, 1986.
- Griffel, F. *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Griffel, F., and T. Tamer (eds.). *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*. Papers collected on his 900th anniversary, 2 vols., Leiden: Brill, 2015.

- Günther, S. “‘Auf der Suche nach dem Elixier der Glückseligkeit’: Konzeptionen rationaler und spiritueller Bildung im Klassischen Islam.” In Peter Gemeinhardt und Tobias Georges, eds. *Theologie und Bildung im Mittelalter*. Münster: Aschendorff-Verlag, 2015, 111-128.
- Günther, S. “‘The Principles of instruction are the grounds of our knowledge’: al-Farābī’s (d. 950) philosophical and al-Ghazālī’s (d. 1111) spiritual approaches to learning.” In Osama Abi-Mershed, ed. 15-35. *Trajectories of education in the Arab world: Legacies and challenges*. London: Routledge, 2010.
- Günther, S. “‘There is nothing like Baghdad, worldly-wise and religious, despite time’s transition’: Knowledge and learning in Baghdad’s Golden Age (8th-13th century).” In Jens Scheiner and Isabel Toral-Niehoff, eds. *Baghdad—The City of Knowledge*. Tübingen: Mohr Siebeck, forthcoming, 2018.
- Günther, S. “Be masters in that you teach and continue to learn: Medieval Muslim thinkers on educational theory.” *Comparative Education Review* 50.3 (2006): 367-388.
- Günther, S. “Ibn Rushd and Thomas Aquinas on education.” In Maurice A. Pomerantz and Aram A. Shahin, eds. *The heritage of Arabo-Islamic learning: Studies presented to Wadad Kadi*. Leiden et al.: Brill, 2016, 250-283.
- Günther, S., “‘Your educational achievements shall not atop your efforts to seek beyond’”: Principles of teaching and learning in classical Arabic writings, in N.A. Memon and M. Zaman (eds.), *Philosophies of Islamic education: Historical perspectives and emerging discourses*, London: Routledge, 2016, 72-93.

- Günther, S., “Education, general (up to 1500).” In *EI3* (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26134; last accessed 8 November 2018).
- Heath, P. “Reading al-Ghazālī: The case of psychology.” In Todd Lawson, ed. *Reason and inspiration in Islam: Theology, philosophy and mysticism in Muslim thought. Essay in honour of Herman Landolt*. London: I.B.Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 185–199.
- Hoigilt, J. *Islamist Rhetoric: Language and Culture in Contemporary Egypt*. Abingdon, NY: Routledge, 2011.
- Horten, M. *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam: Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averraes (sic). Dargestellt von M. Horten*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1913.
- Ibn Rushd, Abū l-Walīd. *The Book of the decisive treatise determining the connection between the law and wisdom & Epistle dedicatory*. [A parallel English-Arabic text]. Translation, with introduction and notes, by Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001.
- Leaman, O. “Ibn Rushd, Abu ’l Walid Muhammad (1126-98).” In Edward Craig, ed. *Routledge encyclopedia of philosophy*. New York: Routledge, 1998, vol. 4, pp. 638–646.
- Leaman, O. *Islamic philosophy: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Mahdi, M. “Remarks on Ibn Rushd’s Decisive treatise.” In Michael Marmura, ed. *Islamic theology and philosophy: Studies in honour of George F. Hourani*. Albany: State University of New York Press, 1984, pp. 188-202, 305-308.

- Manser, G.M. “Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes.” *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 24 (1910): 398-408; 25 (1911): 9-34, 163-179, 250-277.
- Marmura, M.E. “Ghazālī’s attitude to the secular sciences and logic.” In George F. Hourani, ed. *Essays on Islamic philosophy and science*. New York: State University of New York Press, 1975, 100-111.
- Montada, J.P., “Ibn Rushd versus al-Ghazālī: Reconsideration of a polemic.” *Muslim World* 82 (1992): 113-31.
- Montgomery Watt, W. “Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī.” In Bernard Lewis et al., eds. *Encyclopaedia of Islam. Second edition*. Leiden: Brill, 1991, vol. 2, pp. 1038-1041.
- Renan, E. *Averroès et l’Averroïsme*. Paris: Calmann Lévy, 1882.
- Rosenthal, E.I.J. “The Place of politics in the philosophy of Ibn Rushd.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.2 (1953): 246-278.
- Ruddle-Miyamoto, A.O. “Regarding doubt and certainty in al-Ghazālī’s *Deliverance from error* and Descartes’ *Meditations*.” *Philosophy East and West* 67.1 (2017): 160–176.
- Saeed Sheikh, M., “Al-Ghazālī: Metaphysics.” In Miyān Muḥammad Sharif, ed. *A History of Muslim philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, vol.1, 581-616.
- Sharif, M.M., ed. *A history of Muslim philosophy: With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in the Muslim lands*. Edited and introduced by Miyān Muḥammad Sharif. 2 vols., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963-1966.

- Skemp, R.R. *The Psychology of learning mathematics: Expanded American edition*. New York: Routledge, 2009.
- Sweeney, M. “Greek essence and Islamic tolerance: Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibn Rushd.” *The review of metaphysics* 65.1 (2011): 41-61.
- Tamer, G. *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*. Leiden: Brill, 2001.
- Treiger, A. “Al-Ghazali’s classification of the sciences and descriptions of the highest theoretical science.” *Divan* 30.1 (2011): 1-32.
- Treiger, A. *Inspired knowledge in Islamic thought: Al-Ghazali’s theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*. Abingdon and New York: Routledge, 2012.
- Urvoy, D. *Ibn Rushd (Averroes)*. London: Routledge, 1991.
- van Ess, J. “The logical structure of Islamic theology.” In Gustav E. von Grunebaum, ed. *Logic in Classical Islamic culture: first Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, 21-50.
- von Kügelgen, A. *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung der Rationalismus im Islam*. Leiden, 1994.



ثالثا: مقالات متنوعة





ظاهرة الأراجيز في تنظير الموسيقى الأندلسية المغربية منظومة "الطبائع والطبوع" لعبد الواحد الونشريسي نموذجاً دراسة وتحقيق

عبد العزيز ابن عبد الجليل
عضو المجمع العربي للموسيقى

شهدت حركة التأليف الموسيقي في العالم العربي انطلاقتها الأولى مع العلماء الذين اشتغلوا بترجمة كتب الإغريق، فنقلوا ما في ثناياها من فصول عن علم الموسيقى؛ والقصد هنا إلى محمد أحد الإخوة الثلاثة من بني موسى بن شاعر (ت 259هـ/873م)، وحنين بن إسحاق (ت 260هـ/873م)، وابنه إسحاق (ت 298هـ/910). فلقد نقل هؤلاء - وغيرهم ممن لم يقف واضعو الفهارس على أسمائهم - إلى اللسان العربي مقولات لفلاسفة الإغريق، حفلت بها مؤلفاتهم من قبيل **كتاب الصوت** لجالينوس، و**كتاب الإيقاع** لأرسطوكانيس، و**مختصر الموسيقى** لنيكوماخيس الجهرسني، و**كتاب الموسيقى** لبطليموس.

ومع ظهور كتابات الفيلسوف العربي أبي يوسف يعقوب الكندي، وتلميذه أحمد السرخسي شهدت حركة نقل التراث الفكري اليوناني تحولا حاسما كان من آثاره إغناء الجوانب النظرية وتطعيمها بمستجدات مبتكرة تأخذ بعين الاعتبار - وفق ما جاء في المقالة الأولى من **كتاب المصوتات الوترية** للكندي - ما ألفه أهل الصناعة في زمانه وما اعتاده جمهور هؤلاء من تقاليد وممارسات غنائية تطمئن لها أذواقهم إذ يقول: "الأوجب علينا ذكر ما يستعمله أهل دهرنا، ونلقي ما سوى ذلك مما كانت الأوائل في الزمن القديم تولده".

وسوف يزداد هذا التحول قوة ووضوحا في مباحث الفارابي (ت 339هـ/950م)، ثم من بعده ابن سينا (ت 428هـ/1038م) وتلميذه ابن زيلة (ت 440هـ/1048م) ليتخذ مظهرها هو أقوى تعبيرا عن ملامح الهوية العربية، وهي ملامح تتجلى في السمة الإبداعية التي تطبع نصوص هؤلاء الفلاسفة، فينتفي معها إحساس القارئ بأنه أمام نصوص مترجمة، مثلما تتجلى في عزوفهم عن مجازة فلاسفة الإغريق في اعتمادهم على العقل الكلي والرؤى التجريدية. ولنا في كلام ابن سينا ما يدل على ذلك من قبيل رفضه لما ذهب إليه فيثاغور من القول بوجود مناسبة بين الأوتار وبين بروج الفلك ومزاجات الألوان والأرايح.

وقد جاءت المؤلفات الموسيقية التي وضعها فلاسفة الإسلام الأوائل في أسلوب منثور، واستمر الأمر على هذا النحو لفترة من الزمن قبل أن تظهر الأراجيز المنظومة بدءاً من منتصف القرن السابع للهجرة مع تلامذة عبد المومن الأرموي المتوفى عام 694هـ/1294م، وفي مقدمتهم بدر الدين محمد بن علي بن أحمد الموصللي المكنى الخطيب الإربلي المتوفى عام 755هـ/1354م صاحب الأرجوزة الموسومة بـ”أرجوزة الأنغام“.¹ وكان ممن يجيدون الغناء. وله مؤلفات عدة منها ”شرح الشافية“، و”شرح الكافية“، و”حواشي على حاوي الصغير“ للقزويني، و”حواشي على تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد“ لابن مالك.² وقد نظم أرجوزته في 101 من الأبيات عام 729هـ/1328م؛ وأولها:

الحمْدُ لله على إنعامه حمداً يُكافي الفضلَ في أقسامه

وقد سار على نهج الإربلي آخرون من بينهم:

• جمال الدين أبو محمد عبد الله بن خليل المارديني (أو المارداني) المتوفى عام 809هـ/1409م ناظم ”أرجوزة الألحان والنغمات“ في 55 بيتاً. ويوجد نصها الكامل ضمن ”رسالة في علم الموسيقى“ لعبد القادر الصفدي (915هـ/1509م). والمارديني من علماء الميقات والهيئة، وكان - إلى ذلك - مطرباً شجي الصوت. وله في الموسيقى أيضاً ”مقدمة في علم قوانين الأنغام“.³ ومطلع الأرجوزة:

الحمْد لله الحكيم العالم مُحَكِّم العقول بين العالم
مميز الألسن واللغات وواهب الأنغام والأصوات

• محمد شمس الدين الصيداوي الذهبي المتوفى عام 911هـ/1505م، ناظم ”أرجوزة في الأنغام“ أو ”الإنغام في معرفة الأنغام“. وهي تحتوي على 294 بيت، غير أن إحدى نسخها تحمل عنواناً مغايراً هو ”كنز الطرب وغاية الأرب“، وتحتوي 245 من الأبيات لا غير.⁴ ومطلع الأرجوزة:

¹ هي عند فارمر ”جواهر النظام في معرفة الأنغام“. هانري فارمر، مصادر الموسيقى العربية، ترجمة حسين نصار (القاهرة: مكتبة مصر، 1989)، 95.

² الحاج هاشم محمد الرجب، الموسيقيون والمغنون خلال الفترة المظلمة من 656 إلى 1258هـ (بغداد: منشورات المركز الدولي لدراسة الموسيقى التقليدية، 1402)، 44.

³ محمد الرجب، الموسيقيون، 67.

⁴ محمد الرجب، الموسيقيون، 108.

إِعلمُ بأن الرّسّتَ أصلٌ مستقلٌ جميعُ هذا العلمِ منه يَنْتَقِلُ



منظومة الإنعام في معرفة الأنعام للصيداوي الدمشقي

• محمد بن أحمد الذهبي المعروف بالجزيري ابن الصباح، من أهل القرن 12هـ/18م صاحب أرجوزة "نهاية الطالب والمطلوب" توجد ضمن كتاب يحتوي على قسمين أولهما يحوي نص الأرجوزة في عشر ورقات، والثاني في شرح أبيات الأرجوزة في تسع ورقات بقلم المؤلف نفسه.⁵ ومطلع الأرجوزة كالاتي:

رَسْتُ، عراقي، أَوَاظُهُم، نَيْرُورُ
فرعهما بينهما مركوزُ
وَرُورُكُنْدُ، أَصْفَهَانُ، شَهَنَازِي
من المثاني ناطق في التازي

وبالإضافة إلى هذه الأراجيز توجد أخرى عديدة أكتفي بالإشارة إلى اثنتين

منها:

⁵ محمد الرجب، الموسيقون، 150.

• "أرجوزة في الأنغام" لعبد القادر بن محمود القادري من أهل القرن 11هـ/17م. ومما جاء فيها عند الحديث عن النغمات الأصول قوله بعد المقدمة:

هذا أو أن أول الكلام بيئته فافهمه في نظامي
أقول: قالوا الرست أصل أولًا كذا العراق بعده ثانٍ تلا

• "أرجوزة في الأنغام" لناصر الدين بن العجمي من أعلام القرن العاشر الهجري. مطلعها:

الحمد لله وليّ الحمد هادي البرايا لسبيل الرشد

يا راغبا في حصر أنواع النغم

من هنا يتبين أن السبق إلى ركوب أسلوب النظم في المباحث الموسيقية كان للمشاركة. ولعل ذلك أن يكون في سياق سعيهم إلى تنشيط الحركة التأليفية بابتكار طرق تضمن - من جهة - الحفاظ على التراث الموسيقي وصيانتها، وتيسر للطلبة - من جهة أخرى - سبيل استيعابه بواسطة الحفظ واعتماد قوة الذاكرة، وهم في ذلك يحتذون حذو أصحاب المتون المنظومة على صورة أراجيز في وزن الشعر، ولاسيما في المسائل الدينية واللغوية كعلوم الفقه وأصوله، وعلوم التجويد، والنحو، والصرف، والبلاغة، والعروض، والعلوم النظرية.

ومثلما كان السبق في هذا المجال للمشاركة، فكذلك ركب التونسيون قبل المغاربة نهج نظم الأراجيز في المباحث الموسيقية؛ ومن أشهر هؤلاء محمد بن الشيخ أبي بكر المعروف بالشيخ الظريف المتوفى عام 787هـ/1385م في العهد الحفصي صاحب "ناعورة الطبوع" التي يقول في أولها مستعرضا أسماء الطبوع الأربعة عشر التي يقوم عليها إنشاد مستعملات "المالوف" التونسي:

جَسَّ "الرهاوي" وجَرَّ "الذيل" من طرب وتاهَ و"الرملة" حياني فأحياني⁶

⁶ محمد بودّينة، مشاهير التونسيين (تونس: شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، 1988)، 533؛ الحاج علي ابن عبد ربّه الفداوي، مجموع في فن الموسيقى: سقاين المالوف التونسي (تونس: منشورات وزارة الثقافة التونسية، 1998).

وقد شهد المغرب ظاهرة الأراجيز الشعرية محتذيا طريقة المشاركة، وحظيت العلوم العقلية بحظ وافر من هذه الأراجيز. نمثل لذلك في مجال العلوم الرياضية بالآتي:

• منظومة "منية الحساب في علم الحساب" لابن غازي المكناسي (841-919هـ/1437-1513م) الذي جاء مطلعها كالآتي:

يقول راجي العفو والمفاز	محمد بن أحمد بن غازي
وبعدُ فالقصد بذا الكتابِ	نظم المهيمات من الحسابِ
صَمَّنْتُهُ مسائلَ التلخيصِ	وربَّما أزيدُ في التمحُّصِ
تحريرا أو مسألة غريبة	أو نكتة مونقة عجيبة

• منظومة "تلخيص ابن البناء في الحساب" من نظم الفقيه عبد الواحد بن أبي العباس أحمد الونشريسي (ت 955هـ).

• منظومة "تلخيص ابن البناء" للقاضي أحمد بن محمد بن أبي عافية المكناسي (ت 1025هـ)

• منظومة "روضة الأزهار في علم الوقت والنهار" لأبي زيد عبد الرحمن بن أبي غالب محمد بن عبد الرحمن التجيبي الشهير بالجلادري المتوفى عام 818هـ/1415م. ومطلعها:

الحمد لله العلي القدير	مكور الليل الحكيم القاهر
فهاك نظما فيه بالحساب	على طريق الرصد والصواب
في رَجَزٍ سهل قريب اللفظ	لكي يكونَ واليا للحفظ
لخصته في غاية قربته	وأحسنَ الترتيب قد رتبته

وعلى غرار ما نظمه هؤلاء ونظراؤهم في علوم الحساب والفلك والرياضيات، وما وضعه آخرون في علوم الدين واللغة مما لا سبيل إلى حصره، اتجهت عناية بعض المؤلفين إلى وضع منظومات وأراجيز حول الموسيقى يراد من ورائها تعليم الطلاب وتلقينهم فنونها ومبادئها وقواعدها، متوخية تسهيل الحفظ على المتعلمين.

وقد عني ناظمو هذه الأراجيز ببيان إيقاعات الموسيقى الأندلسية وضروب أوزانها، كما فصلوا القول في الألحان وكيفيات نغمها، فتحدثوا عن الطبوع أصولها وفروعها، وعلاقتها بالطبائع البشرية والفصول الأربعة، وغير ذلك مما له صلة بالآلات الموسيقية وطرائق تسوية أوتارها.

وفي محاولة لاستقصاء ما نظمه المغاربة في هذا المضمار خلصنا إلى الوقوف على خمس منظومات، ثلاثة منها منسوبة إلى ناظميها، والباقيتان مجهولتا الناظم.

وتوجد إحدى هاتين المنظومتين في طرة الصفحة الرابعة من كتاب "الروضة الغنا في أصول الغنا"⁷ لمؤلف مجهول، قوامها تسعة أبيات، تشوبها بياضات في أربعة مواقع، وغموض في ستة أخرى، كتبت بخط رديء، تعسر قراءته على غير المتمرس. والنص الكامل لهذه المنظومة كالآتي: (طويل)

غريبة، زيدان، وذيل منمق	طبوع الغنا الأصول: مزوم، مائة
وعرق فريقي عرق عجم، ومشرق	فذيّل: له رصد، ورمّل، مجنب
وزيدان فرعه: حجاز مشرق	وعشاق، الاستهلال
حصار، غريبة؟ حق	حجاز كبير، أصبهان، زوركند
الحسين، فروع	وماية: رمل، به رصد،
بالغربة الحسين؟ أتق	ومزموم فرعاه الشهيان: حمدان،
وزيدان، والفروع للبلغم ألحق	وذيل كذا فروع سودوية
غريبة، مزوم، وفرعاهق	وماية مع أجزاءها دموية
طباع الطبوع للطبائع فاعلق	؟، صفروية كلها فذا

أما ثانياً الأرجوزتين فتوجد ضمن المجموع المودع بالخزانة الحسنية تحت رقم 650، مهد لها الناسخ بهذه العبارة: "كما نظم بعض الأدباء ما اشتملت عليه الشجرة من الأصول والفروع". ويأتي بعد هذه العبارة نص المنظومة في عشرة أبيات هي: (رجز)

ذيل، وماية، ومزموم، زيدان	الأصل في الطبوع أربع حسان
هذا الذي نُقل عن الجَمَعَا ⁸	كذا المحرره، ولا فرع لها
رمل، ورسد، واستهلال الذيل	فسته تفرعت للذيل

⁷ كتاب "الروضة الغنا في أصول الغنا" لمؤلف مجهول. المكتبة الوطنية بالرباط رقم 192 د.
⁸ الصواب هو: الجماعة، وقد صحفت الكلمة لضرورة الوزن والقافية.

كذا مجنبٌ، وعرق العجم
 كذاك أيضا أربعٌ للمايه
 والرصد معَ (أفرتم) طبع الحسين
 ومن المزموم المشرقي الصغير
 كذاك ستهُ أخرجت من الزيدان
 حصار أزوركندُ ذي تسع عشر
 مجموعها أربعٌ معَ عشرين
 وعراقُ العَرَب، فافهم واعلم
 انقلاب الرمل، ورمل المايه
 أخرجهُ أُميهُ اعني ابنَ حسين⁹
 غريبه الحسين حمدان لا غير¹⁰
 الحجزان (كذا) والعشاق معَ اصبهان
 أضفها للأصول واعلم الخبر
 وحصل النغم باليقين¹¹

أما المنظومات الثلاث المنسوبة إلى ناظميها، فهي انطلاقا من أقربها صدورا إلى أبعدها:

1. منظومة أبي الربيع سليمان الحوات المتوفى عام 1231هـ/1816م.
 2. منظومة أبي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي المتوفى عام 1096هـ/1684م.
 3. منظومة عبد الواحد بن أحمد الونشريسي المتوفى عام 955هـ/1549م.
- المنظومة الأولى لناظمها الحوات، واسمه الكامل: أبو الربيع سليمان بن محمد بن عبد الله العلمي الحسن بن الحوات (ت 1231هـ) أحد أعلام الأدب بالمغرب. تلقى من أشيخه المعارف السائدة في عصره، ومن بينها علم الموسيقى وهي يومئذ في أزهى فترات ازدهارها بفاس. عاصر أحداثا فنية بارزة، تجلى بعضها في وضع أكثر من مجموع لنوبات الموسيقى الأندلسية من بينها المجموع الموضوع باقتراح من الأمير العلوي المولى عبد السلام نجل السلطان محمد الثالث والذي تم الفراغ منه عام 1202هـ وكناش محمد بن الحسين الحايك الذي كان الفراغ من جمعه عام 1214هـ. وقد نشأ في دعة ويسر، وعاصر كلا من محمد الثالث والمولى سليمان، وكان من المقربين من هذا الأخير الذي عينه نقيباً للشرفاء الحسينيين، فيسر له ذلك الاتصال بعدد كبير من الأسر الأرستقراطية بفاس، كما هيا له نمط الحياة الذي كان عليه أن يتصل برجال الموسيقى الأندلسية خاصة ويأخذ منهم معارفها، بل نحسب أنه حفظ بعضا من مستعملاتها؛ كيف لا وقد كان من رفقاءه الأديب المتفنن حمدون بن الحاج

⁹ كلمة "أفرتم" لا معنى لها.

¹⁰ في صدر البيت إخلال بالوزن.

¹¹ الصواب: باليقين بكسر آخر الكلمة. وقد نصب للضرورة الشعرية.

السلمي (ت 1232هـ) المعروف بشغفه الكبير بالموسيقى الأندلسية. ويكفينا دليلاً على ولع الحوات بالموسيقى وصفه لمجلس أنس بمكناس جمعه ببعض موسيقيي هذه المدينة كأبي زيد عبد الرحمن المزداري الذي "بلغ من جمال الصورة وعذوبة الرنة ما ينفي الهم والوصب"، وعبد الرحمن ابن زكري الذي جمع بين مهارة العزف على العود وبين جودة الغناء، إذ يقول (بسيط):

فكان لي موقِّفٌ على الحبور به	في مظهر الأنس بين اللهو والطرب
حيثُ مُحيا أبي زيد ورنثته	تستبعدان قريب الهمِّ والوصب
ولابن زكري جَسُّ في مثاليته	أعرَبَنَ في نغمة الحسين عن عجب
يجيبها بمثاني الصوت مبتسما	في وجه عاشقه عن بارق الشَّنَب ¹²

ولسليمان الحوات ديوان شعر جل ما بين دفتيه في مدح المولى سليمان، وله - إلى ذلك - أكثر من عشر مؤلفات من بينها أرجوزة في الموسيقى عنوانها "كشف القناع عن وجه تأثير الطبع في الطباع"، قوامها خمسة وخمسون بيتاً، وضعها بطلب من أحد معارفه، وهو المكنى "ابن سعيد" الذي يرجح الأستاذ محمد المنوني أن يكون نفسه الموسيقي المكنى "ابن نصيحة" أحد موسيقيي المغرب بفاس على عهد السلطان محمد بن عبد الله،¹³ وهو الذي أورد ذكره هذا في مستهل أرجوزته مشبهاً إياه بعلمين من أعلام الغناء العربي على عهد بني أمية هما الغريض ومعبد إذ يقول (رجز):

وكان قد سألنيهِ ابنُ سعيدٍ	ذو الشرف الوضاح والرأي السديدُ
وهو غريض العصر بل مَعْبَدُهُ	ومن له الباع الطويل مددُهُ

توجد من الأرجوزة أربع نسخ، واحدة في خزانة المرحوم عبد السلام ابن سودة بفاس، واثنان بالخزانة الحسنية، إحداها ضمن مجموع تحت رقم 12531، تحتل منه ثلاث صفحات، قوامها 54 بيتاً،¹⁴ والأخرى تحت رقم 4229، كتبت بخط مغربي مليح في ثلاث ورقات أذهب الخرم وسطاها وجزءاً من أولها، فلم يبق من

¹² عبد الرحمن ابن زيدان، إتعاظ أعلام الناس بأخبار حاضرة مكناس، الجزء الرابع (الرباط: المطبعة الوطنية للثنائي، 1932)، 121-122.

¹³ محمد المنوني، مجلة البحث العلمي 14-15 (يناير-ديسمبر 1969): 159.

¹⁴ هي عند الأستاذ أحمد العراقي في تحقيقه للأرجوزة: تحت رقم 11303 - أحمد العراقي، خبايا الجزء الأول: نصوص من التراث المغربي: كشف القناع عن وجه تأثير الطبع في الطباع لسليمان الحوات (فاس: مطبعة أنفو-برينت، 2005)، 133-157.

المنظومة سوى 31 بيتاً.¹⁵ أما النسخة الرابعة فتوجد بخزانة علال الفاسي بالرباط تحت رقم 605. وسائر النسخ عارية عن تاريخ النسخ واسم الناسخ.

تحدث الحوات في أرجوزته عن طبوع الموسيقى الأندلسية وعلاقتها بالطبائع، وعد الطبوع المستعملة على عهده، فكانت خمسة وعشرين بعد إضافة طبع الصيكة. وقد سار في ترتيبها على مذهب فاس، فجاءت وفق الترتيب التالي: العشاق، الذيل، رمل الذيل، رصد الذيل، عراق العجم، عراق العرب، الاستهلال، الماية، الصيكة، غريبة الحسين، الغريبة المحررة، الحجاز المشريقي، حمدان، الزيدان، الرصد، الحصار، الزوركد، المزموم، الحجاز الكبير، مجنب الذيل، المشريقي الصغير، الأصهبان، رمل الماية، انقلاب الرمل، الحسين. وإلى هذا الترتيب يشير الحوات إذ يقول:

وهو الذي اليوم عليه العملُ	عند الغناء، وسواه مُهمَلُ
وهو بفاس - وهي أم الامصار -	مستعمل في ليلها وفي النهار
قامت به بألة أو غيرها	طوائف اختلفت في سيرها

• المنظومة الثانية للعالم الموسوعي أبي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، أحد أعلام المغرب. ولد بفاس عام 1040هـ والدولة السعدية في أوج مرحل تقهرها، وتوفي عام 1096هـ والدولة العلوية تعيش أزهى أيامها في ظل حكم المولى إسماعيل (1082-1139هـ/1672-1727م).

نشأ عبد الرحمن الفاسي في بيئة علمية، فتعاطى العلم منذ سنه الأولى، ولم يلبث أن ظهر نبوغه في العلوم العقلية والنقلية، كما ظهر اهتمامه بالموسيقى علماً وعملاً؛ يدل على ذلك "أنه كان في عداد الشعراء الموسيقيين الذين كان المغنون ينشدون أشعارهم ملحنة"¹⁶، وأن محمد الصُّغَيْرَ الإفرائي (ت 1151 أو 1153هـ) نسب إليه استنباط صنعة في طبع الحسين على رصد الذيل.¹⁷

ألف الفاسي كتباً عدة من أبرزها موسوعته المسماة "الأقنوم في مبادئ العلوم"، وهي عبارة عن دائرة معارف عصره، أنشأها على نحو منظومة في نحو 17383 بيت، تحدث فيها عن مبادئ 278 علماً،¹⁸ من بينها: علم الموسيقى، وعلم

¹⁵ المنوني، مرجع سابق.

¹⁶ المنوني، مرجع سابق، 158.

¹⁷ محمد الصُّغَيْرَ الإفرائي، المسلك السهل على شرح توشيح ابن سهل، تحقيق محمد العمري (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997).

¹⁸ محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، الجزء الأول (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983)، 201-202.

طب الألحان، وعلم ميزان الملحون. ويوجد "الأقنوم" في نسخ تقارب العشرين، من بينها نسخة بالملكتبة الوطنية تحت رقم 15 ك، كان الانتهاء من نسخها عام 1130 هـ بخط محمد عبد العزيز السجلماسي؛ وهي تحتوي على العلوم الموسيقية الثلاثة. وبالإضافة إلى هذه النسخ يوجد بالخزانة الحسنية مخطوط تحت رقم 650 يحمل اسم "المجموع في الموسيقى والطبوع"، قوامه ثمانية أوراق، جاء في آخره أنه نسخ منقولاً عن نسخة بخط صاحب الأرجوزة عبد الرحمن الفاسي نظمها آخر ذي الحجة عام 1060 هـ.

يبلغ عدد أبيات في مجموع الخزانة الحسنية 106، فيما يرتفع في نسخة المكتبة الوطنية إلى 112، ويهد لها في كلا المصدرين - بعد الحمدلة والتصلية - عشرة أبيات يعلن فيها الناظم عن الغرض من وضع المنظومة وهو التعريف بعلم الموسيقى، وطبوع الموسيقى الأندلسية الأصول، وما تفرع عنها، وقسمتها على الطبائع الأربع، فيقول: (رجز)

وهاك نظماً عادماً المُمائلِ في علم موسيقى بغيرِ عملِ
متلوَّةً بالنغم المَفْرَعَة مقسومة على الطباع الأربعة

ثم ينطلق الناظم في تعريف علم الموسيقى فيقول:

علمٌ به يُعرف أحوال النغم وما بها من بُعْدٍ أو كيف وكم¹⁹

وتأتي بعد ذلك بقية أبيات الأرجوزة موزعة على اثنين وعشرين باباً خص أربعة عشر منها للحديث عن الإيقاع وضروبه، والنغم وكمياتها وكيفياتها، والأبعاد وأصنافها، والجنس وأنواعه.

وقد ذهب الفاسي في استعراض مضامين هذه الأبواب مذهباً بدا فيه متأثراً بمباحث المشاركة - وخاصة منها ما جاء في كتاب "الرسالة الشرفية" لعبد المومن الأرموي (ت 693هـ/1294م) - إلى درجة الإفراط في تبني النظرية العربية الشرقية والمبالغة في استخدام مصطلحاتها، الأمر الذي لا نستبعد معه أن يكون عبد الرحمن الفاسي قد اطلع على هذا الكتاب الذي توجد منه نسختان في الخزانة الحسنية، إحداها تحت رقم 2122، كتبت بخط مشرقي في محرم من سنة 785 هـ.

¹⁹ لا وجود لهذا البيت في مخطوط الخزانة الحسنية، ولعل ذلك سهو من الناسخ.

أما بقية الأبواب، وعددها ثمانية، فقد خص الأربعة الأولى منها بالحديث عن نسبة الطبوع للطبائع، وبيان الطبوع الأصول وما يتفرع عن كل واحد منها ليرتفع بعدد الطبوع أصولها وفروعها إلى اثنين وعشرين هذا بيانها:

1. الذيل، وتتفرع عنه ستة طبوع هي رصد الذيل، والرمل، والاستهلال، والمشرقي الصغير، وعراق العرب، وعراق العجم.
2. الماية، وتتفرع عنها طبوع أربعة هي الرصد، والحسين، ورمل الماية، وانقلاب الرمل.
3. المزموم، وفرعاه غريبة الحسين، وحمدان.
4. الزيدان، وفروعه خمسة هي الحجاز الكبير، والحجاز المشرقي، والحصار، والأصبهان، والعشاق.
5. الغريبة المحررة، وهي أصل لا فرع له.

• منظومة عبد الواحد الونشريسي

من هو الونشريسي؟ هو أبو محمد عبد الواحد بن الإمام أحمد بن يحيى بن علي الونشريسي الزناتي الفاسي. ولد بفاس عام ثمانين وثمانمائة في أسرة ربها هو شيخ الفتوى يحيى صاحب كتاب **المعيار المعرب عن فتاوي علماء أهل إفريقية والأندلس والمغرب**. نشأ في أجواء عالمة تعرف للعلماء والفقهاء فضلهم. كان من جلة علماء عهد بني وطاس، ترجمه ابن عسكر في **دوحة الناشر**، والمنجور في **فهرسه**، وابن القاضي في **الجدوة**، والإفراني في **نزهة الحادي**، وغير هؤلاء، فجاء وصفه بالعالم الذي جمع بين الخطط الثلاث: الفتيا والقضاء والتدريس، وأنه كان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم؛ أخذ العلم عن والده، وعن ابن غازي والحباك والهبطي وأبي زكرياء السوسي وأبي الحسن الزقاق وابن هارون وغيرهم من أبناء عصره، وتلقى العلم عنه كثيرون من بينهم أبو زكرياء السراج، وأبو راشد اليدري، وأبو العباس أحمد المنجور... وكان له مجلس خاص لا يحضره إلا أكابر العلماء.

عرف بتضلعه في علوم شتى كالفقه والنحو، وتفوقه في الفتوى، والتمكن من المعرفة بالأصول والفروع، والبراعة في الأدب وصناعة الإنشاء. وكان شاعرا جيد النظم، له أزجال وموشحات لا يقارعه فيها أحد من أهل عصره. يقول المنجور في فهرسه: وأما رقة وقوام طبعه في إنشاء الأزجال وشبهها - قبل الشيخوخة وكبر السن - ولطافة

تغزله فقد بدَّ فيه شعراءً وقته طلبه وعامة؛ وكذلك موالده في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام المولد من أرق الموالد وأزينها وأصحها معنى ولفظاً.²⁰

وكان الونشريسي على صلة وثيقة بالسلطان أحمد الوطاسي، وله عليه دالة، شديد الوفاء له. ومن دلائل هذا الوفاء أنه لما دعاه محمد الشيخ السعدي إلى بيعته وهو عند أبواب فاس على وشك افتتاحها، امتنع وآثر التمسك ببيعته التي كانت في رقبته للسلطان الوطاسي على أن يخضع لتهديد محمد الشيخ السعدي، فما كان من هذا إلا أن أمر جماعة من المتلصقين أن يأتوا به من فاس، ويخرجوه له بظاھرها، فأتوه، وراودوه أن يذهب معهم، فلما امتنع من الذهاب معهم قتلوه.²¹ وكان قتله ليلة السابع والعشرين من ذي الحجة عام 955هـ.

وذكر بعضهم أن السلطان أبا عبد الله الشيخ كتب لأهل فاس، وهو يقول لهم: إن دخلت فاس صلحا ملأتها عدلا، وإن دخلتها عنوة ملأتها قتلا، فأجابه ابن الونشريسي - متمثلا بأبيات لشاعر أندلسي - أغلظ له فيها، وأولها: (طويل)

كذبتَ وربُّ البيت لا تُحسن العدلا ولا خَصَّك المولى بفضل ولا أوَّلِي
وما أنت إلا مُسرف ومُعاند تَمَثَّل للجِھال بالسُّمة المثلِي

فأحنق ذلك على السلطان، وأمر بقتله.²²

مؤلفاته

له عدة مؤلفات، منها أرجوزة بعنوان "تلخيص ابن البناء في الحساب"، ونظم قواعد المذهب المسمى "النور المقتبس من قواعد مذهب مالك بن أنس" نظم فيه كتاب "إيضاح المسالك" لوالده وزاد عليه زيادات رائقة، وله شرح على مختصر ابن الحاجب الفقهي في أربعة أسفار، وشرح على الرسالة، وتعليق حسن على البخاري لم يكمل، إضافة إلى أشعار وأزجال وموشحات. وقد نسب إليه وضع منظومة في الطبوع والطبائع.

²⁰ أبو العباس أحمد المنجور، الفهرس، تحقيق محمد حجي (الرباط: منشورات دار المغرب، 1976)، 54.

²¹ محمد الصُّغَيْرُ الإفرائي، نزهة العادي بأخبار ملوك القرن العادي، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998)، 77-78.

²² الإفرائي، نزهة العادي، 77-78.

الونشريسي والموسيقى

شهد كثير ممن ترجموه أنه كان رقيق الطبع، يهتز عند سماع الألحان وآلات الطرب لاعتدال مزاجه، وقوام طبعه؛ وفي هذا الصدد يوافينا المنجور بخبر تفرد بذكره بين من ترجموا للونشريسي، ونقله عنه الإفرائي بالحرف في النزهة، يقول فيه: "ومن رفته وذكائه أنه كان يدرس يوما فرعي ابن الحاجب بالمسجد المعلق برحبة الزيب، فاجتازت من هناك عمّارية مصحوبة بطرب من الزمارة بالغيطة والأطبال والبوقات، فأخرج رأسه من الطاق، فأصغى لذلك، وقال: ما تأتّى هذا لأصحاب العمارة حتى أنفقوا فيه مالا معتبرا، ونحن نسمعه مجانا، فكيف لا نفعل؟".²³ ويعود المنجور ليعقب على هذا الحدث فيقول: "وبالجملة كان آدميا ممن يفهم، لا كالحيوان الأعجم".²⁴ ومع رقة طبعه وتأثره بالألحان فقد كان كذلك على قوة وصلابة في الدين.

وبالرغم من الأهمية الفنية التي ينطوي عليها هذا الحدث فما ينبغي اتخاذه مطية للقول بأن الونشريسي كان موسيقيا شأنه في علم الموسيقى كشأن محمد البوعصامي صاحب كتاب "إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع"، أو أنه أدرك في هذا العلم ما أدركه عبد الرحمن الفاسي صاحب "أرجوزة الأنغام"؛ غير أننا لا نستطيع أن ننفي عنه ما نعت به تلميذه أحمد المنجور من رقة الطبع وحسن التجاوب مع الألحان، مثلما لا نستطيع أن ننفي موقفه الإيجابي والمتساهل إزاء ممتهني الموسيقى من المغنين والعازفين، لاسيما وفيهم تلميذه وملازمه أبو العباس أحمد المنجور (ت 995هـ) الذي كان يحب الغناء ويحسن العزف على العود، والذي نُقل عن الصغير الإفرائي "أنه كان يقول: إن العلوم كلها نافعة حتى أنه تعلم لعبة الشطرنج فأتقنها، وحتى عود الغناء، تعلم تلاحينه فكان يحركه".²⁵

ومهما يكن من أمر فقد كان عبد الواحد الونشريسي على النقيض من والده المفتي أحمد الونشريسي صاحب المعيار المعرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، فقد عرف هذا بتشده على محترفي الموسيقى، واشتهر باستنكار ظاهرة التكسب بالغناء والعزف على الآلات، وأفتى بما يوجب القبض على ممارسيهما.

²³ المنجور، الفهرس، 54.

²⁴ المنجور، الفهرس، 54.

²⁵ محمد الصُّغَيْرُ الإفرائي، صفوة من انثشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي (الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي 2004)، 43.

منظومة الونشريسي

تعتبر منظومة الونشريسي أول مصدر مغربي مخطوط يعتمد في التأريخ لبداية تنظير الموسيقى المغربية من خلال طبوع الموسيقى الأندلسية. ويأتي ذكرها في ثنايا المقدمة التي مهد بها محمد بن الحسين الحايك لكناشه الشهير، مثلما يتكرر ذكرها في مجاميع مستعملات السماع من قبيل كتاب "فتح الانوار في بيان ما يعين على مدح النبي المختار" لمحمد بن العربي الدلائي، و"ديوان الأمداح النبوية وذكر الطبوع وبيان تعلقها بالطبائع الأربعة" لأحمد بن محمد بن العربي أحضري - وهذه لا تدخل في طبيعة البحث الذي نحن بصدده-، وفي مصادر أخرى همت الموسيقى الأندلسية هداني البحث إلى الكشف عن بعضها في مظانها، فجاءت كالتالي:

1. كتاب "إيقاد الشموع" لمحمد البوعصامي الذي كان حيا عام 1151هـ وهو رسالة توجد ضمن مجموع مخطوط بالخرزانة الحسنية رقم 11333 تشغل المقدمة منه 25 ورقة (221 ب 245 ب).²⁶ مسطرة 21 مقياس 17,50×22,50. أما المنظومة فموقعها من المخطوط هو ص 224، وهي عارية عن الشكل.

2. كناش "منظومة في الطبائع والطبوع"، ضمن مجموع مخطوط بالخرزانة الحسنية تحت رقم 650، مسطرة 17، مقياس 20×24. يضم بين دفتيه - إضافة إلى منظومة الونشريسي - نظما لأحد الأدباء فيما اشتملت عليه الشجرة من الطبوع والأصول، وآخر في كيفية تركيب الأوتار، ورسالة لعبد الرحمن الفاسي حول أوتار العود الأربعة، وأرجوزته في علم الموسيقى. وعند تمحيص النظر في هذا الكناش يتبين أنه مجتزأ من كتاب، يدل على ذلك ابتدأه بعبارة تفيد الإحالة على كلام سابق، وهي: "الحمد لله، وقد نظم ما تقدم".

3. كتاب "الروضة الغنا في أصول الغنا" لمؤلف مجهول، الغالب أنه جمع في أوائل المائة الثانية عشرة.²⁷ توجد منه نسخة في المكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم 192. مسطرة 18 مقياس 15×18، وتحتل المنظومة الجزء الأكبر من الصفحة الرابعة.

4. المخطوط رقم 13588 بالخرزانة الحسنية. مسطرة 17. وهو في ورقة واحدة تحتل المنظومة الجزء الأكبر من صفحتها الثانية غير منسوبة لناظمها، كتبت غير مشكولة بخط مغربي واضح. والمخطوط عار عن تاريخ النسخ واسم الناسخ. ويبدو أن

²⁶ أبو محمد البوعصامي، إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع، أو نزهة الغواني في حقائق الأغاني، تحقيق عبد العزيز ابن عبد الجليل (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1995)، 33.

²⁷ المنوني، مرجع سابق، 154.

الورقة مجتزأة من كتاب حول العلوم بدليل ما قبل المنظومة من أبيات رجزية حول المواد الغذائية التي يُتداوى بها كالألبان والحبة السوداء، وأخرى بعدها تتحدث عن بعض مقاييس المسافات كالباع والميل والفرسخ.

5. كتاب أغاني السقا ومغاني الموسيقى لإبراهيم التادلي المتوفى عام 1311هـ/1894م. انتهى من تأليفه عام 1307هـ. نسخه متعددة ومتفرقة في الخزانات العامة والخاصة. وتحتل المنظومة من نسخته الموجودة بالمكتبة الوطنية تحت رقم 109د الصفحتين رقم 21 و22.²⁸

6. المجموع رقم 144 الموجود في خزانة المؤرخ التطواني محمد داود؛ في 297 صفحة. مسطرة 15. مقياس 14,50x20. أصاب البتر صفحاته الثلاث الأولى فضع بذلك اسم جامع. كان الفراغ من نسخه في غرة رمضان عام 1202هـ. وقد وضع برسم الأمير العلوي المولى عبد السلام بن السلطان محمد الثالث. وتقع المنظومة في الصفحة رقم 6 من المجموع غير مشكولة. قام بتحقيقه الأستاذ مالك بنونة ونسبه لمحمد بن الحسين الحايك. وقدم له عضو الأكاديمية المغربية الدكتور عباس الجراري.

بقي أن نضيف إلى هذه المصادر مصدرين اثنين نسبتهما بعض الدلائل إلى المكتبات التونسية، هما:

7. مجموع "في فن الموسيقى-سفاين المالوف التونسي" من وضع الفداوي الحاج علي من أبناء القرن 19.²⁹ وقد جاء في الفصل الثاني منه النص الكامل للمنظومة كما أملاها الشيخ أبو العباس أحمد الأصرم (ت 1861م) على واضع المجموع مع إغفال اسم ناظمها. وعبارة الجامع كالتالي: "وقد كان شيخنا العلامة المرحوم برحمة الحي القيوم سيدي أبي العباس أحمد الأصرم أملى عليّ قصيدة كتبها عليه متضمنة الطبوع الأصول والفروع والطبائع كما ذكر". وفيما يلي صورة من الكتاب المذكور وافاني بها من تونس الصديق الدكتور الأسعد قريعة.

²⁸ إبراهيم التادلي، **أغاني السقا ومغاني الموسيقى**، تحقيق عبد العزيز ابن عبد الجليل (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 2011)، 191 و192.

²⁹ الفداوي، **مجموع**، 5.

النظم

نسبة النَّصِّ إلى أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي لا صحّة له وهو ناتج عن تواجد المخطوط ضمن نصوص متعلّقة بالطّب أولها للسنوسي.

9[ب] نظم شجرة الطبوع والطباع

طباع ما في عالم الكون أربع فأولها السّوداء وللأرض طبعها وبلغم طبع الماء رطب وبارد وصفراء طبع النّار يحرق حرّه فنغمة صوت الذّيل ثمّ فروعه عراق ورمل الذّيل فاصغ لحنه وللبلغم الرّيدان منه اصبهانه وعاشقه قد فاق واختصّ بالغنا وماية حسن حرّكت لذي الدّما وصفراء للمزوم فانسب وفرعه 10] وزد طبع يزمن غريب محرّر وصلّ وسلّم في ابدائك أوّلا	ففي مثلها اضرب للطّبوع لذي وبالبرد ثمّ اليبس قد خصّها الملا ورطب الهوا والحرّ للدمّ قد تلا لما فيه من يبس بتدبير ذي العلا تحرّك للسّوداء خذها مرتلا ورصد له فارصده إن كنت ذا اعتلا حجاز حصار زوركند كما انجلا فهنّ فروع خمسة بعد بالولا فرصد ورمل والحسين الذي حلا غريب الحسين كذا الطبوع مكّملا وأصل بلا فرع فلا تك مهملا وختما على من للخلائق أرسلها
---	---

هذه هي المصادر التي أسعفني البحث بالوقوف عليها مما ألمّ بذكر منظومة الونشريسي، وعددها سبعة؛ وفي وسعنا أن نضيف إليها ما استنسخه الكتبة بخط أيديهم من نسخ لكناش الحايك،³⁰ وهذه ولا ريب كثيرة، وقد وقفت منها على ستة هي التالي ذكرها:

أ- نسخة خطية باسم "كناش الحايك" كانت مما انتهى إلى ورثه الحاج عبد السلام الرقيواق الطنجي،³¹ وكان الفراغ من نسخها يوم الجمعة 15 من شوال عام 1325هـ.

³⁰ يزيد بـ "كناش الحايك" النسخ المنقولة عن النسخة الأم، وهي التي تحتوي على مقدمة الكتاب، والمستعملات الشعرية للنوبات الإحدى عشرة، مع قيام نوبة رمل الماية على أشعار التغزل ووصف العشي، وخلو كل من نوبتي الرصد والحجاز المشرقي من ميزان "القائم ونصف".

³¹ النسخة عارية عن اسم الناسخ. وقد عمدت جمعية هواة الموسيقى الأندلسية بالمغرب إلى تصويرها في ألفي نسخة من بينها ألف نسخة مرقمة من 1 إلى 1000، هي المتداولة بين الناس.

ب- نسخة خطية باسم "كناش الحايك" كتبت بيد محمد بوعسل وكان الفراغ من ذلك في 7 رجب 1350هـ. توجد منها نسخة بالمكتبة الوطنية بمديرد.³²

ج- نسخة مودعة في خزانة أكاديمية المملكة المغربية تحت رقم 1/3127.³³

د- نسخة باسم "الحايك" مودعة بالمكتبة الوطنية تحت رقم 858 ج في 345 صفحة.³⁴ عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

هـ- مقدمة في السماع تحت رقم 270/36 لمؤلف مجهول، ضمن مجموع في الخزانة الصباحية بسلا في 435 صفحة، تقع فيها المنظومة ضمن مقدمة الحايك الواردة بين ص 409 و435. وهي عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

و- نسخة باسم "كناش الحايك" توجد بالخزانة الحسنية تحت رقم 11292 ز في 214 صفحة. عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.³⁵

ز- كناش الأغاني، لمؤلف مجهول - منه نسخة بدار الكتب بالقاهرة - الرقم الترتيبي Mz 069.

وبضم هذه النسخ السبع إلى المصادر السبعة السابقة تتحصل لدينا مجموعة قوامها 14 نصا لـ "منظومة الطبايع والطبوع".

ونخلص - بعد هذا الجرد - إلى أن "منظومة الطبوع والطبايع" المنسوبة للونشريسي بلغت من الشهرة والشيوع مدى بعيدا تجاوز حدود المغرب، وأنها لم تقتصر على أن تجد لها موقعا في رفوف المكتبات العربية والأوروبية، بل أصبحت ترد على ألسنة الحفاظ، ويستشهد بها في المؤلفات العنية بالموسيقى. ويكفي دليلا على هذا أن يوردها الفداوي في "سفاين المالوف التونسي" في ثنايا الحديث عن "طبوع موسيقى المالوف" من إملاء شيخه في هذا الفن "الأصرم".

عنوان المخطوطة

تكاد جل المصادر المخطوطة التي وقفنا عليها أن تكون عاطلة عن ذكر عنوان المنظومة، وذلك باستثناء ثلاثة نعتتها بـ "القصيدة"، وهي مخطوط الخزانة الملكية رقم 650، ومخطوطة الفداوي بمكتبة تونس الوطنية، وكتاب **الروضة الغناء**. وبذلك

³² النسخة في 228 صفحة. قامت بتحقيقها الباحثة الإسبانية مانويلا كورتيس. وهي من منشورات مستشارية الثقافة بغرناطة عام 2003.

³³ النسخة في 150 صفحة، جاء فيها اسم "الإمام الواحد" بدلا من "الإمام الوجدي". وهي عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

³⁴ وتوجد منها صورة مقيدة باسم "الحايك في الطرب الأندلسي" في خزانة أكاديمية المملكة المغربية تحت رقم 17640 في 340 صفحة.

³⁵ منها نسخة مصورة في المكتبة الوطنية سجلت تحت رقم 1990.

يبقى إطلاق "منظومة في الطبائع والطبوع" منحصرا في فهارس بعض الخزانات والدلائل الببليوغرافية؛ وقد وقفت منها على كشاف الخزانة الحسنية، والمكتبة الوطنية بمدير، وفهرست آمنون شيلواح.

تحقيق نسبة الأرجوزة للونشريسي

على الرغم من إجماع غالبية البحوث والدراسات العنية بالنظر في الموسيقى الأندلسية المغربية على نسبة "منظومة الطبوع وعلاقتها بالطبائع" إلى عبد الواحد الونشريسي؛ فإن التساؤل عن مدى صحة هذه النسبة يبدو أمرا قائما تدعو إليه أمور في صدارتها خلو سائر الكتب التي ترجمت له - على وفرتها - من أية إشارة إلى أنه وضع كتابا في "الطبوع" أو في غيرها مما له صلة بالموسيقى والغناء؛ ومن ثم فقد جاءت النسبة في أسلوب إخباري - يحتمل الصحة ونقيضها - عبر صيغ مثل: "نظم الشيخ الإمام..."، و"للإمام..."، و"جمع الإمام". وقد يُرد على هذا القول بأن من ترجموا للونشريسي أمسكوا عن ذكر مؤلف له في الموسيقى توقيرا لمقامه كعالم محدث وكقاض يشتغل بالإفتاء، حتى رأينا تلميذه أحمد المنجور - وهو يشيد برقة طبعه وسمو ذوقه وحسن تجاوبه مع الألحان لا يجروء على نعته بما يفيد "الموسيقي" أو "المغني" كما فعل بالنسبة لأبي عبد الله الفاروز الذي لم يتردد في وصفه بالأستاذ المغني.³⁶

وتزداد مسألة النسبة إلى الونشريسي إشكالا بسبب عبارة وردت في ديباجة المخطوطة المودعة بالخزانة الحسنية تحت رقم 650 نصها كالاتي: الحمد لله، وقد نظم ما تقدم من الطبائع والطبوع الشيخ الإمام سيدي عبد الواحد الونشريسي، وقيل إن القصيدة للأديب الأريب فائق أهل عصره ابن الخطيب.

وقد ذهب المستشرق الإنجليزي هانري فارمر إلى ترجيح القول بنسبتها إلى ابن الخطيب في كتابه "مصادر الموسيقى العربية"،³⁷ كما طبعتها في "مجموعة الكتاب الشرقيين عن الموسيقى" مترجمة إلى الإنجليزية³⁸ حيث قال: أظن ذلك (أي النسبة إلى الونشريسي) خطأ!

³⁶ المنجور، الفهرس، 47، عند كلامه عن علي ابن هارون.

³⁷ فارمر، مصادر الموسيقى، 100 رقم 227، و115 رقم 265.

³⁸ هانري فارمر، مجموعة الكتاب الشرقيين عن الموسيقى (برلين، غلاسغو: 1933)، 11-13.

والواقع أنه لا عبرة بما يزعمه فارمر، وهو الذي عودنا على استبعاد أن تكون للمغاربة أية مساهمة في الجانب العلمي للموسيقى الأندلسية.³⁹

والواقع أيضا استبعاد أن تكون المنظومة من إنشاء ابن الخطيب، ويرجح هذا لدينا أمور، منها خلو المصادر التي ترجمته - وفي مقدمتها "كتاب النفع" للمقري - من أية إشارة تدل على عنايته بموضوع الطبوع، علما أن المقري أتى بكثير من أخبار ابن الخطيب في "النفع" حتى لقد أوشك هذا الكتاب أن يكون خاصا به مثلما كان كتاب "أزهار الرياض" خاصا بالقاضي عياض؛⁴⁰ ومنها أن جماع ما تتوفر عليه من معلومات تفيدنا في اهتمام ابن الخطيب بالموسيقى لا يتجاوز - في انتظار أن تكشف الأيام عن "الرسالة المنسوبة إليه في الموسيقى"⁴¹ - مقالته التي تحدث فيها عن "المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس"⁴² والتي عرض فيها لبيان صنوف "الأبعاد الموسيقية" مستلهما بعض مضامين "الرسالة الشرفية" لعبد المومن الأرموي البغدادي، مثلما لا يتجاوز إشارته العابرة إلى ثلاثة من طبوع الموسيقى الأندلسية هي "الذيل، وعرق عرب، ورمل مائة"، نقلها عن المتصوف أبي الحسن الششتري ضمن احتذائه أسلوبه في نظم الأزجال،⁴³ وتلك إشارة لا ترقى إلى أن تبلغ مستوى "شجرة الطبوع" المكتملة في منظومة الونشريسي. يبقى بعد ذلك كله أن غالبية المصادر التي تتحدث عن الطبوع في الموسيقى الأندلسية تجمع على نسبة هذه المنظومة إلى الإمام عبد الواحد الونشريسي بما فيها المصدران المودعان بالمكتبات المصرية والتونسية.

وتأتي بعد كل ما سبق إشكالية أخرى لا تخلو من الأهمية، تتعلق بتباين المصادر التي وقفت عليها حول تفرد الونشريسي بوضع المنظومة أو مشاركة غيره له في ذلك. وتتخذ هذه الإشكالية صورتين:

³⁹ يشار هنا إلى زعمه أن رسالة إيقاد الشموع "نسخت من مصدر شرقي في النصف الأخير من القرن السادس عشر". ينظر: سلسلة البحوث الموسيقية الشرقية 1 (برلين، كلاسكوو: 1931).

⁴⁰ جعل المقري كتابه في قسمين، أولهما خاص بتاريخ الأندلس، والثاني خاص بلسان الدين، وهو في ثمانية أبواب، سادسها حول مصنفات ابن الخطيب في الفنون. انظر أحمد المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول (بيروت: دار صادر، 1968)، 117-112.

⁴¹ فارمر، مصادر الموسيقى، 100.

⁴² لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكتاني، الجزء الأول (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1970)، 287 إلى 390. انظر عبد العزيز ابن عبد الجليل، مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية (الدار البيضاء: مطابع النجاح، 2000)، 75-82.

⁴³ لسان الدين ابن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق السعدية فاغية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1989)، 241 و242.

الصورة الأولى: نسبة المنظومة إلى الونشريسي والوجدي معا.

والقصد هنا إلى خمسة مصادر هي: النسخة رقم 650 السابق ذكرها، ومخطوط بوعسل، والمجموع رقم 144 الموجود في خزانة مؤرخ تطوان المرحوم محمد داود، ونسخة ورثة الرقيواق الطنجي، وكتاب "الروضة الغنا". ففي هذه المصادر تتكون المنظومة من قسمين، يحوي أولهما اثني عشر بيتا منسوبة للإمام عبد الواحد الونشريسي، ويحوي ثانيهما ثلاثة أبيات منسوبة للإمام الوجدي، وهي في النسخ الثلاث الأولى مسبوقة بعبارة "وزاد الإمام الوجدي رحمه الله"، أما في "الروضة الغنا" فقد كتبت العبارة في الطرة، وأما في نسخة الرقيواق فيبدو أن الناسخ أغفل كتابتها سهوا منه بدليل وجود الأبيات المزيدة كاملة في نص المنظومة.

وتتفق مضامين هذه المصادر اتفاقا كليا حول شجرة الطبوع فتجعل الأصول خمسة هي:

1. الذيل، وتتفرع عنه ثلاثة طبوع هي عراق العرب، ورمل الذيل، ورصد الذيل.
 2. الزيدان، وتتفرع عنه خمسة طبوع هي الأصبهان، والحجاز الكبير، والحصار، والزوركد، والعشاق.
 3. الماية، وتتفرع عنها ثلاثة طبوع هي الرصد، ورمل الماية، والحسين.
 4. المزموم، وفرعاه هما غربية الحسين، والغربية المحررة.
- وبذلك يرتفع عدد الطبوع بنوعيتها إلى سبعة عشر.

الصورة الثانية: نسبة المنظومة إلى الونشريسي دون غيره

والقصد هنا إلى المصادر الثلاثة التالية: رسالة "إيقاد الشموع" للبوعصامي، والمخطوط رقم 13588، ومجموع "في فن الموسيقى- سفاين المالوف التونسي" لابن عبد ربّه الفداوي. وتحوي هذه النسخ القسم الأول من المنظومة دون غيره.

ونبدأ برسالة البوعصامي فنسجل أنه يمهّد للمنظومة بقوله: "وقد نظم ذلك سيدي الإمام أبوعبد الله الونشريسي رحمه الله، إلا أنه مخالف لما تقدم في تقسيم الفروع عن الأصول حسبما يظهر لمن تأمل ذلك".

أما مآخذه على الونشريسي فهي أنه "عد المشرقي من فروع الذيل، وهو فيما تقدم معدود من فروع المزموم، وترك حمدان من فروع المزموم رأسا، كما ترك انقلاب

الرمل من فروع المائة كذلك“. ولتقويم هذه المآخذ فهو يقترح تعديل البيت العاشر من منظومة الونشريسي ليصبح كالآتي:

وصفراء للمزوم فانسب، وفرعُه غريبٌ، ومشرقيُّ، حمدانُ، كمّلا

كما يضيف بيتا إلى المنظومة متضمنا ثلاثة طبوع هي: الاستهلال، ومجنب الذيل، والمشرقي، ونصه كالآتي:

كذلك الاستهلال، ثم مجنب لذيّل، أضف ومشرقي له تلا

وبذلك يرفع البوعصامي عدد الطبوع الأصول والفروع إلى اثنين وعشرين طبعا هي.

- الذيل وفروعه الخمسة: عراق العرب، ورمل الذيل، ورصد الذيل، والاستهلال، ومجنب الذيل.

- الزيدان وفروعه الخمسة: الأصبهان، والحصار، والحجاز، والزوركد، والعشاق.

- المائة وفروعها الأربعة: الرصد، ورمل المائة، والحسين، وانقلاب الرمل.

- المزوم وفروعه الأربعة: غريبة الحسين، والمشرقي، وحمدان، والغريبة المحررة.

وننتقل إلى المخطوط رقم 13588 فنسجل مطابقته لما في القسم الأول من المخطوط 650 لولا خلل فيه أصاب البيت السادس صدرا وعجزا ليصبح على النحو التالي:

عراق ورصد الذيل فاصغَ للحنه حصار حجازي فخذه كما انجلا

بدلا من:

عراق ورمل الذيل فاصغ للحنه ورصد له فارصده إن كنت ذا عقلا

ونخلص إلى كتاب الفداوي التونسي فنسجل أن المنظومة عنده صورة مطابقة لما هي عليه في القسم الأول من المخطوط رقم 650 لولا نقص البيت العاشر - وأحسبه سهوا من الناسخ - ونصه:

وصفراء للمزموم فانسب فروعه غريب الحسين للطبوع مكملا

ثم لولا زيادة بيت في الختام نصه:

محمد المبعوث من خير أمة وزد بالرضى أصحابه قدوة الملا

ونعود إلى القسم الثاني من المنظومة - وهو الذي ينسب وضعه للوجدي - فنسجل أنه كان لوفرة المصادر التي عنيت بإلحاقه بها أثر في توجه بعض الدراسات الحديثة إلى الاطمئنان إليه كحقيقة لا جدال فيها، ومن ثم اجتهدت في البحث عن هوية الوجدي ونسبه، فكان أن ذهب الباحثة الأستاذة محمد المنوني إلى القول بأن "الغالب أنه هو محمد بن علي الوجدي ثم الفاسي الملقب بالغماد والمتوفى عام 1033".⁴⁴ وبعد الرجوع إلى مصادر ترجمة محمد بن علي الوجدي، وفي مقدمتها كتاب "روضة الآس" للمقري،⁴⁵ فإننا لا نقف على ما يفيدنا في التأكيد على أنه نظم شعرا في الموسيقى أو أنه كانت له صلة بهذا الفن من قريب أو بعيد، وهو الأديب الشاعر الذي نزل فاس قادما من وجدة، فنال بها حظوة الانضمام إلى صف شعراء ولي العهد السعدي محمد المامون نجل السلطان أحمد المنصور، وفاز بشرف الانتظام في سلكه كاتبا في ديوان الجند،⁴⁶ وكان - إلى ذلك - شاعرا مجيدا حلاه المقري في كتابه المذكور بأبدع الوصف فقال: "أولاني من بساتين إيناسه زهر صفاء عاطر الأنفاس... وشربت من عقار براعته، فما أنا من ذلك نشوان".⁴⁷

ومن أجل تمحيص النظر فيما تذهب إليه هذه الدراسات ننتقل من محور "تذييل" الوجدي، فنلاحظ أن الطبوع الستة الواردة فيه -وهي الاستهلال، والمشرقي الصغير، وعراق العجم، ومجنب الذيل، وحمدان، وانقلاب الرمل- هي ذاتها التي شكلت موضوع مآخذ البوعصامي على الونشريسي، ونظّم من أجل استدراكها بيتين

⁴⁴ المنوني، مرجع سابق، 154.

⁴⁵ أحمد المقري، روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس (الرباط: المطبعة الملكية، 1983).

⁴⁶ نجاة المريني، أبو عبد الله محمد بن علي الوجدي الغماد: حياته وآثاره (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، 15.

⁴⁷ المقري، روضة الآس، 71.

أدرجهما طي المنظومة. وفي اعتقادنا أنه ما كان للبوعصامي أن يأتي باستدراك علي استدراك، وبعبارة أخرى أن يذيل تذييلاً بتذييل آخر.

من هنا نرى أن سكوت البوعصامي عن ذكر "الإمام الوجدي" ربما يفيضي بالباحث إلى الشك في الهوية الموسيقية لشخصية الوجدي، هذا الذي لا يكفي نعتة بنسبة "الوجدي" عارية عن اسمه العَلَم وعن لقبه ليدل على أنه هو "محمد بن علي الوجدي الملقب بالغماد".

يبقى من المفيد بعد هذا الإشارة إلى خلو المنظومة في نسخة المكتبة الوطنية بتونس من ذكر "الوجدي" والأبيات المنسوبة إليه. وهو أمر من شأنه أن يرجح كفة الشك في مصداقية هذه الزيادة.

أرجوزة الطبايع والطبوع لعبد الواحد الونشريسي

تحقيق النص⁴⁸

طَبَائِعُ مَا فِي عَالَمِ الْكَوْنِ أَرْبَعٌ⁴⁹ فِيهَا مِثْلُهَا اضْرِبْ لِلطَّبُوعِ مُجَمَّلًا⁵²
فَأَوْلُهَا السُّودَاءُ، وَالْأَرْضُ طَبْعُهَا، وَبِالْبَرْدِ ثُمَّ الْيُبْسِ قَدْ حَصَّهَا الْمَلَأُ⁵³،⁵⁴

⁴⁸ تدخل منظومة الونشريسي في سياق المتون النظامية الموجهة للتعليم والتي تستقل بعلم الموسيقى كاستقلال "ألفية ابن مالك" بعلم النحو، وقد جاءت على نسق الأشعار القائمة على بحر "الطويل"، وعروضه:

فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ

مع القبض في عروض الأبيات وفي قبضها، وهو حذف الحرف الخامس الساكن (مفاعِلُنْ).

وهي شبيهة بالأراجيز القائمة على بحر الرجز من حيث كونها تحمل ذات الخصوصيات التي تميزها عن القصائد الشعرية الأدبية؛ من ذلك ركوب الاختصار في التعبير إلى حد الإسفاف أحياناً، من قبيل عجز البيت السابع: "حجاز حصار زُوْرَكْنَدُ كما انجلا"، ومجافاة القاعدة النحوية من أجل الحفاظ على الروي كما في عجز البيت السادس "ورصد له فارصده إن كنت ذاعقلاً" بفتح المضاف إليه بدل كسره.

وباعتبار أن المنظومة من النظم التعليمي فإنها ليست على شيء من ناحية البناء الفني لخلوها من مقومات الشعر التي تحرك العواطف، ولأن كل ما يراد منها ينحصر في نقل المعرفة المجردة، وتيسير حفظها للدارسين، ولو كان ذلك في أسلوب جاف وبارد ويعيد عن صفات الشعر. ومما يزيد في اضطراب نص المنظومة صنوف الأخطاء النحوية والعروضية والإملائية التي تعج بها بعض النسخ التي بين أيدينا مما سيأتي بيانه لاحقاً.

وقد اعتمدت في تحقيق المنظومة على المخطوط رقم 650 الموجود بالخرزانة الحسنية باعتبار أنه الأقدم زمنًا بالمقارنة مع المصادر التي ورد ذكرها في الدراسة. وسيتم الرجوع إلى المصادر الأخرى للمقارنة والمقابلة كلما دعت الحاجة إلى ذلك. ومن أجل توثيق نص المنظومة وتقرئها إلى القارئ في صورتها الصحيحة فقد عمدت إلى جملة من التدابير تتعلق بشكله شكلاً تاماً، ووضع علامات التقييم في مواقعها المناسبة من النص، بغية الفصل بين الفقرات، وإيضاح معانيها، ومساعدة القارئ على الفهم، وهي: النقطة (.)، والفاصلة (،) ونقطة فاصلة (:). ونقطتنا الشرح (:).

⁴⁹ هي عند ابن سينا في أرجوزة الطب "الطبيعيات"، وهي الأركان الأربعة التي تقوم الأبدان على أمرجتها. وقد عنها في قوله:

أما الطبيعياتُ فالأركانُ تقومُ مِنْ أَمْرَجَتِهَا الأبدانُ
وقولُ بُقْرَاطٍ بها صحيحٌ ماءً، ونازٌ، وثرى، وريحٌ

ويتبين من ذلك أن أصل الموجودات يكمن في هذه الأركان الأربعة، ومن ثم بنيت النظرية الموسيقية على قاعدة التربيع، وهي نظرية يونانية تردد صداها في مقولات الكندي ورسائل إخوان الصفا، وتسررت بعض خيوطها إلى الموسيقى الأندلسية، فصنفت الطبوع الأصول وفروعها في أربع مجموعات، كل مجموعة ثلاثم عنصراً من العناصر الأربعة المذكورة، وتحرك مزاجاً من الأمزجة الأربعة (الأخلاق) وفق ما يأتي بيانه في الأبيات الثلاثة التي تلي مطلع المنظومة، وهي الحار اليابس، والبارد اليابس، والحار الرطب، والبارد الرطب.

وَبَلَّغَمُ طَبَعُ الْمَاءِ رَطْبٌ وَبَارِدٌ⁵⁰ وَرَطْبُ الْهَوَا وَالْحَرُّ لِلدَّمِ قَدْ تَلَا⁵⁵
 وصفراءُ طَبَعُ النَّارِ، يُحْرِقُ حُرُّهُ⁵¹ لِمَا فِيهِ مَنْ يُبْسِ بِتَدْبِيرِ ذِي الْعَلَا⁵⁶
 فَتَعَمُّهُ صَوْتِ الذَّيْلِ ثُمَّ قُرُوعُهُ تُحْرِكُ لِلسَّوْدَاءِ؛ خُذْهُ مُرْتَلًا⁵⁷
 عِرَاقٌ، وَرَمَلُ الذَّيْلِ، فَاصْغَ لِحْنِهِ، وَرَضِدْ لَهُ، فَارْضُدْهُ إِنْ كُنْتَ ذَا اعْتِلَا⁵⁸
 وَلِلْبَلَّغَمِ الزَّيْدَانُ، مِنْهُ اضْبِهَانُهُ، حِجَازٌ، حُصَارٌ، زَوْرَكَنْدٌ كَمَا أَنْجَلَا⁵⁹
 وَعُشَاقُهُ قَدْ بَانَ وَاخْتَصَّ بِالْغِنَا فَهِيَ فِرْعُ خَمْسَةٌ بَعْدَ بِالْوَلَا⁶⁰
 وَمَايَةُ حُسْنِ حَرَكْتِ لِذَوِي الدِّمَا وَرَضِدْ، وَرَمَلْ، وَالْحُسَيْنُ الَّذِي جَلَا⁶¹
 وَصَفْرَاءُ لِلْمَزْمُومِ، فَانْسَبْ فِرْعُوعُهُ غَرِيبُ الْحُسَيْنِ لِلطَّبُوعِ مُكْمَلًا⁶²
 وَزِدْ طَبَعِ يَزٍ مِنْ غَرِيبٍ مُحَرَّرٍ، وَأَصْلُ بَلَا فِرْعٍ، فَلَا تَكْ مُهْمَلًا⁶³
 وَصَلْ وَسَلَمْ فِي ابْتِدَائِكَ أَوْلًا وَخْتَمًا عَلَى مَنْ لِلخَلَائِقِ أَرْسَلَا⁶⁴

وزاد الإمام الوجدي رحمه الله هذه الزيادة، وهي هذه:⁶⁵

وزدْ طَبَعِ الاستهلالِ والمشرقي مَعَا وَطَبَعِ عِرَاقِ الْعُجْمِ لِلذَّيْلِ فَانْجَلَا⁶⁶
 وَلَا تَنْسَ فِي وَقْتِ الصَّبُوحِ مُجَنِّبًا وَحَمْدَانَ لِلْمَزْمُومِ لَا تَكْ مُهْمَلًا⁶⁷

⁵² في ج: اصرف لذى العُلا، وفي ف- ح: لذى المَلَا، وفي أ: أَضْرَبْ (بهمزة القطع) وهو مخل بوزن البيت.

⁵³ يوافق ذلك قول ابن سينا: والمِرَّةُ السوداء للخريف. المصدر السابق.

⁵⁴ في ج: العَلَا.

⁵⁵ يوافق هذا قول ابن سينا: فَلِشْتَاءِ قُوَّةً لِلْبَلَّغَمِ. المصدر السابق.

⁵⁶ يوافق ذلك قول ابن سينا: والمِرَّةُ الصفراء للمصيف. المصدر السابق.

⁵⁷ في ف: طَبَعِ الأَرْضِ وباردة.

⁵⁸ في ف - ض - ر: يحرق حرُّها، وفي ب: يحرق طَرَّةً، وفي ج: وحده.

⁵⁹ في ض: يحرك... خذها، وفي ف - ر - ع: يحرك... خذها، وفي ب: محرك... خذها.

⁶⁰ في أ: ذا عقلا، والصواب ذا اعتلا، في ف: ذا اعتلا، وفي ج: عراق رصدم... حُصَار حِجَاز فَخُذْهُ كَمَا انْجَلَا، ولعل الناسخ اختلط عليه عجز هذا البيت بعجز الذي يليه، وفي ب - ض - ع - ح: ذا اعتلا.

⁶¹ في ر: ثم، وفي ج: ورصد له فارصده إن كنت ذا اعتلا. ولعل الناسخ اختلط عليه عجز هذا البيت بعجز الذي سبقه، وفي ض: كما خلا. وفي ب: زَوْرَكَنْدٌ، مع زيادة بيت كامل قبل هذا البيت نصح: وفي ف: زيدافكند.

⁶² في ض: وعشاق منه اختص قد فاق في الغنا... فهن، وفي ر: خمس يُعَدُّ، وفي ع: فهن خمس تحسب، وفي ب - ج: فهن.

⁶³ في ر: برصدم... انجلا، وفي ح - ب: برصدم... حلا، وفي ع: انجلا، وفي ف: تلا، وفي ض - ج: حلا.

⁶⁴ في ب: وفرعه، وفي ج: فكملا، وفي ض: غريب حسين، ولا وجود لهذا البيت في ف.

⁶⁵ في ج: زيدان، وفي ف: نيرز، وفي ب: طبع كل، وفي ض: منه طبع، وفي ر: له من... لا تكن، وفي ع: في له من.

⁶⁶ يلاحظ تأجيل هذا البيت في نسخة ر إلى ما بعد الزيادة المنسوبة للوجدي. وفي ج: مرسلا. ولا وجود لهذا البيت في ض، وفي ف: إضافة البيت التالي:

محمد المبعوث من خير أمة وزدْ بالرضى أصحابه قدوة المَلَا

⁶⁷ انحصر ذكر هذه الزيادة في نسخ خمس هي: مخطوطة الخزانة الحسينية رقم 650، والمخطوطة رقم 144 بمكتبة الفقيه محمد داود، ومخطوطة الروضة الغنا، ونسختا الحايك لورثة الرقبواق الطنجي، والتي بخط بوعل.

⁶⁸ في ض: ينجلا. تخلو نسخ ب - ج - ف من هذه الزيادة.

⁶⁹ في ع: والاثنين في أنس الصباح، وفي ر: والاثنين في أنس الصبح... لا تكن، وفي ض: أنس الطبوع.

كذاكَ انْقِلَابُ الرَّمْلِ مِنْ طَبَعِ مَائَةٍ يُهَيِّجُ أَشْوَاقَ التَّصَاحُبِ فِي الْمَلَا⁶⁸

البيبلوغرافيا

أ: مخطوط الخزانة الحسنية رقم 650.

ب: إيقاد الشموع للبو عصامي.

ج: مخطوط الخزانة الحسنية رقم 13588.

ح: المخطوط 144.

ر: نسخة ورثة الرقبواق.

ع: مخطوط بو عسل.

ف: مخطوط الفداوي التونسي.

ابن الخطيب، لسان الدين. **روضة التعريف بالحب الشريف**. تحقيق محمد الكتاني. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1970.

_____. **نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**. تحقيق السعدية فاغية. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1989.

ابن زيدان، عبد الرحمن. **إتحاف أعلام الناس بأخبار حاضرة مكناس**، ج 4. الرباط: المطبعة الوطنية لعباس التتاني، 1932.

ابن سينا. **أرجوزة الطب "الطبيعيات"**.

ابن عبد الجليل، عبد العزيز. **مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية**. الدار البيضاء: مطابع النجاح، 2000.

الإفرائي، محمد الصغير. **صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**. تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي 2004.

_____. **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**. تحقيق عبد اللطيف الشاذلي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998.

_____. **المسلك السهل على شرح توشيح ابن سهل**. تحقيق محمد العمري. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997.

بودينة، محمد. **مشاهير التونسيين**. تونس: شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، 1988.

البوعصامي، محمد. **إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبع، أو نزهة الغواني في حدائق الأغاني**. تحقيق عبد العزيز ابن عبد الجليل. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1995.

⁶⁸ في ض: التصافي لذا الملا.

- التادلي، إبراهيم. **أغاني السقا ومغاني الموسيقى**. تحقيق عبد العزيز ابن عبد الجليل. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 2013.
- الحاج هاشم، محمد الرجب. **الموسيقيون والمغنون خلال الفترة المظلمة من 656 إلى 1258هـ**. بغداد: منشورات المركز الدولي لدراسة الموسيقى التقليدية، 1402هـ.
- الحايك، محمد. **كناش الحايك**. نسخة كتبت بيد محمد بوعلل. المكتبة الوطنية بمدريد. قامت تحقيقه الباحثة الإسبانية مانويلا كورتيس. منشورات مستشارية الثقافة بغرناطة عام 2003.
- السنوسي الحسني، أبو عبد الله محمد بن يوسف. **نظم شجرة الطبوع والطباع**. المكتبة الوطنية بتونس رقم 4255/2.
- العراقي، أحمد. **خبايا الجزء الأول: نصوص من التراث المغربي: كشف القناع عن وجه تأثير الطبوع في الطباع لسليمان الحوات**. فاس: مطبعة أنفو-برينت، 2005.
- فارمر، هانري. **مصادر الموسيقى العربية**. ترجمة حسين نصار. القاهرة: مكتبة مصر، 1989.
- _____. **سلسلة البحوث الموسيقية الشرقية 1**. برلين، غلاسگوو: 1931 و1933.
- الفداوي، الحاج علي ابن عبد ربّه. **مجموع في فن الموسيقى: سفاين المألوف التونسي**. تونس: منشورات وزارة الثقافة التونسية، 1998.
- المريني، نجاة. **أبو عبد الله محمد بن علي الوجدي الغماد: حياته وآثاره**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.
- المقري، أحمد. **روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس**. الرباط: المطبعة الملكية، 1983.
- _____. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.
- المنجور، أبو العباس أحمد. **الفهرس**. تحقيق محمد حجي. الرباط: منشورات دار المغرب، 1976.
- المنوني، محمد. **المصادر العربية لتاريخ المغرب**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.
- _____. **مجلة البحث العلمي 14-15** (يناير-دجنبر 1969).
- مؤلف مجهول. **الروضة الغنا في أصول الغنا**. المكتبة الوطنية بالرباط رقم 192 د.

الماء زمن المواجهات العسكرية في المغرب الوسيط

لوبي زبير

باحثة في التاريخ، مراكش

ظلت المياه عنصرا أساسيا وضروريا في الحروب والمواجهات العسكرية، بل سببتها في بعض الأحيان، كما مثل التوفر عليها والعتور على منابعها للتزود بها هاجسا عند تنقل الجند، وشكل وسيلة حاسمة لمنع تقدم الجيش أو لعقابه على تحركاته العسكرية، واستخدمت أيضا كسلاح حربي للدفاع أو الهجوم على المواقع المحصنة، وكوسيلة تدعم التفوق العسكري عند تقابل الجيوش للمواجهة، ومما لا شك فيه أن أهميتها الحربية انعكست على منشآتها سواء إيجابيا أو سلبيا.

أولا. الاستراتيجية الحربية للماء

1. الاقتتال على الماء

لعل أهمية الماء زمن المواجهات العسكرية هي التي تبرر حرص مؤلفي كتب الآداب السلطانية وتدير الحروب على التنبيه إلى ضرورة الاهتمام باستراتيجيته الحربية، خاصة عند الاستعداد للمواجهات المباشرة. ومما ندرجه في هذا السياق وصية للقاضي أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي،¹ أحد مصاحبي الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني إلى الصحراء، يقول فيها: "وليكن جندك عليك حصنا، ولأنفسهم حرسا، واحتل للشمس أن تكون معك في وقت اللقاء، وللريح أن تكون معك في وقت الهجوم، وللماء وللمرعى أن يكونا معك في مكان النزول، واخف آثارك عن عدوك..."² وقد علل أبو القاسم ابن رضوان والشيرزي أهمية النزول بأرض ذات ماء ومرعى بأنها أعون للجند "على المنازلة وأقوى لهم على المرابطة"³، عند المكوث طويلا في انتظار تقدم العدو أو الفرصة المناسبة لبداية المواجهة، وقد كانت هذه الضرورة تتسبب في وقوع مناوشات بين القوات التي كانت لها أفضلية النزول قرب مورد مائي والقوات المتأخرة، فبهذا الخصوص؛ ذكر ابن عذاري ضمن أخبار المواجهات العسكرية بين بنين مريين والموحدين

¹ من مفكري المغرب الأقصى توفي سنة 489هـ/1095م، عاصر المرابطين، وانتقل من أغمات إلى الصحراء مع الأمير أبو بكر بن عمر، ثم أقام بمدينة أزكى من صحراء المغرب حيث كان قاضيا وحيث توفي. محمد بن الحسن المرادي، **السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981)، 5-22.

² المرادي، **السياسة**، 152.

³ أبو القاسم ابن رضوان، **الشهب الالامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984)، 404؛ عبد الله الشيرزي، **النهج المملوك في سياسة الملوك**، دراسة وتحقيق محمد أحمد دمج (بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1994)، 272.

نزال دار بين جند الأمير أبي يحيى وجند الخليفة أبي الحسن السعيد أثناء استعدادهما لخوض معركة بتامسنا، حيث وصل الجيش المريني أولا وتخير موضع النزول بقرب مجرى مائي يسمى واسنات واستعدوا للقتال، "فلما وصل السعيد بمحلته إلى تلك الجهات بقرب من واسنات، بادر أكثر أهل العسكر للماء عند وصولهم لشرب دوابهم، فمنعهم بنو مرين من شربه فتجالدوا بالسيوف والرماح عليه، والأمير يحيى على ربوة ناشر أعلامه، والقتال على الماء بين الفريقين أمامه، إذ دفع قائد الروم بجهله عليه [...]، فأسرع بنو مرين إليهم، وانقضوا عليهم، فقتلوا أكثر جماعته [...]، ورفعت على من خلس من القتال منهم الهزيمة، وأخذ بنو مرين علامهم، وفر قايدهم المهزوم إلى مضارب السعيد فرارا أمامهم"⁴. والظاهر أن منع بني مرين للماء عن الموحيدين كان الهدف منه هو جعل جندهم يواجهون العطش لإضعافهم حتى إن تقابلوا في مواجهة مباشرة كانوا أقل منهم استعدادا وأوهن قوة، وهو إجراء استراتيجي كان له انعكاس قوي على القوات الموحدية اضطررها إلى الدخول في مواجهة غير مخطط لها.

وعلى عكس ما قام به القائد المريني في هذه المواجهة، نجد أن ابن قتيبة في كتابه **عيون الأخبار** أوصى بالسماح لجند العدو بأن ينال من الماء، وفي حال "كان العدو قد نزلوا بماء وأراد الجند غلبتهم عليه فإن وقت طلب ذلك عند ري العدو من الماء وسقيهم دوابهم منه وعند حاجة الجند إليه فإن أسلس ما يكون الإنسان عن الشيء عند استغنائه عنه وأشد ما يكون طلبا للشيء عند حاجته إليه"⁵.

والظاهر من خلال الوقائع العسكرية أن السماح للعدو بالحصول على الماء لا يتم حتى وإن كان الطرف الآخر في استغنائه عنه بل وحتى في غير زمن المعركة، فقد احتاج جند السلطان أبي الحسن إلى الماء بعد أن ركبوا البحر في طريق العودة إلى المغرب إثر الحملة على إفريقية، "فدخلوا مرسى بجاية لخمس ليال من إقلاعهم عن تونس فمنعم صاحب بجاية الحفصي من الورود وأوعز إلى سائر سواحله فزحفوا إلى الساحل وقاتلوا من صدهم على الماء إلى أن غلبوهم واستقوا وأقلعوا"⁶. وقد تعرض جند قشتالة المنسحبين من مدينة سلا إلى نفس العقاب، فقد: "ركبوا لجة البحر على أعوادهم، وأمر الله الريح فلم تساعدهم، فصارت الأمواج تسري بهم يمينا وشمالا، وجنوبا وشمالا، ولانحفازهم إلى الفرار لم يتزودوا كثيرا من الماء، ولا قدروا حكم قاضي السماء فطال

⁴ أحمد ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، قسم الموحيدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، محمد بن تاويت، محمد زنيير وعبد القادر زمامة (بيروت-الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي-دار الثقافة، 1985)، 37.

⁵ عبد الله بن قتيبة، **كتاب عيون الأخبار**، المجلد الأول (بيروت: دار الكتاب العربي، 1925)، 113.

⁶ أحمد أبو العباس الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج. 4 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954)، 170-171.

مقامهم في البحر ولا يسيغون جرعة، ولا يستطيعون إلى أهليهم رجعة، فصاروا يقصدون السواحل رجاء في الظفر بمنهل يعلل غلهم ويبلغ نهلهم وعللهم، فكلما يمموا جهة تلقاهم المسلمون رجالاً وفرساناً يذودونهم ذياب البعير الضال فيرجعون وحرقتهم تتوهج، وغللهم تتأجج، بل أنهم في بعض تلك المواطن قصدوا فأقصدتهم الحتف والحيف، وتقسمهم الرمح والسيف، ففقدوا عدة رجال، وتركوا دون موارد الماء جملة حماة وأبطال، ولقد وصلت منهم قرقورة إلى جهة العرائش فراموا أخذ الماء فعجزوا عنه فحاولوا شراءه ببعض من عندهم من الأسرى فأجيبوا إلى ذلك، وأظهر لهم الاسعاف فيه هنالك، فاستنقذ من الأسرى المسلمين المذكورين ثلاثة وخمسون شخصاً أكثرهم نساء وأطفالاً.⁷

وتجنبنا لهذه المحن والصعوبات الناتجة عن فقد الماء ومنع العدو الوصول إليه دعا أبو القاسم ابن رضوان في كتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" نقلاً عن أرسطو طاليس إلى الاستكثار من الأزودة والعدة وإن لم يحتج إليها،⁸ خاصة وأن فقد الماء عامل حاسم في منع تقدم الجند، ومثال ذلك ما ذكره البيدق في سياق الحديث عن الهجمات الموحدية على الحاميات المرابطية، فإثر الإغارة على أحد الحصون بجبل تينغرم لحقت قوات مرابطية بقيادة الأبرتير بالموحدين، مما دفع هؤلاء إلى البحث عن سبل إيقافهم، فألجأهم تفكيرهم إلى اغلاق الممر الجبلي الوحيد الذي يمكن أن تلحقهم عبره القوات المرابطية وطمروا أباراً كانت على الطريق إلى تارودانت سماها البيدق بئر أبي ميمون في زحريفة ومغيلة.⁹

يستخلص مما سلف أن الاقتتال على الماء لم ينحصر فقط في فترة التهيؤ للمعركة وإنما امتد إلى ما بعدها ليشمل زمن المواجهة ككل وذلك في إطار تعبئة الموارد مع الحرص على استنفاد قدرات العدو، وهي الاستراتيجية ذاتها، لكن في إطار زمني أكبر، استخدمت في الاستعداد لوضعيات الحصار كما سنرى.

2. الماء والحصار

تحليل إشارات جغرافيين كالحسن الوزان وابن حوقل وابن فضل الله العمري على الهاجس الأمني الذي أطر تزويد بعض المدن الكبرى بالماء كمراكش وطنجة وتلمسان، نتيجة تخوف ولاتها من تحكّم العدو في مواردها من الماء وجعله وسيلة ضغط على أهلها. فقد ذكر الحسن الوزان استناداً إلى روايات الإخباريين الذين أخذ

⁷ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 422.

⁸ ابن رضوان، الشهب اللامعة، 393.

⁹ أبو بكر البيدق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971)، 91.

عنهم أن: "الملك الذي أسس مراكش توقع بفضل معطيات بعض المنجمين أنه سيخوض معارك كثيرة، فأنجز بواسطة الفن السحري عوائق في قناة أحدثها،¹⁰ حتى لا يعرف أي عدو من أين يأتي الماء إلى المدينة فلا يستطيع أن يقطعه عنها".¹¹ وسجل ابن فضل الله العمري في حديثه عن حصانة تلمسان، أن المدينة كانت لها عين، تقع خارجها، تزودها بالماء، وقد "أخفيت بكثرة البناء المحكم"، حتى لم يعد يُعرف لها أثر، إلى أن كشفها أحد البنائين الذين حضروا تشييدها للسلطان أبي الحسن المريني عند حصاره للمدينة سنة 737-736هـ/1335-1336م.¹² كما أشار ابن حوقل ضمن وصفه لمدينة طنجة إلى أن "مائها مجلوب إليها في قنى من مكان بعيد لا يعلم أصله ولا يعرف من أين مجيئه".¹³

ونرى أن من العوامل المحفزة لإثارة هذا النوع من الهواجس الأمنية "خصام المدينة" مع مجالها المحيط، ومن بين النماذج الموضحة لهذا الارتباط، نموذج مدينة مراكش زمن حكم المرابطين، فقد دفعت العلاقة المتوترة بين المرابطين ومصامدة الأطلس الكبير الغربي الأستاذ محمد رابطة الدين إلى التساؤل حول إمكانية وجود علاقة بين اختيار المرابطين لتقنياتي الآبار والخطارات من جهة وبين مشاغلهم الأمنية التي أثارها تخوفهم من تحكم مصامدة الجبل في موارد ماء مدينتهم من جهة أخرى،¹⁴ وقد أكد الباحث، استناداً إلى مضمون النصوص التاريخية وتتبع تطور تقنيات جلب الماء للحاضرة طيلة العهدين المرابطي والموحدي، على وجود هذه العلاقة التي غلبت عليها الحيطة والحذر على موارد مياه المدينة.¹⁵

وبعيداً عن مدينة مراكش التي لم تذكر المصادر الإخبارية أن أهلها ماتوا عطشا خلال كل فترات الحصار التي تعرضت له،¹⁶ نسوق نماذج لمدن وحصون كان قطع الماء عن أهلها من أهم أسباب انكسارها وانزهاها.

¹⁰ القناة المقصودة هي قناة تحت الأرض، جاء عند الوزان أنها تأتي بمياه واد أغمات إلى مراكش، أما العوائق فهي حسب نفس الشاهد: هبوب الرياح الشديدة داخل القناة، عدم إمكان الرجوع إلى الورا داخل القناة بفعل وجود كتل حجرية ضخمة، وجود حفر شديدة العمق. الوزان محمد بن الحسن، **وصف إفريقية**، ج. 1، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، 136.

¹¹ الوزان، **وصف إفريقية**، ج. 1، 136.

¹² أحمد ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبطال في ممالك المصار**، تحقيق كامل سلمان الجبوري، ج. 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 104؛ عبد الرحمان ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون المسمى ديون المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفيهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ج. 7 (بيروت: دار الفكر، 2002)، 341-340.

¹³ أبو القاسم ابن حوقل، **صورة الأرض** (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992)، 80.

¹⁴ محمد رابطة الدين، **مراكش زمن حكم الموحدين، جوانب من تاريخ المجال والإنسان**، ج. 1 (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2008)، 182.

¹⁵ رابطة الدين، **مراكش**، ج. 1، 175-182.

¹⁶ للاطلاع على بعض عمليات الحصار التي تعرضت لها مدينة مراكش يرجع إلى: أحمد ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج. 4، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1983)، 73، وقسم الموحدين، 27، 434؛ ابن خلدون، **العبر**، ج. 7، 237؛ محمد الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تحقيق وتعليق محمد ماضور (تونس: المكتبة العتيقة، 1966)، 8؛ الناصري، **الاستقصا**، ج. 3، 24.

فقد تعرضت مدينة وهران لحصار القوات الموحدية سنة 539هـ/1144م، إثر لجوء الأمير تاشفين إليها، مما اضطر أهلها إلى تحمل العطش بعد شهرين من الحصار، في حين أن القوات المحاصرة كانت تستفيد من مياه المنبع الذي يزود المدينة بالماء،¹⁷ ”فلما رأوا (أهل وهران) أنهم عطشوا طلبوا التأمين من الموحدين فلم يجيبوهم إلى ذلك إلا على حكم الأمير فامتنعوا من ذلك حتى أجهدهم العطش فنزلوا بعد قتل تاشفين بثلاثة أيام“،¹⁸ ونقل ابن عذاري عن الكاتب الأشيري: ”أخبرني أبو الحسن الطراز وكان ممن حُصر بوهـران أن العطش انتهى بالناس إلى أن مات في اليوم الواحد الثلاثون والأربعون بين نساء ورجال ولما خرجوا انطرحوا على الماء حتى مات بعضهم لما روي وبعد ذلك حكم عبد المؤمن قبحة الله بقتلهم فاستأصلوا عن آخرهم“.¹⁹

وقطع الماء عن حصن تيزغت خلال حركة الخليفة الواثق بالله للقضاء على تمرد علي بن يدر، فلما اقتربت المحلة إلى آخر معاقله خاطب الخليفة ”مشتغل جنفيسة بقطع الماء عن أهل تيزغت وتسريبه إلى الجهة التي يكون حلول المحلة بها“.²⁰

وقد لاقت مدينة فاس نفس المصير سنة 648هـ/1250م عندما ”شد الأمير أبو بكر في حصارها وقتالها وقطع عنها الوادي الداخل إليها وجلب أهل مكناسة والقبايل إلى قتالها، فضاقت حال العامة فأقبلوا على أشياخهم بالملامة وراودوهم على فتح المدينة للأمير أبي بكر“.²¹

كما تعرضت مدينة تلمسان لنفس الاستراتيجية بعد مضي أربع سنوات من حصار قوات السلطان أبي الحسن المريني لها، وقد كان ملوكها منذ آخر حصار زادوا في تحصيناتها وخنزوا الأقوات والماء وغرسوا البساتين داخلها لتزيدهم منعة،²² ولم يعثر السلطان على ثغرة لضعاف مقاومة المدينة إلا عين ماء ”لم يعرف لها أحدا منبعا أخفيت بكثرة البناء المحكم ولم يظهر لها على علم إلى أن خرج أحد من يعرفها من البنائين المختصين بسلطانها الكاشف عليها حين بنائها فأظهرها للسلطان أبي الحسن وكشف

¹⁷ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 20-21.

¹⁸ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 22؛ ابن سماك العاملي، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979)، 134.

¹⁹ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 22.

²⁰ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 455؛ علي ابن أبي زرع، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية (الرباط: دار المنصور للطباعة والنشر، 1972)، 77.

²¹ ابن أبي زرع، الذخيرة السنية، 77.

²² العمري، مسالك الأبحار، 103؛ علي ابن أبي زرع، الأنيب المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972)، 386-387.

عنها فقطعها عنهم وأبعدها منهم وصرفها إلى جهة أخرى“،²³ فاضطر أهل تلمسان إلى الاكتفاء بالمياه التي تتوفر داخل المجال المحصن لمدينتهم.

تُبين هذه الأمثلة أن المواقع التي عانى أهلها من العطش هي مواقع كانت تتزود بالمياه من منابع خارج مجال تحصيناتها، ونلاحظ أيضا أن هذه المنابع والمنشآت الناقلة لمياهها لم تكن محصنة باستحكامات عسكرية تضمن التحكم والحماية الدائمة لها، وإن كان بعضها مخفيا، مما جعلها نقطة ضعف مدنها عند تعرضها لحصار راكد وطويل²⁴ يستنزف مواردها وإمكاناتها للمقاومة.

وبالعودة إلى نموذج مدينة مراكش، نؤكد أن المصادر التاريخية لم تذكر ضمن أخبار حوادث الحصار التي تعرضت له أي إشارة عن قطع الماء عنها أو تعطيش أهلها، رغم أن جل مواردها من الماء كانت خارج أسوارها سواء زمن خضوعها للحكم المرابطي أو الحكم الموحدية، وهو ما يدل في نظرنا على أن المنشآت المائية داخل المدينة خاصة منشآت التخزين كانت مهمة وتضمن وفرة الماء داخل أسوارها عند تعرضها للحصار.

ومن الجدير بالذكر أنه ليست كل المواقع التي اعتمدت على مورد مياه خارجي عاشت نفس إكراهات الحصار، وذلك نتيجة لاستعداداتها أو لإيجادها وسيلة أخرى للتموين بالماء. ومن الأمثلة التي نستدل بها: استعداد المهدي ابن تومرت لحصار القوات المرابطية لمعقله بإيكييليز هرغة، وحيلة أهل قسبة دبدو لتجاوز منع الماء عنهم. فقد ورد عند ابن القطان بعد ذكره لتفاصيل انتقال الموحدية إلى معقل قبيلة هرغة على واد سوس، وذكر انهزام المرابطين في نزال ضدهم عند هذا المعقل، أن الفريقين استغلوا خريف وشتاء سنة 516هـ/1122-1123م هدنة شتوية لاستجماع قوتهم لنزال ثان، وهكذا وفي الوقت الذي كان فيه المرابطون يتأهبون ويستنفرون جيشهم بالسوس أخذ “الإمام المهدي في التأهب أيضا، وحفر جبوب الماء“²⁵ استعدادا لحصار مرتقب.

²³ العمري، مسالك الأبحار، 104.

²⁴ الحصار الراكد أو الطويل هو الحصار الذي يكتفي فيه المحاصر بضرب طوق حول المكان المراد محاصرته دون أي عمل آخر إلى أن يستسلم أهله، ويقابله الحصار الفاعل الذي يعتمد فيه المحاصرون على الهجوم، وقطع الامدادات عن المحاصرين. أما هؤلاء فينقسم تحصينهم إلى نوعين: “تحصن راكد أو ثابت” يعتمد على تقوية الحصن لرد هجمات العدو، دون التفكير في التحول إلى الهجوم المضاد في اللحظة المناسبة وهذا ما يعرف في المصطلحات العسكرية الحديثة بـ”الدفاع السلبي“، أو تحصن فاعل وإيجابي هو حسب كلاوزفيتز الانتقال من الدفاع إلى الهجوم ومن أمثلته خروج المرابطين لمقاتلة الموحدية عندما حاصروهم بمكناس وكانوا يتجاوزون كل مرة خندقا من الخنادق التي يحفرها الموحدون أمام قواتهم. أحمد البصري، الأساليب التكتيكية العسكرية، عبر تاريخ الحروب المغربية من عهد الأدارسة إلى عهد العلويين قبل الحماية (الرباط: دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، 2016)، 241، 253؛ كارل فون كلاوزفيتز، عن الحرب، ترجمة سالم شاعر الإمامي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، 501.

²⁵ حسن ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، درسه وقدم له وحققه محمود علي مكي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، 133.

أما قصبة دبدو فقد منع عنها سكان الأحياء الأخرى مياه عين تافرانة، مصدرهم الوحيد، إثر خلاف نشب بينهم زمن إمارة بني ورطاجن، "لهذا فكروا في الأمر ولم يجدوا مخرجاً إلا في حفر نفق يعرف بكهف الماء، قرب المدخل الرئيسي للقصبة في الجهة الشرقية، وكان لهذا النفق انحدار ملائم لهبوط وصعود الدواب المحملة بالماء الضروري لحياتهم ومزارعهم، وفضلاً عن ذلك أدركوا أن الماء الذي عثروا عليه هو الذي يخرج في الأسفل في عين تسمى عين اسبيلة فلم يتأخروا في تعكير مائها بالتراب والرماد ومختلف الأوساخ".²⁶

وقد تنتفي الغاية من قطع الماء عن المحاصرين إذا جادت السماء بمائها ولو في غير زمنه، وإن كنا لا نملك إشارات عن مثل هذه الحالات بالمغرب، فإننا نقترح أن نقدم مثلاً من الأندلس ورد عند ابن عذاري ضمن أخباره عن حصار جند الخليفة أبو يعقوب الموحدى لمدينة وبذة سنة 567هـ/1171م، فقد قام هذا الجند بقطع ماء الوادي الداخل إلى المدينة لتعطيش أهلها بينما يقاتلونهم عند الأسوار، إلى أن أتت ريح عاصفة "بمطر وابل وكان زمن الحر فكان للروم في ذلك سقي وإملاء وشربوا هم ومواشيهم، وما [...] عزم الأمير أبو يعقوب على قتالهم في سورهم [...] جاء المطر الوابل وجادت السماء بهتان هائل ففرع الناس وتعجبوا ورغبوا في التوبة إلى الله وانقلبوا وعجزوا عن القتال على كثرة العدد والعدة".²⁷

بناءً على ما سلف؛ يظهر أن الماء غدا عند الحصار جزءاً من الاستحكامات العسكرية للمدينة أو الحصن، وعنصر أمن ومنعة للمحاصرين عند توفره وتحكمهم في موارده، لكن الفائدة منه تنقلب إلى مضرّة عندما يتمكن المحاصرون من السيطرة عليه، واستخدامه لإضعاف وكسر مقاومة المحاصرين، والظاهر أن هذه الازدواجية الحربية للماء لم تقتصر على عمليات الحصار وإنما تعدتها لعمليات عسكرية أخرى كما سنرى في المحورين التاليين: الماء الدفاعي والماء الهجومي.

3. الماء الدفاعي

طيلة العصر الوسيط، قوت الخنادق المغمورة بالماء دفاعات الحصون والمدن المسورة، وعُدَّت من دفاعاتها المتقدمة،²⁸ وقد سمح غياب سلاح المدفعية إلى حدود

²⁶ مولاي عبد الحميد إسماعيلي العلوي، تاريخ وجدة والأنكاد في دوحه الأمجاد، ج.1 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1985)، 76-77.

²⁷ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 123.

²⁸ Sofie Gilotte, *Aux marges d'al-Andalus, peuplement et habitat en Estémadure centre-orientale (VI^e-XII^e siècles)*, vol. 1 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2010), 107.

القرن 15م بالاعتماد على كمية بسيطة من الماء للدفاع، لأن الغاية كانت خلق حاجز أمام تقدم المشاة المحاصرين، وقد سبقت الإشارة في محور سابق إلى بعض المدن والحصون التي استفادت من تقنية الخندق. لكن ظهور وتطور سلاح المدفعية فرض استخداما مغايرا للماء، فقد تطلب إبعاد قذائفها عن الأسوار إلى غمر مساحة أكبر وأكبر، عبر إحداث "فيضان دفاعي"²⁹، استدعى إنجاحه اجتماع شروط طبيعية وتقنية ك: المجال المنبسط، قرب المنابع المائية من الموقع المراد الدفاع عنه، ووفرة المياه وسهولة التحكم فيها، بالإضافة إلى وجود تربة سميكة بالمجال. في هذا الإطار؛ ذكر الأستاذ محمد استيتو في دراسة له حول العلاقة بين الماء والحرب، أن أهل بعض المناطق المنبسطة الغزيرة المياه استغلوا الينابيع وسيلة للدفاع على طريقتهم الخاصة، بكثير من الذكاء، إلى درجة تدعو إلى الاستغراب، فحتى عهد قريب، يذكر الباحث، كانت قبائل رعوية بمجال عين بني مطهر بالمغرب الشرقي كلما شعرت بهجوم محتمل عليها تحصنت في قلاعها، ثم غمرت محيطها ماء، مستفيدة في ذلك من كثرة الينابيع والعيون وقرب الفرشة المائية من السطح ومن طبيعة التربة السميكة والليننة والرخوة، فتتحول بسبب ذلك إلى حقل من الأوحال المبتلعة، وتجعل الحركة فيه متعذرة، وعملية التسلسل عبره للاقتراب من الأسوار خاصة بواسطة الدواب أو عند حمل الأثقال مجرد مغامرة ليس إلا لأن المتسللين والمغامرين يصبحون رمية سهلة في متناول الرماة المتربصين بهم خلف الأسوار.³⁰

وقد صممت المياه المخزنة داخل المدن والحصون مَنَعَتَهَا لاسيما في فترات الحصار، وأبعدت عنها خطر تعطيش أهلها وإضعاف حاميتها كما سبق ورأينا في أخبار حصار القوات المرابطية لإيكيلىز هرغة وحصار الموحدون لمدينة مراكش.

أيضا؛ ساهمت المياه في رد الاعتداءات العسكرية على بعض المناطق الساحلية، من خلال قطع التواصل بين الحاميات المعتدية وقوات التموين والدعم العسكري، كما حدث بالواقعة المسماة "معركة واد المخازن الصغرى" بين الوطاسيين والبرتغاليين سنة 894هـ/1489م. فقد توغلت القوات البرتغالية عبر نهر اللوكس داخل المجال التابع لنفوذ الوطاسيين، وشيدوا قلعة بجزيرة مليحة، ولم يتمكن المغاربة وقوات السلطان

²⁹ اعتمدنا في المستوى النظري لهذا الموضوع على دراسة موريرا حول تكتيك الفيضان الدفاعي بحصن فوبون، فمن خلال الوثائق المحفوظة بالمصلحة التاريخية للدفاع [SHD] بين ميكانيزمات الفيضان، وكيفية أحداثه لخلق امتياز عسكري خلال الحصار أو المعارك. Raphaël Morera, "Maîtrise de l'eau, maîtrise de l'espace, Cartographie et inondations défensives à l'époque de Vauban", *Le Monde des Cartes* 195 (Mars 2008): 39-54.

³⁰ محمد استيتو، "الماء والحرب في تاريخ المغرب؛ أية علاقة؟"، ضمن أعمال ندوة **الماء في تاريخ المغرب** (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 182.

الوطاسي من ردهم لرميهم بالرصاص من الضفة الأخرى، فضاقت على المغاربة "السبل وفكروا في حيلة لمحاورة العدو، وقال لهم الملك: اجمعوا كل قصب المنطقة. وجمع القصب وبدأوا يصنعون السلال وجمعوا الحجارة وملأوا بها تلك السلال وألقوها في الوادي ف ضربوا بذلك الحصار على المغيرين؟ وجاء البرتغاليون من المحيط لينقذوا إخوانهم فلم يجدوا لهم سبيلا، ومات هؤلاء جوعا".³¹ وقد وصف الكراسي هذه الحادثة في قصيدة شعرية ضمن تأليفه "عروسة المسائل في ما لبني وطاس من المسائل"، من بين ما ورد فيها الأسطر التالية:

وجاءت الروم إلى الجزيرة	بكل أسطول وكل ميـرة
ودخلوا في وادي ألكوس	ذاقوا به الهوان بالنكوس
أقاموا اذاك هناك بلدا	وأسكنوا فيه الطغاة والعدا
جاهد بالمال وبالنفوس	قطع طمع الكافر البئيس
ولم يزل مع المجاهدون	من فاس والأنجاد أجمعين
لحقهم قبل تمام العمل	وقد أداروا سور لوح معمل
وامتنع الطلوع بالجفان	من صانع وقائد من الفيئة
نازلهم على شفير الوادي	ورد في شماله الأعادي
وكان من هذا الرئيس الحبيب	رأي سديد ردهم جليب
أن قطع الواد بجعل سـلـل	من قصب وبالصخور تمتلي
أنزلها بعمل التثبيت	وقطع الوادي بلا تلييت
وجيشوا فيه بستين مائة	فأيقنوا بالهون الخسران ³²

4. الماء الهجومي

استهل جون بيير لوگاي (J.-P. Luguay)، أحد فصول دراسته حول "الماء والمدنية في العصر الوسيط" بمحور عنوانه بـ: "النهر يقود إلى المدينة المراد محاصرتها"³³، بين فيه عبر أمثلة من التاريخ العسكري الأوربي الوسيط أن إخضاع المدينة قد يكون بواسطة نهرها الذي يمونها بالماء، بمنع مياهه عنها وبالتالي إضعاف مقاومة أهلها، وقد أشرنا في بداية هذه الدراسة إلى معاناة أهل وهران من العطش بسبب قطع القوات الموحدية لمصدر مياههم.

³¹ عبد الهادي التازي، "الشعر في خدمة التاريخ الدولي المغربي"، مجلة كلية الآداب بني ملال 1 (1994): 18.
³² أبو عبد الله محمد الكراسي، عروسة المسائل في ما لبني وطاس من الفضائل، تحقيق عبد الوهاب بن منصور. (الرباط: المطبعة الملكية، 1963)، 50.

³³ Jean-Pierre Leguay, *L'eau dans la ville au Moyen Age* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002), 432-33.

وقد يؤدي النهر أيضا إلى إخضاع المدينة من خلال استغلاله كمنفذ للوصول إليها، كما حدث لمدينة سلا عندما حاصرتها أجفان جند قشتالة سنة 658هـ/1260م، بعد أن توغلت إليها عبر واديهما مستغلة عدم تسوير المدينة من جهة الوادي.³⁴ فقد ذكر ابن عذاري أن يعقوب بن عبد الله طلب من ملك قشتالة أن يبعث له بمئتين من الروم يستعين بهم في قيامه على عمه السلطان أبو يوسف يعقوب، فانتهز الملك الطلب للاستيلاء على مدينة سلا، وجهز لذلك الأجفان بوادي إشبيلية، ولم يع أهل سلا إلا وأجفان النصارى الغزوانيات ممتلئة بالرماة تتوغل عبر الوادي، وتستولي على المدينة.³⁵ وبعد أن أقام بها الغزاة مدة أسبوعين وصلت قوات السلطان أبو يوسف يعقوب، وحاصروهم أربعة عشر يوما، اضطروا إثرها إلى إخلاء المدينة. وقد كانت من بين نتائج هذا الاعتداء القشتالي الجريء تسوير واجهة المدينة المطلة على الوادي.

بالإضافة إلى هذا الدور الحربي للماء؛ يُظهر التاريخ العسكري الموحدى جانبا آخر من جوانب الاستفادة من مياه الأودية للاستيلاء على مدنها المحصنة، ويتمثل في اتخاذها سلاحا لإحداث خرق في الأسوار عند الحصار.

تتفق النصوص المصدرية على أنه بعد مقتل الأمير تاشفين بوهران سنة 540هـ/1145م، شرع الخليفة عبد المؤمن بن علي في إخضاع المغرب لسלטته، انطلاقا من المدن والحصون الشرقية، وقد كانت فاس أولى حواضر المغرب المهمة التي حاصرتها قواته، والظاهر استنادا إلى الحيز الذي خصه الإخباريون لهذا الحدث، أنه استأثر باهتمامهم، وذلك عائد في نظرنا إلى سببين هما: أهمية فاس في المشروع الموحدى، والحيلة التي كسرت بها مقاومة أهل المدينة لحصار القوات الموحدية.

تذكر المتون الإخبارية أن قوات الخليفة عبد المؤمن نزلت بجبل العرض³⁶ المطل على مدينة فاس، حيث أمر الخليفة بقطع الأشجار لاتخاذ الزرب منها للمحلة، "احتياطا على أهل محلته واتقاء للحرب وخذعته".³⁷ وبعد مرور ستة أشهر من الحصار الراكد الذي لم يأت بنتيجة واضحة، رأى الخليفة أنه يمكن اقتحام المدينة عبر استراتيجية مائية، يستغل فيها مياه واد فاس، الذي يشق المدينة المحاصرة. فأمر بحصر مياهه عبر إنشاء

³⁴ حول هدم وإعادة بناء أسوار المدينة في العهد الموحدى يرجح إلى: محمد حجي، "أسوار سلا الموحدية والمرينية، ودورها في رد الغارات المسيحية"، ضمن أعمال الندوة الوطنية حول أسوار المدن العتيقة (الرباط: مديرية التراث الثقافي، 1979)، 56-57؛ كنيث براون، موجز تاريخ سلا، 1000-1800، ترجمة محمد جييدة وأناس لعلو (الدار البيضاء: منشورات أمل، 2001)، 55-58.

³⁵ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدى، 41؛ ابن أبي زرع، الذخيرة السنية، 93-94.

³⁶ لم نعتز على معلومات تعين في ضبط موقع جبل العرض، باستثناء ما أفادنا به السيدى عز الدين كرا، المدير الجهوى للثقافة بالرباط ومنير أقصبي أستاذ التعليم العالى بالكلية متعددة التخصصات بتازة، من كون جبل العرض أو جبل الزعفران هو حسب اجتهادات بعض الباحثين، المكان الذي توجد به مقبرة القلة المرينية شمال فاس البالي.

³⁷ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدى، 24.

سد³⁸ من الزروب والتراب، حتى "صار الفحص كله بحرا، وأقام الماء يرتفع إلى أن صار بحرا تجري فيه السفن"³⁹ حسب تعبير صاحب الحلل مع مسحة من المبالغة الظاهرة، ثم أمر بعد ذلك برد المياه على المدينة، فكانت شدة اندفاعها قوية كفاية لهدم جزء من السور المرابطي المحيط بباب السلسلة، وتدمير عدد مهم من الدور قدره ابن أبي زرع بألفي دار، إضافة إلى قتل خلق كثير.⁴⁰

ويذكر ابن سماك العاملي أن هذه الحيلة كانت نتيجة دراسة المجال والاستعانة بكثرة الآلات واتساع الفحص،⁴¹ مما يعكس حسب الباحث طارق مدني مستوى المعرفة لدى القادة الموحدون بالتقنية المائية والفن العسكري،⁴² وإن كنا لا ننفي هذه الصفة عنهم، إلا أننا لا نعتقد أن هذه الحيلة كانت وليدة فكرهم العسكري بقدر ما كانت استنساخا لحدث طبيعي وقع قبل أربع سنوات فقط من حصار المدينة. ففي سنة 536هـ/1141م تعرض المغرب لكوارث متزامنة شملت حمل الأودية وامتداد مياه البحر على المدن الساحلية،⁴³ وخلال هذه الفترة فاضت مياه واد فاس مما تسبب في هدم باب السلسلة. وقد كان الخليفة عبد المؤمن، أثناء هذا الحدث، معسكرا بقواته غير بعيد عن فاس بجبل غياثة وقوات تاشفين المرابطية تلاحقه. ولهذا، لا نستبعد أن الخليفة استلهم من هذا الحدث الطبيعي استراتيجية اقتحام المدينة، بعد أن حاصرها مدة طويلة دون أن تتمكن قواته من دخولها، وأمر بإحداث فيضان اصطناعي كانت نتائجه، كما يتضح، نفس نتائج الفيضان الطبيعي.

ولم ينحصر استخدام الأودية في المجال الحربي منافذ للوصول إلى المواقع المحصنة ووسيلة لتدمير تحصيناتها، بل استخدمت أيضا مجالا للمواجهات العسكرية المباشرة كما سنرى.

ثانيا. معارك على ضفاف الأودية

يلاحظ من خلال المقارنة بين الإشارات المصدرية المرتبطة بالمواجهات العسكرية غلبة ورود اسم بعض الأودية عند الرغبة في ضبط موقع المعركة أو في تسميتها، ويعزى ذلك في نظرنا إلى كون المجاري المائية، خاصة المهمة منها، هي معالم

³⁸ ينفرد صاحب الحلل الموشية عن بقية الإخباريين ومنهم المعاصرين للأحداث بالقول أن الموحدون لم يشيدوا سدا واحد بل مجموعة سدود، "سدا بعد آخر حتى احتبس الماء". ابن سماك، **الحلل الموشية**، 136.

³⁹ ابن سماك، **الحلل الموشية**، 136.

⁴⁰ البيهقي، **أخبار المهدي**، 61؛ ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، 189.

⁴¹ ابن سماك، **الحلل الموشية**، 136.

⁴² Tariq Madani, "L'eau dans le monde musulman médiéval : l'exemple de Fès (Maroc) et de sa région" (Thèse de doctorat, Lyon 2, 2003), sans numérotation.

⁴³ البيهقي، **أخبار المهدي**، 53؛ ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، 414.

جغرافية بارزة ومعروفة عكس بعض المواقع والتجمعات البشرية الصغيرة مثل القرى والدواوير...

والملاحظ أيضا أنه لا يمكن تفسير اختيار الأودية مجالا للمواجهات العسكرية بأسباب محددة وثابتة، ذلك أن كل اختيار مرتبط بحيثيات ما قبل المواجهة وبدواعيها والموارد منها، فموضع بعض الأودية ضمن مجال احتكاك سلطتين أو مجال حدودي جعلها مسرح للمعارك المستمرة بين الطرفين، في حين مثلت مصبات بعض الأودية منافذ طبيعية لقوى خارجية استغلتها للتوغل داخل البلاد، وبناء على هذه الأسباب فقد صنفتنا الأودية المذكورة في الإشارات المصدرية ضمن سياق الإخبار عن المواجهات العسكرية كما يلي:

أودية ضمن مجال حدودي	أودية ضمن مجال الصراع	أودية منافذ
واد أم الربيع، وراوفده واد شلف	واد ملوية واد إيسلي واد تلاغ	واد سلا واد اللوكوس
+ أودية أخرى: واد سبو، واد النكور، واد قرب تازة		

1. أودية ضمن المجال الحدودي

منذ القدم وقبل التطور التقني الحديث؛ تم التعبير عن الحدود السياسية بمعالم جغرافية ثابتة كانت تتخذ حدودا واضحة،⁴⁴ فقد كانت القبائل والشعوب المتجاورة تتفق وتتراضى حول حدود طبيعية هي في الغالب الأعم أودية وجبال لحصر مجال نفوذها.⁴⁵ وقد اشتهرت عبر تاريخ المغرب أودية لعبت هذا الدور في مرحلة من مراحل سيرورته السياسية، مثل واد اللوكوس، واد ملوية، واد شلف، واد أم الربيع، وواد نون.⁴⁶

وخلال المرحلة التي تهمنا، نتوفر على إشارة وحيدة توثق لاتخاذ مجرى مائي حدا بين سلطتين، وهي تتعلق بواد أم الربيع الذي اتفق كل من السلطان أبو يوسف

⁴⁴ سالوست، حرب يوغرطة، ترجمة محمد التازي سعود (فاس: مطبعة محمد الخامس الجامعية والثقافية، 1979)، 8-9 نقلا عن محمد مجدوب، "مملكة المورين وعلاقتها مع رومة لغاية سنة 33 ق.م" (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس، 1989-1990)، 17.

⁴⁵ محمد مجدوب، "المملكة المورية وحدودها في المغرب القديم"، ضمن المجالات الحدودية في تاريخ المغرب (المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1990)، 7.

⁴⁶ لوبني زبير، الماء والحرب بالمغرب زمن السعديين (الرباط: دار الأمان، 2016)، 45.

يعقوب المريني والخليفة المرتضى الموحدى على اتخاذه حدا بين مجالي نفوذهما انطلاقاً من سنة 658هـ/1260م. ويذكر صاحب الذخيرة السنية عن حيثيات هذا الاتفاق أنه خلال السنة المشار إليها "وصلت هدية المرتضا صاحب مراکش إلى أمير المسلمين يعقوب صاحب المغرب ومعها رسالة من الصلحاء وسائر الموحدين يطلبون صلحه وموادعته، فصالحه أمير المسلمين على أن جعل الحد بينه وبينه وادي الربيع"⁴⁷.

ولعل من الانعكاسات الجليّة لاتخاذ واد أم الربيع حدا سياسياً بين المملكتين (مملكة فاس-مملكة مراکش)، تحول ضفتيه إلى مجال للمواجهات العسكرية بين جيوشهما، وهو الأمر الذي تؤكد الوقائع الحربية المرتبطة بانقسام السلطة بالمغرب خلال هذه الفترة، فمباشرة بعد عقد الاتفاق بين السلطانين الموحدى والمريني تقابل جيشاهما بطن واد أم الربيع في وقعة أم الرجلين.⁴⁸ ولم تنحصر مثل هذه الوقائع في المواجهات بين السلط المركزيّة بل تعدتها إلى المواجهات بين الحكام والمتمردين عليهم، الذين حاولوا الاستقلال بالملك عن طريق السيطرة على إحدى العاصمتين: فاس أو مراکش، فقد بسط الأمير يوسف حفيد السلطان عبد الحق نفوذه على مدينة مراکش إثر تمردده على ابن عمه السلطان أبي ثابت، مما اضطر هذا الأخير إلى أن يبعث إليه بجيشه من مدينة فاس تحت قيادة وزيره يوسف بن عيسى بن السعود خرباش، فكانت الوقعة بين الطرفين على واد أم الربيع سنة 707هـ/1307م،⁴⁹ كما أن أبا عنان عند تمردده على سلطة والده سيطر على مدينة فاس في حين حاول والده التمسك بسلطته بمدينة مراکش مما جعل مجال المواجهة بينهما يتحول إلى ضفاف واد أم الربيع.⁵⁰

⁴⁷ علي ابن أبي زرع، *الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية* (الرباط: دار المنصور للطباعة والنشر، 1972)، 94.

⁴⁸ ابن أبي زرع، *الذخيرة السنية*، 95؛ ابن عذاري، *البيان المغرب*، قسم الموحدين، 427؛ مجهول، *كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار*، وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1985)، 302.

⁴⁹ الناصري، *الاستقصا*، ج. 4، 93؛ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 390.

⁵⁰ تواجه الطرفين سنة 751هـ/1350م في معركة يسميها ابن خلدون بوقعة تاغموست، انتهت بانهزام السلطان أبي الحسن وفراره إلى جبل هنتاة. ابن خلدون، *تاريخ ابن خلدون*، ج. 7، 379-380.



اللوحة 1: جزء من منمنمة يبرز فيها نزول جيش السلطان أو يوسف يعقوب المريني على ضفاف واد أم الربيع في طريقه لحصار مدينة مراكش.⁵¹ المنمنمة رقم [CLXXXI] المصاحبة لنص الترنيمة [رقم 181]، ضمن كتاب ترانيم القديسة مريم.

The Oxford Cantigas de Santa Maria Database

(http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?narOption=all&p=poemdata_view&rec=181).

2. أودية ضمن مجال الصراع

اشتهر المجال الممتد بين وجدة وتلمسان في المصادر التاريخية بمجال الصراع بين السلطين المرينية والعبد الوادية، وإن كانت هذه الصفة ستبرز خلال المرحلة بشكل مثير فإنها كانت المحفز للتطور العمراني لبعض المواقع في فترات سابقة كرباط تازة ومدينة وجدة.

فقد اتخذ المرابطون مدينة وجدة قاعدة شرقية للبلاد، وصارت تمثل ثغرا من ثغورها، إلى أن أسقط جيش عبد المؤمن أسوارها. واستدعى الموقع الاستراتيجي لمدينة تازة، إحاطتها بسور زمن حكم يوسف بن تاشفين، لتصبح ثغرا منيعا بينه وبين زناتة،

⁵¹ حول الموضوع يرجع إلى: لوبني زبير، " هكذا هزم أبو يوسف مراكش أمام رايات القديسة مريم"، حصار مراكش سنة 660هـ/1261م من خلال ترانيم القديسة مريم"، ضمن **مقاربات وتقاطعات، المجال والتاريخ والتراث**، ج. 1، أعمال مهدة للأستاذ محمد بن المهدي رابطة الدين، تنسيق رشيد السلامي (مراكش: مختبر الدراسات حول الموارد والحركية والجدانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2020)، 113-130.

بعد بسط سيطرته على جبال غياثة وبنى مكود وبنى رهينة من أحوازها،⁵² ولاستمرار أهمية المدينة جدد عبد المؤمن سورها وزودها بمنشآت أخرى.⁵³ أما زمن حكم بني مرين فقد توالى على مدن ومواقع هذا المجال عمليات الهدم والبناء إثر مواجهاتهم العسكرية مع بني عبد الواد، وذلك نتيجة لمواقعها المهمة كقواعد عسكرية، تراقب منها الحاميات المرينية تحركات قوات بني عبد الواد أو تنطلق منها للإغارة على مدينة تلمسان وأحوازها (مثل تازة ووجدة)،⁵⁴ بالإضافة إلى اتخاذها معلما حدوديا مشتركا بين القوتين [مثل قصبة تاوريرت]، علاوة على رغبة الطرفين في السيطرة على بعضها للاستفادة من موقعها على الطريق التجاري الرابط بين سجلماسة والشرق قبل الوصول إلى تلمسان (مثل وجدة).

ومن دون شك فإن جزءا من هذا الصراع قد شهدته ضفاف الأودية مثل واد إيسلي وواد ملوية خاصة عند المواجهات العسكرية المباشرة. ففي سنة 649هـ/1251م، التقى الأمير أبوبكر المريني مع الأمير يغمراسن بن زيان بواد إيسلي بنواحي وجدة، وردده عن غزو رباط تازة.⁵⁵ وبنفس الخطة رد الأمير يغمراسن بن زيان تهديد المرينيين لعاصمته تلمسان، فقد خرج في سنة 666هـ/1267م، أمير المسلمين أبو يوسف يعقوب من مدينة فاس قاصدا تلمسان، فلما سمع الأمير يغمراسن بن زيان إقباله، خرج إلى لقائه، فالتقا الجمعان بوادي تلاغ بالقرب من واد ملوية،⁵⁶ وبالرغم من أن المعركة أسفرت عن انتصار الجيش المريني فإن الأمير يغمراسن رغم هزيمته وتفكك جيشه نجح في إبعاد الخطر المريني عن عاصمته تلمسان بقاء عدوه قرب واد ملوية. وهو نفس الحدث الذي تكرر سنة 670هـ/1271م، عند خروجه للقاء السلطان أبو يوسف يعقوب بواد إيسلي ببساط وجدة⁵⁷ إلا أن هزيمته هذه المرة جرت جيوش بني مرين إلى تلمسان فحاصروها وأفسدوا باديتها "حتى لم يدعوا بتلك النواحي قوت يوم".⁵⁸

3. المصببات المنافذ

استخدمت مصببات بعض الأودية منافذ طبيعية للسيطرة على مدنها والتوغل داخل البلاد ومحاولة بناء تحصينات داخلها، فبعد أن كان مجال المصبب منطلقا للجيوش

⁵² عباس سعدون، *دولة المرابطين في المغرب والأندلس* (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، 44-48.

⁵³ محمد بلعربي، "تازة"، *معلمة المغرب*، الجزء 6 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1992)، 2023.

⁵⁴ ابن أبي زرع، *روض القرطاس*، 306؛ ماريا دادى، "وجدة"، *معلمة المغرب*، الجزء 22 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 2005)، 7561؛ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 245؛ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 310؛ ابن أبي زرع، *الذخيرة السنية*، 132.

⁵⁵ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 295؛ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 230.

⁵⁶ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 238؛ ابن أبي زرع، *الذخيرة السنية*، 115؛ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 305.

⁵⁷ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 243-244؛ ابن أبي زرع، *الذخيرة السنية*، 130؛ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 404.

⁵⁸ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 311.

نحو الأندلس تحول بالتدريج إلى منفذ للهجمات المسيحية على مدن السواحل المغربية، وفي هذا الإطار تذكر المتون الإخبارية محاولتين حقيقيتين، تعود أولاهما إلى سنة 658هـ/1260م استولى فيها جند ملك قشتالة على مدينة سلا، بعد أن توغلت إليها أجفانهم عبر واديها،⁵⁹ في حين تمكن البرتغاليون في المحاولة الثانية من بناء قلعة، اختاروا موقعها بعد أن ولجوا إلى داخل البلاد عبر واد اللوكوس، وقد فشل الجيش المغربي في حماية المنطقة بسبب تفوق السلاح البرتغالي، ففكروا في حيلة يحاصرون بها الحامية البرتغالية ويمنعون اتصالها بالبحر، فصنعوا سلالا من القصب وملأوها بالحجارة ثم ألقوها في الوادي، فضربوا بذلك الحصار على المغيرين وجاء البرتغاليون من المحيط لينقذوا إخوانهم إلا أنهم لم يجدوا لهم سبيلا، فماتوا في الحصار جوعا.⁶⁰

ثالثا. أثر الحرب على المنشآت المائية

ساهمت الحرب في تهيئة المجال معماریا، من خلال استدعائها تشييد التحصينات والاستحكامات العسكرية، إضافة إلى ما يتبعها من عمليات التهيئة مثل الربط بالماء وتهيئة الطرق عبر تعيين أماكن الاستراحة والتموين (النزلات) وتشبيد المعابر على الأودية. وقد ساهمت هذه التهيئة بدورها في تطور المحلة والمعسكر من مجرد موضع لنزول الجند إلى نواة حضرية كما هو الشأن بالنسبة للقبة المرابطية فاس.

في هذا السياق؛ نطلق من ملاحظة دقيقة لروجي لوتورنو في كتابه "فاس قبل الحماية" حول تأثير التهيئة المائية التي قام بها المرابطون لتموين قصبهم⁶¹ بالماء على التطور العمراني لمدينة فاس، والتي أكدها أيضا عبد القادر زمامة في دراسته لوثيقة عن شبكة توزيع الماء بفاس القديمة،⁶² يقول روجي لوتورنو: "أسهمت القبة في تنمية المدينة اقتصاديا عن طريق تزويدها بمنبع غزير ومستمر للموارد، ويبدو أنها لعبت دورا رئيسيا في تطور تخطيط المدينة، ومن الممكن أيضا أن الأشغال التي أنجزت

⁵⁹ ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدین، 418؛ ابن أبي زرع، **الذخيرة السنية**، 93-94؛ ابن أبي زرع، **الأنیس المطرب**، 404.
⁶⁰ التنازي، "الشعر"، 18.

⁶¹ أضحت فاس على عهد المرابطين قاعدة استراتيجية للتحركات العسكرية، سواء تعلق الأمر بالزحف إلى الشرق نحو تازا وملوية وتلمسان أو نحو الريف وجباله لاضلاع قبائلهما وإمارتهما، أو للتوجه شمالا نحو قصر المجاز وطنجة وسبتة للجواز إلى الأندلس، لهذا فقد اتخذوا بها قبة مهمة لعسكرهم، في المجال المعروف اليوم ببوجلود، ولما تحولت السلطة إلى الموحدین استقر جندهم بنفس القبة والتي أصبحت تحمل اسم قبة الوادي على عهدهم. علي الجزنائي، **جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: المطبعة الملكية، 1991)، 43؛ محمد زنيبر، "بوجلود (قبة)"، **معلمة المغرب**، الجزء 5 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1992)، 1641-1643؛ إبراهيم بوطالب، "فاس"، **معلمة المغرب**، الجزء 19 (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1992)، 6395؛ روجي لوتورنو، **فاس قبل الحماية**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ج.1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 84.

⁶² عبد القادر زمامة، "وثيقة حضرية عن شبكة توزيع المياه في فاس القديمة"، **مجلة البحث العلمي**، 31 (1980): 141.

لتزويدها بالماء قد ساعدت على أشغال أخرى في المدينة الواقعة بالأسفل،⁶³ ولعله ينبغي أن يبحث عن أصل الشبكة الحالية للقنوات التي توزع ماء المنبع على مساحة عدوة القرويين كلها.⁶⁴ فمن المعلوم أن فاس كانت تتزود بمياهها من منبع رأس الماء عبر واد فاس الذي يختلفي بمجرد دخوله المدينة عند ما سيعرف في ما بعد بساحة بوجلود حيث شيدت القصة. كما أن الشواهد التاريخية تؤكد أثر الأعمال التي أمر بإنجازها يوسف بن تاشفين في تطور الشبكة المائية بالعدوتين، فقد جاء في وثيقة أوردها محمد مزين ضمن دراسته عن مدينة فاس زمن السعديين أن المدينة اكتسبت "الحضارة بإجراء الماء الحلو إلى كل دار ورفع الماء إلى عدوة الأندلس وذلك بأمر يوسف بن تاشفين"،⁶⁵ كما أن إشارات الإخباريين وأوصاف الجغرافيين تثير مظاهر ازدهار المشاريع المائية زمن الأمير يوسف بن تاشفين،⁶⁶ فضلا عن كشف التحريات الأثرية عن قنوات لشبكة توزيع الماء من المحتمل جدا أنها أنشئت خلال هذا العهد.⁶⁷ وهكذا نصل إلى خلاصة مفادها أن القصة المرابطية هي مركز النظام المائي المنجز زمن المرابطين بفاس،⁶⁸ وأن تموينها بالماء ساهم إلى حد كبير في تطور المدينة وشبكة توزيعه بها.

⁶³ بنيت القصة بالحي الذي سيعرف في ما بعد بوجلود، وقد كانت "آنذاك مفصولة تماما عن باقي المدينة وتشرف عليها إشرافا مباشرا". لوطونو، فاس، ج.1، 84-85.

⁶⁴ لوطونو، فاس، ج.1، 84-85.

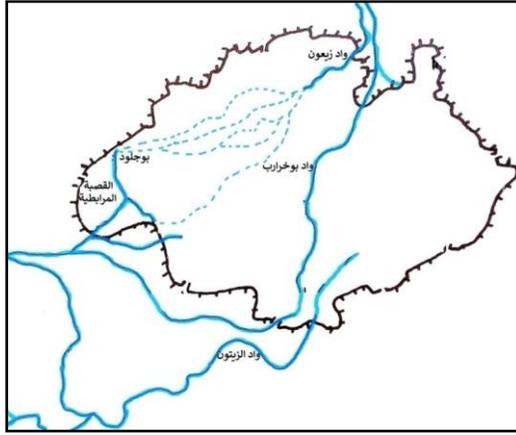
⁶⁵ إضافة إلى أن الشرقي الأندلسي يشير في مخطوط "ضياء النبراس في ماء واد فاس" إلى أن توزيع المياه بفاس يعود إلى زمن المرابطين. لوطونو، فاس، ج.1، 277.

Madani, "Le réseau hydraulique", 131.

⁶⁶ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، 141؛ الجزنائي، جني زهرة الآس، 42-41؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج. 4 (بيروت: دار صادر، 1977)، 230.

⁶⁷ Tariq Madani, "Le réseau hydraulique de la ville de Fès", *Archéologie islamique* 8-9 (1999): 126-9; Aicha Gantouri, "Le moulin hydraulique de Fès" (Thèse de doctorat, Université de Paris I, 1989-1990).

⁶⁸ María Marcos Cobaleda, "Almoravid Hydraulic Constructions in North Africa and Al-Andalus", *Séries Humaniora* 382 (2019): 93-120.



اللوحة 2: موضع القنيطرة المرابطية بفاس في علاقته بالشبكة المائية

لوطورنو، فاس قبل الحماية، الجزء الأول، 100، بتصرف.

وعلى غرار ذلك؛ تطورت بعض المعسكرات والمحلات السلطانية من موضع مؤقت لنزول الجند إلى أنوية حضرية، نذكر من بينها تاغرارت، الحصن مرابطي الذي كوّن بعد ضمه لأكادير، دار ملك زناتة، مدينة تلمسان. سُيد سنة 462هـ/1069م، بمحلة الأمير يوسف بن تاشفين حيث نزل عسكره لحصار أكادير سنة قبل ذلك.⁶⁹ حُصص الحصن في البداية لإقامة عامل الأمير وأجناده، وكان آخر ملجأ للدولة المرابطية في صراعها ضد طموح عبد المؤمن بن علي السياسي.⁷⁰ تضاف إليه المنصورة، مدينة الحصار وإحدى المدن الحربية التي تميز المرينيون باختطاطها، وهي تقع على بعد خمس كيلومترات شرق تلمسان، بنيت بمحل نزول جيش السلطان أبو يعقوب يوسف عند حصار المدينة، وكان أول ما بني منها قصر السلطان بمكان فسطاطه وقبابه ثم الجامع، وفي سنة 702هـ/1302م أحيطت بسور بعد اتساع عمرانها.⁷¹ وخلال ظروف مشابهة بنيت مدينة تطوان، فقد أمر السلطان أبو ثابت باختطاطها سنة 708هـ/1308م حول قنيطرة سلفه أبو يعقوب يوسف،⁷² لنزول عسكره والأخذ بمخنق سبته،⁷³ ولعل هذا

⁶⁹ يحيى ابن خلدون، كتاب بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج. 1 (الجزائر: مطبعة بدير فونطانا الشرقية، 1903)، 21.

⁷⁰ ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، 22.

⁷¹ ابن أبي زرع، الأئیس المطرب، 385-387؛ ابن خلدون، ج. 7، 289؛ ابن خلدون، بغية الرواد، 121؛ الناصري، الاستقما، ج. 3، 85. Fernando Villada Paredes, "Al-Mansura: historiade una ciudad olvidada (s. XIV-XVIII)", in *Al-Mansura. La ciudad olvidada*, Fernando Villada Paredes et Pedro Gurriarán Daza coords. (Ceuta: Ciudad autonoma de Ceuta, 2013), 23-43; Pedro Gurriarán Daza, "Las murallas de *al-Mansura*: Análisis constructivo", in *Al-Mansura*, 43-62.

⁷² محمد داود، مختصر تاريخ تطوان (تطوان: المطبعة المهدية، 1955)، 10.

⁷³ ابن خلدون، العبر، ج. 7، 314؛ ابن أبي زرع، الأئیس المطرب، 392.

التاريخ العسكري للمدينة هو الذي أوحى للناصري تسميتها بالمحلة.⁷⁴ ويبدو أن تقلب أهل سبتة في علاقتهم بالسلطة المرينية ورغبة آل العزفي في الاستقلال بالمدينة،⁷⁵ استدعى أيضا إنشاء مقر جديد تنزل به الحاميات المرينية لمراقبتها أو لإعادة إخضاعها عند تمرد ولايتها، وفي هذا الإطار شيد السلطان أبو سعيد سنة 729هـ/1328م معسكرا، إثر رفع الحصار عن المدينة، اتخذه أعلى هضبة مشرفة على سبتة، حمل اسم أفراڭ والمنصورة (انظر الرسم أسفله).⁷⁶



اللوحة 3: رسم يظهر فيه أفراڭ سبتة مشرفا على المدينة، وتصميم افتراضي له

George Braun et Franz Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum* 1 (Cologne: 1572); *Restitución virtual del afrag d'Oscar Hernández*, apud Fernando Villada Paredes, "al-Mansura: historia de una ciudad olvidada (s. XIV-XVIII)," in *Al-Mansura*, 27.

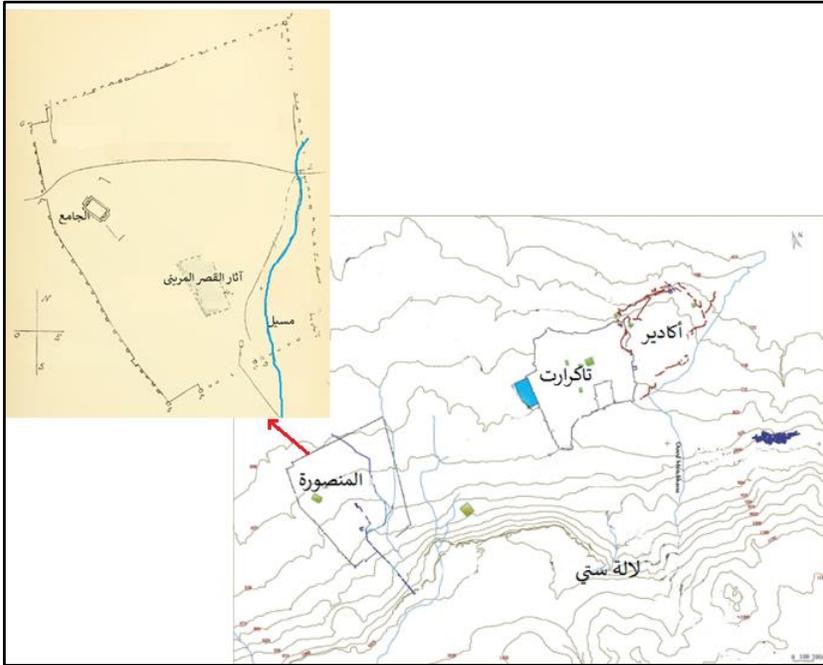
⁷⁴ الناصري، *الاستقصا*، 97.

⁷⁵ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 393؛ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 301.

⁷⁶ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 327؛ ابن الحاج النميري، *فيض العباب وإضافة قذاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب*، دراسة وإعداد محمد ابن شقرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 402، 484، 485.

Mohammed Abd'al-Djalil al-Tenessy, *Compliment à L'histoire des Béni-Zeiyan, Rois de Tlemcen*, traduit par Jean Joseph Léandre Barges (Paris: Leroux, 1887), 256; Charles Brosselard, "Les Inscriptions Arabes de Tlemcen", *Revue Africaine* 17, 5 (1859): 324.

ومن غير المستبعد أن الموارد المائية التي نزلت عندها المحلة العسكرية والتجهيزات التي رصدت لتموين جندها بالماء قد ساهمت بشكل كبير في تطور هذه المواقع من معسكرات مؤقتة إلى قصور ومراكز حضرية، خصوصا وأننا نعلم جيدا أهمية الماء في تأسيس ونمو مدن العصر الوسيط،⁷⁷ وإذا كان المتن التاريخي والبحث الأثري، باستثناء ما اكتشف بمنصورة تلمسان من سواقي وخزان يحتمل إنشائهم في العهد المريني،⁷⁸ لا يعينان بالشيء الكثير في الوقوف على مدى مساهمته في هذا التطور، فإن الإشارات التي قدمها الإخباريون عن المواقع، مثل وصفها بالبلد والمدينة⁷⁹ وأعظم الأمصار والمدن،⁸⁰ وتنبه بعضهم إلى استحجار عمرانها واستمراره،⁸¹ تفيد بوجود كل المقومات المساهمة في تطورها ومنها الماء.



اللوحة 4: موقع تاكرارت المرابطية والمنصورة المرينية ومواردهما المائية

Agnès Charpentier, "Un Atelier voyageur, signe d'échanges entres mondes 'Abdes Al-Adide et Mérinide," *Revue de la méditerranée* I (2014): 86; William Marçais et Georges Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen* (Paris: Fontemoing, 1903), 204.

⁷⁷ ابن خلدون، *العبر*، ج. 2، 617-621؛ ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب*، 33؛ ابن القاضي، *جدوة الاقتباس*، ج. 1، 42.

⁷⁸ Marçais et Marçais, *Les monuments arabes*, 206.

⁷⁹ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 327؛ الأنصاري، *اختصار الأخبار*، 32، 44.

⁸⁰ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 458.

⁸¹ الناصري، *الاستقصا*، ج. 3، 96؛ ابن خلدون، *العبر*، ج. 7، 458.

وإذا تجاوزنا الجانب الإيجابي من أثر الحرب على المجال، لن نقف إلا على إشارات الخراب وشواهد الدمار ضمن المتون المصدرية، خاصة المرتبطة بأخبار حروب انتقال السلطة السياسية من أسرة إلى أخرى، مما جعل الباحث حميد تيتاو يستنتج في أحد فصول دراسته عن الحرب والمجتمع، "أن تخريب المدن والمعالم العمرانية قد شكل ثابتا أساسيا ضمن السياسة العسكرية للأطراف المتحاربة في مغرب هذه المرحلة".⁸²

وتعد المنشآت المائية من المعالم العمرانية التي استهدفتها التخريب كإجراء يراد منه استنزاف موارد العدو وإضعافه، فقد كسرت قوات الموحدين مجموعة من الآبار بالسوس حتى تتمكن من منع عساكر المرابطين من تتبعها،⁸³ واستهدفت قبائل الخلط خلال فتنتهم كل المرافق الحيوية لمدينة مراكش، ومنها البحائر ومنشآتها المائية، فدمروها وقطعوا مياهها، "وعظم عيظهم في الحوز فضاقت الأرض بما رحبت على الناس لانقطاع المرافق والمواد وارتفعت الأسعار وعمدت الأقوات وقل كل مرفق وأعوز وجدان ما ينتفع به".⁸⁴ ومن غير المستبعد أن الجند المريني بقيادة الأمير أبو يوسف يعقوب قد دمر التجهيزات المائية بحوز مراكش خلال السنة التي قضاها متجولا بهذا المجال يأكل زروعه وينسف ربوعه⁸⁵ مستدرجا الأمير أبي دبوس. وفي هذا الإطار يفترض شارل آلان أن خراب تجهيزات مجال البحيرة كانت خلال هذه الحملة، الأمر الذي يؤكد مارمول كاربخال عند وصفه لعمران الجبل الأخضر، مشيرا إلى أن "هذا الجبل كان أهلا جدا بالسكان أيام الموحدين، لكن بني مرين دمروا جميع منازلهم"،⁸⁶ كما أطلق نفس الأمير أيدي قبائل تجين لتعبث بالأراضي المحيطة بمدينة تلمسان أثناء حصاره لها سنة 670هـ/1271م، ف"فقطعوا الثمار، ونسفوا الآبار، وخربوا الربوع، وأفسدوا الزروع، ولم يدعوا بتلك الجهات قوت يوم حشا السدرة والدوم".⁸⁷

والواقع أن أعمال تخريب المدن والحصون لم تستثن منشآت تزويدها بالماء، حتى وإن لم يصرح إخباريون بذلك، خاصة إذا كان الهدف من هذه الأعمال هو منع

⁸² حميد تيتاو، *الحرب والمجتمع بالمغرب خلال العصر الوسيط* (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز، 2010)، 528.

⁸³ البيدق، *أخبار المهدي*، 91.

⁸⁴ ابن عذاري، *البيان المغرب*، قسم الموحدين، 318-319.

⁸⁵ من الجدير بالإشارة إلى أنه يتبين من خلال قراءة الأخبار المصدرية عن المواجهات العسكرية أن القوات المرينية اعتمدت بشكل كبير وواضح على منهج إضعاف عدوها قبل مواجهته أو لاستدراجه للمواجهة عبر تدمير موارده، ونلاحظ هذه السياسة تتكرر خلال الحملات العسكرية بالأندلس أو بتلمسان أو نحو إفريقية.

⁸⁶ مارمول كاربخال، *إفريقيا*، ج. 2، ترجمة محمد حجي محمد زبير، محمد الأخضر، أحمد التوفيق، أحمد بنجلون (الرباط: الجمعية المغربية

للتأليف والترجمة والنشر، 1989)، 105.

⁸⁷ ابن أبي زرع، *الذخيرة السنية*، 132.

العدو من الاستفادة من امتيازات الموقع. فهدم وجدة،⁸⁸ وتاوريرت،⁸⁹ وحصن تازوطا،⁹⁰ وأصيلا⁹¹ يعني أيضا تضرر قنوات جلب الماء إليها، ووسائل توزيعه وتخزينه داخلها.

بيد أن هذه الحالة لم تنطبق على المواقع المراد الاستقرار بها أو اتخاذها مركز الحكم، فإذا كانت الدولة حينما تكتسح المجال تتعامل معه بفهم متجدد يلغي مبدأ التراكم وفرصه، كما أبرز ذلك الأستاذ محمد فتحة في ختام مقالته عن المؤسسة السلطانية والمجال،⁹² فإن هذه الدولة نفسها تحافظ على ما يضمن استفادتها من هذا المجال، وهنا نستدعي ظروف حصار ودخول الموحدين مراکش سنة 541هـ/1147م، فكل المصادر تجمع على الحاح الموحدين على تطهير المدينة.⁹³ لكننا نلاحظ من تمعن الإشارات المصدرية وما كشف عنه البحث الأثري أنهم لم يدمروا منشآت تهوين المدينة بالماء عند حصارها، رغم أن الخطارات التي كانت تلبى حاجتها من الماء يسهل نسفها.

أيضا؛ احتفظ الموحدون بالخزانات المجاورة لقصر الحجر،⁹⁴ وأعادوا استخدامها عند بناء جامع الكتبية. ورغم هدمهم لجزء من جامع ابن يوسف حسب إشارة البيدق⁹⁵ إلا أنهم احتفظوا بمبضأته بعد محاولة محو ما يشير إلى الأمير المرابطي علي بن يوسف. وبالتالي فإن كل هذه الإجراءات تدل على أن الخليفة عبد المؤمن بن علي أراد مدينة حية بكل مواردها المائية، تصلح لاتخاذها عاصمةً لملكه.

ويجب ألا نخفل أثر توقف العمليات الحربية على المجالات التي هيئت لتكون معسكرا للجنود ومحطة تجمعهم، وضمنها منشآتها المائية، فحيوية مثل هذه المجالات ارتبطت باستمرار وظيفتها العسكرية، ومثالنا في ذلك معسكر قسبة المهديّة.

فقد سبق أن ناقشنا ظروف تحول المجال الجنوبي لمصب واد أبي رقرق إلى معسكر شاسع يمتد حتى عين غبولة، وأشرنا إلى الإعداد المائي الهائل الذي أمر الخليفة عبد المؤمن بن علي بانجازه قصد تهيئة هذا المجال لاستقبال أعداد كبيرة من الجنود الموحدية، الذي سيتجمع به قبل التوجه شرقا أو شمالا نحو الأندلس. ورأينا أيضا أن هذا

⁸⁸ ابن خلدون، العبر، ج.7، 245؛ ابن أبي زرع، الأبنيس المطرب، 310؛ ابن أبي زرع، الذخيرة السنية، 132.

⁸⁹ الوزان، وصف، ج.1، 349.

⁹⁰ الوزان، وصف، ج.1، 342-345.

⁹¹ ابن أبي زرع، الأبنيس المطرب، 304.

⁹² محمد فتحة، "المؤسسة السلطانية والمجال: أمثلة من العصر الوسيط"، مجلة البحث التاريخي 2 (2004): 27.

⁹³ يذكر البيدق أن الموحدية امتنعوا عن سكنى المدينة إلى أن أفتاهم الفقهاء بتطهيرها، من خلال هدم جوامعها وبناء جوامع أخرى. البيدق، أخبار المهدي، 66.

⁹⁴ Jacques Meunié, Henri Terrasse et Gaston Deverdu, *Recherches archéologiques à Marrakech* (Paris: Arts et métiers graphiques, 1952), 53-5.

⁹⁵ البيدق، أخبار المهدي، 66.

الإعداد اشتمل على قناة تجلب الماء إلى قصبه المهديّة من عين غبولة، حيث أقيم حصن لحراسة المنبع، إضافة إلى جسر على واد أبي رقرق لعبور الجند، وقد كان لهذه التهيئة تأثير على تعمير المجال وإنشاء "البحائر والجنات المغروسات".⁹⁶

والملاحظ أن هذه المنشآت قد احتاجت إلى إحياء وتجديد بعد مرور مدة يسيرة من الزمن، تفصل بين آخر حملة توقفت بالمعسكر زمن حكم الخليفة عبد المؤمن بن علي سنة 558هـ/1162م،⁹⁷ وبين أول حملة مرت منه زمن خليفته أبو يعقوب يوسف سنة 566هـ/1170م في هذا الإطار يذكر ابن القطان أنه لما نزل الخليفة أبو يعقوب يوسف بقصبه المهديّة قصد تجميع الجند قبل التوجه إلى الأندلس، "ألفى الماء الجاري المسرب الذي جلبه أبوه رضي الله عنه في عام خمسة وأربعين المؤرخة، فسد جريه، وأسن ماؤه، وتعطل في البطاح والبحاير سقيه، فأمر بإعادته إلى حالته الأولى، وزاد فيه بناء صهريج عظيم متسع يجتمع فيه الماء [...]. وكذلك ألقى الجسر الذي كان قد نصبه أبوه رضي الله عنه ما بين سلا وبين المهديّة المذكورة على البحر لإجازة الناس عليه، قد خرقتة البحور، وهدمته الدهور، فأمر بنصب جسر آخر إلى جانبه أعظم منه بناء، وأساسا واعتلاء، [...]. ولما كمل النظر المذكور، والفضل المأثور، أمر بالحركة وعبور البحر على الجسر إلى سلى، إلى الغزوة الميمنة، وذلك عشية يوم الجمعة التاسع من شهر شعبان المبارك من سنة ست وستين المؤرخة".⁹⁸ فالملاحظ حسب النص، أن تجديد المنشآت المائية جاء نتيجة تجدد حاجة الجند إلى المعسكر بعد مرور أقل من عشر سنوات على آخر محلة استقبالها.

خلاصة القول؛ إن تملك سلاح الماء شكل فارقا حاسما عند المواجهات العسكرية. وقد كان الخوف من تملك العدو لهذا السلاح وراء خلق هاجس أمني مرتبط بطرق تزويد المواقع المحصنة به خاصة التي تعتمد على منابع خارج أسورها وبعيدة عن استحكاماتها العسكرية، خوفا من انكسار مقاومتها أمام حصار راكد طويل يمنع فيه الماء عن أهلها، مع العلم أنه ليست كل المواقع التي اعتمدت على مورد مياه خارجي عاشت نفس اكرهات الحصار، وذلك نتيجة لاستعدادها أو لإيجادها وسيلة أخرى للتموين بالماء، وقد دفعتنا هذه التفاصيل في توظيف الماء عند المواجهات العسكرية إلى البحث في ازدواجية استخدام الماء كسلاح حربي بين الدفاع والهجوم، وقدمت في هذا الإطار بعض الوقائع التاريخية عدة أوجه من هذه الازدواجية، من بينها أحداث فيضان

⁹⁶ ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، 358.

⁹⁷ ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، 151.

⁹⁸ ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، 359-361.

اصطناعي لمنع العدو من التقدم أو لاحتاد خرق في السور حتى يتم اقتحام المدينة. ويجب ألا نغفل عن الارتباط الواضح بين بعض الأودية والمواجهات العسكرية التي اختار قادتها ضفاف المجاري المائية ميدانا لوقائعها، وقد أثبتنا أن هذا الارتباط لا يفسر بأسباب محددة وثابتة، ذلك أن كل اختيار مرتبط بحيثيات ما قبل المواجهة وبدواعيها والمراد منها. وكأي ظاهرة بشرية فالحرب تُخلف أثارا سلبية وإيجابية، وإن كانت هذه الأخيرة محدودة، فقد تتبعنا جانباً من هذه الآثار على مستوى التهيئة المائية للمواقع العسكرية، وبيننا دورها في تطور بعض المواقع من مجرد معسكرات إلى أنوية حضرية، والعكس، وفي تعمير المجال بعد إقامة أنشطة زراعية مهمة استقطبتها التجهيزات المائية، كما لاحظنا ارتباط حياة بعض هذه المنشآت بالأحداث العسكرية، بحيث تستمر إذا ما استمرت الحرب، وتتوقف بتوقفها.

البيبلوغرافيا

- ابن أبي زرع، علي. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.
- _____ . **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.
- ابن القطان، حسن. **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**. درسه وقدم له وحققه محمود علي مكي. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011.
- ابن حوقل، أبو القاسم. **صورة الأرض**. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992.
- ابن خلدون، عبد الرحمان. **تاريخ ابن خلدون المسمى ديون المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 2002.
- ابن خلدون، يحيى. **كتاب بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، 1. الجزائر: مطبعة بيبير فونطانا الشرقية، 1903.
- ابن رضوان، أبو القاسم. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**. تحقيق علي سامي النشار. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984.
- ابن سماك، محمد العاملي. **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979.
- ابن عذاري، أحمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، قسم الموحدين. تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، محمد بن تاويت، محمد زنيير وعبد القادر زمامة. بيروت-الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي-دار الثقافة، 1985.
- _____ . **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، 4. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1983.

- ابن قتيبة، عبد الله. **كتاب عيون الأخبار**. المجلد الأول. بيروت: دار الكتاب العربي، 1925.
- استيتو، محمد. "الماء والحرب في تاريخ المغرب أية علاقة..؟". ضمن **ندوة الماء في تاريخ المغرب**، 177-190. الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، 1999.
- إسماعيلي، مولاي عبد الحميد. **تاريخ وجدة والأنكاد في دوحه الأمجاد**، 1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1985.
- أندري جوليان، شارل. **تاريخ إفريقيا الشمالية: تونس- الجزائر - المغرب الأقصى من الفتح الإسلامي إلى سنة 1830م**. تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة. تونس: الدار التونسية للنشر، 1983.
- البيسيري، أحمد. **الأساليب التكتيكية العسكرية، عبر تاريخ الحروب المغربية من عهد الأدارسة إلى عهد العلويين قبل الحماية**. الرباط: دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، 2016.
- بلعربي، محمد. "تازا". **معلمة المغرب**، الجزء 6، 2023. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1992.
- بوطالب، إبراهيم. "فاس". **معلمة المغرب**، الجزء 19، 6394. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 2003.
- البيدق، أبو بكر بن علي. **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971.
- التازي، عبد الهادي. "الشعر في خدمة التاريخ الدولي المغربي". **مجلة كلية الآداب بني ملال 1** (1994): 9-23.
- تيتاو، حميد. **الحرب والمجتمع بالمغرب خلال العصر المريني**. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز، 2009.
- الجزنائي، علي. **جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس**. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، 1991.
- حجي، محمد. "أسوار سلا الموحدية والمرينية، ودورها في رد الغارات المسيحية". ضمن **أعمال الندوة الوطنية حول أسوار المدن العتيقة**، 55-58. الرباط: مديرية التراث الثقافي، 1979.
- الحموي، ياقوت شهاب الدين. **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر، 1977.
- رابطة الدين، محمد. **مراكش زمن حكم الموحدين، جوانب من تاريخ المجال والإنسان**. مراكش: جامعة القاضي عياض، 2008.
- زبير، لوبي. "هكذا هزم أبة يوسف مراكش أمام رايات القديسة مريم"، حصار مراكش سنة 660هـ/1261م من خلال ترانيم القديسة مريم". ضمن **مقاربات وتقاطعات، المجال والتاريخ والتراث**، ج. 1. أعمال مهداة للأستاذ محمد بن المهدي رابطة الدين. تنسيق رشيد السلامي، 113-130. مراكش: مختبر الدراسات حول الموارد والحركية والجاذبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش، 2020.
- _____. **الماء والحرب بالمغرب زمن السعديين (916-1069هـ/1510-1659م)**. الرباط: دار الأمان، 2016.

- الزركشي، محمد. **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**. تحقيق وتعليق محمد ماضور. تونس: المكتبة العتيقة، 1966.
- زمامة، عبد القادر. "وثيقة حضارية عن شبكة توزيع المياه في فاس القديمة". **مجلة البحث العلمي** 31 (1980): 388-402.
- زنيبر، محمد. "بوجلود (قصة)". **معلمة المغرب**، الجزء 5، 1641-1643. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1992.
- سعدون، عباس. **دولة المرابطين في المغرب والأندلس**. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.
- الشيرزي، عبد الله. **النهج المملوك في سياسة الملوك**. دراسة وتحقيق محمد أحمد دمج. بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1994.
- العمري، ابن فضل الله. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. تحقيق كامل سلمان الجبوري ومهدي النجم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- فتحة، محمد. "المؤسسة السلطانية والمجال: أمثلة من العصر الوسيط". **مجلة البحث التاريخي** 2 (2004): 18-27.
- كاربخال، مارمول. **إفريقيا**. ترجمة محمد حجي محمد زنيبر، محمد الأخضر، أحمد التوفيق وأحمد بنجلون. الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1989.
- الكراسي، أبو عبد الله محمد. **عروسة المسائل في ما لبني وطاس من الفضائل**. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، 1963.
- لوطورنو، روجي. **فاس قبل الحماية**. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- مجدوب، محمد. "المملكة الموريتية وحدودها في المغرب القديم". ضمن **المجالات الحدودية في تاريخ المغرب**، 7-20. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1990.
- _____. "مملكة الموريين وعلاقتها مع رومة لغاية سنة 33 ق.م.". رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس، 1989-1990.
- مجهول. **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار. وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب**. نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد. بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1985.
- المرادي، محمد بن الحسن. **السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**. تحقيق سامي النشار. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981.
- الناصري، أبو العباس أحمد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954.
- الشميري، ابن الحاج. **فيض العباب وإضافة قذاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب**. دراسة وإعداد محمد ابن شقرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.
- الوزان، محمد بن الحسن. **وصف إفريقيا**. ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
- Braun, George et Franz Hogenberg. *Civitates Orbis Terrarum*. Cologne : 1572.

- Charpentier, Agnès. "Un Atelier voyageur, signe d'échanges entre mondes 'Abdes Al-Adide et Mérinide". *Revue de la méditerranée* I (2014): 85-105.
- Gantouri, Aicha. "Le moulin hydraulique de Fès." Thèse de doctorat de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1991.
- Gilottz, Sofie. *Aux marges d'al-Andalus peuplement et habitat en Estémadure centre-orientale (VIII-XIII siècles)*, 1. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2010.
- Leguay, Jean-Pierre. *L'eau dans la ville au Moyen Age*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2002.
- Madani, Tariq. "L'eau dans le monde musulman médiéval : l'exemple de Fès (Maroc) et de sa région". Thèse de doctorat, Université Lyon 2, 2003.
- _____. "Le réseau hydraulique de la ville de Fès". *Archéologie Islamique* 8-9 (1999): 119-42.
- Marçais William et Georges Marçais. *Les Monuments arabes de Tlemcen*. Paris: Fontemoing, 1903.
- Meunié Jacques, Henri Terrasse et Gaston Deverdun. *Recherches archéologiques à Marrakech*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1952.
- Morera, Raphaël. "Maîtrise de l'eau, maîtrise de l'espace, Cartographie et inondations défensives à l'époque de Vauban". *Le Monde des Cartes* 195 (Mars 2008): 39-54.
- Paredes, Fernando Villada. "Al-Mansura : historia de una ciudad olvidada (s. XIV-XVIII)". In *Al-Mansura. La ciudad olvidada*, coord. Fernando Villada Paredes y Pedro Gurriarán Daza, 23-42. Ceuta: Ciudad autonoma de Ceuta, 2013.

التخطيط الاستراتيجي التقليدي لتخزين المنتجات الفلاحية: حالة المخازن الجماعية لمدرش القلعة بالشمال الشرقي لمدينة شفشاون

معاد ميمون

عبد العزيز بوليفة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان

توطئة

تقع مدينة شفشاون وأحوازها ضمن القسم الغربي من سلسلة جبال الريف (شمال المغرب)، المتصفة بتقلبات مناخية حادة، أحيانا، والتي تعد من ثوابت المناخ المتوسطي السائد. تميزت المنطقة عبر التاريخ باضطرابات أمنية، بعضها محلي والبعض الآخر له صلة بالمحيط الخارجي. ونظرا لكون المنطقة عرفت استقرارا بشريا قديما، وتعاقبت عليها مجموعات بشرية ذات حضارات عريقة، حسب ما تشير إليه الكثير من المصادر التاريخية، فقد انصهرت فيها معارف وتجارب مختلف المجموعات التي عاشت أو مرت عبرها، فأنتجت معارف محلية تطورت عبر إخضاعها للممارسة والتجريب من طرف الأجيال المتتالية على رقعتها الجغرافية.¹ وبما أن الغذاء كان ولا يزال يشكل انشغالا رئيسا للإنسان، فقد أولاه المجتمع المدروس أهمية قصوى بتطوير وتنوع أساليبه الزراعية واعتماد سلالات فلاحية متكيفة مع البيئة المحلية الخ. كما ثبت للإنسان المحلي أن تأمين الغذاء لا يتوقف على إنتاج المحاصيل بوفرة فحسب، وإنما بفعالية طرق المعالجة والتخزين لاستعمال هذه المحاصيل خارج موسم الإنتاج والوفرة ما دامت الغلات الفلاحية تتميز بموسميتها.² عطفاً على الفكرة السابقة، فقد قدرت المنظمة العالمية للزراعة والأغذية الخسائر السنوية في الحبوب المخزنة في جميع أنحاء العالم بـ 10% من الإنتاج الإجمالي.³ تقدر هذه الخسائر في إفريقيا جنوب

¹ Ministère de La Culture-Maroc, *Regards sur les patrimoines et les terroirs des Jbala*, coor. Fatima Bouchmal et al., 3^{ème} Forum International Planète-Terroirs (Rabat: Ministère de La Culture-Maroc, 2010). <https://docplayer.fr/27425294-Regards-sur-les-patrimoines-et-les-terroirs-des-jbala.html>.

² من المعلوم إن للغذاء الأثر الكبير في تحصين حياة الناس الدنيوية والروحية. في هذا الإطار سبق القول المأثور للصوفي عبد الرحمان المجذوب أنه من دون تحصين الناس ضد الجوع فلن تقوم للدين قائمة:

الخبز يا الخبز والخبز هو الإفادة

لو ما كان الخبز ما يكون دين ولا عبادة

عن محمد استيتو، *الفقر والفقراء في المغرب القرنين 16 و17م* (وجدة: مؤسسة النخلة للكتاب، 2004)، 472.

³ David Wylie Hall, *Handling and storage of food grains in tropical and subtropical areas* (Rome: FAO., 1970), 14.

الصحراء الكبرى بين 25 % و 40%⁴، وفي الهند يضيع بعد الحصاد ما يكفي، حسب البنك الدولي، لإطعام ثلث فقراء هذا البلد.⁵ وهناك من يُرجع مشكلة الغذاء في بعض الدول، أساسا، إلى عدم القدرة على الحفاظ على الفائض الإنتاج وقت الحصاد إلى وقت انخفاض الإنتاج.⁶ من هنا تأتي أهمية تخزين المنتجات الفلاحية كحلقة مركزية ضمن سلسلة إنتاج وتسويق واستهلاك الغذاء؛ مما يستوجب استعمال هياكل وطرق فعالة وآمنة. وفي هذا الصدد يتم التمييز بين طرق وهياكل متنقلة وثابتة؛ فردية وجماعية؛ ثم عصرية وأخرى تقليدية "تطورت داخل المجتمع وانتقلت من جيل إلى آخر".⁷ ومن أجل تقييم التخطيط الاستراتيجي التقليدي للسكان واختبار جدوى الطرق التقليدية في تخزين المنتجات الفلاحية، وإبراز وتعداد فوائدها، تتناول هذه الورقة البحثية، بالدراسة والتحليل، هياكل تقليدية من النوع الجماعي والثابت، تُعرف بـ "الهري" أو "أكادير" أو "إكودار".... وبالتحديد "الهري" الموجودة بقرية "القلعة" بجبال شفشاون في الشمال الغربي المغربي.

إن مقاربتنا للمخازن الجماعية موضوع هذه الورقة البحثية، لن تتم على أساس قياس كفاءتها في أداء الوظيفة التي بنيت من أجلها فحسب، وهي تخزين وادخار المنتجات الفلاحية وإيداع الحلي والوثائق... إلخ، لكن أيضا باعتبارها تراثا معماريا. وبما أن هذا التراث يعتبر نتاجا لتفاعل مدخلات كثيرة، فالتعامل معه يجب ألا يقتصر فقط على البعد الجمالي والوظيفي للمباني، بل يجب أن يُدرَك في سياقه التاريخي، وتتم قراءته وفق طبيعة المنظومة الفكرية التي أنتجته، وهو ما يقتضي الإحاطة بأهم العناصر التالية:⁸

- القيم الثقافية والمضامين الدينية ومدى تأثيرها على شكل وأسلوب المنشآت المبنية، وعلى المعمار التراثي ككل؛
- الخصوصيات البيئية، من صخارة ومناخ وتضاريس وتربة وغطاء نباتي....، ومظاهر اعتماد التراث عليها وتفاعله معها؛

⁴ Adesina Jacobs Mobolade et al, "Traditional methods of food grains preservation and storage in Nigeria and India", *Annals of Agricultural Sciences* 64 (2019): 196.

⁵ Mobolade et al, "Traditional methods", 196.

⁶ Ibid.

⁷ M. Natarajan & Govind Santha, "Indigenous agricultural practices among tribal women", *Indian Journal of Traditional Knowledge* 5, 1 (2006): 118.

⁸ عبد الرحمان الدكاري، "التراث المعماري بالمغرب: الذاكرة المجالية ومظاهر التثمين"، *مجلة أبحاث ودراسات التنمية* 1 (2014): 14-15.

- العلاقات السياسية السائدة وطبيعة المرحلة المستهدفة سواء في حالة السلم أو الحرب؛
- الجانب الوظيفي، وطبيعة المهمة الموكولة للبنية أو الصرح: اقتصاديا، واجتماعيا، وسياسيا، وثقافيا الخ.

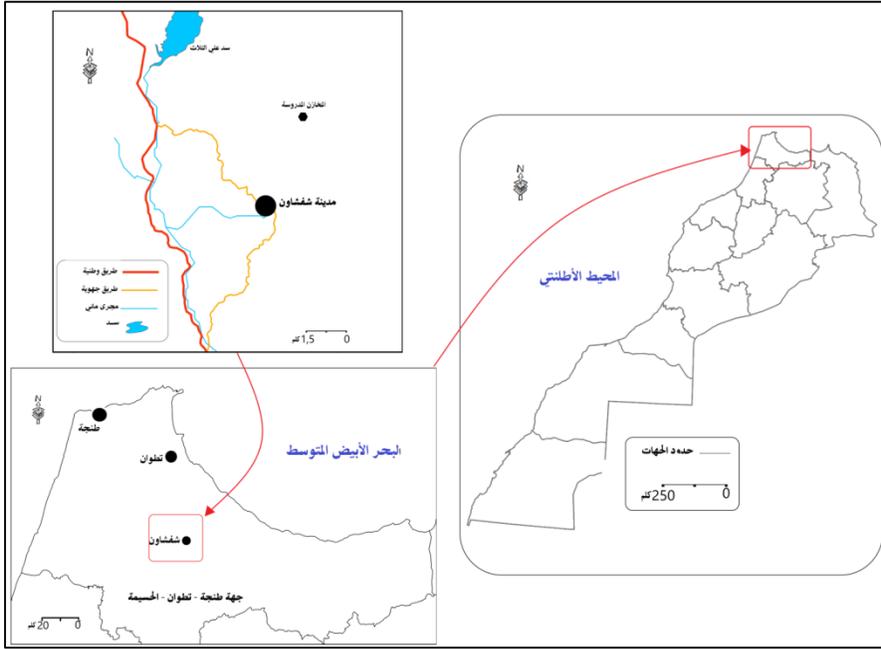
1. خصائص وتركيبه المخازن الجماعية المدروسة: تقنية خلاقة في تخزين وصيانة المون

بنيت المخازن الجماعية موضوع هذه الدراسة وفقا لضوابط جغرافية دقيقة، وتوظيف مواد ودرايات وكفايات محلية، وتم تصميمها وإدارتها بكيفية جعلتها تفي بالغرض الذي أنشئت من أجله، خاصة أيام الضيق والحر. ⁹

1.1. الموقع والموضع

تقع المخازن الجماعية المدروسة (الهرى) عند تقاطع دائرة العرض "35°11'45" وخط الطول "5°14'58"، شمال غرب مدينة شفشاون بحوالي 7 كلم، بالسفح الشمالي لجبل "القلعة" (ارتفاعه 1626م)، وهي مخازن مدشر يحمل نفس اسم الجبل المذكور (مدشر القلعة). ويعد هذا المدشر من بين أكبر المداشر في أحواز مدينة شفشاون؛ إذ بلغ عدد سكانه 2769 نسمة سنة 2004، كما أنه يتكون من 10 أنوية سكنية: "أقليعة"، "السريفيين"، "عبد الرحمان"، "إمخشان"، "إزرهان"، "إگوراش"، "إمصاد"، "إمودنان"، "إمنصورن" و"بوقرار". وتقع المخازن بالضبط بالقرب من النواة السكنية الأخيرة (بوقرار)، وهو اسم مشتق من اسم المخازن (أقرار). وبحجمه الكبير هذا، يشكل مدشر "القلعة" فرقة كاملة (ربعا) من قبيلة "بني زجل" الغمارية وتخومها الشمالية الغربية مع قبيلة "الأخماس" الجبلية.

⁹ من أسباب أيام الضيق والحر البشرية والطبيعية بالمنطقة نذكر: الفتن والحروب والأوبئة والكوارث؛ مثل الفيضانات والجفاف والقحط وزحف الجراد والقوارض... إلخ.



خريطة: موقع المخازن الجماعية المدروسة

المصدر: إعداد من قِبَل الباحثين

من حيث الموضع، بُنيت المخازن على ارتفاع نحو 1080 متر عن سطح البحر، وهو موضع يصعب الوصول إليه لكونه منحدرًا جدًا بالجزء الشمالي لجبل "القلعة"، وبالضبط بين السفحين الشمالي الشرقي والشمالي الغربي؛ مما يجعل موضع المخازن أقل تشميسًا، لاسيما خلال فصل الشتاء، إذ يُروى عن الساكنة أن أشعة الشمس لا تمسه إطلاقًا لمدة 40 يومًا تقريبًا، مما يخلق مناخًا محليًا باردًا. كما يتميز الموضع بشدة الانحدار، خصوصًا هوامشه، وبكثافة الغطاء النباتي؛ مما وفر للمخازن مناعة وحصانة طبيعيتين، إذ لا يمكن الوصول إليها إلا من جهة أسفل المنحدر حيث يوجد مدخل (باب) المخازن ومسكن الحارس. ويفسر توفر مخازن القلعة الجماعية على باب واحد بدواعي تنظيمية وأمنية تتلخص في تسهيل عملية الحراسة ومراقبة الولوج إليه والخروج منه بشكل آمن ومرتب.



الصورتان 1 و 2: موضع المخازن الجماعية لمدر 'القلعة' بسفح جبل 'القلعة'

تموضع المخازن بالسفح الشمالي لجبل 'القلعة'، تحديدا بين السفحين الشمالي الشرقي والشمالي الغربي، وهو موضع كثيف الغطاء النباتي وشديد الانحدار، لذلك تمت تهيئة الأرض بإقامة مصاطب متوازية بُنيت عليها مئات وحدات الخزن، غير أن جميعها قد تهدم واندثر بفعل عوامل الدهر وانعدام الصيانة، ما عدا بناية خزن واحدة ما زالت شاهدة، وهي الظاهرة في الصورة 2. الصورة الأولى (1) من (Google Earth)، والثانية (2) بعدسة الباحثين (2020).

1.2. مواد البناء والهيكلة تعكس المعارف والمهارات الحيائية للسكان المحلية

نظرا لتضرس الموضع، فقد استوجب بناء المخازن تهيئة المنحدر ببناء مصاطب تراتبية متوازية مدعمة بجدران من الصخور الكلسية المتراسة. كما أعدت أرضيتها منفصلة عن سطح الأرض عبر أعمدة خشبية، لحمايتها من السيلاان المائي أثناء التساقطات المطرية ومقاومة الرطوبة مع السماح بمرور الهواء أسفل المخزن. وقد تشكلت ورصفت هذه الأرضية من ألواح خشبية مستندة على الأعمدة الخشبية التي تفصلها عن سطح الأرض ومغطاة بطبقة من الطين. أما الجدران، فبنيت باستعمال طوب مهيكلي،¹⁰ بعلو حوالي 1,8 أمتار بالواجهتين اللتين تشكلان طول البناية (طولها حوالي 3,3 أمتار)، وبارتفاع يصل إلى حوالي 3 أمتار بالواجهتين اللتين تشكلان عرض البناية (عرضها حوالي 1,9 أمتار)، حيث يتخذ الجدار، انطلاقا من علو 1,8 أمتار، شكلا مثلثا متساوي الساقين. ومُملط الجدران من الداخل والخارج بطين ممزوج بالتبن (الصورة 3).

أما بخصوص السقف، فقد تم تصميمه بواجهتين مائلتين في اتجاهين متعارضين، يمتدان نحو الأسفل بعيدا عن الجدران بحوالي نصف متر، وبدرجة ميلان تتراوح بين 36 و40 درجة، لتسريع جريان مياه الأمطار من فوق السقف وصرها بعيدا عن الجدران الطينية. وقد تألف السقف من مستويين؛ الأول أساسه ألواح خشبية متراسة مغطاة بطبقة من الطين، والثاني تكوّن من أعمدة خشبية ممددة نحو الأسفل، تتقاطع معها وتثبت بها تشكيلات من القصب، مشكلة بذلك مربعات صغيرة، تمت تكسيتهما بقش جاف ومتراس (الصورة 3).

من حيث هيكلتها الداخلية (الصورة 4)، قُسمت كل وحدة خزن (هرى) إلى أربعة أقسام (تسمى عَيَّينة؛ من عَيْن) يبلغ حجم كل واحد منها أكثر من متر مكعب. وقد جرت العادة أن يُخصص قسم للقمح وآخر للشعير وثالث لـ "أمركس" (وهو مزيج من القمح والشعير) ورابع للذرة (Sorgho). وضمن تلك الأقسام الأربعة، أيضا، كان يُحفظ التين المجفف والزبيب وما شابههما، إلى غير هذا، كالقطاني والفواكه الجافة، التي لم تكن كمياتها الضئيلة تتطلب أن يُخصص لها قسم مستقل، لذلك كانت تُخزن بأكياس أو بدونها جنبا إلى جنب مع المنتجات الرئيسية. أما السوائل، تحديدا زيت الزيتون، فكان يوضع في وعاء خشبي يُحفظ بدوره في قسم من أقسام كل وحدة خزن، على أن تُفَرغ وتحفظ المنتجات الأخرى، من حبوب وقطاني...، حواليه

¹⁰ يعرف محليا بالطوب أو المقدار، طوب مصنوع من طين ممزوج بالتبن باستعمال قالب خشبي مستطيل الشكل.



الصورة 3: الهيكل الخارجي لوحدة الخزن المرممة والمقامة على ركائز تفصلها عن الأرض والمبنية بمواد محلية (أحجار وقصب وخشب وطوب...)، الصورة بعدسة الباحثان (2009)

الصورة 4: البنية الداخلية لوحدة الخزن (الهرى)
الصورة 5: مدخل المخازن، وفوقه يقع مأوى الحضي



الصورة 4 بعدسة الباحثين (2020)؛ والصورة 5 من أرشيف كارلوس بيردارويج¹¹ Carlos Pereda Roig بمكتبة خوان غويتيسولو Juan Goytisolo بمعهد ثريباتيس في طنجة:1738/id/FOCAPE/https://colecciondigitales.cervantes.es/digital/collection/

دون أن تصل إلى مستوى فم الوعاء للحيلولة دون تسرب تلك المنتجات إلى جوفه. كما لم تكن المخازن مخصصة لادخار المنتجات الفلاحية فحسب، بل كل ما هو ثمين ونفيس لدى السكان، من نقود وحلي ورسوم الأراضي وعقود البيع والشراء وغيرها، كل

¹¹ ولد كارلوس بيريدا رويج مديريد سنة 1912 وتوفي في طنجة سنة 1978، تقلد عدة مناصب حيوية في منطقة الحماية الإسبانية بشمال المغرب. عن معاد البكوري، "جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لقبائل غمارة 1859-1956م" (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس-فاس) 9.

ذلك بفضل الأمن والأمان اللذين تمتعت بهما هذه المخازن نظرا لموقعها الحصين وحراستها المستمرة.

1.3. إدارة المخازن

نظرا لأهمية وقيمة المخازن في حياة سكان مدشر "القلعة"، لاحتوائها أغلى وأنفس ما أنتجته وحازته الساكنة من مواد وموئن غذائية ونقود... فقد أحاطتها بحراسة دائمة كانت تُسند إلى رجل يتسلح بهراوة أو بندقية ويستعين بكلاب مدربة عُرف بـ "الحصّاي" (الحارس والمراقب). وهي مهمة لم تكن تُنأى بأيّ كان، بل تُسند إلى شخص تأنس فيه "الجّماعَة" الثقة والإخلاص في العمل ومشهود له بالأخلاق الفاضلة والأمانة والاستقامة، ويلتزم بالملكوث بعين المكان ليلا ونهارا، حيث أعدت له مسكنا صغيرا يعلو المدخل الوحيد للمخازن (الصورة 5). وهي شروط كان من الصعب توفرها في شخص واحد، لاسيما شرط الإقامة الدائمة وحيدا في موضع يُعرف بقساوة الحياة من حيث العزلة والبرودة، خصوصا في فصل الشتاء. وكان "الحصّاي" يُخطر مالكي المخازن بأيّ طارئ أو مستجد (سرقة، محاولة سرقة، انتهاء مدة انتدابه...) عبر رسالة مشفرة يبعثها من خلال إيقاد نار بموضع مجاور للمخازن. كما كان من شروط انتقاء حارس الهري أن يكون الرجل ملما بالقراءة والكتابة، وهي علامة على الاستقامة والمعرفة بالقانون العرفي المنظم للهري، وكفاية تمكن الحارس من توثيق (كتابة) المعاملات التي كانت تجري بالمخازن الجماعية¹² من بيع وشراء ورهن... إلخ.

وإضافة إلى الحماية التي كان يوفرها "الحصّاي"، فقد كان مستعملو الهري يغلقون مخازنهم بإحكام، عقب كل استعمال، بتعزيز الفجوات التي تفصل الباب الخشبي عن إطاره المثبت بالجدار بألواح خشبية صغيرة، للحيلولة دون تسلل القوارض والحشرات إلى داخل المخزن. كما اعتُبرت طريقة الإغلاق تلك بمثابة سُفرة خاصة بصاحب كل وحدة خزن، يعرف من خلال معاينتها في الزيارة اللاحقة لوحدة الخزن إن كان الباب قد فُتح ثم أُغلق من طرف الغير أم لا. والباب هذا، عبارة عن منفذ صغير، على شكل نافذة، يوجد على علو حوالي 1,3 أمتار، فلا يمكن الوصول إليه إلا عبر درجات مثبتة بأحد الجدران الخارجية للهري. وتعتبر هذه المتغيرة إحدى

¹² Gabriel Camps et Jacques Vignet-Zunz, "Ghomâra", in *Encyclopédie berbère*, vol. 20 (Aix-en-Provence: EDISUD., 1998), 3110-19.

مظاهر التباين بينها وبين المخازن الجماعية بالأطلس الكبير التي يحتوي كل مخزن منها بابا واحدا.¹³

أما القواسم المشتركة فتتعلق، أساسا، بالحصانة الطبيعية والحراسة الدائمة وطبيعة المواد المدخرة؛ ففي الأطلسين الكبير والصغير، حيث تم إحصاء حوالي 340 مخزنا جماعيا، كانت المخازن الجماعية، أو ما يعرف محليا بتسمية "أگادير" (Igoudars)،¹⁴ تبنى في مواضع يصعب الوصول إليها؛ إما بالكهوف وبوسط الحافات شبه العمودية أو فوق الأعراف الشاهقة... إلى جانب حماية الساكنة والحرس الخاص بها.¹⁵ وبالإضافة إلى "تخزين وادخار الممتلكات كيفما كان نوعها، من مواد غذائية وحلي ذهبية وفضية وعقود ونفائس مختلفة (...). فقد كانت للمخازن الجماعية وظيفة اجتماعية تتمثل في توحيد مكونات القبيلة وتنظيم فروعها وفخداتها، وملجأ للساكنة في حالة القلاقل وإبان الصراعات، ووظيفة اقتصادية تتمثل في حماية غذاء الساكنة إبان سنوات القحط وحين انتشار الجراد".¹⁶ ورغم تشابه بعض خصائص المخازن الجماعية للأطلس مع المخازن المدروسة بالريف الغربي (عمارة)، تبقى الأخيرة متميزة ومتفردة واستثنائية بشمال إفريقيا من حيث المعارف والمهارات والقدرات الموظفة، حيث لم يُعرف لها مثل في سائر بلدان المغرب العربي، علما أنها كانت منتشرة بشكل كبير بشمال شرق إسبانيا في إقليمي غاليسيا وأستورياس وفي بلدان الساحل الإفريقي وخاصة إفريقيا السودانية.¹⁷

وكان "الحَصَّاي"، الذي يسهر على مراقبة وحراسة المخازن، يتقاضى مقابلا سنويا، يؤدي من المنتجات المدخرة، خصوصا القمح، حُدُد في المَدُّ¹⁸ الواحد عن كل وحدة خزن. فقد كانت بعض الأسر تحوز أكثر من وحدة للخزن، وأخرى تحوز وحدة واحدة وأسر أخرى تتقاسم نفس الوحدة. فكان عدد الوحدات، حسب ما يروى عن كبار السن، يُقدر بالملئات، غير أنها اختلفت من الوجود ولم تبق منها سوى وحدة

¹³ محمد العبدلاوي، "تأملات في بعض طرق ووسائل الخزن التقليدية للمنتجات الفلاحية بجبال الريف"، ضمن **تحولات الأرياف في جبال الريف بالمغرب**، سلسلة دراسات مجالية رقم 2 (تطوان: منشورات مجموعة البحث الجغرافي حول جبال الريف، 2005)، 99.

¹⁴ "إن مصطلح "أگادير" مصطلح أمازيغي، ومعناه باللغة العربية "الحصن أو المخزن" ويجمع على كلمة "أگيدار أو أگودار"، وهو عبارة عن بناية ضخمة تشيد عادة في مشارف المجتمعات البشرية التي تنتمي إليها لأسباب أمنية، تحاط بسور وأبراج وتتخذ أشكال مختلفة".

نزهة العمراني، **الحصون التاريخية "أگودار" ودورها في الاقتصاد القومي المغربي** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2019)، 19.

¹⁵ الدكاري، "التراث المعماري"، 25.

¹⁶ الدكاري، "التراث المعماري"، 25.

¹⁷ Michaël Peyron et Jacques Vignet-Zunz, "Greniers", in *Encyclopédie berbère*, vol. 21 (Aix-en-Provence: EDISUD., 1999), 3213-22.

¹⁸ محليا يعادل المد حوالي 40 كلغ، وتُستعمل في قياسه وحدة محلية (إناء خشبي) تُسمى "السُّني"، وهو وزن كيلوغرامين ونصف، على أساس أن الثمن يعادل سُنيان (5 كلغ) والربع 4 سُنيات (10 كلغ).

واحدة (كما تقدم ذكر ذلك وهي التي تظهر في الصور) معرضة بدورها للاندثار، لتوقف العمل بها وانعدام الصيانة رغم المزايا الكثيرة التي تتيحها.

2. مزايا وفوائد عديدة وفرتها ولا زالت المخازن الجماعية المدروسة

ارتباطا بخصائصها الجغرافية، والمواد المستعملة في بنائها، وكيفية إدارتها...، فقد وفرت المخازن الجماعية لمدشر القلعة ومدشر محيطه أيضا (المنتمية لقبيلتي لغمارة وبني حسان) فوائد ومزايا عديدة.

2.1 محصنة طبيعيا تعذر مداهمتها في فترات انعدام الأمن

بُنيت المخازن المدروسة في موضع حصين ومنيع لحفظ المحاصيل الزراعية من حبوب وقطاني وغيرها من المواد الغذائية كالزيت والعسل والسمن، وكذا لحفظ الأشياء الثمينة كالحلي والعقود والصكوك. هذا الموضوع المتميز بانحداره الشديد وكثافة غطائه النباتي، يوحى بانشغال السكان بالهاجس الأمني أكثر مما نتصور، لتحصين المخازن ضد النهب والسرقعة ومصائب عهد السببية. فبسبب الصراعات القبلية وما كان ينجم ويترتب عنها من تسيب وأعمال عدوانية كالقتل والنهب والسرقعة وإضرار النار وإتلاف المحاصيل الزراعية؛ كان التوتر "هو السائد في علاقات قبائل غمارة ومحيطها، سواء مع متبوة الريف أو الأخماس واغزاوة وبني سعيد وحتى مع تطوان وشفشاون".¹⁹ وحيث أن مدشر القلعة الذي شيدت به المخازن (القلعة) يوجد بمحاذاة الحدود الفاصلة بين قبيلتي بني زجل الغمارية والأخماس الجبلية، فقد كان شديد التأثير بتقلب واضطراب العلاقة بين القبيلتين. فحسب الروايات الشفهية المتوافقة عليها من طرف عدة مسنين من مدشر القلعة من قبيلة بني زجل ومدشر أمهارشين من قبيلة الأخماس، فقد كانت القبيلة الأخيرة تهاجم الأولى فتحرق البيوت وتقطع وتجثت الأشجار المثمرة وتتلغ المحاصيل الزراعية وتؤسر الأطفال وتسبي النساء. وتتوافق هذه الروايات مع ما رصدته الكتابات التاريخية. فقد أورد موليراس أوجست أواخر القرن التاسع عشر أن قبيلة بني زجل تعرضت لهجوم غادر من طرف قبيلة "الأخماس" التي قتلت حوالي ثلاثين رجلا وغنمت غنائم كثيرة وأسرت العديد من النساء والغلمان، فجمعت كلتا القبيلتين حلفاءها واتفقتا على موعد يقتتلان فيه. وبالفعل وقعت معركة بينهما كان فيها القرطاس يتطاير، وحينما شعر الغماريون (بني زجل) بقرب هزيمتهم انسحبوا تاركين المكان للخمسين الذين استغلوا الوضع فهاجموا

¹⁹ البكوري، "جوانب"، 214.

”بني زجل“ مرة أخرى وأحرقوا المداشر واختطفوا النساء والغلمان.²⁰ وبالتالي، فمن المرجح بشدة أن تكون هذه الصراعات القبلية هي التي حذت ودفعت بالسكان إلى التفكير في بناء مخازن جماعية في موضع يصعب مباحثته أو اختراقه.

وبالرغم من كون الشهادات التي أوردناها هنا لا تتجاوز التاريخ المعاصر، فإن البعض يُرجع بناء المخازن إلى عهد محنة الأدارسة حينما التجأوا إلى ”القلعة“ والمرتفعات المجاورة التي يصعب الوصول إليها كبني شداد وجبل الأقرع للتحصن بها،²¹ كما أن لجوء سكان المنطقة عبر التاريخ إلى القمم الجبلية المرتفعة الوعرة المشرفة على الوديان السحيقة قصد الاحتماء إبان الفتن، يعزز هو الآخر أطروحتنا بشأن دور التقلبات الأمنية في بناء المخازن المدروسة. وقد استمرت الأخيرة في أداء وظيفتها الأمنية خلال الفترة الكولونيلية، خاصة إبان مواجهة السكان لقوات الاحتلال الإسبانية؛ إذ لجأت الأخيرة في إطار سعيها إلى إخضاع المنطقة والقضاء على مقاومة السكان القرويين، إلى إحراق المحاصيل وهدم مخازن الغلات الفلاحية وقصف الأسواق والاستيلاء على الماشية...²² ونظرا لمناعتها وحصانيتها الطبيعيين وصعوبة اختراقها، فقد شكلت الهري، ليس مخزنا للغلات الفلاحية فحسب، وإنما أيضا ملاذ وملجأ السكان من الهجمات والغارات المتكررة لقوات الاحتلال. في هذا الإطار، يروي مستجوبونا من كبار السن ممن عاصروا العقود الأولى من المرحلة الكولونيلية أن قوات الاحتلال الإسبانية اضطرت إلى قبلة المخازن والغارة عليها، حيث يحتمي السكان، وقصفها جوا، غير أن قذائفها عادة ما كانت تُخطئ الهدف وتتدرج نحو قاع المنحدر الذي توجد به المخازن. كل ذلك جعل هذه الأخيرة تشكل مصدر أمن واطمئنان للسكان أكثر من بيوتهم، ليس على منتجاتهم الفلاحية وحليهم ووثائقهم فقط، وإنما على أرواحهم أيضا. ويكمن مصدر هذه الثقة في الحماية القوية التي تمتعت بها المخازن؛ فهي من جهة كانت محمية طبيعيا بفضل شدة التضرس والانحدار الشديد وكثافة الغطاء النباتي، إذ لا يمكن الولوج إلى موضعها إلا من منفذ واحد كان دائما تحت مراقبة وحراسة ”الحضاي“ بمساعدة أسرته²³ أو من يحل محله في حالة الغياب الاضطراري. ومن جهة أخرى ولأسباب عقديّة وذهنيّة (انتشار الفكر الغيبي)، استمدت المخازن حمايتها، حسب الرواية الشفوية، من الأولياء الصالحين المدفونين بالمنطقة، وهم:

²⁰ أوجست موليراس، المغرب المجهول (الجزء الثاني) اكتشاف جبالة، ترجمة عز الدين الخطابي (الدار البيضاء: منشورات يفرافز الريف، مطبعة النجاح الجديدة، 2013)، 247-248.

²¹ العياشي المريني، الفهرس في عمود نسب الأدارسة (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1986)، 86. البكوري، ”جوانب“، 223.

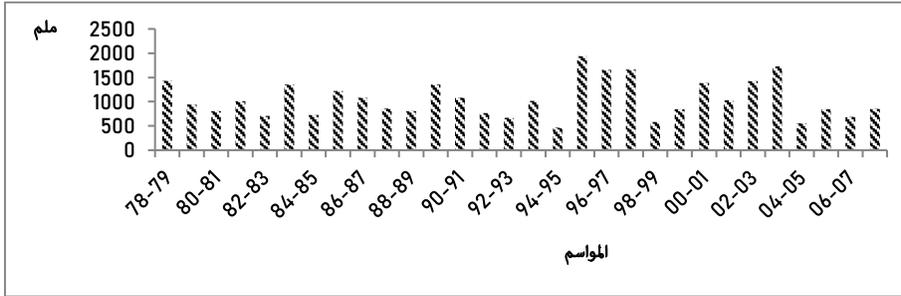
²³ عموما مهمة ”الحضاي“ تتوارثها الأسرة أباً عن جد بموافقة مؤسسة ”الجماعة“ التقليدية.

”سيدي زجل“، و”سيدي الحاج عبد القادر“ و”سيدي يوسف التليذي“، لشدة اعتقاد الساكنة المحلية في بركتهم التي ساعدتهم على طلب المنافع وجلب الرزق ودفع الأذى والمضار.

وبذلك تكون المخازن موضوع الدراسة قد ساعدت الساكنة على تخطي أحلك وأصعب الظروف الأمنية؛ وهي اضطرابات تسبب فيها جور وظلم المستعمر على القبائل، وجور الإنسان على الإنسان، إلى جانب الكوارث الطبيعية²⁴ خصوصا التقلبات المناخية وما ينجم عنها من تردد سنوات الجفاف.

2.2. متكيفة مع التقلبات المناخية

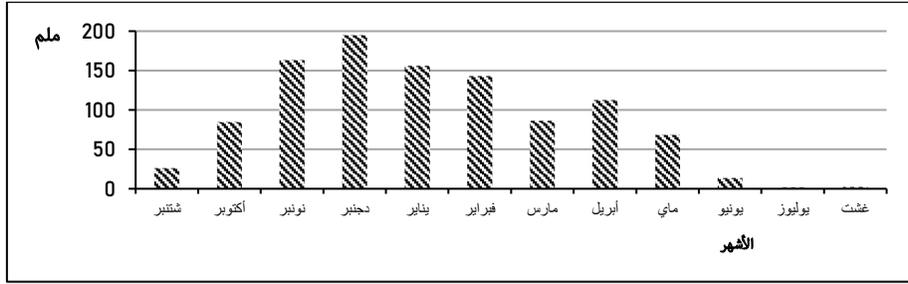
استنادا إلى معطيات المبيان 1، يبدو أن مناخ المنطقة، وتحديدًا التساقطات، تتفاوت كمياتها من موسم فلاحى إلى آخر. فخلال الموسم الفلاحى²⁵ 1995-96 بلغت كمية التساقطات بمحطة باب تازة، القريبة من مدينة شفشاون (24 كلم)، ما مجموعه 1936,3 ملم، بينما لم تتعدَّ 451,1 ملم في الموسم الذي قبله، وخلال المواسم الثلاثين المدروسة سُجِّل الجفاف بالمحطة المذكورة في 18 موسما مقابل 12 موسما مطيرا.



مبيان 1: التغيرية المطرية البيسنوية بمحطة باب تازة خلال مرحلة ما بين موسمي 1979-1978 و 2008-2007 (ملم)

²⁴ البكورى، ”جوانب“، 215.

²⁵ يتبدئ الموسم الفلاحى في فاتح شتنبر من السنة، وينتهي في 31 غشت من السنة الموالية.



مبيان 2: التوزيع الشهري لمتوسط التساقطات المطرية بمحطة باب نازة خلال فترة ما بين موسمي 1978-1979 و 2007-2008 (مم)

مصدر المبيانان: استغلال شخصي لمعطيات وكالة الحوض المائي اللكوس، تطوان، 2016.

كما تتذبذب التساقطات داخل نفس السنة (المبيان 2)؛ من فصل لآخر ومن شهر لآخر. فالتساقطات تبدأ في الارتفاع منذ مطلع الموسم، وتصل ذروتها خلال شهر دجنبر، ثم تبدأ في الانخفاض تدريجياً إلى غاية نهاية الموسم مع بعض الانتعاش خلال شهر أبريل. كل ذلك يجعل الإنتاج الفلاحي متذبذباً من موسم لآخر. في هذه الحالة يصبح التخزين أمراً ضرورياً، عبر تخزين معظم الإنتاج بعد الحصاد ثم استخدامه تدريجياً خارج موسم الحصاد.²⁶ لذلك، فقد بنى سكان "القلعة" مخازنهم الجماعية بكيفية تجعلها متكيفة مع الظروف المناخية المحلية، وتستجيب لحاجياتهم وتساعدهم على التأقلم مع تقلبات المناخ. فمن جهة، أقيمت المخازن على إطارات خشبية تفصلها عن سطح الأرض، مما كان يحول دون تأثرها بالمياه الجارية السطحية ورطوبة التربة، وجعل لها سقف مضاعف ومزدوج الميلان، يمتد بعيداً عن الجدران بأكثر من نصف متر لتمكينها من تصريف مياه الأمطار بعيداً دون أن تؤثر على الجدران وعلى المنتجات المخزنة داخلها. ومن جهة أخرى حاول سكان المنطقة إيجاد بعض السبل للتأقلم مع التغيرات المطرية الفصلية، باتباع نظام زراعي يقوم على مباشرة الزراعة المتطلبة للرطوبة (زراعات مبكرة/بكرية) منذ مطلع الموسم الفلاحي ثم استبدالها بمزروعات صيفية تتحمل الجفاف (زراعات متأخرة/مازوزية) منذ فصل الربيع. لكن رغم ذلك ظل عدم انتظام التساقطات هاجساً يؤرق السكان؛ فهم لا يتوقعون أحوال المناخ للموسم الفلاحي اللاحق ولا حصيلته الزراعية، ولا يطمنون حتى على محصول الموسم المعيش، خوفاً من أن تعصف به تقلبات المناخ (الجفاف، التساقطات العنيفة، الرياح القوية...) والآفات الأخرى التي تسببها الحيوانات البرية

²⁶ Bolanle Adenike Adejumo & A.O. Raji, "Technical appraisal of grain storage systems in the Nigerian Sudan savannah", *Agricultural Engineering International, International Commission of Agricultural Engineering (CIGR) Ejournal IX*, 11 (2007): 2.

والجراد والحرائق والأمراض النباتية التعفنمية أو الطفيلية الخ، وبالتالي، قد يضيع هباء في أي لحظة. وللإشارة، بعض هذه الآفات يمتد تأثيرها على المنتجات الفلاحية إلى داخل البيوت والمخازن. لذلك، إضافة إلى الجهود المضنية التي يبذلها المزارعون لإنتاج المحاصيل في الحقول، فهم يكافحون لحماية محصولهم داخل المخازن في مواجهة الآفات المختلفة. وقد قُدرت خسائر تخزين الحبوب في بعض مناطق العالم بخمس إجمالي الإنتاج.²⁷ وبسبب هذه الإكراهات وغيرها، على شاكلة الاضطرابات الأمنية عبر التاريخ، كان لزاما على سكان المنطقة إيجاد وابتكار حلول تكون فيها غلاتهم الفلاحية محصنة ضد السرقة ومحمية من التعفن والطفيليات والقوارض...²⁸ وذلك عبر المخازن الجماعية، مما يضمن استدامة الغلات لأطول مدة ممكنة، تحسبا لنقص الإنتاج خلال الفصول الجافة والسنوات العجاف وغيرها من الطوارئ. وهي شروط توفرت جميعها في المخازن الجماعية المدروسة بالنظر إلى مزاياها الكثيرة، لاسيما فوائدها البيئية.

2.3. فعالة، آمنة وصديقة للبيئة

يتمثل الهدف الأساسي لكل طرق وهياكل تخزين المنتجات الفلاحية في "تأمين الحبوب من الحشرات والقوارض ومن نشاط الكائنات الحية الدقيقة"،²⁹ فالمنتجات المخزنة تتدهور جراء "التفاعلات بين المتغيرات الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية على مستوى نظام التخزين"³⁰؛ لذلك من الضروري الحفاظ عليها باردة وجافة أثناء التخزين.³¹ وبشأن المخازن المدروسة، فإن موضعها بعلو مهم عن مستوى سطح البحر وبسفح جبل قليل التشميس، أسهم في خلق مناخ محلي بارد، وبيئة ملائمة للتخزين، ساعد على ذلك أكثر طريقة ومواد البناء؛ مما كان يحول دون حدوث الآفات وإصابة المنتجات بالتدهور والتعفن، الشيء الذي كان يقلل من فرص تعريضها للتلف ويرفع من عمر المنتجات المخزنة حيث كان بعضها (الحبوب) يصل إلى 7 سنوات، وفقا لتصريحات مستجوبينا.

²⁷ M. Sundaramari et al, "Indigenous grain storage structures of South Tamil Nadu", *Indian Journal of Traditional Knowledge* 10, 2 (2011): 380.

²⁸ حسب الرواية الشفوية، التدابير والتقنيات التقليدية ومنها الحيوية، التي كانت تستخدم في إنتاج الغذاء وتخزينه وحماية المحاصيل من الحشرات والنباتات الضارة والفطريات والآفات الأخرى، كانت صديقة للبيئة وتتميز بالكفاءة نسبيا؛ كالرماد والقطران والفرعات، وبالتالي لم تكن لها آثار صحية وبيئية ضارة.

²⁹ Adejumo et Raji, "Technical appraisal", 3.

³⁰ Adejumo et Raji, "Technical appraisal", 3.

³¹ Mobolade et al, "Traditional methods", 197.

إضافة إلى ذلك، أتاح النظام الدفاعي لهذه المخازن إمكانية تجنب الإصابة ببعض الآفات والأمراض بدل محاولة السيطرة عليها بعد هجومها؛ فأغنت عن استعمال الأدوية الاصطناعية والمواد الكيماوية، فكانت تجنب الإنسان خطر التسمم عن طريق استهلاك تلك المواد. لذلك، فالمنتجات المخزنة في مثل هذه الهياكل التقليدية التي حظيت بدائرة تهوية مهمة "آمنة لصحة كل من الإنسان والحيوان"³²، والهياكل نفسها غير مضرّة بالبيئة، لأنها مبنية ومهيأة من مواد طبيعية.

2. 4. حاملة لقيم التعاضد وروح الجماعة

تتعدد مزايا ودلالات المخازن الجماعية موضوع هذه الدراسة، ففضلا عن استجابتها لحاجيات السكان بشأن مواجهة التقلبات الأمنية والمناخية، وانسجامها مع البيئة المحلية...، فهي تعكس لُحمة ووحدة السكان وتقديرهم لقيمة العمل الجماعي في مواجهة الإكراهات والكوارث الطبيعية وتحديات الحياة العامة. فبدل أن تُخزن الغلال بحيز السكن، فتنشغل كل أسرة بتفقد وحراسة غلاتها من الأمراض والطفيليات والسرقعة، وقت انعدام الأمن، قررت "الجماعة" تنسيق وتوحيد جهودها ببناء مخازن جماعية، أسندت مهمة حراستها لشخص واحد في فترات السلم، تُعِينهُ "الجماعة"، ويتعاون أفرادها على أداء مستحقاته ومراقبته للصيقة.

2. 5. غير مكلفة

تعتبر التقنيات والممارسات التي طورها الفلاحون صديقة للبيئة واقتصادية، لأنهم يعتمدون فيها إلى استخدام وتوظيف المواد المتاحة محليا.³³ فالحجارة التي استُخدمت في تهيئة المصاطب التي أقيمت فوقها المخازن، والطوب والخشب اللذان استُعملا في البناء، والطين المستعمل في تبييط الجدران، والقش الذي استُخدم في تسقيف المخازن قبل أن تحل محله، جزئيا، الصفائح الزنكية خلال الأعوام الأخيرة من عمر تلك المخازن، جميعها مواد محلية لم تكلف أصحاب المخازن ماديا إلا القليل.³⁴ كما أنها موجودة بعين المكان أو بمحيطه؛ يتعلق الأمر في الحالة الأخيرة بالقش والطين والطوب المهيكّل (المُقَدَّر). فالأخير، مثلا، كان يُصنع بموضع قريب يوجد به الماء والطين وينقل إلى حيز الخزائن بواسطة الدواب.

³² Sundaramari et al, "Indigenous grain storage", 383.

³³ R.K. Dhaliwal & Gurdeep Singh, "Traditional food grain storage practices of Punjab", *Indian Journal of Traditional Knowledge* IX, 3 (2010): 526.

³⁴ Y. Hmimsa, "L'agrodiversité de l'agroécosystème à l'arbre: cas du Rif (Nord du Maroc)" (Thèse de doctorat en sciences naturelles, Université Abdelmalek Essaadi, Faculté des Sciences, Tétouan, 2009), 58.

إضافة إلى كل ذلك، فعملية بناء المخازن وتسقيفها، كانت تتم بأيادٍ وسواعد محلية وخبراء "معلمين" من عين المكان نظير مقابل مادي نقدي أو عيني مناسب، بل غالباً ما يكون رمزياً، أو في إطار التطوع أو ما يعرف بـ"توازة"³⁵، وفي هذه الحالة الأخيرة تكون عملية البناء والتسقيف مجانية يساهم فيها الرجال والنساء عبر توزيع المهام، إذ يتطوع المستفيد منها، فقط، بإطعام المتعاونين معه.

وفضلاً عن كل ذلك، فقد أشارت بعض الدراسات في مناطق متفرقة من العالم،³⁶ إلى أن الخسائر التي تلحق المنتجات الفلاحية ما بعد الحصاد، أي في مرحلة التخزين، تكون باهضة. وما دامت المخازن المدروسة قد قلصت من مخاطر تدهور وتلف المنتجات الفلاحية كما لو أنها خزنت في بيئة أخرى أو باستعمال مواد صناعية كالتي تستعمل حالياً، فإنها بذلك تكون قد قلصت من خسائر التخزين كثيراً، وهذا بحد ذاته مكسب سوسيو-اقتصادي. وبالرغم من توقف هذه المخازن عن أداء وظيفتها وتلاشي معظم وحداتها، فإن المتبقي منها يمكن أن يوفر منافع اقتصادية إضافية لفائدة المنطقة إذا تم استثمارها في أنشطة أخرى كالسياحة الثقافية.

2.6. قابلة لإعادة الاستثمار والتوظيف في أنشطة سوسيو-اقتصادية أخرى

تعد المعارف المحلية التقليدية للسكان ومختلف ممارساتهم المتأقلمة مع البيئة ومعتقداتهم وإنتاجاتهم المادية وغير المادية تراثاً ثقافياً وعناصر مهيكلة ومؤثثة لهوية المجتمعات المحلية. وبالموازاة مع تزايد أهمية المعارف المحلية التقليدية لدى منظري التنمية وصانعي السياسات³⁷ بالنظر إلى الفرص الاجتماعية والاقتصادية التي تتيحها وانسجامها وتكيفها مع البيئات المحلية، فقد تزايد اهتمام السياح بما أنتجته المجتمعات المحلية والأمم عبر تاريخها، من إنتاجات مادية وغير مادية؛ لذلك أعادت منظمة السياحة العالمية التأكيد مؤخراً على أهمية السياحة الثقافية، حيث تمثل أكثر من 39% من السياح الوافدين عبر العالم.³⁸ وفي إقليم شفشاون، حيث توجد المخازن

³⁵ "تَوَازَة" أو "التويزة": عمل جماعي تضامني مجاني، تميزت به أحواز مدينة شفشاون عبر التاريخ؛ يقوم في إطاره أعضاء "الجماعة" (قبيلة، مدشر...) بتقديم العون والمساعدة لفائدة عضو منها في الأعمال الفلاحية؛ كالحرث والحصاد والدرس، أو في بناء السكن وتسقيفه وحفر الآبار... الخ.

³⁶ Yallappa Rajasheka & al, "Botanicals as grain protectants", *Hindawi Publishing Corporation, Psyche* (2012): doi:10.1155/2012/646740; Hall, "Handling and storage"; Julian Parfitt & al, "Food waste within food supply chains: quantification and potential for change to 2050", *hilosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 365.1554 (2010): 3065-81; Adejumo et Raji, "Technical appraisal".

³⁷ Arun Agrawal, "Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge", *Development and Change* 26 (1995): 413.

³⁸ G. Richards, "Cultural tourism: A review of recent research and trends", *Journal of Hospitality and Tourism Management* 36 (2018): 13.

المدروسة، كشفت دراسة ميدانية جامعية،³⁹ أن أكثر من 80% من السياح، الوطنيين والأجانب، عبروا عن رغبتهم في اكتشاف التراث الثقافي للمنطقة. وفيما يخص أنواع التراث الثقافي التي تستهوي السياح، أكدت الدراسة ذاتها، أن التراث المعماري، الذي تندرج ضمنه المخازن موضوع هذه الدراسة، يأتي في الطليعة بنسبة 26,24%. بفضل ذلك، بدأ المهتمون من الباحثين الأكاديميين ومؤسسات المجتمع المدني وحتى متخذي القرار يولون بعض الاهتمام للتراث المادي واللامادي للمجتمعات المحلية، باعتباره عاملا للجذب السياحي، فتعالت الأصوات بضرورة إنقاذ ما تبقى من المخازن الجماعية لمدرش "القلعة"، لتكون شاهدة على عبقرية ودهاء مشيديها ولتعزز جاذبية منطقة شفشاون، لاسيما وأن "شهرة المخازن تجاوزت المستوى المحلي إلى ما هو وطني ودولي وحوصلتها إلى إحدى أهم المزارات السياحية المهمة ليس فقط بإقليم شفشاون بل في الريف الغربي أيضا".⁴⁰

وتفاعلا مع هذه الأصوات، تمت إعادة هيكلة وترميم بضعة وحدات من المخازن الجماعية لمدرش القلعة، في إطار برنامج فضاء الاستقبال السياحي بإقليم شفشاون، تكلفت بها كل من جمعية "موفيموندو" الإيطالية والجمعية المحلية لمدرش "القلعة" بشراكة مع وزارة السياحة، بحجم استثمارات قدره 40000 درهم. وفي إطار البرنامج ذاته، تم إعداد مدارات سياحية تربط بين، أو تمر عبر، مواقع ذات قيمة إيكولوجية وتراثية عالية، وأنشئت مأوي قروية عموما ذات هندسة معمارية لإيواء السياح على طول هذه المسالك، فكان من أهمها المسلك الرابط بين مدينة شفشاون (نقطة الانطلاق) ومنتجع أقشور (نقطة الوصول)، مروراً عبر مخازن "القلعة" ومدشري "أغرمان" و"أوسلاف"، على امتداد حوالي 3 إلى 4 ساعات من المشي على الأقدام، معززا بمأويين بكل من "القلعة" و"أوسلاف" لفائدة الراغبين في الاستراحة أو المبيت، إضافة إلى نشر مطوية تتضمن معلومات وخرائط وصور تخص المسار. وما يميز قيمة هذا المسلك، مقارنة بالمسالك الأخرى، كونه يوفر للسائح وصفة متنوعة؛ تجمع بين عبق التاريخ والتراث المنبعث من مخازن "القلعة"، والمناظر الطبيعية الخلابة لاسيما "قنطرة ربي" وخوانق واد "فاردا" ومياهه العذبة المتدفقة والتشكيلات النباتية المتنوعة والتغذية الطبيعية "بيو". غير أن عملية التهيئة التي استهدفت المخازن لم تشمل سوى وحدة تخزين واحدة كنموذج ومدخل المخازن ومعه مسكن "الحضاي"، بينما تلاشت الوحدات الأخرى ولم يتبق منها حتى أطلالها. بل إن وحدة

³⁹ جواد اعبيدو، "التراث الثقافي ودوره في التنمية السياحية: دراسة حالة إقليم شفشاون" (أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافيا، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، 2020)، 217.

⁴⁰ العبدلاوي، "تأملات"، 101.

التخزين الوحيدة التي رمت قد تفكك سقفها العلوي وبدأت جدرانها تتدهور جراء التساقطات المطرية.

وفي مقابل المزايا الكثيرة والفوائد العديدة التي كانت توفرها المخازن المدروسة، شابتها عيوب قليلة. يتعلق الأمر بتسرب ماء المطر عبر السقف المصنوع من القش في حالة لم يركب بإحكام أو لم يجدد ويرمم كلما اقتضى الأمر ذلك، لاسيما في العقود الأخيرة مع ترسخ إكراهات تمرير المعارف التقليدية من جيل إلى جيل، لكن هذا العيب تم تجاوزه، نسبيا، من قبل بعض مالكي المخازن بعد دخول الصفائح الزنكية إلى المنطقة، حيث حلت محل القش في إقامة سقف المخازن. كما كانت المخازن تستوجب صيانة الجدران من حين إلى آخر عبر تمليطها، لاسيما من الخارج، إذا تأثرت بالتساقطات المطرية، كما أن تموضع المخازن في مستوى ارتفاعي عال، نسبيا، وبعدها عن السكن، شكل عبئا بالنسبة لبعض المالكين، ولعل هذا من الأسباب التي جعلت البعض يُحجم عن استخدام المخازن المعنية إلى جانب عوامل أخرى كثيرة أهمها سيادة الأمن، وتراجع قيم التعاون، وتحول القبيلة اقتصاديا ومحيطها من الاعتماد على الغلات التقليدية المعيشية إلى الاتكال على مداخيل الزراعة الأحادية "القب الهندي"، حيث تسمح عائدها، عموما، باقتناء جل الحاجيات من الأسواق الأسبوعية والمتاجر المحلية والمطاحن العصرية.

3. النتائج والتوصيات

رامت هذه الدراسة، أساسا، جرد وتحليل الفرص التي أتاحتها الطرق التقليدية لتخزين المنتجات الفلاحية لفائدة البيئة والاقتصاد والمجتمع. وبعد دراسة وتحليل خصائص ومميزات المخازن الجماعية المدروسة، نستعرض عصارة ما توصلنا إليه وبعض المقترحات من أجل تميمها.

3.1. النتائج

• شكل تخزين المنتجات الفلاحية عاملا رئيسا من العوامل المتدخلة في تحقيق الأمن الغذائي لقبائل جبال الريف الغربي، وعكست حالة المخازن الجماعية بلدشر القلعة بشمال مدينة شفشاون التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمنطقة، كما جسدت القيم التي ميزت المجتمع المحلي، وبنية النشاط الفلاحي القائم سابقا، أساسا، على بعض الزراعات والمغروسات المثمرة المعيشية، علاوة على أنها أثبتت وجود دراية تاريخية بطرق الحفظ والتخزين للحبوب وغيرها بحالة جيدة لعدة سنوات، معبرة

بذلك عن قدرتهم على التكيف مع الظروف المختلفة لتحقيق الاستقلال والأمن الغذائيين؛

• كانت المخازن الجماعية المدروسة تتميز بعدة مزايا، حيث أتاحت للاقتصاد والمجتمع والبيئة فوائد كثيرة، إذ أضحت إلى زمن قريب متكيفة مع الظروف الطبيعية وتقلباتها، فعالة، آمنة، تربوية، رخيصة وصديقة للبيئة... الخ.

• تزايد الوعي مؤخرا بأهمية المخازن المدروسة، كتراث مادي، لكن ذلك لم يشفع لها للبقاء على قيد الحياة، فأخر وحدة تخزين، والتي سبق ترميمها، هي على وشك الاختفاء إذا لم يتم التدخل عاجلا لصيانتها.

3. 2. التوصيات

• إعادة تشكيل وترميم حيز المخازن الجماعية بمدشر القلعة وفق اللوحات والصور والأشرطة التاريخية وتصورات الساكنة، للإبقاء عليها، على الأقل، كتراث مادي شاهد على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمنطقة يصون لها ذاكرتها الجماعية وتاريخها التراثي حول مسألة المخازن التقليدية واستغلالها.

• تحفيز وتطوير البحث العلمي حول الطرق التقليدية المحلية لتخزين المنتجات الفلاحية وحفظ المؤن، لما كان لها من فوائد بيئية وصحية ووظيفية.

• التعريف بالمخازن المدروسة أكثر من ذي قبل، كتراث مادي، وجعلها من عوامل التنمية المستدامة، كاستثمارها مثلا في إنعاش السياحة نظرا للاهتمام المتزايد بهذا المنتج السياحي، مع السعي لإدراج هذه المخازن الجماعية، بعد إعدادها والاهتمام بحيطها وفق النسق التقليدي، ضمن مسار سياحي ديداكتيكي جهوي.

خلاصة

ما ينجلي عنه الأمر في هذه الدراسة، أهمية تخزين المنتجات الفلاحية سابقا، كعنصر من العناصر المتدخلة في توفير الغذاء وتأمينه للقبائل، ونؤكد، أساسا، على وزن الطرق التقليدية في أداء هذه الوظيفة، ليس لفعاليتها فحسب، وإنما لفوائدها البيئية والصحية بالأساس، وهو ما كان يميزها عن الهياكل والبدائل الصناعية مؤخرا، لاسيما الحاويات البلاستيكية التي تضر بصحة الإنسان والبيئة على حد سواء. وارتباطا بذلك، نأمل أن يتعمق ويترسخ الوعي لدى السكان والمسؤولين والمؤسسات العلمية... بأهمية إحياء وتشجيع وتطوير العمل بالطرق التقليدية التاريخية في تخزين المنتجات

الفلاحية، وأن تقدر الجهات الرسمية هذا التراث المادي المتأصل حق قدره، فلتتخذ ما يكفل المحافظة عليه واستثماره في ما يعود بالنفع على الاقتصاد والمجتمع.

البيبلوغرافيا

استيتو، محمد. **الفقر والفقراء في المغرب القرنين 16 و17م**. وجدة: مؤسسة النخلة للكتاب، 2004. عبيدو، جواد. **”التراث الثقافي ودوره في التنمية السياحية: دراسة حالة إقليم شفشاون“**. أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافيا، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، 2020.

البكوري، معاد. **”جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لقبائل غمارة 1859-1956م“**. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس-فاس.

الداكري، عبد الرحمان. **”التراث المعماري بالمغرب: الذاكرة المجالية ومظاهر التثمين“**. مجلة أبحاث ودراسات التنمية 1 (2014).

العبدلاوي، محمد. **”تأملات في بعض طرق ووسائل الخزن التقليدية للمنتوجات الفلاحية بجبال الريف“**. ضمن **تحولات الأرياف في جبال الريف بالمغرب**، سلسلة دراسات مجالية رقم 2. تطوان: منشورات مجموعة البحث الجغرافي حول جبال الريف، 2005.

العمرائي، نزهة. **الحصون التاريخية ”إغودار“ ودورها في الاقتصاد القومي المغربي**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2019.

المريني، العياشي. **الفهرس في عمود نسب الأدارسة**. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1986.

مولييراس، أوجست. **المغرب المجهول (الجزء الثاني) اكتشاف جبالة**. ترجمة عز الدين الخطابي. الدار البيضاء: منشورات يفراس الريف، مطبعة المعارف الجديدة، 2013.

Adenike Adejumo, Bolanle & A.O. Raji. “Technical appraisal of grain storage systems in the Nigerian Sudan savannah”. *Agricultural Engineering International, International Commission of Agricultural Engineering (CIGR) Ejournal IX*, 11 (2007): 1-12.

Agrawal, Arun. “Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge”, *Development and Change* 26 (1995): 413-39.

Camps, Gabriel et Jacques Vignet-Zunz. “Ghomâra”. In *Encyclopédie berbère*, vol. 20, 3110-19. Aix-en-Provence: EDISUD., 1998.

Dhaliwal, R.K. & Gurdeep Singh. “Traditional food grain storage practices of Punjab”. *Indian Journal of Traditional Knowledge IX*, 3 (2010): 526-30.

Hall, David Wylie. *Handling and storage of food grains in tropical and subtropical areas*. Rome: FAO., 1970.

- Hmimsa, Y. "L'agrodiversité de l'agroécosystème à l'arbre: cas du Rif (Nord du Maroc)". Thèse de doctorat en sciences naturelles, Université Abdelmalek Essaadi, Faculté des Sciences, Tétouan, 2009.
- Ministère de La Culture-Maroc. *Regards sur les patrimoines et les terroirs des Jbala*. Coor. Fatima Bouchmal et al., 3^{ème} Forum International Planète-Terroirs. Rabat: Ministère de La Culture-Maroc, 2010.
- Mobolade, Adesina Jacobs et al. "Traditional methods of food grains preservation and storage in Nigeria and India". *Annals of Agricultural Sciences* 64 (2019): 196-205.
- Natarajan, M. & Govind Santha. "Indigenous agricultural practices among tribal women". *Indian Journal of Traditional Knowledge* 5, 1 (2006).
- Parfitt, Julian & al, "Food waste within food supply chains: quantification and potential for change to 2050". *hilosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 365.1554 (2010): 3065-81.
- Peyron, Michaël et Jacques Vignet-Zunz. "Greniers". In *Encyclopédie berbère*, vol. 21, 3213-22. Aix-en-Prevence: EDISUD., 1999.
- Rajasheka, Yallappa & al., "Botanicals as grain protectants". *Hindawi Publishing Corporation, Psyche* (2012): doi:10.1155/2012/646740.
- Richards, G. "Cultural tourism: A review of recent research and trends". *Journal of Hospitality and Tourism Management* 36 (2018): 12-21.
- Sundaramari, M. et al. "Indigenous grain storage structures of South Tamil Nadu". *Indian Journal of Traditional Knowledge* 10, 2 (2011): 380-83.

الحرب اللغوية بين العربية الحديثة والدارجة العامية

أنور المرتجي

جامعة محمد الخامس بالرباط

اندلعت في الفترة الأخيرة معركة لغوية بين أنصار اللغة العربية الحديثة والعامية أو الدارجة المغربية. ولقد بادر إلى إشعال فتيلها رجل الأعمال نور الدين عيوش أحد دعاة الفرنكفونية المعروف في مجال الإشهار ورئيس جمعية زاكورة للتنمية، الذي نظم ندوة عن "اللغة الدارجة في النظام التربوي" كان من أبرز توصياتها دعوته إلى تدريس اللهجة الدارجة المغربية في المراحل التعليمية الأولى باعتبارها اللغة الأم، ولم يكن لهذه الدعوة أي صدى لولا السياق الذي رافقها عندما استدعى لحضورها شخصيات تنتمي إلى أصحاب القرار السياسي في البلاد، كما أن جدية هذه الدعوة لم تتحقق لولا مشاركة المفكر المغربي عبد الله العروي "الذي خرج من برجه العاجي" أو "مقبعه" كما قالت جريدة الأحداث المغربية¹ التي خصها بحوار طويل أعلن فيه عن رأيه المعارض لهذه الدعوة.

تجدد الإشارة أن موقف المفكر عبد الله العروي من ازدواجية العربية المعربة والدارجة العامية ليس جديدا. لقد سبق أن عبر عنه في كتبه ثقافتنا في ضوء التاريخ² عند حديثه عن قضية "التعريب" وكذلك في كتابه من ديوان السياسة³ الذي تحدث فيه بتفصيل واضح عن رأيه حول العربية المعربة والأمازيغية والدوارج المغربية.

لقد تقاطع مع أطروحة العروي، جمهرة من المثقفين التنويريين الذين عرفوا بكتاباتهم العلمية التي تدافع عن استعمال اللغة العربية الحديثة وجدارتها في توصيل التراث العربي الإنسي وتحقيق التفاهم والتواصل بين أفراد المجتمع، ونقل المعارف الحديثة كما كان شأنها في الماضي، عندما تحولت اللغة العربية في الأندلس إلى جسر عبرت من خلاله الثقافة اليونانية إلى اللغات الأوروبية، لقد كان من أبرز الأسماء اللامعة التي انخرطت في هذا السجال اللغوي عبد القادر الفاسي الفهري أحد علماء اللسانيات المرموقين، وعالم الأنثروبولوجيا المفكر عبد الله حمودي، وكثير من الباحثين المنتهين إلى الجمعيات المدافعة عن حماية اللغة العربية، أما أنصار الدعوة إلى استعمال الدارجة الذين يمثلهم نور الدين عيوش بمؤازرة فئة محدودة من "الأكاديميين"، الذين أطنبوا في وصف الدارجة المغربية بأنها اللغة الأم أو لغة الأم،

¹ "حوار مع عبد الله العروي"، جريدة الأحداث المغربية، 5135 (نونبر 2013).

² عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983).

³ عبد الله العروي، من ديوان السياسة (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

وذلك بتوظيف هذا اللعب اللغوي من أجل استمالة عواطف المواطنين باسم نزعة "التمغريبت" الشعبوية، التي اعتبرها عبد الله العروي دعوة من أجل الانغلاق على الذات "لأن الانتماء إلى المغرب وثقافته الشفوية شيء والانتماء إلى الموروث الثقافي العربي شيء آخر، أكثر من ذلك، فأنا أرى أن الانتماء إلى المغرب لا يتعارض أصلاً مع الانتماء، ليس إلى المجموعة العربية أو الشعوب العربية وإنما إلى ثقافة الجاحظ وابن خلدون وألف ليلة وليلة، هذا الموقف لخصته في أربع صفحات ضمن كتابي من ديوان السياسة"⁴.

لقد توجت هذه المعركة اللغوية بتنظيم مناظرة تليفزيونية شارك فيها عبد الله العروي ونور الدين عيوش، حيث عرفت بالرغم من طابعها الثقافي النخبوي ذروة المشاهدة والمتابعة من المواطنين المغاربة، انتهت بالغلبة والحسم لصالح أطروحة العروي التي تنحاز للعربية الحديثة المعربة.

تميز هذا النقاش المتعلق بالهوية اللغوية من قبل بعض المثقفين. بالخروج عن مقاصده العلمية وتغليب العاطفة الذاتية والدوافع الإيديولوجية السياسية، خصوصاً عند بعض دعاة "السلفية اللغوية" الذين جعلوا من هذا السجال العلمي حول استعمال اللهجة العامية كمقابل للغة العربية الحديثة، بمثابة معركة موجهة ضد الدين الإسلامي.

إننا نختلف من منطلق علمي لساني مع وجهة النظر التقليدية التي تعمل إلى التعلق والتماهي بين الإسلام واللغة العربية، لأن ثلث سكان العالم الإسلامي هم من غير الناطقين باللغة العربية، كما أن مثل هذا الموقف يمانع في حدوث التطور الذي عرفته العربية القديمة أو لغة الضاد التي ينظر إليها على أنها كينونة جامدة، أو أنها ما زالت بنية مستمرة وخالدة منذ نشأتها الأولى، بينما نحن ننظر إلى اللغة العربية على أنها كائن حي، يخضع ككل اللغات الإنسانية لقوانين التطور والتغيير.

في المقابل نجد أنصار "العدمية اللغوية السياسية" الذين يتزعمهم رجل الأعمال نور الدين عيوش، يزايدون على الآخرين بارتباطهم بلغة الشارع والشعب، بدون معرفة علمية بالواقع اللغوي وبالكلفة الثقيلة على المستوى الاقتصادي والسياسي والتربوي التي تنتج عن المطالبة بتدريس اللهجات المحلية.

لكن الملاحظ هو أن طرح أسئلة التعدد اللغوي والنقاش حول الازدواجية اللغوية من قبل النخب المغربية سواء في مرحلة الحماية أو ما بعدها كما فعل

⁴ "حوار مع عبد الله العروي"، جريدة الأحداث المغربية 5135 (نونبر 2013).

المثقفون المشرقون، لم يعرفه المغرب إلا في مرحلة متأخرة، لأن الجدل حول علاقة الفصحى بالعامية المغربية، لم يكن متضمنا في برنامج النخب الوطنية سواء في عهد الاستعمار أو غداة حصول المغرب على الاستقلال، ولقد أشار عبد الله العروي إلى هذه الظاهرة المرتبطة بتأخر الوعي الهوياتي عند المثقفين المغاربة، عندما قال في حوار مع جريدة **الأحداث المغربية**: "أريد أن أقول إن مشكل اللغة العربية والدارجة والدعوة إلى اعتماد الدارجة بدل العربية، لا يطرح إلا في بداية المسيرة الثقافية لشعب معين"⁵، فإذا كانت هذه الدعوة إلى تبني العامية قد طرحت في المشرق العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر، مع رفاة الطهطاوي في مصر وإبراهيم البازجي⁶ في لبنان كرائدين من رواد النهضة العربية، فإن هذه الدعوة - إذا استثنينا بعض المستشرقين العاملين كمستشارين في الإقامة العامة الفرنسية -، كولين مارسلي وجورج كولان- لم تظهر في المغرب مثل هذه الدعوة إلا بطريقة محتشمة وخجولة حتى عقد السبعينات من القرن الماضي، "بعد الاستقلال، دعا بعض المتفرنسين إلى اعتماد الدارجة لغة التعبير الأدبي، كانوا يدعون إلى ذلك ولا يطبقونه أبدا"⁷، ويقصد عبد الله العروي بهؤلاء المتفرنسين "بعض كتاب مجلة **أنفاس** في نسختها باللغة الفرنسية، الذين لم يسبق لهم أن مروا إلى الفعل، واكتفوا بالدفاع عن تلك الفكرة دون تطبيقها"⁸. لكن أبرز المدافعين عن أطروحة الازدواجية اللغوية في الفترة الأخيرة، هو الروائي الكاتب باللغة الفرنسية فؤاد العروي الذي ألف كتابا صدر عن دار النشر الفنك، بعنوان "الدراما اللغوية المغربية"⁹ لم ينتبه إليه المثقفون واللسانيون المختصون في قضايا اللغويات، عندما دافع عن الدارجة المغربية ضد استعمال العربية الفصحى، معتبرا أن أكبر تحد بالنسبة للمغرب المعاصر هو في تأثير الازدواجية على التعليم والإنتاج العلمي، حيث يرى الروائي فؤاد العروي أن المسألة اللغوية ممثلة في الازدواج اللغوي بين العربية الحديثة والعامية، لهما الأسبقية في أهميتهما على القضايا الاقتصادية والاجتماعية.

لقد تأخر الوعي الهوياتي في طرح مسألة التعدد اللغوي بالمغرب بالمقارنة مع التجارب العربية النهضة في المشرق، ويمكن تفسير ظاهرة ارتباط المغاربة وتعلقهم باللغة العربية، بفعل البعد عن المركز الذي صار عندهم مكانا مقدسا ينظرون من

⁵ "حوار مع عبد الله العروي"، جريدة **الأحداث المغربية** 5134 (نوفمبر 2013).

⁶ رياض قاسم، **اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي** (بيروت: مؤسسة نوفل، 1982)، 286.

⁷ العروي، **من ديوان**، 57.

⁸ حوار مع عبد الله العروي.

⁹ Fouad Laroui, *Le drame linguistique marocain* (Casablanca: Le Fenec, 2010).

موقعه إلى اللغة العربية القادمة منه، نظرة تطابق بين الرسالة الدينية وقناتها الإبداعية، وهذا هو السبب الذي جعل المغاربة، ”الأمازيغ والعرب“ يتقنون علوم اللغة العربية، ويتجاوزون - على مستوى الفصاحة والتنظير - أهل المشرق المنحدرين من مهاد الجزيرة العربية، بينما نجد أن طلائع النهضة العربية في المشرق قد بادروا إلى مثل هذه الدعوات وكان أهم الدعاة إلى استعمال العامية، هم في أغلبهم من أصول مسيحية أمثال شبلي شميل أو سلامة موسى وسعيد عقل، أما على المستوى التطبيقي فإننا نجد في لبنان الشاعرين يوسف الخال صاحب مجلة (شعر) باللغة الفصيحة وسعيد عقل صاحب ديوان ”يارا“¹⁰ لكن المفارقة أن هذين الشاعرين لم نتعرف عليهما إلا من خلال كتاباتهما النثرية الفصيحة، أما بالنسبة للمستوى الأكاديمي فهناك العالم اللساني اللبناني أنيس فريحة،¹¹ الذي حدد شروطا يجب أن تكون مجتمعة حتى تنجح دعوته إلى العامية المشتركة، أهمها: 1. أن يكون لهذه اللهجة أدب؛ 2. أن يتم تداوله بواسطتها؛ 3. أن تضبط أحكامها الصرفية والنحوية والصوتية؛ 4. أن يتم كتابتها بالحرف اللاتيني؛ 5. أن يقبل باستعمالها كل العرب، نحو عربية ميسرة.¹²

أما عندنا في المغرب فإننا لا نجد من الكتاب الفرنكفونيين، أنصار تدريس الدارجة المغربية، من تجرأ على تبني مثل هذه الدعوة واعتمادها على مستوى التجربة الإبداعية، في محاولة للرفي بالعامية المغربية وتطويرها كما فعلوا مع ”غنيمة“ اللغة الفرنسية، التي قاموا بتطويرها واستعمالها على المستوى الإبداعي، كما أن المثقفين الفرنكفونيين عندنا، لم يعملوا على التعبير أدبيا بالعامية المغربية كما فعل المثقفون المشرقون، الذين جعلوا من التأليف الفني على المستوى الإبداعي في مجال السينما والأغنية، دعامة لترويج العامية المصرية كلغة مشتركة يتداولها المجتمع العربي من مصر الناصرية إلى المغرب الأقصى، بينما بقيت العامية بالمغربية نتيجة لانفصال النخب الفرنكوفونية عنها واختيارهم للفرنسية كأداة للتواصل، مجرد لهجة فقيرة لا ترقى إلى تمثيل عواملنا التصورية، نظرا لاستعمالها التواصلية المحدود في الحاجيات اليومية البسيطة، ولهذا يغلب عليها ما يسميه العروي بالنزعة الفلكلورية التي توجد عندنا ”في الغناء الشعبي والفكاهة والحوارات في السينما والأعمال التليفزيونية“.¹³

¹⁰ سعيد عقل، ديوان يارا (بيروت: مكتبة أنطوان، 1961).

¹¹ أنس فريحة، نحو عربية ميسرة (بيروت: دار الثقافة، 1971)، 188.

¹² فريحة، نحو عربية، 188.

¹³ ”حوار مع عبد الله العروي“، جريدة الأحداث المغربية، 5134 (نونبر 2013).

يتمثل الفقر اللهجي في عدم قدرة الدارجة المغربية العامية، على التعبير عن القضايا الحضارية والمفاهيم المجردة كالإحساس والتفكير والوجود، حيث لا ترقى اللهجة المغربية إلى مصاف بعض اللهجات الشرقية وتحديدًا السورية، "لاحظ ضعف القاموس العاطفي وفقر الحوارات السينمائية والدرامية باللهجة المغربية، خاصة في المواقف الرومانسية"، لأن النخب عامة والنخب الفرانكفونية تحديدًا، الذين يطالبون بتدريس اللهجة الدارجة، لم يعملوا أبدًا على الاشتغال عليها إبداعيا خدمة للأداء التواصلية.

لقد بدأ وعي العرووي بمسألة الازدواجية اللغوية يتبلور منذ مرحلة مبكرة. لقد تطرق إليها في إطار تحضيره لبحث أكاديمي في جامعة السربون "ناقشت سنة 1959 في درس رجيس بلاشير بالسربون، مسألة اللغة المحكية أو العامية والتي نسميها نحن "الدارجة" ترجمة للعبارة الفرنسية أَرَابُ كُورَان (arabe courant) وبعد أن لخصت ما قيل قديما وحديثا وهو كثير ومتشعب، أكدت أن ما يمنع هذه اللغة من أن تمر بالتطور نفسه الذي مرت به اللغات الأوروبية المنحدرة من اللاتينية، فتنفصل عن العربية الفصحى المعربة، هو بالضبط الحرف، لو أبدل هذا الحرف باللاتيني الذي يضبط المصوتات، لثم الانفصال حتما، ووافقني بلاشير على هذا الاستنتاج".¹⁴ لكن موقف العرووي بالنسبة لاختيار الكتابة بالحرف اللاتيني، يعتبر موقفا ملتبسا ومترددا يقتصر على التمني "لو أبدل هذا الحرف باللاتيني؟" بل يمكن القول إنه في المرحلة التي كان يعد فيها بحثه الجامعي، لم يكن آنذاك يرفض أو يخالف الرأي القائل باستعمال الحرف اللاتيني "لو كان منطق اليسر، منطق الاقتصاد هو المتحكم لدينا لفعلنا كما فعل غيرنا وكتبنا لغتنا مهما يكن بالحرف اللاتيني الذي انتشر في صورة أو في أخرى، في جل العالم".¹⁵ ويظهر من خلال هذا الشاهد التاريخي أن اختيار الحرف اللاتيني كان هو الرأي الأقرب إلى عقل العرووي الذي كان يميل إلى مثل هذا الموقف في مرحلة الخمسينيات من القرن الماضي، لكنه سيتراجع عنه بعد اختباره لبعض تجارب "الفيتناميين الذين تخلوا عن الحرف الصيني والأتراك الذين تخلوا عن الحرف العربي وكذلك الناطقون بالسواحي في أفريقيا الشرقية وباللهجات التتارية في آسيا الوسطى".¹⁶ لكن العرووي لم يفسر لنا السبب الذي حال دون اختياره الذي ينسجم مع تحليلاته وعدم تبنيه للحرف اللاتيني كأقصر الطرق المستقيمة - من وجهة نظره الإيديولوجية - للقطيعة مع التراث والاندماج في التاريخ، كما راهن على ذلك دعاة

¹⁴ العرووي، من ديوان، 56.

¹⁵ العرووي، من ديوان، 47.

¹⁶ العرووي، من ديوان، 47.

الحركة التحديثية التركية بقيادة كمال أتاتورك، "لقد وجدت دائما دعوة إلى كتابة العربية بالحرف اللاتيني، ولقد قوبلت دائما بالرفض، بل رفضت حتى الدعوة إلى تعديل الخط العربي لأسباب تقنية، اقتصادية وأكثر من ذلك، ثقافية وسياسية"¹⁷ لأن التشبث بالحرف العربي هو "تشبث بالثقافة والخصوصية والأصالة والانتماء وكل محاولة تغيير أو إصلاح تؤدي إلى الفرقة والعزلة تعني التفريط في تراث عظيم هو الثمن الذي أدته تركيا الكمالية، كما تعني الانفصال عن مجموعة بشرية تعد سندا وحمى"¹⁸. لهذه الأسباب المرتبطة بسقف الوعي السائد في مرحلة استقلال المغرب التي كثرت فيها التحديات المصيرية، سيضطر عبد الله العروي إلى التنازل عن الدعوة إلى الكتابة بالخط اللاتيني - التي كانت أقرب إلى توجهاته التحديثية - للخروج من مأزق ازدواجية الفصحى المعربة والدارجة وترسيم الدارجة، "أي أن ننزع ثقافة الخاصة منها ونجعلها في متناول العامة، وذلك بتطبيق سياسة التعميم والتعريب"¹⁹. لقد انطلق الأستاذ عبد الله العروي في نظريته إلى المسألة اللغوية في شموليتها، متسلحا بالاعتماد على منهجية "العلوم اللغوية والتاريخ المقارن واجتماعيات الثقافة"²⁰ مؤكدا أن أزمة المثقف العربي في علاقته بالمحلي والقومي، تنحصر في "عاملين هما السلوك واللغة، حيث يكنز التراث الثقافي"²¹ لأن المشكل الأساس الذي يعانيه المثقف العربي على المستوى اللغوي، يتمثل في قضية التعريب التي "تهم الوطن العربي بكامله، والتعريب الحقيقي هو استيعاب المفاهيم، لا ترجمة المفردات"²².

إن مشكلة اللغة العربية أنها مسألة معقدة، "لا يملك أحد لها حلولا سحرية، ولا يوجد مسؤول يقبل أن يخاطر بأثمن كنز يملكه العرب ألا هو اللغة العربية، لأن هذا الكنز الحامل للتراث الثقافي يقتضي لزوم التطور التاريخي "فإني لا أتصور مثقفا عربيا مرتبطا بمجتمعه واعيا بقوميته يتطلع إلى المستوى العالمي، دون أن تتوفر لديه وسيلة للتعبير عصرية وطبيعية"²³، فاللغة حسب العروي هي خزان التراث المشترك بين متكلمي هذه اللغة، ووسيلة للاستمرارية "مع الماضي ومع الحاضر"²⁴ لهذا السبب لا يمكن المغامرة بالتخلي عنها واستبدالها، كما أنها من أجل أن تحيا وتستمر وتملك

¹⁷ العروي، من ديوان، 48.

العروي، من ديوان، 48.

¹⁹ العروي، من ديوان، 52.

²⁰ العروي، ثقافتنا، 210.

²¹ العروي، ثقافتنا، 172.

²² العروي، ثقافتنا، 177.

²³ العروي، ثقافتنا، 177.

²⁴ العروي، من ديوان، 50.

القدرة على التفاعل المتكافئ على المستوى الكوني، لا بد أن يتم تطويعها وتيسيرها كي تنقل المعرفة الجديدة وتكون أداة للتعبير الإبداعي الذي يقدمه العرب إلى العالم.

إن أهمية اللغة أنها ”مرآة تنعكس فيها أحوال الثقافة والحضارة، فمشكل اللغة هو مشكل التخلف، لا يتصور تقدم حضاري، يبقى معه المشكل اللغوي قائماً على حاله التي نحيها اليوم، إما يحل وإما يهمل نهائياً“²⁵ مضيافاً إلى ذلك، أنه لا يمكن أن تحل هذه القضية ”إلا في نطاق قرار وحدوي“ وعندما يتحدث العروبي عن القرار الوحدوي فإنه يعتبر أن مثل هذا القرار الوحدوي يجب أن تتكفل به ”سلطة قومية التي هي وحدها قادرة على حل مشكل اللغة الذي يعني في الأساس مشكل التخلف“.²⁶

يُميز عبد الله العروبي بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية باعتبارهما ظاهرتان اجتماعيتان مختلفتان، حيث تتماهى وتتطابق اللغة المكتوبة عند العروبي ”مع اللسان المقوعد، الذي يستعمل في المحافل الرسمية“²⁷ هناك مستويات لغوية متفاوتة يحصرها العروبي ”في اللهجات المستعملة في الحياة اليومية“ ثم بجانب اللهجات ”قد يوجد مكتوب وهو لهجة وقع عليها الاختيار لسبب من الأسباب لتكون وسيلة التخاطب الرسمية، قد تكون لهجة الطبقة الحاكمة في البلاد وقد تكون لغة أجنبية فرضتها ظروف سياسية أو ثقافية أو دينية محددة، تصبح اللهجة المذكورة لساناً عندما تجري عليها عملية تنميط وقوعدة“²⁸ وترجع أهمية اللسان المقوعد حسب العروبي أنه قادر على القيام ”بدور الوساطة“ مادامت اللهجات ”تروج في محيطات ضيقة وفي مجالات محدودة، ولكي تنتقل هذه اللهجات من محيط إلى آخر، لابد من أن تتحول ولو جزئياً إلى اللسان المقوعد وهذا واضح في تقنين العلوم“.²⁹

إن اختيار العروبي الدفاع عن اللسان المقوعد ممثلاً في اللغة العربية الفصيحة أو المعربة والحديثة، ليس بوازع اعتبارات ذاتية عاطفية أو لأسباب متعالية، بل لدوافع براغماتية ”نفعية“ أي كواسطة يقوم بها اللسان المقوعد، ”لأنه الطريق الضروري الذي يركبه كل من يريد أن يذيع معارفه وابتكاراته“³⁰ وتمثل هذه الوساطة الإجراء الوحيد على المستوى التربوي الأولي، إننا نستعمل هذا الهدف في وقت ستكون

²⁵ العروبي، من ديوان، 209.

²⁶ العروبي، من ديوان، 209.

²⁷ العروبي، من ديوان، 211.

²⁸ العروبي، من ديوان، 211.

²⁹ العروبي، من ديوان، 212.

³⁰ العروبي، من ديوان، 213.

فيه الشعوب الشرقية التي تتكلم مثلنا العربية الحديثة ودارجتها قد تجاوزتنا بقرون ضوئية.

لقد عبر نور الدين عيوش عن ضعف معرفته العلمية بموضوع اللغة، في جواب عن أحادية اللهجة المغربية، عندما ساق في المناظرة التلفزيونية بعض الأمثلة من لهجة الشمال، قدمها بطريقة غرائبية ومغتربة وكأنها صادرة عن أحد الرحالة الأجانب العابرين بالمغرب، موجهها سؤاله إلى الأستاذ عبد الله العروي، هل تعرف الاسم الذي يطلقونه في شمال المغرب على "الجزر أو خيزو" ثم أجاب عن سؤاله، إنهم يسمونه "جعدة". ولقد علق العروي على كلامه بطريقة ساخرة "إن هذه التسمية الأخيرة أحسن من الكلمة الشائعة خيزو" وربما فضلها العروي عن كلمة خيزو، التي لها دلالات جنسية كما ورد في إحدى الفتاوى الفقهية الجديدة.

إن مطلب إصلاح اللغة العربية هو واجب لازم، كما أن الدستور المغربي ينص على ترسيمها والعناية بها عبر إجراء قانون إنشاء "مؤسسة أكاديمية اللغة العربية"، التي أقرها ميثاق التربية والتكوين والتي لن تكون مهمتها دراسة وإصلاح اللغة العربية الحديثة وحدها. بل إننا ننصح أن تهتم كذلك بمعية الدارجة المغربية وتهذيبها وتقعيد نحوها وصرفها كما دعا أنيس فريحة في مقترحه الإصلاحية، وإذا افترضنا جدلا أن مقترح تدريس الدارجة قد تم التوافق حوله، فإن ذلك يتطلب منا مراجعة الدستور لأن الدعوة إلى الدارجة تعتبر كما يقول عبد القادر الفاسي الفهري "انقلابا واضحا على الدستور"،³¹ مادام الدستور الجديد ينص على أن اللغة العربية يجب أن تنتشر وأن تحرص الدولة على دعمها وحمايتها وتعميمها لأن هناك أشخاص يريدون الانقلاب على الدستور.

إن المستهدف هذه المرة من الدعوة إلى توظيف الدارجة في التعليم هو اللغة العربية الحديثة، لقد لاحظنا دينامية في ترسيم الاعتراف باللغة الأمازيغية من خلال إنشاء المعهد الملكي للأمازيغية، بينما نجد أن قرار دسترة اللغة العربية لم يوازيه تطبيق توصيات "ميثاق التربية والتكوين" في إنشاء مؤسسة "أكاديمية اللغة العربية".

لقد جاءت هذه الدعوة إلى تدريس الدارجة المغربية متأخرة في زمن العولمة وانفتاح الآفاق بين اللغات والتفاعل بين الثقافات، مما دفع المفكر عبد الله حمودي أن يعتبر أن طرح موضوع الدارجة في هذا الظرف تحديدا، مشكل مفتعل لإلهاء الناس "عن المشكل الحقيقي وهو مشكل التعليم الذي قال عنه عاهل البلاد بأن منظومة

³¹ "حوار مع عبد القادر الفاسي الفهري"، جريدة الاتحاد الاشتراكي (26 نونبر 2013).

التعليم فشلت فشلا ذريعا وعض الجلوس من أجل التفكير في تطوير التعليم، نجد هناك صراعا بين أطراف مختلفة ولأغراض سياسية لتحويل النقاش ونقله إلى ثنائية الدارجة والتعليم وحرب الفرنكفونيين³².

إن التعاطي الموضوعي مع المسألة اللغوية، يجب أن يتعالى على الحسابات الفتوية الضيقة، وأن يتكفل الجميع من أمازيغ وفرنكفونيين وحماة اللغة العربية الحديثة، في جبهة واحدة لتحقيق العدالة في الحقوق الثقافية وريح رهان الولوج إلى مجتمع المعرفة.

البيليوغرافيا

- ”حوار مع عبد القادر الفاسي الفهري“. **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، (26 نونبر 2013).
- ”حوار مع عبد الله العروي“. **جريدة الأحداث المغربية**، 5134 (نونبر 2013).
- حمودي، عبد الله. **جريدة أخبار اليوم**، (8 دجنبر 2013).
- العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983.
- العروي، عبد الله. **من ديوان السياسة**. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.
- عقل، سعيد. **ديوان يارا**. بيروت: مكتبة أنطوان، 1961.
- فريحة، أنس. **نحو عربية ميسرة**. بيروت: دار الثقافة، 1971.
- قاسم، رياض. **اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي**. بيروت: مؤسسة نوفل، 1982.
- Laroui, Fouad. *Le drame linguistique marocain*. Casablanca: Le Fennec, 2010.

³² عبد الله حمودي، **جريدة أخبار اليوم**، (8 دجنبر 2013).

الدرس الفلسفي بالثانوي التأهيلي نحو التجديد والتجويد المهني مقاربة سمعية-بصرية

محمد اشويكة

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
لجهة مراكش آسفي

مقدمة

أصبحنا ندرك، بالفعل، ونعيش حقيقةً ضمن عالمٍ تكتسحه مختلف أنواع الصور، والوسائل السمعية البصرية، وهو ما ينعكس بشكل مباشر على الحياة عامة، وعلى العملية التعليمية التعليمية بشكل خاص، لاسيما وأن المعلم والمتعلم يقعان في دوائر التأثير، الأمر الذي يجعل الوسائل التعليمية في سياق الطفرة التكنولوجية المرتبطة بتلك المجالات.

لجأت العديد من المنظومات التربوية في مختلف أرجاء العالم إلى إدخال الوسائل السمعية البصرية في صلب الحياة المدرسية، ونقصد هنا الأفلام التربوية والتلفزيون والإذاعة المدرسية. إذ كان الهدف من توظيفها الاستفادة من تقنياتها بغية تجويد ومهنة أداء المعلم والمتعلم معا كي يتجنبنا سلبياتها وينفتحان عبرها على مستجدات المعرفة، فضلا عن تحسين عمل المعلم وتنويع موارده ووسائله قصد تنمية قدراته المهنية وتجسيدها، هذا دون نسيان تنمية حسه النقدي والتحليلي أثناء ممارسة المهنة مما يسمح برقي الأداء الضامن للجودة التي ظلت شعارا ومطلباً ضمن المخططات التديرية ملف التعليم ببلادنا.

لم تكن تجربة المهنة عن طريق الوسائل البيداغوجية المرتبطة بالتقنيات السمعية البصرية ناجحة في معظم البلدان التي استثمرت فيها لأن التأطير ظل من أكبر رهاناتها، لكن العملية أسفرت عن إنتاج موارد ووثائق تعليمية مهمة، زيادة على تطوير المعرفة التكنولوجية لدى المعلم والمتعلم معا، فلا يمكن لشخص منفتح على التكنولوجيا أن يظل خارج مدارات التقنية ومتاهاتها، لذلك يتوجب تأطيره عن طريق التكوين، فلا يمكن ألا تتضمن تكنولوجيا المعلومات والاتصال الخاصة بالتعليم "TICE" مجزئات تشمل الصورة والصوت والسمعي البصري لأن إدراك العالم، اليوم، يمر عبرها.

دعتنا (وضعية) تجربة الحجر الصحي، وما فرضته علينا من ظروف موسومة بالتباعد الاجتماعي، والبقاء في البيوت، إلى التفكير في استمرارية التمدرس، والإبقاء على صلة المعلم بالمتعلمين، الأمر الذي فرض الانخراط الاضطراري في إعطاء دروس عن بعد، وهي العملية التي لعبت فيها وسائل التواصل الحديثة دورا أساسيا، فكانت الوسائط السمعية البصرية والميليميديا في صميم شبكات التبادل. دفع هذا التغير إلى مواجهة باراديجم جديد يعتمد مقارنة متغيرة للقسم والحضور والمتابعة والإنجاز. إذ صار دور الشاشة كبيرا للغاية سواء أثناء إرسال وبث الدروس أم المواكبة والتتبع، وتلك أمور جعلت التدريس يسائل ذاته ووسائله. ليس هناك من شك في أن معظم الوسائل السمعية البصرية الموجودة قد أعطت للمعلم الأسبقية خاصة أثناء الدروس المصورة التي يتم إطلاقها عبر القنوات التلفزيونية أو يتم وضعها على المنصات الإلكترونية، الأمر الذي يستدعي التفكير بشكل جدي في المتعلمين الذين يتلقون تلك المنتجات، والتي لا تسمح لهم الأقسام الافتراضية إلا بهوامش معينة للمشاركة وإبداء الرأي. وتحرمهم من مختلف القيم التربوية المرتبطة بالتعلم كلقاء الأقران والتعلم منهم، والتفاعل المباشر مع المضامين، وبلورة المشاريع ضمن المجموعات، وإذكاء روح الزعامة والإبداع والقيادة.

تحرص عدة منظومات تعليمية على دمج الثقافة السمعية البصرية بكافة أشكالها (سينما، فيديو، تلفزيون) ضمن البرامج والمناهج الدراسية كما فعل الوزير الفرنسي "جاك لانغ" خلال السنوات التي قضاها مسؤولا عن الثقافة (2000-2002) ثم وزارة التربية الوطنية، فقد أنشأ مركزا فكريا سماه "الفنون في المدرسة" تحت إشراف الناقد السينمائي، الجامعي والباحث، كاتب السيناريو والمخرج "ألان برغال" (Alain Bergala). كان القرار الرئيسي الأول يتمثل في عدم جعل السينما مادة مدرسية كبقية المواد الأخرى حيث لا يقوم خريجو السينما الجامعيين بتدريس هذا التخصص طوال حياتهم كموضوع، والارتكان إلى مناصب التدريس، والتعامل مع الفن كنظام معياري، يجب أن يدخل الفن إلى المدرسة مع الاحتفاظ بالهوامش التي يمكن أن يفتحها أمام المتعلم كتنمية الذائقة، وتدريب الخيال على التعالي، وتطويع الأحاسيس، وإثارة العواطف، وتثمين الحس النقدي، وتطوير ملكات الإبداع. إن تدريس المواد السمعية البصرية يتطلب التفكير في التعليم من وجهة نظر التدريب الجمالي الفردي.

بناء على ما سبق، كيف يمكن للمقاربة السمعية البصرية أن تسهم في الرفع من الأداء المهني للدرس الفلسفي بالثانوي التأهيلي وأن تدعم جودته وتجويده؟

تسعى هذه المقاربة إلى طرح بعض الأفكار الساعية للتفكير في الموضوع وأجرائه من باب الخبرة المتراكمة في الممارسة المهنية المزدوجة (التربية والتعليم والسمعي البصري)، فهي عبارة عن أرضية للتأمل وتطوير الأجراء.

I. دواعي البحث (المُقترح) وأهميته

ورد استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال في الميثاق الوطني للتربية والتكوين والكتاب الأبيض، وتحدثت عنه مختلف المقاربات البيداغوجية والديداكتيكية، كما تشير إليه مقاربة الدرس الفلسفي بواسطة الكفايات (كفايات تكنولوجية)، وتقترح كل المقررات الفلسفية الجديدة أفلام ومواقع إلكترونية على التلاميذ. إلا أن سبل تطبيق ذلك على أرض الواقع، والتدريس بواسطة الوسائل السمعية - البصرية، واستغلال الأفلام في مقاربة المجزوءات الفلسفية ومفاهيمها يظل مستعصيا على الأساتذة، وذلك لعدة أسباب موضوعية وذاتية:

1. الجانب الموضوعي

- غياب البنيات التحتية التي يمكن الاعتماد عليها في إنجاح هذه التجربة (قاعات غير مجهزة، انعدام الوسائل الملائمة للعرض، الاكتظاظ، طول المقررات...).
- الخوف من الصورة المتجلي في تحول الدرس إلى فرجة.
- غياب الحد الأدنى من الإلمام بتقنيات التحليل والتأويل المتعلقة بالصورة وغيرها لدى جل الأساتذة.

2. الجانب الذاتي

- عدم اهتمام جل الأساتذة بالمستجدات التكنولوجية الحديثة، وخاصة في المجال السمعي البصري.
- غياب المحفزات لدى الأساتذة والتلاميذ معا.
- الاكتفاء بإعطاء الأهم قصد ادخار الوقت من أجل إتمام المقرر (الصراع ضد الوقت كون الغلاف الزمني المخصص لتدريس المادة لا يطبق في أغلب المؤسسات لعدة عوامل كتأخر الدخول المدرسي والعطل المفاجئة وغير المتكافئة بين الدورات والإضرابات المهنية وغيرها...).

لكل هذه الأسباب وغيرها، ارتأينا أن نقارب مجالا قَلَمًا قاربه البحث التربوي، ولامسه الدرس الفلسفي - حسب ما اطلعنا عليه - مراهنين على عدة مؤشرات

تربوية تنطلق من مجالات ممارستها؛ إذ يتحمس التلاميذ للمساهمة في تلقي الدرس الفلسفي حين يتعلق الأمر بمقاربة المفهوم الفلسفي، بنائه وأشكلته انطلاقاً من مقطع فيلمي أو مناقشة فيلم روائي قصير أو طويل يلائم المجزوءة أو المفهوم أو أحد النصوص الفلسفية المرتبطة بهما، فضلاً عن تحمسهم للصورة عموماً. فقد لاحظنا سهولة الاستيعاب، والانخراط في المناقشة، وفهم الإشكالات الكبرى، وتطور الملكة النقدية، والانفتاح على الفنون عامة. يساهم هذا المعطى البيداغوجي والديداكتيكي في جعل الدرس الفلسفي يخرج عن الروتين، ويفتح أمامه آفاقاً جديدة للتطوير والمغامرة وتأطير الدهشة. لاسيما وأن المقاربة بالكفايات تركز على مبدأ تجنب تفتيت السلوك التربوي لكونها ترتبط بالنموذج الهادف الذي تم تجاوزه، وتعزز بدل ذلك مبدأ التضام والتضافر بين المكونات التي يتم فصل إليها الفعل التعليمي-التعليمي، فضلاً عن كونها ترفع من قيمة التعلم الذاتي، والإعلاء من شأن فعل التمهير الذي يقوم على أنقاض فعل التلقين. وذلك ما تُسهِّله المادة السمعية البصرية (فيلم روائي، فيلم وثائقي، حوار فلسفي مصور أو مسموع...) ومُمكن من توصيله السلس جزئياً أو كلياً للمتعلمين.

وعليه، فإن مشروع بحثنا (مقترحنا) هذا، يأتي في إطار مقارنة بيداغوجية ديداكتيكية جزئية للدرس الفلسفي من خلال تطوير الكفاية التكنولوجية في شقها السمعي البصري داخل الدرس، وخصوصاً من خلال الوثيقة السمعية البصرية.

II. نحو تصور جديد للدرس الفلسفي

يدعو هذا التصور إلى أن يتسلح أستاذ الفلسفة بآلة العرض (projecteur) أو تلفاز كبير وجهاز التحكم عن بُعد (télécommande) ومقاطع فيلمية مختارة بجانب النصوص والكتاب المدرسي والسبورة ومختلف أنواع العتاد الديداكتيكي الذي أُلْفَهُ المعلم والمتعلم معاً. ليست الفلسفة مقطوعة عن العالم، منكمشة على نفسها من خلال مفاهيمها الخاصة، وتياراتها ومدارسها ومذاهبها، وإنما هي منفتحة على القضايا الراهنة للإنسان، مرتبطة بالحاضر، مستشرفة للمستقبل، مُسَائِلَةٌ لقضايا الفرد والمجتمع والعالم عبر استحضار الإشكالات الكبرى التي تلخص التفاعل الجدلي الطويل والمعقد بين الإنسان والطبيعة. فلا مناص من الانخراط في حضارة الصورة ومساءلتها ونقدها كي لا تعبت بإنسانيتنا.

نقترح أن تكون مقارنة الدرس الفلسفي تارة تأملية، وتارة تقنية:

• قد نكون مع إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) حين القول إنه لا يمكن أن نُسمّى فلاسفةً إلا حين يُمكننا التفلسف من خلال اجتياز امتحان الممارسة الفلسفية، واستعمال قدراتنا العقلية الذاتية لبلوغ ذلك الهدف، وهو ما يعني أن الفلسفة تتضمن طرائقها البيداغوجية وتقنياتها الديداكتيكية في ذاتها.

• وقد نكون مع ميشيل طُوْزِي (Michel Tozzi) الذي يقر بأن تدريس الفلسفة يمكن أن يخضع لمسار تعليمي يساعد المتعلّم على "النمو داخل الإنسانية" كإنسان، وتربية التلاميذ على "المُواطَنَة الواعية والمُفكِرِ فيها"، وذلك من خلال طرح فكرة متينة تقود إلى نقاش جاد يُطوّر التفكير العقلاني والنقدي عبر اكتشاف النصوص الكبرى للفكر الفلسفي، وتدريب المتعلمين على الكتابة الفلسفية داخل القسم أو "جماعة البحث" كما يسميها الأمريكي ماتيو ليبمان (Matthew Lipman) وفق "أخلاقيات للنقاش" على حد قول يورغان هابرماس (Jürgen Habermas)، يكون الأستاذ قائدها اليقظ.

تقترح المقررات المدرسية الحالية¹ لوحات فنية، ونصوصاً أدبية، وملصقات فيلمية (ملصق فيلم "أجنحة الرغبة" للمخرج الألماني فيم فنديرس Wim Wenders)²، ملائمة وغير ملائمة، لإثارة النقاش وتبسيط العوالم التجريدية للمجزوءات والمفاهيم، إلا أن مقترحنا يرمي إلى تقديم اقتراحات علمية وعملية مدعومة بكتّاب توضيحي للخطوات التحليلية التي تتخلل مختلف مراحل الأشكلة والمفهمة والمُحَاجَّة، فما أحوجنا، مثلاً، إلى عرض ومناقشة فيلم "الأزمة الحديثة" للفنان شارلي شابلن قصد بسط المفارقات التي يحبل بها درس الشغل، وما يدور في فلكه من أفكار فلسفية حول الحرية والمساواة وتطور أنظمة الإنتاج. وهو الفيلم الذي يعطي الأولوية للصورة عوض الحوار مما يذل صعوبات ومَشاقِّ بناء المفهوم فلسفياً.

تنبع الطريقة التي نقترحها من الجوهر الفلسفي لتصور العالم وتجريده (الصورة آلية للتجريد)، وهي ترتكز على النقط الأساسية التالية:

- تبدأ المعرفة من الملاحظة (تحفز الوثيقة السمعية-البصرية على الدقة...).
- يبدأ التفكير من النظر (تقود الوثيقة السمعية-البصرية إلى التدبر والتمعن...).

¹ أنظر لائحة المقررات المشار إليها في البيبليوغرافيا.

² الملصق وارد بصفته سندا بصريا ضمن درس "الرغبة" [كتاب "في رحاب الفلسفة".]

- يبدأ الإدراك من التمييز بين الأشياء (تقترح الوثيقة السمعية-البصرية وضعيات تساعد على التمييز).

يسعى مقترح هذا التصور إلى إعطاء قيمة كبرى للعين في التمثل والتفكير لأن عين الفيلسوف هي استعادة، بمعنى من المعاني، لدلالاتٍ ورمزيةٍ كهف أفلاطون في "الجمهورية"، ولتجارب ابن الهيثم البصرية التي يعتبرها البعض مؤسساً لاختراع الكاميرا...

إن المرور من الظلام إلى النور، والتلذذ بالمشاهدة المنتقاة المتأملّة، هو ما تقترحه علينا الفلسفة، ويمثل ما قام به الفيلسوف سبينوزا رديفاً لطب العيون، أو ما سماه جون بول سارتر بتوجيه النظر في كتابه **الوجود والعدم**، فضلاً عن توجه العديد من الفلاسفة لمساءلة قضايا فلسفية كبرى داخل السينما من أمثال ميرلوبونتي وبرغسون وجيل دولوز وإدغار موران وريجيس دوبري وألان باديو وڤالتر بنيامين وستانلي كاذل، لخلق نوع من المحايثة بين المفهوم والصورة، بين الخيال والتصور.

يشرح إينشتاين أهمية الجانب البصري في اكتشافاته العلمية قائلاً: "لا يبدو أن الكلمات أو اللغة المكتوبة أو المنطوقة تلعب أي دور في ميكانيزمات تفكيري [...]. إن عناصر التفكير، في حالتي، من نوع بصري".³ يتضح من خلال ذلك أن الإنسان كائن لا يكف عن المزاجية بين استعمال عقله العلمي وملكاته الشعرية، كائن يعيش بين العقل والخيال.. وما الصورة إلا اختراع إنساني لا يمكن أن يظل بعيداً عن التكوين الفلسفي الرصين: يمكن الرهان عليه لدفع العقول اليافعة نحو ركوب تيارات ومدارات الخيال الفلسفي، وتأمل المنجزات العلمية انطلاقاً من وثائق سمعية بصرية منتقاة بعناية فائقة.

III. تدبير الدرس بناء على معايير النموذج المختار

لأجراًة تلك الرؤية نقترح الخطوات التالية:

- تمهيد عام يسبق ولوج المجزوءة أو المفهوم، يعرض خلاله الأستاذ الإطار العام للحصة مقارنة بما سبقها من لحظات فلسفية، ممهداً لعرض المادة السمعية البصرية ضمن مرحلة الوضعية المشكّلة التي يقترحها التصور الحالي لتدريس الفلسفة بالكفايات.

³ Jean-François Dortier, "La philosophie en quatre questions", *Revue Sciences Humaine* 16 (mai-juin 2012): 43.

• عرض الوثيقة السمعية-البصرية (مقطع فيلمي أو شريط) المناسبة للدرس (ننبه إلى ضرورة التفريق بين ما يصلح لمداخل المجزوءات، وما يتلاءم والمفاهيم، وما يناسب المحاور الجزئية للدروس).

• فتح نقاش موجه حول ما شاهده التلاميذ قصد استجلاء التمثلات واستخراج التناقضات والتدرج التشاركي نحو بناء المفهوم والأشكلة (من الدوكسا إلى البناء الفلسفي للمفهوم).

• فتح ورش للتفلسف عبر تنظيم آليات البناء الجماعي للدرس من خلال تثبيت دعائم ممارسة فلسفية تستند على المادة السمعية-البصرية.

• بما أن بيداغوجيا الكفايات لا تنفي بيداغوجيا الأهداف، بل تستضمها بطرق متعددة، فإن ما نقترحه يهدف إلى دعم مهنية الأستاذ في زمن الصورة الذي نحياه، وذلك استنادا على الأهداف التربوية التالية:

• تمييز المفهوم الفلسفي عما سواه.

• معرفة بعض الجوانب المتعلقة بأسئلة المعرفة الملتبسة.

• استيعاب التقليد الفلسفي في بناء المفهوم بدءا من اللحظة اليونانية وما

قبلها.

• الوصول إلى بلورة وبناء أفكار فلسفية سليمة وواضحة.

• القدرة على التحليل وبناء خطاب فلسفي حجاجي.

• الاستفادة من قدرات وخبرات التلاميذ في مجال المشاهدة وتوجيهها لإنتاج

مقاربة كلية متعددة التخصصات ومنفتحة على طرق ترويج المعارف والمعلومات الحالية (السينما، التلفزيون، شاشة الحاسوب، الشبكة العنكبوية...).

إذا، يتوخى المقترح/البحث وضع الفرضيات التي انطلقنا منها على محك التجربة، أملا الحصول على نتائج ملموسة بعد فحصها بغية تغيير الرؤية التقليدية والإلقائية التي تهيمن على الدرس الفلسفي، استنادا على ثلاث مستويات هي:

- **الكتاب المدرسي:** نلاحظ أن المقررات الرسمية والمعتمدة لتدريس الفلسفة في

التعليم الثانوي التأهيلي لا تعطي قيمة كبرى لما نتحدث عنه، بل بعضها يتجاهل الإشارة إلى أية مادة سمعية بصرية (مقررات الجذوع المشتركة نموذجاً)، وهو الأمر

الذي يؤشر على عدم استحضار روح التوجيهات البيداغوجية للمادة؛ أما من الناحية العملية فإن الإشارة إلى عناوين بعض الأفلام لا تقتزن بأي ملاحظات تأطيرية على مستوى التطبيق والتوظيف، وذلك ما يجعل الأمر ثانويا بالنسبة للأساتذة.

وعليه، يجب تضمين دفاتر التحملات الخاصة بالمقررات الجديدة إشارات واضحة لتوظيف التكنولوجيات الجديدة، ومنها استعمال الوثائق السمعية-البصرية.

- **الأستاذ:** قد ينتبه بعض الأساتذة إلى تلك العناوين وقد لا ينتبه البعض إليها، وفقا للرهانات الشخصية، والطريقة التي يراها الأستاذ مناسبة لعرض الدرس الفلسفي، أو عدم القدرة على التأقلم مع المستجدات وتكييف الطرائق الديدانكتيكية وفقها. وهنا لابد من تضمين مواد التكوين في مؤسسات إعداد الأساتذة بمختلف مراحلها مَصُوغَاتٍ تتضمن كفاءات التدريس بواسطة السمعي-البصري، وإصدار مذكرات تربوية في هذا الشأن ما دام مطلب المهنة مرتبطا بالزمن الذي يحياه المتعلم، لاسيما وأن فكرة إدماج هذه التكنولوجيات قد تمت الإشارة إليها بشكل عمومي، لكن مشكلة تبيئتها تظل مطروحة حسب المواد المُدرَّسة (والفلسفة ليست استثناء).

- **التلميذ:** بصفته الحلقة الأهم في العملية التعليمية-التعلمية فإن الرهان عليه في هذا التصور الديدانكتيكي للدرس الفلسفي يُعَدُّ استراتيجيا بالنظر إلى عادات ارتباط التلميذ اليومية بعالم الصورة (التلفزيون، الأفلام، الانترنت...)، إنه يعتمد عليها كمصدر للحقيقة، ويعتبرها مصدرا موثوقا به، لا يشك فيه، وهو لا يدرك خطورة مضامينه والخلفيات الإيديولوجية النَّاطمة له.

والحال كذلك، يمكن لعرض بعض المقاطع السمعية-البصرية أن تززع أعشاش الوثوقية، وتدفع المتعلم نحو ممارسة الشك كآلية فلسفية لمعرفة الحقيقة، وقرع أجراس السؤال، واكتساب جرأة المناقشة والتحليل. انطلاقا من الملاحظة الموجهة التي تثيرها المواد السمعية البصرية.

IV. آليات تنفيذ المشروع الديدانكتيكي

لتفعيل هذا المشروع الذي ينخرط فيه بالأساس الباحثون في مجال ديدانكتيك الفلسفة والميديا وتكنولوجيات التعليم، لابد من بناء خطة يساهم مدرسو الفلسفة في بلورتها، بتعاون مع المهتمين بالمجال (كتاب سيناريو، مخرجون...); إذ يمكن تفعيل المفاهيم التي تقترحها بيداغوجيا الكفايات ميدانيا على مستوى أداء الدرس الفلسفي من خلال بنيتة النووية الثلاثية (أشكلة، مفهومة، محاجة)، فلا قيمة للتصورات

والنظريات التي لا تُترجم عمليا وتطبيقيا على مستوى إنجاز الدروس: مفارقة المرور من الجهاز النظري للكفايات إلى الشق التطبيقي في الدرس (وربط ذلك بالمهارات الحياتية). تتحدث الأدبيات العامة المتبناة في هذا السياق عن اختيارات بيداغوجية لها صلة بالمقاربة الكفائية، في حين أن جل المدرسين يشتغلون بالطرق القديمة التي لها علاقة بالمقاربة بالأهداف، ذلك أن الكفايات جاءت لتتجاوز عثرات الخلط الإبيستيمولوجي الحاصل بين المنظورين. وهنا يمكن أن نتحدث عن تصنيفات شتى للمدرسين، نقدم منها:

- مدرسون يصرون على تجاهل التغيرات الجديدة التي طالت مجال التربية والتعليم، ويستصغرون ما جاءت به المستجدات.

- مدرسون كوّنوا أنفسهم تكوينا ذاتيا، ويسعون إلى تجديد أساليبهم وطرق اشتغالهم تبعاً لما جاءت به المنظومة التربوية من تغييرات في المناهج والمقاربات والنظريات والوسائل.

- مدرسون تأثروا بالرأي القائل إن الكفايات هي جيل ثان من الأهداف، وبالتالي لا داعي لتغيير الطرق التدريسية على مستوى القسم.

- مدرسون يتمسكون بعجزهم عن المتابعة والتكوين، ويظلون سجينين أفكارهم النمطية التي درّسوا بها عقوداً من الزمن.

ومن الخطوات التي نراها جديرة بالاهتمام، من أجل تغيير استراتيجية بناء الدرس الفلسفي في شقه العملي المرتبط بالوسائل السمعية البصرية:

- انتقاء المقاطع السمعية البصرية التي لها علاقة مباشرة بإنجاز الدرس.

- النظر إلى المقرر الدراسي في شموليته بغية أن تكون الاختيارات منسجمة في كليتها.

- توحيد الرؤية على مستوى بناء مكونات المنهاج في مادة الفلسفة، والحرص على تثبيت دعائمها أثناء عرض المقاطع السمعية البصرية الممهدة أو الشارحة أو الموضحة للدرس.

- الاشتغال باستراتيجية الفرق التربوية داخل كل مؤسسة، مع الاتفاق على تبني طرق فعالة واحدة أو متقاربة، وكتاب مدرسي موحد (وهو ما بينت الممارسة الحالية المتمثلة في تعدد الكتب المدرسية المقررة أنه يشكل عائقاً أمام منهجية

تدريسية فعالة تحقق مبدأ تكافؤ الفرص بالنسبة للمتعلمين، وإن كانت تبرز الطاقات الاجتهادية لدى فئة محدودة من المدرسين).

- ابتكار معايير تقويم جديدة تتلاءم مع استخدام الكفايات التكنولوجية.
- الاستفادة من خبرات المُدرِّسين من أجل تصريفها في إنتاج معايير دفتر تحملات جديد يرمي إلى تجديد الكتب المدرسية بغية إنجاز الدرس الفلسفي والخروج به من وضعه المأزوم.
- تحفيز الباحثين في مجال ديداكتيك الدرس الفلسفي للانكباب على النظر في مسألة توظيف المفهوم الشمولي للكفاية التكنولوجية في هذا المجال.

V. ورقة طريق للبحث في تدبير مشروع درس فلسفي مقترح:

لأجراً ما أشرنا إليها في بحثنا/مقترحنا هذا نبسطُ ورقة الطريق التالية عساها تكون أرضية أولية لفتح نقاش بيداغوجي وديداكتيكي أكاديمي متعدد التخصصات، وفيما يلي أهم منطلقاته النظرية والإجرائية:

تحديد السند أو الوثيقة السمعية-البصرية التي ستكون منطلقاً للدرس الفلسفي المفترض.

- 1- التفكير في الماهية.
- 2- التفكير في كيفية التدبير (تمهيد أولي لوضع الوثيقة في سياق الدرس...).
- 3- ما الذي يمكن القيام به (سؤال الوظائف)؟
- 4- استجلاء التناقضات واستخلاص الفرضيات.

التدبير الحالي لدرس الفلسفة.

- 1- المجزوءات والمفاهيم.
- 2- التطبيقات.
- 3- شبكة النصوص.
- 4- شبكة السندات الأيقونية.
- 5- التقويم والدعم.

التدبير الـديداكتيكي للوثيقة السمعية-البصرية في درس الفلسفة.

- 1- توظيف الدعامات السمعية-البصرية.
 - 2- بعض المعارف التقنية والفنية الضرورية: التأطير، سلم اللقطات، أنواع الوثائق السمعية-البصرية...
 - 3- خطوات الاستعمال.
- فحص الفرضيات وعرض النتائج.**
- 1- المعارف المكتسبة.
 - 2- تقويم كلي: تقويم المدرس؛ تقويم المتعلم؛ تقويم الكتب المدرسية.
 - 3- التوقعات المرتقبة داخل القسم.
 - 4- تفعيل الأنشطة الجديدة والروايز المبتكرة والمشاركة الفعالة والمبادرة.
- التفكير** في إعادة هيكلة الدروس المنجزة، السفر بالمفاهيم ومعها، تحيين الجذاذات، النظر بنوع من النقد لنماذج الاختبارات السابقة.

خاتمة

يمكن القول إن الإقبال الموسوم بالاستهلاك على المنتوجات السمعية البصرية، والحضور الكثيف للصور في حياتنا، يستدعي التفكير بقوة في تأطيرها ودمجها وفق تصورات بيداغوجية وديداكتيكية مضبوطة داخل المنظومة التربوية والتعليمية لأن جودة التدريس لا تتحقق إلا ضمن تصور يراعي التنشئة العامة للمتعلم، والتي تُجمَع مختلف الدراسات التربوية المهتمة ببيكولوجيا وسوسيولوجيا التربية على تأثيراتها الكبيرة في التعليم لاسيما وأنها تتعالق معرفيا مع مفاهيم تستضمها العملية التعليمية التعلمية كالتقنية والإيديولوجيا والحماس التقني والفجوة الرقمية والعلاقة الاجتماعية والمجتمع الترفيهي والتفكير النقدي والثقافة الرقمية وغيرها.

من الممكن ألا ننتبه إلى التعقيد المتنامي الذي يُجَبِّزُ المجتمع الحالي لأن الإنسان العادي يعيشه ويتعايش معه، لكن رجل التربية يستدعي معارفه وخبراته لإعادة طرح الأسئلة المرتبطة بالتربية والتعلم والتعليم. فبالإضافة إلى الحاجة إلى المعلومات والصور (ومعرفة المزيد منها)، فإن صناعتها والوسائط التي تنتجها أو تروجها كأجهزة الكمبيوتر والشبكات والكاميرات، تتطلب مجهودات مختلفة ومضاعفة للتعليم، لا تستطيع التقنيات وحدها تلبيتها مما يطرح تعزيز قدرات المعلم قبل المتعلم.

يهدف وضع مادة السمعى البصرى وتكنولوجياها ومعارفها فى العلاقة التربوية إلى تعزيز عملية التعلم الشخصية والنشطة من جانب المتعلم كما يمكن أن تكون الأدوات المرتبطة بها بمثابة الدعم لتطوير المهارات المستعرضة للمتعم. ومن تم يتحقق التفاعل الوظيفى مع الأداة كى يصب فى إطار التفاعل العلائقى العام للوضع التعليمى.

تؤثر تقنيات السمعى البصرى والمعلومات والاتصالات الجديدة بشكل مباشر على المهتمين الأساسيين للمدرسة وهما نقل المعرفة والتنشئة الاجتماعية للشباب، وذلك ما يُسهّل التعديلات العميقة الحاصلة بين المادة المعرفية والذاكرة عن طريق معالجة ونقل البيانات النصية أو الصوتية أو الأيقونية، ويبدو هذا جليا من قراءتنا لإدخال الكمبيوتر فى التدريس، فقد بدأنا نلمس إدراك التعديلات التى أحدثها ويحدثها بشكل ملموس فى الحياة اليومية للنظام المدرسى، فى أماكنه وأوقاته ودروسه، وبالتالى بلورة فكر معلوماتى وسمعى بصرى ملموس لدى المتعلمين.

يتطلب النظر إلى ما ندعو إليه تأمل حجم التحولات العميقة التى تطال نظام التعليم بفعل تأثير تقنيات السمعى البصرى والمعلومات والاتصالات الجديدة وفق وجهتى نظر:

- تتعلق الأولى بالحاجة، بل والالتزام، إلى تطوير المحتوى والمهارات المطلوب تدريسها.

- تكمن الثانية فى الفائدة المحتملة التى يمكن أن تجلبها هذه الأدوات الجديدة إلى علم أصول التدريس. علاوة على ذلك، تسألنا هذه التقنيات عن المكانة التى يجب أن تشغلها المدرسة فى مجتمع المعرفة الناشئ اليوم.

أخيرا، ننبه إلى المكانة الهائلة التى تحتلها تكنولوجيا وتقنيات السمعى البصرى والمعلومات والاتصالات الجديدة فى الاقتصاد العالمى الذى تتوجه رهانات مدرستنا رأسا إليه. وذلك ما يشكل تحديا مهنيا حقيقيا أمام الجامعات ومؤسسات التعليم عموما لأن تدريس وتدريب المهندسين والفنيين يُخضعهم لفترات مهمة من التعليم قبل الاندماج فى المجتمع. إن إعدادهم يتطلب تطوير الأداء المهني للأستاذ عن طريق دعم وتنويع أساليبه وتقنياته الديدانكتيكية، وتطوير مقارباته ومفاهيمه البيداغوجية المرتبطة بالأدوات الجديدة، ليس من أجل تحويل التعليم إلى عمل تكنولوجياي خالص، وإنما كى يصير الفعل التعليمى فرصة لتحقيق الإشباع المعرفى الذى يتجاوز الفرد إلى المجتمع، والحياة الخاصة إلى العامة.

البيبليوغرافيا

حوار الفلسفة والسينما. ترجمة عز الدين الخطابي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.
الخطابي، عز الدين. **مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب.** الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، 2002.

الشامل في الفلسفة (خاص بأقسام السنة الأولى باكوريا) [مسلك الآداب والعلوم الإنسانية والمسالك العلمية والتقنية والشرعية].

في رحاب الفلسفة (خاص بأقسام الجذوع المشتركة للتعليم الثانوي التأهيلي).

_____ . [السنة الأولى من سلك الباكلوريا (مسالك: العلوم الرياضية، العلوم التجريبية، العلوم والتكنولوجيات الميكانيكية، العلوم والتكنولوجيات الكهربائية، العلوم الاقتصادية والتدبير، الفنون التطبيقية، العلوم الشرعية واللغة العربية بالتعليم الأصيل)].

_____ . [السنة الأولى من سلك الباكلوريا (مسلك الآداب والعلوم الإنسانية)].

_____ . [السنة الثانية من سلك الباكلوريا (مسلك الآداب والعلوم الإنسانية)].

_____ . [السنة الثانية من سلك الباكلوريا (مسلك العلوم الشرعية، مسلك اللغة العربية، مسلك العلوم التجريبية، مسلك العلوم الرياضية، مسلك العلوم والتكنولوجيات الكهربائية، مسلك العلوم والتكنولوجيات الميكانيكية، مسلك العلوم الاقتصادية والتدبير، مسلك الفنون التطبيقية)].

مباحث الفلسفة (خاص بأقسام السنة الثانية باكوريا) [مسلك الآداب والعلوم الإنسانية].

منار الفلسفة (الجذوع المشتركة للتعليم الثانوي التأهيلي).

هايدجر، دولوز وآخرون. **في الفلسفة والفن والأدب.** ترجمة عز الدين الخطابي. الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، 2009.

Bazin, André. *Qu'est-ce que le cinéma?*. Paris: Editions du Cerf, 1985.

Bourdieu, Pierre. *Sur la télévision suivi de L'emprise du journalisme*. Paris: Liber Editions, 1996.

Cerf, Juliette. *Cinéma et philosophie*. Paris: éd. Les Cahiers du Cinéma, 2005.

Château, Dominique. *Cinéma et Philosophie*. Paris: Nathan, 2003.

Critique, Cinéphilosophie, Numéro dirigé par Marc Cerisuelo et Elie During, 692-693 (janv.-fév. 2005).

Debray, Régis. *Vie et mort de l'image*. Paris: Gallimard, coll. folio essais, 1992.

Dekens, Olivier. *La philosophie sur grand écran: Manuel de cinéphilosophie*. Paris: Ellipses, 2007.

Deleuze, Gilles. *Cinéma 1, L'image-mouvement*. Paris: Les éditions de minuit, 2010.

_____. *Cinéma 2, L'image-temps*. Paris: Les éditions de minuit, 2009.

- Dortier, Jean-François. "La philosophie en quatre questions". *Revue Sciences Humaine* 16 (mai-juin 2012).
- Lawrence F. Costello et George N. Gordon. *L'Enseignement télévisé*. New-York: Hastings House Publishers, 1972.
- Michel, Tozzi. *Penser par soi-même*. Lyon, Chronique sociale, 1995.
- Michel, Tozzi et al., *Apprendre à philosopher dans les lycées d'aujourd'hui*. Paris: Hachette, 1992.
- Morin, Edgar. *Les Stars*. Paris: Seuil, 1972.
- _____. *Le cinéma ou l'homme imaginaire*. Paris: Minuit, 1958.
- Piaget, Jean. *Mes idées*. Paris: Denoël/Gonthier, 1977.
- Piaget, Jean et Barbel Inhelder. *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*. Paris: Presses universitaires de France, 1955.
- Pourriol, Ollivier. *Cinéphilo*. Paris: Haute Tension-Hachette Littératures, 2008.
- Reboul, Olivier. *Philosophie de l'éducation*. Paris: PUF, 1989.
- Sciences Humaines*, Entre image et écriture: La découverte des systèmes graphiques, grands dossiers, 11 (juin-juillet-août, 2008).
- _____. Le monde de l'image, hors-série, 43 (décembre 2003/janvier-février, 2004).

رابعاً: دراسات وقراءات في كُتب





الدولة والعنف المالي في الغرب الإسلامي من خلال كتب النوازل

رشيد اليملولي

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
الأكاديمية الجهوية، فاس-مكناس

غدت النوازل الفقهية مرجعية تاريخية، ورافدا مهما لتقوية مصادر إعادة بناء الأحداث والظواهر التاريخية، وتعزى هذه الأهمية لما تكتنفه هذه المصادر - أي النوازل من معطيات مفيدة للبحث في المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والذهني.

وقد آثرنا أن نقف في هذه الدراسة عند نوع معين من النوازل تلك المتعلقة بمظاهر العنف المالي، سواء اتخذ صيغة ضرائب مجحفة أو غصب مالي، أو الترامي على أموال الأعباس من قبل السلطة أو ما سمي بالغصب، وذلك من خلال ثلاث مصادر متباينة زمنيا للتأكيد على استمرار الظواهر المشار إليها سابقا وإن اختلفت السلط السياسية فهو اختلاف لا يمس الجوهر ولا ينفى هذه "القاعدة"، والعدة المصدرية المعتمدة في ذلك هي مسائل أبي الوليد ابن رشد ونوازل البرزلي ومعيار الونشريسي، ونحسب أن الإشارات الواردة في هذه النوازل قادرة على تفسير ما نذهب إليه.

يقصد بالعنف المالي كل الأساليب والإجراءات التي التجأت إليها السلطة السياسية القائمة لاستخلاص حقوقها السياسية وليس الشرعية، واعتمدت فيها على الأسلوب الذي قد لا يراعي ظروف الإنتاج والمنتج، بقدر ما رامت استحصال القدر المالي انطلاقا من مفهوم السلطة العليا سياسيا وبناء على الضرورة العسكرية المتعلقة بالحروب، أو ارتباطا بالنفقات المتعلقة بالسير العادي لأمر السلطة، ولمعرفة ذلك قسمنا المحاولة إلى مستويين؛ عرضنا في الأول بعض الإشكالات المنهجية والمعرفية المتعلقة بالنوازل الفقهية موضوع البحث، وعرجنا في المستوى الثاني عند أهم مظاهر العنف المالي الذي مارسته السلطة، وذيلنا كلا المستويين بخلاصة.

1. النوازل الفقهية: بعض الإشكالات المنهجية والمعرفية

تعزى الأهمية النوعية لكتب النوازل في قدرتها على تغطية ليس فقط الجانب التشريعي والتنظيمي للمجال الحضاري الإسلامي، وإنما تمكن الدراسات التاريخية والثقافية والذهنية من رصد مهم من المعطيات القادرة على إثراء وتنويع الوثيقة التاريخية.

يقصد بالنوازل كل المسائل والوقائع التي تتطلب وتستدعي حكما شرعيا، سواء تعلق الأمر بحوادث يشوبها التكرار أكانت قديمة أو حديثة، أو حتى حوادث نادرة،¹ بهذا المعنى النوازل صورة حية عن تشكيلات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، لحقبة من الحقب أو مجال من المجالات، نستطيع من خلاله التعرف على "مونوغرافية" النازلة عبر معرفة بيئة صاحب الفتوى وحاله ومجاله، وقضايا عصره ومشاكله.²

على هذا الأساس تتحول النازلة أثناء وضعها في سياقها إلى خبر تاريخي يقترب من الواقعية، والتي قد تفيد في جوهرها مستوى التفاعل مع مختلف الظواهر، التي تستند تارة إلى النص أو الاجتهاد الفقهي. ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نجاري محمد الحبيب الهيلة³ حين حسب أن النوازل الأندلسية منها والمغربية تغطي فترات تاريخية على المستوى السياسي والاجتماعي، وتقدم صورا عن طبيعة استغلال المجال وما ينجم عنه من مشاكل وقضايا، ونماذج عن طبيعة المعاملات التجارية والحرفية وما يترتب عنها من مسائل، بالإضافة إلى كونها نموذجا قد يوضح جوانب من تعامل السلطة مع الفئات الاجتماعية في المجالات الإنتاجية.

لكل ذلك فالنوازل وثائق تاريخية، خاصة وأنها مسكونة بهواجس تغطية مشاكل المجالات المعنية وفق ما ينص عليه الشرع، وهي بهذا المطلب تؤدي وظيفة مثلى للمؤرخ الباحث عن التنظيمات العقارية وأنظمة الري وأشكال الاستغلال، وطبيعة الذهنيات مثلا لا حصرا؛ فهذا البرزلي في تمهيدته،⁴ يؤكد لنا أن استعادة نوازل ابن رشد وابن الحاج، والحاوي لعبد النور وأسئلة عز الدين وغيرهم من الفقهاء، يعني

¹ عبد الناصر موسى أبو البصل، "المدخل إلى فقه النوازل"، ضمن أعمال ندوة النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب عين الشق، 2001)، 11.

² الحسن الزين، "النوازل الفقهية وقيمتها التشريعية والفكرية"، ضمن أعمال ندوة النوازل الفقهية، 59-70.

³ محمد الحبيب الهيلة، "مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية من منتصف ق5هـ/11م إلى نهاية القرن 9هـ/15م"، مجلة دراسات أندلسية 9 (يناير 1993): 24.

⁴ أبو القاسم بن أحمد البلوي البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، الجزء الأول (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 61.

في الجوهر استعادة بنيات عصرهم وخصوصيات مجالهم، وما يحويه من قضايا ومشاكل، وما يقترحه أيضا من اجتهاد لتأطير ما استجد من مشاكل.

يُميز أحد الدراسين⁵ بين أربعة أصناف من النوازل:

• الصنف الأول ويمثله كل من البرزلي والونشريسي، ويضم أجوبة المؤلفين أو أجوبة غيرهم من الفقهاء أكانوا سابقين أو معاصرين، ويتم ترتيب مصنفتهم مقسمة على أبواب الفقه، وقد أطلق محمد الحبيب التجكاني على هذه المرحلة مرحلة الجمع، من خلال نسبة كل فتوى أو حكم إلى صاحبه، والتخريج لذلك على أصول المذهب وحصر ما شذ عن ذلك،⁶ ويمثل هذا النوع بشكل خاص البرزلي المتوفى سنة 844هـ/1440م، وقد انتهت هذه المرحلة مع الونشريسي المتوفى سنة 914هـ/1508م إلى مجرد الجمع مع النص الراجح أو المشهور، أو ما جرى به العمل.⁷

إلا أن عمر بنميرة⁸ يرى أن مجمل هذه الكتب تدمج ضمن المجاميع التي ألفت أغلبها في القرن 9هـ/15م، واحتضنت فتاوى البرزلي (الذي يجعل سنة وفاته 840هـ/1436م) والمعنونة بـ "جامع مسائل الأحكام"، و"الدرر المكنونة في نوازل مازونة" ليحيى بن موسى المغيلي المازوني (ت 883هـ/1478م)، ومعيار الونشريسي (ت 914هـ/1508م)، الذي يجمع ما ورد في نوازل مجموعتي البرزلي والمازوني.

• الصنف الثاني، ويحوي أجوبة فقهاء ينتسبون لمجال واحد ويتفرع إلى نموذجين، أحكام ابن سهل المعروف بكتاب "الإعلام بنوازل الأحكام"، وهو فتاوى خاصة بالأندلس وبعض الفتاوى لفقهاء من القيروان، ويمثل النموذج الثاني المازوني المغيلي (ت 883هـ/1478م) والمعنون بـ "الدرر المكنونة في نوازل مازونة"، وجمع نوازل علماء تونس وبجاية والجزائر وتلمسان، ويبدو أن الاختلاف الحاصل في التصنيف بين عمر بنميرة ومحمد الحبيب الهيلة، يخص إدراج نوازل المازوني المغيلي سواء في إطار المجاميع أو نوازل المجال الواحد، ويظل الاختلاف قائما حتى في سنة الوفاة بين الدارسين.

⁵ الهيلة، "مناهج"، 26-30.

⁶ أبو الوليد ابن رشد الجد، مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، المجلدان الأول والثاني (بيروت، دار البيضاء: دار الجيل، دار الآفاق الجديدة المغرب، 1993)، 10.

⁷ ابن رشد الجد، مسائل، 10.

⁸ عمر بنميرة، النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالغرب الإسلامي (القرنان الثامن والتاسع/14-15م)، سلسلة أطروحات رقم 67 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، 48.

• الصنف الثالث، ويضم أجوبة لفتاوى واحد ومنها فتاوى ابن رشد الجد (ت 520هـ/1126م)، والتي جمعها تلميذه أبو الحسن محمد بن الوزان (ت 543هـ/1148م)، وفتاوى القاضي عياض (ت 544هـ/1149م) صاحب مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، وأكمله ابنه (ت 575هـ/1179م)، ويحوز هذا الصنف أيضا نوازل ابن سعيد فرج بن قاسم بن لب (ت 782هـ/1481م)، ويندرج تحت هذا الصنف نوع آخر هو الأجوبة الخاصة بفتاوى عن أسئلة محددة، ويمثله عبد الله محمد الرصاع التونسي (ت 894هـ/1489م)، والمعنون بـ "الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية".

يمكن أن ندمج ابن رشد ومسائله ضمن سياق زمني يجمع بين مرحلة ملوك الطوائف والمرحلة المرابطية على مستوى الضفة الأندلسية، ويتضح بناء على رأي الحبيب التجكاني أن نوازل صاحب المسائل تجمع بين الواقعية والترجيح والتخريج، وتساوي بين الخلف والسلف مع العودة إلى الأصول، وتتفرع إلى جانب قضائي وغير قضائي، وإلى الشروح أيضا حول النصوص المعتمدة في الفتوى ومناقشات المذاهب، وهي إلى جانب هذا وذاك خليط يتكون من أنواع من معارف العصر واهتماماته.⁹

• الصنف الرابع ويكتنف بين طياته كل النوازل التي أفرد صاحبها الأجوبة لقضية محددة، وهذه العينة تضم العديد من التأليف وفي طليعتها "الرسالة المنصورية" لمحمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت 909هـ/1503م).

نرجح أن التصنيفات التي قدمها الدارس - ونقصد الحبيب التجكاني - تروم بعدا إجرائيا، لا يرسم خطوطا فاصلة أو قطائع مميزة لكل صنف، ما دامت الفروق بين هذه الأصناف لا تشكل فروقا جوهرية حاسمة، واختلافا نوعيا بالمعنى القطعي، فهي نوازل في الأساس متحاورة يشوبها التقاطع وأحيانا التناص، ويقبل فيها بشكل لافت مستوى الاجتهاد خاصة لدى البرزلي والونشريسي مقارنة بابن رشد الجد.

كما نزعم أن نسق تطور الكتابة "النوازلية" قد انتقل من الوعي بأهمية بناء النازلة شرعيا وواقعيًا، مع قدر لا يستهان به من الاجتهاد مع ابن رشد في مسائله، إلى مستوى أقل تجديدا مع البرزلي، لتبلغ مع الونشريسي تراجعا من خلال طابع التجميع الذي وسّمها، ويميز العصر برمته بسيادة الشروح والملخصات، الرابط الابدستمولوجي الذي نستشفه هو استعادة النوازل من القرون المؤسسة، وصولا إلى مرحلة وذروة التراجع، يعني ثبات القياس الفقهي في النظر إلى الظواهر الاجتماعية والاقتصادية،

⁹ ابن رشد الجد، مسائل، 10-12، 19.

وكان الأمر يخص ثبات البنيات وعدم تطورها وارتقائها، وقد يفيد أننا بصدد بنى لا تتغير إلا لماما، وأن طرق الاستغلال ومشاكلها ظلت على حالها.

ويكفي أن نشير أن نوازل البررزلي في هذا الصدد هي امتداد وتحيين لمسائل ابن رشد، إذ يطغى النقل باللفظ دون تغيير أو تحوير، وفي أقصى حالات الاجتهاد اختصار تلك المسائل أو شرحها،¹⁰ وهذا ما يجعل النوازل مؤشرات تخدم في الأساس القواعد التي استند إليها الفقهاء، وقرائن على وجود مشاكل ثابتة، استدعت فقط الترخيع الشرعي لسائلها، محدودة في ذلك بالمجال الذي انطلقت منه، من ذلك أن نوازل الوشريسي إن نحن جارينا عمر بنميرة¹¹ يصعب تأطيرها زمنيا ومكانيا، صالحة للمرحلة التي استقى منها صاحب المعيار مادته، وتمتد من القرن 3هـ/9م إلى غاية القرن 9هـ/15م، ويزيد الأمر دلالة أن هذه النوازل تتركز في المجال الشمالي باعتبار الوجود المكثف للسلطة وأجهزتها، بعيدا عن المجالات التي كانت فيها الدولة في عطفة على حد تعبير محمد القبلي، وعلى هذا الأساس قد نفترض أن هذه النوازل تغطي المجالات المشهورة بالنشاط الزراعي والحرفي، على عكس المجالات الجافة والصحراوية التي قل فيها النشاط الاقتصادي بفرعيه الفلاحي والتجاري، وساد فيها الانتجاع بحيث تكاد تغيب النوازل التي تغطي هذا الحيز الجغرافي.

وبصرف النظر عن هذه العيوب المنهجية، فإنها لا تخلو من قيمة وأهمية قد تكشف عن قضايا تاريخية، منها ما نحن بصدده في هذا المحاولة، ونقصد معرفة مظاهر العنف المالي الذي مارسته الدولة في العصر الوسيط في الجناح الغربي من العالم الإسلامي.

تتباين المعطيات التي تقدمها المصادر المشار إليها أعلاه فيما يخص قضية العنف المالي، غير أن القراءة التي نقترحها كشفت لنا عن وجود نمطين من العنف المالي.

- نمط أول تدخل في نطاقه أموال الدولة وتحييساتها فيما سمي في أدب النوازل "مستغرقى الذمة".

- ونمط ثاني تتأطر ضمنه السياسة الضريبية للدولة في المجالات ذات الصلة، ويتفرع عن هذا النمط الغصب بأشكاله المختلفة أكان ماليا أو عقاريا أو فلاحيا أو تجاريا.

¹⁰ ابن رشد الجيد، مسائل، 115.

¹¹ بنميرة، النوازل والمجتمع، 29، 31، 55، 57.

• النمط الأول: أموال السلطة وتحبيساتها "مستغريقي الذمة"

إن الناظر إلى النوازل موضوع الدراسة يلاحظ أن السلطة السياسية تصدرت عملية العنف المالي الذي مارسه تجاه المجتمع وموارده المالية، والذي تختلف مظاهره بين مسائل ابن رشد، والبرزلي، والونشريسي، في معياره الذي يعد كنزا ثميناً في تأطير ظاهرة التحبيس التي وقف منها الفقهاء موقفاً حازماً، الذي دفع أحد الدارسين¹² إلى القول بأن ظاهرة الأحباس تشكل بنية قائمة الذات في التجربة السياسية المرينية، حسب ما تشي به نوازل المعيار والتي تكشف أيضاً عن وجود نماذج أخرى للتحبيس.

تحتفظ مسائل ابن رشد بنازلتين حول تورط السلطة أو بعض رموزها في العنف المالي؛ تدل الأولى عن سؤال وجه لابن رشد عن حكم أموال الظلمة والولادة المعتدين، ومن كان في معناهم من المرتشين والمرابين وأشباههم.¹³ وتهم النازلة الثانية المرحلة الانتقالية التي عاشتها الأندلس من حكم ملوك الطوائف إلى الحكم المرابطي، بطلها ملك اشبيلية ابن عباد الذي تصرف في الأملاك العامة بالبيع، فما كان من يوسف ابن تاشفين (460-500هـ/1062-1098م) إلا أن استردها لصالح بيت المال،¹⁴ وعلى المنوال ذاته ترد نازلة عند البرزلي عن مستغرق ذمة أراد التصرف في الزكاة دون موجب شرعي.¹⁵

إلا أن المعيار ينفرد برصد حالات عديدة من الشطط السلطوي، الذي مورس من قبل هذا الجهاز أو بعض رموزه في الاستحواذ على المقدرات المالية للفئات الاجتماعية، فهذا سؤال موجه للفقهاء أبو مهدي عيسى بن علال (ت 788هـ/1487م)، يستفسر صاحبه عما عقده العمال وجباة الأموال والمشتغلون بخدمة المخزن ومستغريقي الذمة، من تحبيس الأملاك التي حازوها جراء عملهم وخدمتهم في سلك الدولة،¹⁶ وقد تعدى ذلك إلى درجة التسلف من المال المحبس والتوسع فيه حسب ما ورد في سؤال وجه إلى الفقيه العبدوسي،¹⁷ وطبيعي أن يمتد هذا الشطط إلى حد

¹² بنمرة، النوازل والمجتمع، 209.

¹³ ابن رشد الجد، مسائل، مسألة 129، 552-553.

¹⁴ ابن رشد الجد، مسائل، مسألة 312، 1197.

¹⁵ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، 579.

¹⁶ أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، الجزء السابع، تخريج وتقديم محمد العرايشي وأحمد الشرفاوي إقبال ومحمد حجي (الرباط، بيروت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، 1983)، 175.

¹⁷ الونشريسي، المعيار، الجزء السابع، 185، 298.

تحبيس الأملاك المستخرجة من قبل المملوك على الأحفاد والورثة، وعقب عقبهم حسب ما أراد السائل معرفته من سؤال وجه للفتية التازغري.¹⁸

والأمر نفسه يخص تحديد موقف فقهاء الأسرة العقبانية ومنهم أبو سالم إبراهيم العقباني، وابن أخيه أبو عبد الله بن محمد بن أحمد العقباني فيما حبسه السلطان الواثق بالله يحيى بن زيان.¹⁹

ويستمر نسق التناول والاعتداء على أموال المجتمع، إذ تلقى عبد الله الوانجيلي استفسارا عن أحد الولاة الذي ظل سنين على رأس أحد الولايات، وبعد ذلك خلف أملاكاً وأموالاً دفعت المخزن إلى المطالبة بحقه فيه من الورثة،²⁰ وطرحته المسألة نفسها على أحمد القباب (ت 724-779هـ/1324-1377م) حول ما يخلفه العمال من أموال وتركة،²¹ ومجرد السؤال يعني في تقديرنا شكاً يتطلب معرفة الجانب الشرعي فيه، أو عبير عن إشكال قائم الأركان.

تناسل الأسئلة في هذا المستوى استمر مع فقهاء آخرين، حيث استفسر أحدهم عن يمتلك الرباع بعد خدمته مع السلطان،²² لدرجة أن الترامي على أموال الأعباس قد صار سنة سلطوية حسب ما أخطر به الفقيه أبو القاسم الغبريني.²³

لم يقتصر الفقهاء على رفض التحبيس المتأتي ماله من الخدمة مع السلطة، بل تعداه إلى قضايا أخرى لها ارتباط بالمجال السلطوي، ومنها الودائع والصدقات والطعام والتبرع، والاتجار وحتى التعليم الذي يخص أبناء المخزن والدوائر القريبة منه.

يرى الفقيه القوري أن أموال مستغرقى الذمة والظلمة ليست ملكاً لهم،²⁴ كما أن الودائع لا ترد لهم حسب رأي فقيه آخر،²⁵ وقد ذهب البعض منهم إلى حد عدم تجويز صداق المرأة الذي يؤخذ من مستغرق الذمة،²⁶ ودخل الطعام أيضاً في دائرة الشك والريبة إذا كان صادراً من مستغرق الذمة حسب ما أفتى به الفقيه المواق،²⁷ ووصل الأمر إلى جوائز السلطة التي وقف منها بعض الفقهاء موقفاً واضحاً.²⁸

¹⁸ الونشريسي، المعيار، الجزء السابع، 211.

¹⁹ الونشريسي، المعيار، الجزء السابع، 248.

²⁰ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 138.

²¹ الونشريسي، المعيار، الجزء الخامس، 293.

²² الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 564.

²³ الونشريسي، المعيار، الجزء السابع، 222؛ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 330.

²⁴ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 139.

²⁵ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 140.

²⁶ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 146.

²⁷ الونشريسي، المعيار، الجزء السابع، 137.

وعلى صعيد التجارة؛ يفيد سؤال موجه إلى الفقيه موسى بن علال معنى الاستغراق في الذمة بمجرد أن يخالط الرجل مستغرق الذمة في أنواع المعاملات،²⁹ أو حتى في المبايعة.³⁰

وقد انتصب الفقهاء أيضا للوقوف في وجه الميراث الذي يوصي به العمال، بناء على ما أفتى به الفقيه أبو العباس أحمد القباب، وذلك من خلال وصية امرأة كانت ابنة رجل من العمال كان يجبي المخازن،³¹ لذلك ألح الفقهاء بأن وصايا مستغريقي الذمة غير نافذة ولا تنبني تبرعاتهم على أي أساس شرعي إلا ما استثنى،³² وحتى تعليم أولاد الموثقين، والجلاسين، والدلائين، والصارفة، والحجامين، وأولاد المخزنيين، كان مصدر شك وريبة وموضوع سؤال،³³ وتعدى الأمر حتى الشهود المبرزين الذين يكثر من التردد على الولاة حسب ما أخطر به الفقيه عبد النور بن محمد العمراني.³⁴

أمام وضعية الرفض هاته التي تبناها الفقهاء لجأ بعض رجالات المخزن إلى الإقلاع والتوبة عن ظلم الرعية، سندنا في ذلك بعض النوازل التي قدمها ابن رشد الجد والونشريسي، وقد جاءت هذه الرغبة بعد أن كان أحدهم يغرّم الرعية من دون موجب حق، ومن هنا توجه طالبا السبيل التي تمكنه من التوبة النصوح.³⁵

ويورد الونشريسي في معياره نازلة حول مستغرق ذمة أراد هو الآخر التوبة أيضا،³⁶ وهو موضوع سؤال وجه للفقيه المازري.³⁷

قد تكون النوازل المقدمة في هذا السياق منسوخة، وقد تعبر فعلا عن تنامي ظاهرة التوبة في صفوف رجالات السلطة، إلا أنها بالرغم من ذلك تقدم بعض العناصر الدالة على ظلم الرعية والتزامي على أموالها وقد نخال أن الأمر يهم فترات الانحلال السياسي للدولة وضعفها، وقد يفسر أيضا بشطط الولاة والعمال وبعض المسؤولين لا الجهاز برمته.

²⁸ الونشريسي، المعيار، الجزء الحادي عشر، 181.

²⁹ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 123.

³⁰ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 146؛ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 423.

³¹ الونشريسي، المعيار، الجزء السابع، 176؛ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 255.

³² الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 147-137.

³³ الونشريسي، المعيار، الجزء الثاني عشر، 63.

³⁴ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 177.

³⁵ ابن رشد الجد، مسائل، مسألة 231، 882.

³⁶ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 576.

³⁷ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 422.

يتضح من خلال النماذج التي توقفنا عند بعضها، أننا أمام عنف يكاد يكون ساريا خلال مراحل تاريخية عدة، لم يتورع خلاله رجال السلطة من الاستحواذ على الملكيات المحبسة أو التسلف منها، بل وآثروا توسيعها وتعميمها لفائدة أبنائهم وذويهم، حسب ما انتهى إليه بعض الدارسين،³⁸ وقد تصدى وواجه ذلك العديد من الفقهاء بالاعتراض عليه وإدراجه خارج مجال الشرع،³⁹ ولم يقفوا عند ذلك فحسب، بل اقترحوا كيفية الاحتساب على الظلم في عملية التحسيس.⁴⁰

ليس خافيا أن الظرفية السياسية المضطربة التي عاشتها بلاد المغرب طيلة فترات من العصر الوسيط، خاصة خلال المرحلة التي أعقبت وفاة أبي عنان المريني (752-758هـ/1351-1357م) في المغرب الأقصى، حيث كان لغياب الأمن والاستقرار أثر كبير في تحفيز بعض رموز السلطة للترامي على الأحباس وأموال الرعية، بغرض ضمان الموارد المالية لتغطية نفقات الصراعات، والحروب الداخلية منها والخارجية، واللافت للانتباه في هذا السياق -حسب عمر بنميرة- أن لوائح الفقهاء المفتين التي جردها الدارس خلال القرن 8-9هـ/14-15م، تفسر غياب العديد منهم في لوائح قضاة السلاطين، حيث غيب أغلبهم عن هذه اللائحة بسبب الفتاوى التي أصدروها ضد بعض السلاطين، فمنهم من عزل و منهم من أعفي، ومنهم من تعرض للامتحان والقتل.⁴¹ وهذا ما قد يعني أننا حيال دولة أجادت في استخلاص ما تراه حقها بالوسائل التي سنتها خارج أي تعاقد شرعي أو اجتماعي بالسلطة والإكراه، إلى مستوى يدفعنا إلى القول بأن هذا الأسلوب قد وجه مسار التاريخ الإسلامي، بعيدا عن نسخ الرسالة الدينية التي انتدبت نفسها للدفاع عنها.

• الصنف الثاني: الضغط الضريبي والغصب

1. الغصب

أصدر الفقهاء العديد من الفتاوى التي تهم التطاول على ملك عموم المنتجين، واستغلال النفوذ لممارسة هذا الاعتداء، وأول من يأتي في طليعة هذه العمليات، رموز السلطة القائمة ومنهم السلاطين والأمراء مثل ما حصل لابن زهر مع

³⁸ بنميرة، *النوازل والمجتمع*، 211؛ محمد فتحة، *النوازل الفقهية والمجتمع أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 6 إلى 9هـ/12-15م* (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، 1999)، 344.

³⁹ الونشريسي، *المعيار*، الجزء السابع، 175، ولمزيد من التفاصيل حول موقف هؤلاء الفقهاء: 304، 305، 306، 307.

⁴⁰ الونشريسي، *المعيار*، الجزء السابع، 302، 308.

⁴¹ بنميرة، *النوازل والمجتمع*، 69.

ابن عباد الذي اعتدى على أملاكه،⁴² أو بعض القضاة الذين مارسوا عدوانهم على الناس،⁴³ أو بعض عناصر الجيش التي كانت تستبيح أملاك الناس.⁴⁴

وكل المؤشرات التي تقدمها النوازل يتخذ الغضب فيها مظاهر عدة، كالتعدي على الثمار في البيع،⁴⁵ أو غصب المال،⁴⁶ أو من خلال استغلال مكانة الأسرة (الجاه) لغصب أرض الحبس،⁴⁷ أو غصب الأملاك العامة التي بيعت وهي في يد غاصب،⁴⁸ أو غصب الضيعات الفلاحية،⁴⁹ دون تقدير الغلة والمحصول،⁵⁰ وقد يتم الأمر أثناء عمليات البيع،⁵¹ وقد تتطور العملية إلى الصراع بين الورثة،⁵² وبين القبائل مثل ما حدث بين بعض القبائل الصحراوية.⁵³

تدلنا هذه النوازل على الغضب والاعتداء على أملاك الغير دون اللجوء إلى أي حجة دينية كانت أو سياسية، وتعاقب هذه الظاهرة قد يؤشر حسب ما رآه عمر بنميرة⁵⁴ على أننا بصدد ظاهرة اجتماعية وسياسية، كانت تؤثر على نظام تملك الأرض، بمعنى أنها كانت صدى للأزمة بمختلف تجلياتها، والتي لم تستطع فيها دول بلاد المغرب التخلص منها، فهل يعني هذا أننا أمام إشكال ظرفي متعلق بغياب الأمن حصرا دون أي أمر آخر؟

قد يكتسي هذا التفسير وجهة إلا أن النظر إلى الأمر من زاوية أخرى، يتبين لنا أن مشكلة بلاد المغرب لم تكن فقط أمنية، بل كانت سياسية ودينية من خلال عدم القدرة على بناء "أنظمة"، قادرة على توفير الأمن لفترة ممتدة في الزمن، ودينية حيث لم تكن مواقف الفقهاء بتلك القوة الكفيلة بكبح جماح السلطة لأنها لم تصل إلى اجتراح ما من شأنه إحداث تغيير ملموس في بنية السلطة و ترشيد سلوكها، الأكثر من ذلك ظل الطابع المفارق بين النص والواقع ساريا طيلة فترات كبيرة من تاريخ العالم الإسلامي وليس فقط جناحه الغربي، ونستدل على ذلك بالاختلاف في الحكم على أرض

⁴² الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 55.

⁴³ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 15.

⁴⁴ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 146.

⁴⁵ الونشريسي، المعيار، الجزء الخامس، 254.

⁴⁶ ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الثاني، مسألة رقم 12، 1218.

⁴⁷ ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الثاني، 1240.

⁴⁸ ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الأول، مسألة 51، 237.

⁴⁹ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، 599.

⁵⁰ ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الأول، مسألة 71، 268.

⁵¹ ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الأول، مسألة 96، 414.

⁵² ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الأول، مسألة 58، 246.

⁵³ ابن رشد الجد، مسائل، الجزء الأول، مسألة 236، 899.

⁵⁴ بنميرة، النوازل والمجتمع، 182.

بلاد المغرب، والذي ترك المجال مفتوحا أمام السلطة لاستباحة الأرض والتعدي عليها متى رأت الأمر مناسباً لحاجاتها وظرفيتها التاريخية، والتي تشتد وينتصب عودها خلال أوقات الفتن والتمردات ومراحل الانتقال السياسي.⁵⁵

2. العنف الضريبي

عد الضغط الضريبي واجهة مهمة من واجهات العنف الذي مارسه الدولة على فئات الفلاحين والتجار والحرفيين، وغالبا ما يأتي ذكر الضرائب واضحا في النوازل، وأحيانا بصيغ عامة، تدل كلها على مستوى ودرجة الشطط الذي مارسه الدولة.

لعل من بين أهم عناوين العنف الضريبي سياسة الترخيم التي تطفح نوازل الونشريسي بها، وهي مؤشرات قد تدل على العنف الممارس على الفئات المنتجة، وأولى علامات هذا العنف الهرب بفعل سياسة الترخيم والجور الذي قد يطبع عملية فرض حق السلطان،⁵⁶ وإن كانت النوازل تلوذ بالصمت في تحديد طبيعة هذا الترخيم على أساس شرعي أو سياسي ظرفي أملته الضرورة، هذا الخوف يدفع البعض إلى التبرم من شراء السلع والمتاجرة فيها بناء على المغرم المفروض عليها من قبل السلطة،⁵⁷ ولا شك أن هذه السياسة دفعت إلى التساؤل عن إمكانية التعاون لفرض أداء ما يفرضه أولو الأمر،⁵⁸ ولا تقدم النازلة أية مؤشرات تدل على سبب اللجوء إلى هذه الطريقة أحجم الغرامة أو الوسيلة المتبعة في الاستخلاص؟، وإن كنا نرجح فداحتها بدليل التعاون على جمعها على وجه الإنصاف.

وفي المجال الفلاحي ورغبة في تحريك معصرة مشتركة بين شخصين، حال المغرم المفروض من قبل السلطان دون ذلك بحجة الخوف من جباية هذا الحق من قبل أحد الشريكين،⁵⁹ والذي يبدو أن مانعا حقيقيا دفعه إلى التوجس من ذلك، وأمام حالة الضنك وعدم القدرة على التسديد، لجأ البعض إلى بيع حقه من أجل تأدية وسداد ما عليه من مغرم،⁶⁰ وقد يصل أسلوب الترخيم من طرف أحد الولاة إلى حد إلزام الناس على البيع والشراء، وحمل ميريه وسلعه إلى وال آخر تحت طائلة التهديد

⁵⁵ عز الدين عمر موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 130.

⁵⁶ الونشريسي، **المعيار**، الجزء السادس، 179.

⁵⁷ الونشريسي، **المعيار**، الجزء السادس، 183.

⁵⁸ الونشريسي، **المعيار**، الجزء السادس، 151.

⁵⁹ الونشريسي، **المعيار**، الجزء التاسع، 115.

⁶⁰ الونشريسي، **المعيار**، الجزء التاسع، 564.

والوعيد،⁶¹ ويمكن أن يرقى التغيريم إلى أسلوب في العقاب في حالة اعتداء رجل على رجل آخر.⁶²

ومن بين الأمور التي استلزمت تدخل الفقهاء للإفتاء مسألة التراتبية في أداء المغرم بين من يؤدي ومن لا يؤدي بحكم ذمته وجاهه،⁶³ ولعل أسطح نموذج معبر عن الشطط الذي مارسه السلطة، ما يعرف بمسألة الحاكة والتجار بسلا حول الوظائف والمغرم المخزنية التي كانت توظف على تجار أهل البز، وكانت مصدر خلاف بين الفقيهين العقباني والقباب.⁶⁴

وإلى جانب التغيريم؛ هناك المكس المأخوذ من أبواب المدن والأسواق،⁶⁵ والوظيف،⁶⁶ والخراج الذي يرد في بعض النوازل مرادفا للضرائب غير الشرعية، الذي دفع أحد الشريكين إلى التملص من الأداء رغم اشتراكه مع صاحبه في إحدى الجنات،⁶⁷ وبتفحصنا لفحوى نازلة أخرى طلب فيها رأي الفقيه الداودي، يتضح أن السائل حاول أيضا التخلص من دفع الخراج دون ذكر السبب الكامن وراء ذلك،⁶⁸ خاصة وأن بعض السلاطين أقام تمييزا بين الشركاء في مسألة استخلاص الخراج الجائر حسب ما توضحه نازلة لأحد الأخوين يشتركان في ضيعة أسقط السلطان عن أحدهما الخراج دون الآخر.⁶⁹

وفيما يخص الضرائب المعبرة عن تجاوزات السلطة، والتي ترد بصيغ عامة، فكثيرة منها ما دأب الونشريسي على التعبير عنه بـ ”رمى على الرعية مالا“، و التي ترد ثلاث مرات بالصيغة ذاتها،⁷⁰ أو بصيغ أخرى من قبيل ”أخرجهم السلطان عن موضعهم واصطفى رباعهم“،⁷¹ وفي مستوى ثالث ”عمن هرب من السلطان خوفا من أن يفرض عليه مالا ظلما“،⁷² وفي مستوى آخر ترد بصيغة ”ما تعم به البلوى من رفع بعض الناس بعضا إلى حكام الظلم والجور المتسلطين على أموال الخلق و أبدانهم“،⁷³

⁶¹ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 574.

⁶² الونشريسي، المعيار، الجزء الثامن، 328.

⁶³ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 408.

⁶⁴ الونشريسي، المعيار، الجزء الخامس، 297، 298.

⁶⁵ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 152.

⁶⁶ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 178.

⁶⁷ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 562.

⁶⁸ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 565.

⁶⁹ الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، 408.

⁷⁰ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 150؛ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 561، 566.

⁷¹ الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 71.

⁷² الونشريسي، المعيار، الجزء التاسع، 544.

⁷³ الونشريسي، المعيار، الجزء الثامن، 228، 343.

أو ”الذي أجبره السلطان على مال فاستدان“،⁷⁴ أو ”من يدفع دراهم عينا حتى يخرص قوم زروع قوم آخرين“،⁷⁵ وقد تأخذ صيغا أخرى من مثل أخذ زكاة المال قبل أن يكتمل نصابها،⁷⁶ كما يمكن أن نرى في نوازل أخرى تأكيدا على منحى العنت والإجبار، ما دام أصحابها غير قادرين على الأداء، وغالبا حسب حجمها وقيمتها أو الأسلوب المتبع في استخلاصها.⁷⁷

إن الملامح الضريبية المعروضة بعض تفاصيلها توا، نجد لها صورا أخرى في بعض المصادر الجغرافية وحتى بعض الحوليات التاريخية، التي تقدم ”مادة مصدرية ذات فائدة كبيرة، ترجح فرضية وجود سياسة ضريبية مجحفة قائمة الذات، ففي مقابل المؤشرات التي تقدمها مسائل ابن رشد الجدي، تنتصب روايتان معاصرتان للأحداث في الفترة التي تحدث عنها تقريبا ابن رشد، الرواية الأولى لفاعل سياسي كان على رأس أحد إمارات الأندلس، وهو عبد الله ابن بلقين المعاصر لبداية التدخل المرابطي بالأندلس، وفيها يصف تعلق أهل الضفة الشمالية بالمشروع المرابطي لما عرف عنه من إسقاط الضرائب والالتزام بما سنه الشرع، في الوقت الذي تفنن فيه ملوك الطوائف في إثقال كاهل السكان بمغارم الإقطاع“.⁷⁸

أما الرواية الثانية فهي للشريف الإدريسي وتهتم بلاد المغرب الأقصى، وفيها يصف ما آلت إليه أوضاع الدولة المرابطية قبل أن يدخل الموحدون مراكش قائلا: ”وأهل مراكش يأكلون الجراد ويبيع منه بها كل يوم الثلاثون حملا فما دونها وفوقها بقبالة عليه، وكانت أكثر الصنع بمدينة مراكش متقبلة عليها مال لازم مثل سوق الدخان والصابون والصفير والمغازل، وكانت القبالة على كل شيء يباع دق أو جل كل شيء على قدره“.⁷⁹

أما في العصر المريني فمن الدعامات المؤسسة لما رصده الونشريسي ما أثبتته العمري في مسالكة، الذي يقدم صورة ضريبية فادحة زمن أبي سعيد المريني (711-731هـ/1311-1331م)، سواء من خلال ضريبة المروس التي كانت تصرف في مرتبات النصاري الملازمين للخدمة، وقدر حجمها ما بين خمسة وخمسين دينارا حسب قيمة

⁷⁴ الونشريسي، المعيار، الجزء الخامس، 237.

⁷⁵ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، 546.

⁷⁶ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، 580.

⁷⁷ الونشريسي، المعيار، الجزء السادس، 151، والجزء السابع، 330.

⁷⁸ عبد الله ابن بلقين، كتاب التبيان، تحقيق أمين توفيق الطيبي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995)، 127، 135.

⁷⁹ محمد بن محمد بن عبد الله الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1994)، 235.

كل فارس،⁸⁰ أو من خلال الضمان الذي كان عنوانا بارزا على الظلم والطلب المجحف، وقد بلغ في فاس، ومراكش، وسجلماسة ودرعة مائة وخمسين ألف مثقال، وفي سبتة خمسين ألفا وفي أنفا وسلا أربعين ألفا، وفي آسفي وأغمات خمسة وعشرين ألفا، وفي قصر عبد الكريم عشرين ألفا، وفي مكناسة ستين ألفا، وفي تازة وعصاصة ومليلة والمزمة ثلاثين ألفا، إلى جانب مدن أخرى وينسب متفاوتة.⁸¹

ويضيف أن هذا الضمان كان جاريا على جميع المجاي، وقد ينقص أو يزيد باختلاف الأحوال والأوقات،⁸² هذه الوضعية تعضدها اللائحة الطويلة من الضرائب التي أسقطها أبو الحسن المريني (731-752هـ/1331، 1351م) والتي تؤكد أنها كانت سائدة زمن أبي سعيد، ومنها على سبيل المثال، الخرص، والبرنس والضيافة، والإنزال، والقاعة، والخطيئة، والمغربم على الحطب والبيض والدجاج.⁸³ لم يكتف هذا السلطان بإسقاط ما تم رسده من ضرائب، بل رغب أيضا في تخطي ما كانت تواجهه التجارة، لذا أحدث تنظيمات على طول الطرق الرابطة بين فاس ومراكش، وبين تلمسان وسبتة، مكن من خلالها العديد من القبائل الساهرة على حماية هذه الطرق من الإقطاع بغرض الانتفاع ومكافأة لهم أيضا نظير ما يقومون به من عمل،⁸⁴ وأصدر بالمقابل ظهيرا سنة 739 هـ/1339م، حدد فيه ما يجب استيفاءه من أهل الذمة بما ينسجم ومقتضيات النص الديني.⁸⁵

يبدو أن الإصلاح الذي سنه أبو الحسن المريني سرعان ما أفل نجمه وبريقه، بعد دخول الدولة مرحلة الاضطراب والتراجع السياسي بعد مقتل أبي عنان، ويكفي دليلا على ذلك رسائل ابن عباد الرندي (733-792هـ/1333-1390م)، وهي رسائل ذات طبيعة سياسية تعبر عن موقف فقيه إلى جانب بعض الفقهاء والمتصوفة، الذين اهتبلوا الفرصة للتصدي للأزمة السياسية والأخلاقية التي استعرت في أوصال الدولة

⁸⁰ أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، *مسالك الأبرار في ممالك الأمصار*، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد (الدار البيضاء: دار النجاح الجديدة، 1988)، 23، الإحالة 111.

⁸¹ العمري، *مسالك الأبرار*، 123.

⁸² العمري، *مسالك الأبرار*، 124.

⁸³ محمد بن أحمد ابن مرزوق، *المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن*، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981). لمزيد من التفاصيل المتعلقة بالضرائب التي أسقطها أبو الحسن المريني انظر من الصفحة 238 إلى الصفحة 286.

⁸⁴ محمد المنوني، *ورقات عن حضارة المرينيين*، سلسلة بحوث ومناظرات رقم 20 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000)، 92.

⁸⁵ المنوني، *ورقات*، 119، 121.

المرينية، ويمكن أن نذكر إلى جانب ابن عباد كل من الإمام العبدوسي (ت 848هـ/1545م) وابن عمر الأنفاسي، والفقهاء أبو العباس القباب (779هـ/1377م).⁸⁶

ومن المثير أن ابن عباد الرندي راسل السلطان أبي فارس عبد العزيز (767-774هـ/1366-1373م) مرتين، وكل هذه المراسلات تؤكد على الإجراءات الجبائية التعسفية التي مارسها جباة الضرائب في التعرض للمسافرين، من خلال استيفاء ضريبة الرتب،⁸⁷ يقول في هذا الصدد: "والمراد منكم أيضا -بلغ الله آمالكم- أن ترفعوا مظلمة الرتب التي أحدثها أمراء الجور في طرقات المسافرين، وتفعلوا ما فعله السلطان أبو الحسن فإنه قطعها أتم قطع، وكذلك فعل السلطان أبو عنان في مدته، فاسلكوا أيدكم الله مسلكما في ذلك وامحوا آثار هذه السنة السيئة"،⁸⁸ ويضيف في الرسالة الثانية ملحا: "وقد كنت طلبت منكم - في آخر كتاب كتبته لكم - أن تزيلوا مظالم الرتب التي أحدثت بطرق المسافرين وأخبرناكم بما شاهدنا فيها من المفساد المشينة لحسن دولتكم، وأنا الآن أجدد الرغبة إليكم في ذلك والإخبار بحالها"،⁸⁹ ويتضح أن الرسالة الصادحة بمظلمة الرتب تقف عند بعض المسؤولين المقصرين في مهمتهم ومنهم العمال: "فعليكم - يا أمير المؤمنين - أن تتصفحوا أحوالكم وتتفقدوا عمالكم وتكفوا أيديهم وتستخرجوا منها ما خانوكم فيه، أنتم ومن تقدمكم، وذلك أن تتعرفوا مقدار ما كان يملك أحدهم من المال قبل الولاية، وتأخذوا ما زاد عليه وتجعلوه في بيت مال المسلمين".⁹⁰

يتضح حسب عبد الأحد السبتي أن ابن مرزوق بكتابه **المسند** قد توجه إلى السلطان الذي توجهت إليه رسالتا ابن عباد الرندي،⁹¹ وكأنه يحثه على الاقتداء بهذه السلطان، والسير على خطاه في قطع دابر الضرائب المستحدثة التي أرهقت كاهل الفئات الاجتماعية، وهو ما يفيد حسب الدارس نفسه أننا بصدد ثابتين، استمرار إساءة النصح من جانب الفقهاء والأولياء من جهة، وظاهرة التعاقب بين الضغط والانفراج من جانب السلاطين من جانب ثاني.⁹²

⁸⁶ رشيد السلامي، "رسائل سياسية غير منشورة لابن عباد الرندي"، ضمن **متنوعات محمد حجي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 502.

⁸⁷ السلامي، "رسائل سياسية"، 508.

⁸⁸ السلامي، "رسائل سياسية"، 506.

⁸⁹ السلامي، "رسائل سياسية"، 510، وانظر كذلك المنوني، **ورقات**، 397.

⁹⁰ المنوني، **ورقات**، 397-398.

⁹¹ عبد الأحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)، 96.

⁹² السبتي، **بين الزطاط**، 96.

إلا أن الوضع سيزيد قتامة وسوءا بناء على الشهادة التي يقدمها الحسن الوزان، من خلال العديد من الضرائب التي فرضها غياب الدولة والأمن وسيادة قانون القبائل والأعراب.⁹³

كل القرائن التي اعتمدها للحديث عن وجود سياسة ضريبية مجحفة مارستها دول العصر الوسيط، يعضدها ابن خلدون في مقدمته في نص بليغ: "أما إذا جاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس، و تخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق، تكثرت عوائدهم و حوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكررة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارا عظيما لتكثر لهم الجباية ، ويضعون المكوس على المبيعات وفي الأبواب كما نذكر، ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تثقل المغارم على الرعايا وتنهضم وتصير عادة مفروضة".⁹⁴

إن الصورة التي تظافرت النوازل وبعض المصادر الجغرافية والتاريخية، على رسم ملامحها تجعلنا أمام "حقيقة" تاريخية، تكاد تكون ثابتا في تاريخ الغرب الإسلامي، وهي أن التجاوز الضريبي وسريانه في فترات طويلة، قد تحول إلى قاعدة إلى جانب الغصب والمصادرة، تحول بموجبها المنتجون إلى وعاء ضريبي سهل الانقياد للأداء والاستيفاء والتحصيل وتمويل نفقات الحروب والقصور معا، وعكست أيضا هذه النوازل صورة أخرى لا تقل "سوء" حسب أحد الدارسين،⁹⁵ وهي المسار التراتبي بين السلطة و أطرافها وباقي المنتجين، وهو مسار ينطلق من صاحب الجاه والسطوة إلى المزارع المالك، ثم أخيرا الفلاح المعدم، والذي ناء تحت العبء الضريبي لوحده، وهي وضعية أردته حلقة ضعيفة في سلم التراتب الاجتماعي، والغالب أن وضع الترددي هذا يزداد تفاقما مع الفتن والتمردات، حين يأخذ التعدي صفة الحق المكتسب، والذي يمكن أن نسنفه أيضا ضمن مظاهر العنف الذي أرسته دول الغرب الإسلامي.

خلاصة عامة

نخلص بناء على المعطيات التي استقينها من النوازل للحديث عن وجود عنف مالي، أننا بصدد سياسة ارتقت إلى عنف "مؤسس" مدعوم تاريخيا بالعديد من

⁹³ الحسن الوزان، وصف أفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر (بيروت: دار الغرب الإسلامي والشركة المغربية للناشرين المتحدنين، 1983)، 46، 47، 50، 51، 65، 109، 123، 125، 333، 363، 370.

⁹⁴ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، 256.

⁹⁵ فتحة، النوازل الفقهية، 380.

القرائن، لدرجة الاعتقاد في وجود "بنية" سياسية و اقتصادية لازمت تاريخ الغرب الإسلامي ودوله، وحالت دون تحقيق العلاقة "التعاقدية" المبنية على ضمان تدفق السيولة المالية للدولة، وفق ما يتماشى وإمكانات المنتجين على اختلاف أصنافهم، وفي الآن ذاته توفير مستلزمات الأمن والضريبة العادلة، واجتراح الأساليب الكفيلة بتنظيم وعقلنة استخلاصها وجبايتها على الوجه المطلوب.

وعلى الرغم مما قد يبدو على هذه المعطيات من تناثر و غياب وحدة زمانية ومكانية، تجعل من هذه القرائن مجرد دلائل "هلامية"، فإننا نفترض الأمر انطلاقاً من اقتناع مفاده أن المؤشرات المعتمدة كافية بحكم طبيعتها التاريخية التي مورست على أرض الواقع، لكي نتحدث عن عنف ارتقى إلى سياسة تفكير، تم تكريسها بالوسائل الدينية (مسألة المعونة وإدراج ضرورة فرضها ضمن المصالح المرسلّة)، والعسكرية (الغزو باسم الجهاد)، في وقت ظل المنتج أسير أوضاع هشة، واهتمام ظرفي عكسته بعض السياسات الإصلاحية المحدودة في الزمان والمكان والنتيجة معاً، وتحول نتيجة لذلك إلى وعاء ضريبي قابل للاستغلال في أي لحظة، ومبرر شرعي وسياسي في الآن معاً؛ مفاد الشرعي ضرورة فرض المعونة (المساعدة) وإدراجها ضمن المصالح المرسلّة، في ظل ظروف سياسية لم تراعى وضعية المنتج وتجاوزته كما تجاوزت النص الديني، وأباحت لنفسها التصرف وفق ما تمليه عليها المعطيات التاريخية والواقعية

وسياسي من خلال السلطة العليا للسلطان في فرض الضريبة تحت ذريعة امتلاكه لسلطة العنف المشروع، وعلى خلاف ذلك كان الفلاح والتاجر والحرفي يحمل معه في كل لحظة تاريخ معاناته وغياب سلطة تحميه، والتي تحولت مع الممارسة السياسية إلى جائحة انضافت إلى باقي الجوائح الطبيعية، وبأساليب عنيفة اتخذت مظهر التعدي على الأموال والغصب وفرض الضرائب دون موجب شرعي، وهي القاعدة الكبرى التي بنت عليها دول العصر الوسيط ماليتها، دون أن تكون لها القدرة على تنويع مصادر الدخل وتقويتها بسياساتها المعلنة في بداية الرسالة السياسية (الدعوة)، لتتحول في مرحلة جني ثمرات الملك إلى سياسة مجانبة للشرع في العديد من التجليات، وتتطور في مرحلة الانهيار إلى تفكير وبوسائل أعنف.

البيبلوغرافيا

- ابن بلقين، عبد الله. **كتاب التبيان**. تحقيق أمين توفيق الطيبي. الرباط: منشورات عكاظ، 1995.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- ابن رشد، أبو الوليد ابن رشد (الجد). **مسائل أبي الوليد ابن رشد الجد**. المجلدان الأول والثاني. تحقيق محمد الحبيب التجكاني. بيروت: دار الآفاق الجديدة، دار الجيل، 1993.
- ابن مرزوق، محمد بن أحمد بن محمد. **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**. تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- أبو البصل، عبد الناصر موسى. "المدخل إلى فقه النوازل". ضمن أعمال ندوة **النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد**. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، 2001.
- الإدريسي، محمد بن عبد الله بن ادريس. **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**. الجزء الأول. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1994.
- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي. **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**. الجزء الأول. تحقيق محمد الحبيب الهيلة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002.
- بنميرة، عمر. **النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالغرب الإسلامي (8 و9هـ/14 و15م)**. سلسلة أطروحات رقم 67. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012.
- الحبيب الهيلة، محمد. "مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية من منتصف ق 5هـ/11م إلى نهاية القرن 9هـ/15م". **مجلة دراسات أندلسية** 9 (يناير 1993).
- الزين، الحسن. "النوازل الفقهية وقيمتها التشريعية والفكرية". ضمن أعمال ندوة **النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد**. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، 2001.
- السبتي، عبد الأحد. **بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009.
- عمر موسى، عز الدين. **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- العمرى، أحمد بن يحيى بن فضل الله. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. تحقيق مصطفى أبو صيف أحمد. الدار البيضاء: دار النجاح الجديدة، 1988.
- فتحة، محمد. **النوازل الفقهية والمجتمع أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 6 إلى القرن 9هـ/12-15م**. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، 1999.
- المونوي، محمد. **ورقات عن حضارة المرينيين**. سلسلة بحوث ودراسات رقم 20. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000.

الوزان، الحسن بن محمد. **وصف أفريقيا**. ترجمة محمد حجي ومحمد الأضر. بيروت: دار الغرب الإسلامي والشركة المغربية للنashرين المتحدين، 1983.

الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب**. تخريج وإشراف محمد العرايشي وأحمد الشرقاوي إقبال ومحمد حجي. الرباط، بيروت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ودار الغرب الإسلامي، 1983.

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب "نزهة الأبصار"، للعربي المشرفي

جواد التباعي والزهيد علوي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، جهة فاس مكناس

شغل البحث في تاريخ المجتمع السوسي حيزا هاما من اهتمامات الباحثين والمهتمين بالتاريخ المغربي بصفة عامة، إذ تعددت زوايا النظر وظل الموضوع واحدا. فتم تناول تاريخ سوس من زوايا متعددة مثل التصوف، والاقتصاد، والرحلات، ومن زاوية العلاقات الاجتماعية والصراعات السياسية.

ولما راكمت مجموعة من النصوص تجربة لا يستهان بها في الوصف والتصنيف لمعطيات التاريخ العام للمجتمع السوسي، أقدمت نصوص أخرى على مفاهيم محورية وتطويعها في مجال التاريخ الفكري والديني السوسي؛ ومراد الكل إن ضمينا أو بكيفية صريحة، الإسهام في تطوير فهمنا لماضي وحاضر سوس ضمن التطور التاريخي العام للبلاد.

من بين أهم هذه النصوص، نموذج نعتقد أنه يثري التاريخ الفكري والديني لسوس، وينير ما يلفه من غموض، وهو مخطوط "نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار تذهب عن المتكاسل الوسن في مناقب سيدي أحمد بن محمد وولده سيدي الحسن" لمؤلفه أبي حامد العربي المشرفي المتوفي سنة 1313هـ/1895م.

ولعل ما يدفع إلى الاهتمام بهذا الكتاب، ما يتضمنه من نصوص فريدة حول منطقة سوس، وهي نصوص قد يؤدي توظيفها إلى الإسهام في مزيد من الوضوح بخصوص الحياة الثقافية بسوس خلال الفترة الحديثة والمعاصرة.

قبل التعرض للقضايا التي يحويها هذا المصنف نرى من المفيد التعريف به ومؤلّفه في عجالة¹ لما لذلك من أهمية في اختبار صحة النصوص التي يوردها حول الموضوع.

¹ للمزيد من التفاصيل تنظر الدراسة والتحقيق الذي أنجزه مولاي الزهيد علوي لهذا المخطوط في إطار أطروحة لنيل الدكتوراه بكلية الآداب القنيطرة، والتي وأصدرتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ضمن منشوراتها لسنة 2020.

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعربي المشرفي

أولا: التعريف بالمخطوط ومؤلفه وإبراز أهميته

I. التعريف بالمخطوط

ألف المشرفي هذا الكتاب سنة 1290هـ/1873م² بطلب من الوزير عبد الله بن أحمد،³ الذي كانت له محبة في الشيخ أبي علي سيدي الحسن بن أحمد بن محمد الميموني التّمكديشتي السوسي، وخدمة لمقامه.

وفي ذلك يقول المشرفي: ”والباعث على تسطير هذا الدفتر بعد الاستخارة النبوية، أن محب العلماء، [...] السيد عبد الله بن أحمد، رئيس العسكر المحمدي، والجيش الأحمدي، له محبة في الجناب الطيني وخدمة للمقام الديني، مقام أبي علي سيدي الحسن بن الولي الصالح وقطب الدين الواضح أبي العباس سيدي أحمد بن محمد الميموني ثم التّمكديشتي [...] فأراد مني إظهارها صونا للمحبة، وعونا على إخلاصها، ورحمة للعامة، وشفقة على الذين يطلقون ألسنتهم في أمثاله، [...] وقد ساعدته لوفق ما طلب مؤديا للحق الذي له على وجب، إذ لا تسعني مخالفته في مثل هذه القضية، وقدمني لذلك دون العلماء الآجلة، والبدور الأهلة الذين غص مجلسه الكريم بهم“⁴.

ومن خلال عملية البحث والتحري التي قام بها الباحث طيلة اشتغاله على هذا المخطوط، توصل إلى نتيجة مفادها أن كتاب ”نزهة الأبصار“ يوجد في خمس نسخ في الأغلب وهي:

- نسخة بزواوية تَمَكْدِيشتْ بإقليم تيزنيت وهي النسخة الأصلية على الأرجح.
- نسخة توجد بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم: ك 579.
- نسخة توجد بخزانة المدرسة النحليّة بقرية مَرُوضَة بإقليم شيشاوة.
- نسخة توجد بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم: 5616.
- نسخة بمكتبة بلدية وهران بالجزائر.

² العربي المشرفي، ”نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار تذهب عن المتكاسل الوسن في مناقب سيدي أحمد بن محمد وولده سيدي الحسن“ (مخطوط رقم: ك 579، بالمكتبة الوطنية بالرباط)، 14.

³ هو من تولى إدارة وزارة الحرب (منصب العلاف الكبير) بين 1859 و1873م عند تأسيسها لأول مرة في المغرب في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان بعد هزيمة إيسلي، وهو عم الوزير والحاجب السلطاني أحمد بن موسى المعروف (بباحماد). انظر: بهيجة سيمو، **الإصلاحات العسكرية بالمغرب 1844-1912م** (الرباط: منشورات اللجنة المغربية للتاريخ العسكري، المطبعة الملكية، 2000)، 146.

مصطفى الشابي، **النخبة المغربية في القرن 19** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، 36، 116، 120.

⁴ المشرفي، **نزهة الأبصار**، 3.

اعتمد في هذه الدراسة على النسخة الموجودة بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم ك 579، وهي في حالة لا بأس بها، لكنها مبتورة الأول والآخر، تحتوي على 543 صفحة، مقياس 18×26 سم، وكل صفحة تتألف من 25 سطر، وكتبت هذه النسخة بخط أندلسي واضح، أسود ومحلى بالأحمر، وقد أكدت الدراسة أن هذه النسخة هي أجود النسخ وأقربها إلى الأصل، وذلك لعدة اعتبارات أهمها:

- نسخها وشيوعها في حياة المؤلف

رغم أن هذه النسخة غير معروف تاريخ نسخها ولا ناسخها، إلا أن مجموعة من المؤشرات تؤكد نسخها وتداولها في حياة المؤلف. ومن ذلك مجموعة من التعليقات التي كتبها ناسخها على الهوامش (خصوصا ص: 100-101)، والتي تؤكد أنها نسخت إما بخط الحسن التَّمَكْدِيشْتِي المترجم له في المخطوط، أو بخط أحد أبناءه، والتي تؤكد أيضا أنها نسخت مباشرة من النسخة الأصلية، ويؤكد ذلك المختر السوسي، حيث أشار إلى أن هذه النسخة هي التي قدمت للسدة الملوكية، وحفظت في دار المخزن بفاس قبل أن تنقل إلى مكتبة الكتاني بالخزانة العامة بالرباط.⁵

- قدم الورق والخط

بمقارنة نوع وحالة الورق الذي كتبت عليه هذه النسخة مع ورق النسخ الأخرى التي حصلنا عليها، يتبين أن هذه النسخة هي الأقدم، ونفس الشيء يقال أيضا عن رسوم خطها، الشيء الذي يدل على قيمتها وأهميتها.

- قلة الأخطاء

من مميزات هذه النسخة قلة الأخطاء، مما يدل على حرص الناسخ على تفادي الأخطاء، كما يدل على أنها منتسخة عن أصل موثوق به، ويحتمل جدا أن المؤلف اطلع عليها بنفسه. وسجل المحقق وضوح الخط، وقلة الخروم، وقلة التعليقات والاضافات والشروح على الهوامش.

II. التعريف بالمؤلف

يعرف المَشْرِفِي نفسه على أنه هو: "العربي بن عبد القادر بن علي بن مسعود بن أحمد بن أبي جلال الأصغر بن أحمد بن أبي جلال الأكبر بن عمر بن الصديق،

⁵ محمد المختر السوسي، المعسول، الجزء السادس (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1960)، 265.

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعربي المشرفي

ينتهي نسبنا إلى عيسى بن إدريس⁶. وتفيد المقارنة بين مجموعة من الأخبار المتفرقة بين عدة نصوص بأن تاريخ ولادة المشرفي يرجع إلى بداية العقد الأول من القرن 13 هـ/19م⁷. وقد ازداد بقرية كَرْطُ بضواحي مَعَسْكَر⁸.

ينتمي العربي المشرفي إلى أسرة مشهورة في غرب الجزائر بنسبها وحسبها، وبأدوارها التاريخية دينيا واجتماعيا وسياسيا، فالمصادر تجمع على النسب الشريف لهذه الأسرة، وتؤكد على أنها إدريسية النسب من الفرع الحسني⁹، وأنها حصلت من سلاطين الأتراك والعلويين على ظواهر تعترف بنسبها الشريف وتبت صحته، وهو ما جعل المشرفي ينشأ في بيئة عائلية مجبولة على ترسيخ مبادئ التربية المتأصلة في أوساط الزوايا والشرفاء، وتلقين أبناءها علوم عصرها، خصوصا وأن الأسرة كانت تمتلك مكتبة خاصة¹⁰.

عاش المشرفي حوالي 90 سنة، قضى أكثر من نصفها بالمغرب، وأغلبها بمدينة فاس، وذلك في الفترة الممتدة من 1260هـ/1843م إلى 1313هـ/1895م، أي من مرحلة حكم السلطان عبد الرحمان بن هشام (1237هـ/1822م-1275هـ/1859م) إلى نهاية مرحلة حكم السلطان الحسن الأول (1290هـ/1873م-1311هـ/1894م)، وقد تكلف بعدة مهام وقام بعدة وظائف، مثل التدريس، ونسخ الكتب، كما كلفه السلطان بشرح رسائله إلى بعض القبائل.

وقد عرف المشرفي بعلو كعبه في ميدان التأليف، حيث تميز بغزارة مؤلفاته، وتنوع الحقول عمله المعرفية. فقد برع في نظم القصائد مدحا وهجاء¹¹، وألف في أدب الرحلة في مغرب القرن التاسع عشر، وترجم لعدد وافر من أعلام التصوف والأدب والفقه، وأعيان الحكم بالجزائر والمغرب، وتميزت تأليفه التاريخية بغناها من

⁶ العربي المشرفي، "ديوان نظم فيمن أيقظ للدين جفن الوسن"، (مخطوط، الخزانة الحسنية بالرباط، 5310)، 111.

⁷ العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام من حل مراكش وأغمات من الأعلام، مراجعة عبد الوهاب بن منصور، الجزء التاسع (الرباط: المطبعة الملكية، 1997)، 27. الحسن الفرقان، أدبيات الأوبئة في مغرب القرن 19 نموذج أقوال المطاعين في الطعن والطواعين للعربي المشرفي (الرباط: منشورات التوحيد، 2014)، 11، 12؛ سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء الثاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 175؛ المشرفي، "ديوان نظم"، 112.

⁸ أبو القاسم، أبحاث وآراء، الجزء الثاني، 175؛ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980)، 303.

⁹ يتصل نسبها بعيسى بن إدريس الثاني، كما أن مرد جميع المشرفيين إلى جدهم سيدي علي بن مشرف، وهذا الأخير من ذرية شرفاء الأدارسة. أنظر: إدريس الفضيلي، الدرر البهية والجواهر النبوية في الفروع الحسنية والحسينية، الجزء الثاني (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999)، 154.

¹⁰ سعد الله أبو القاسم، التاريخ الثقافي للجزائر، الجزء الخامس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 391.

¹¹ لقبه النميشي بحطيمته زمانه. أنظر: أحمد النميشي، تاريخ الشعر والشعراء بفاس (فاس: 1924)، 93.

حيث المعلومات حول تاريخ المغرب والعالم الإسلامي، كما عبر من خلالها عن آرائه ومواقفه من أحداث ومستجدات عصره.

توفي العربي المشرقي سنة 1313هـ/1895م عن نحو 90 سنة، ودفن قرب ضريح الشيخ علي بن حرزهم خارج باب فتوح بفاس.¹²

III. أهمية الكتاب

تظهر أهمية الكتاب من خلال اهتمام ثلة من المؤرخين والباحثين به، وجعله مصدرا أساسيا لاستقاء مادتهم المعرفية والتاريخية وغيرها، وقد اعتمده بالدرجة الأولى وبشكل كبير الذين كتبوا في موضوعه، خاصة الجانب المتعلق بالتراجم منه، إذ جل الذين كتبوا بعده في التراجم، اعتمدوا عليه، واستفادوا منه، واتخذوه مصدرا من مصادرههم، ومن أهم الكتب التي اعتمدت عليه:

1. **المعسول:** الذي شرع المختار السوسي في تأليفه سنة 1355هـ/1936م، واعتمد فيه عالم سوس على كتاب "نزهة الأبصار" بشكل كبير، خصوصا عند ترجمته للحسن التَّمَكْدُشْتِي، وذكر ما حصل بينه وبين الحسن الإِرْزَانِي، وذكره لتلامذة التَّمَكْدُشْتِي،¹³ ولعل شهادة السوسي تدل على أحد عناصر التألق في كتاب "النزهة"، فعند إثارته لدواعي تأليف موسوعته "المعسول" أشار إلى أن أخاه أحمد خاطبه قائلاً: "إن كنت لا بد كاتباً، فهيناً لنا كتاباً عن إلغ وعن كل ما مر فيه من العلماء والأدباء، ليكون لنا كتاب آل زاوية تَمَكْدُشْتٍ الذي ألفه العربي المشرقي الفاسي، فكانت هذه الكلمة من الأخ هي البذرة الأولى من هذا الكتاب"،¹⁴ ثم عاد ليذكر في الجزء السادس باقتراح أخيه عليه أن يجعل للإلغيين كتاباً يضاهاه به ما كتب عن آل تَمَكْدُشْتٍ قائلاً: "ومن هنا يعلم منزل هذا الكتاب عند الناس".¹⁵

2. **خلال جزولة:** الذي ألفه سنة 1379هـ/1959م، واعتمد في الجزء الثالث منه من الصفحة 205 إلى الصفحة 217 على "نزهة الأبصار" في ترجمته لبعض الرجال، فقال: "وقد كنت اتصلت هناك برحلة المشرقي إلى تَمَكْدُشْتٍ، فنقلت منها بعض أمور باختصار، وسأذكر هنا الرجال الذين لم نستفدهم إلا من هناك".¹⁶

¹² عبد السلام ابن سُودَّة، إتخاف المطالع بوفيات القرن الثالث عشر والرابع، تحقيق محمد حجي، الجزء الأول (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1997)، 330: السملالي، الإعلام، الجزء التاسع، 27؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر، 303.

¹³ المشرقي، نزهة الأبصار، 261-321.

¹⁴ محمد المختار السوسي، المعسول، الجزء الأول (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1960)، هـ.

¹⁵ السوسي، المعسول، الجزء السادس، 321.

¹⁶ محمد المختار السوسي، خلال جَزُولَةَ، الجزء (تطوان: المطبعة المهدية)، 205.

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعربي المشرفي

3. **رجال العلم العربي بسوس:** اعتمد فيه المختار السوسي على كتاب "النزهة" للتعريف ببعض علماء سوس.¹⁷

4. **سوس العالمية:** الذي ألفه المختار السوسي سنة 1379هـ/ 1959م، عرف فيه السوسي بالكتاب، واعتبره كثير الفوائد رغم قوله عن المشرفي أنه يستطرد فيه كثيرا.¹⁸

5. **روضة الأفتان في وفيات الأعيان:** الذي ألفه محمد بن أحمد الإكراري سنة 1351هـ/ 1932 م، واعتمد فيه الإكراري في التعريف ببعض من ترجم لهم، خصوصا أحمد التَّمكَّدشتي وابنه الحسن.¹⁹

6. **إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع:** الذي انتهى عبد السلام بن سوذة من تأليفه سنة 1370هـ/ 1951م. عندما لاحظ ابن سوذة أنه أغفل في كتابه هذا الحديث عن علماء سوس، وأن ما ذكر منهم قلة؛ ارتأى الاعتماد في سد هذا النقص على كتاب نزهة الأبصار، فقال: "وعندما وصلت إلى هذا المقام لاحظت عدم ذكر علماء القطر السوسي الشهير بالمغرب، وأن ما ذكر منهم قلة، وهذه الوفيات عامة ليست مخصصة بمحل دون غيره، ومن حسن الصدق وقفت على كتاب نزهة الأبصار [...]، فوجدته ذكر فيه عدة تراجم لعلماء القطر السوسي، غير أنه لم يعتن بذكر سنوات الوفاة، إنما اعتنى بذكر نسبهم ووصفهم بحالتهم العلمية، ومن أجل ذلك ارتأيت أن أنقل في هذه الخاتمة لهذه المائة كل من ذكره حسب ترتيبه لا حسب الحروف الأبجدية".²⁰

ثانيا: الحياة الدينية والعلمية بسوس

نهدف بدراسة هذا الجانب إلى معرفة البنية الإيديولوجية للمجتمع السوسي خلال العصر الذي عاش فيه العربي المشرفي، كما ظهرت ممارسة وتنظيرا. ومقدنا نصوص المشرفي بمادة غزيرة يمكن من خلالها رسم الخطوط العريضة للجانب الديني والثقافي لذلك العصر. فمن خلال هذه النصوص نلاحظ أن كل شيء في المغرب وفي سوس يتمحور حول الدين الإسلامي، وكل شيء مرتبط بذلك، إلا أن الصورة المستخلصة عن بيئة هذا العصر هي هيمنة الروح الصوفية والفقهيّة.

¹⁷ محمد المختار السوسي، **رجال العلم العربي في سوس**، هياه للنشر وطبعه ابنه عبد الوافي المختار السوسي (طنجة: مؤسسة النشر والتوزيع للشمال، 1989).

¹⁸ محمد المختار السوسي، **سوس العالمية** (المحمديّة: مطبعة فضالة، 1960)، 216.

¹⁹ محمد الإكراري، **روضة الأفتان في وفيات الأعيان**، تحقيق حمدي أنوش (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1998).

168، 174.

²⁰ ابن سوذة، **إتحاف المطالع**، الجزء الأول، 285.

والمشكلة الأساسية التي يتمحور عليها التراث الذي خلفه لنا المشرفي، هي أن شيئاً ما حدث في التاريخ المغربي والإسلامي عامة، جعل السير يخطئ طريقه الصحيح، والبحث عن هذا الشيء من أجل تدارك الموقف، وإيجاد الطريق الصحيح هو الذي شغل النصوص التي أمدنا بها سواء كانت تراجم أو أحداث أو مؤلفات، ومحاولة الجواب على تحديد المشكل واختيار الطريق الصواب هو الذي أدى إلى اختلاف الاتجاهات، وخلق بطبيعة الحال تيارات متنوعة، تختلف سذاجة وعمقا حسب الشخصية التي تعالج الموضوع، والكل في مجموعته يكون أزمة روحية في العصر كله، ومحاولة حل هذه الأزمة تمثلت في الحركات الصوفية والتوجهات السنوية السائدة في هذا العصر، وكلها تدعوا إلى إيقاف الانحلال وتنادي بالعودة إلى الاقتداء بالسلف الصالح.

والبحث عن جذور كل هذه الظواهر يدفعنا إلى دراسة جميع العناصر المتفاعلة فيها، فمن خلال كتاب نزهة الأبصار نلاحظ أن المشرفي يؤرخ لهذا الجانب الديني والفكري، ملتزماً الطريقة الحولية في ترتيب الشخصيات التي ترجم لها والأحداث التي عرضها، فهو لا يؤرخ للأفكار والاتجاهات والتيارات، وإنما يأتي ذلك عرضاً، ومن هنا يظهر أنه حدث في نظره تحول في الحياة الروحية والفكرية، ورغم أنه لم يفصح عن هذا التحول، فإننا عندما ندرس المادة الفكرية والشخصيات التي استعرضها نخرج بحكم واحد، وهو أن تركيب المجتمع السوسي خاصة والمغربي عامة قائم على الأخلاق والشريعة الإسلامية، فهي التي تحدد قواعد السلوك السياسي والاجتماعي والديني فيه، وأن أي حركة لا تخضع لتوجيهها تعتبر خارجة عنه ومنحرفة عن جادة الصواب. وهذا يثبت في نفس الوقت أن العلماء والمتصوفة هم الذين يسهرون على تطبيق أوامر الدين في المجالين السياسي والروحي، مما جعل جماعة العلماء والمتصوفة في المجتمع المغربي هيئة غير محدودة السلطة، ما دامت أوامر الدين لا تنحصر في مجال سياسي فقط أو إطار روحي فحسب، فكانت مرجعاً للتفسير القانوني والأخلاقي.

وخلال هذا العصر (القرن 13هـ/19م)، كما يقدم لنا المشرفي رجالاته وإنتاجاتهم، يظهر بوضوح أن العلماء والمتصوفة ظلوا في وسط المجتمع عناصر بارزة فإرضين هيبتهم على الدولة عن طريق سلطتهم الروحية والعلمية، ويؤكد ذلك أن رجال السلطة كانوا يتوجهون إلى زوايا أو أضرحة شيوخ التصوف من أجل التماس البركة والعون. وبهذا قام العلماء والمتصوفة بدور هام له جوانبه الروحية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك باعتبارهم النخبة التي تملك القيادة في البناء

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعربي المشرفي الاجتماعي المغربي، والدليل على هذا أننا نلمس تدهورا في السلطة السياسية، ولا نلمس ضعفا في مركز قيادة العلماء بداخل المجتمع ككل خلال هذا العصر، وهذا ناشئ في أساسه من التاريخ الإسلامي الذي يعبر عن ارتباط جميع مؤسسات المجتمع فيه بالدين ارتباطا عضويا.

وهكذا كانت الحياة الفكرية بسوس في عصر المشرفي لا تختلف عما سبقه، ما دامت هذه البيئة تؤثر فيها هذه النخبة ذات الاتجاه الروحي، فكانت الشخصيات متعددة حقيقة، ولكنها من حيث التنظير والممارسة متشابهة، وهذا ما جعل تكرارها عند المشرفي اجترارا لفكرة واحدة، وهي أن العلماء هم الذين يملكون وحدهم حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن شيوخ التصوف هم الذين يملكون وحدهم حق الاصلاح الروحي للنفس البشرية الأمانة بالسوء.

وما دمنا نلاحظ هذين الجانبين في مجموع الشخصيات والأحداث التي يعرضها أماننا المشرفي، يمكن لنا أن نقسمها إلى فئتين تدور عليهما الحياة الدينية والعلمية في سوس، وهما الفقهاء (علماء الشريعة الاسلامية)، ورجال التصوف (شيوخ الزوايا)، وعلينا الآن أن نبحت هذين الجانبين في عصر المشرفي لكي نعرف دورهما في البيئة السوسية، وبالتالي أثرهما في المجتمع السوسي.

I. الاتجاه الصوفي

التصوف من السبل الروحية الإسلامية للتقرب إلى الله، ومن هنا كان بعض الصوفية يبحثون ثلاثة عناصر هي: طبيعة الله، وطبيعة الانسان، والقيم الروحية التي تربط الانسان بالله، فهي وحدها تمكن من إدراك الذات الإلهية عن طريق الصفاء، ويمكن أن ندرج المعلومات الصوفية التي قدمها لنا المشرفي في هذه المحاور الثلاثة، وإن كانت تختلف في دلالتها في سياق كتابه نزهة الأبصار، ولكن هذا الإدراك لا يصل إليه الإنسان إلا بالتلقين الذي يتم في عملية روحية متبادلة بين الشيخ والمريد في إطار فعالية خارقة للعادة هي التي يسميها "البركة"²¹ والتي قد تصبح تنبئا بالغيب وهو ما يسميه "المكاشفات"²²، وإذا حصل للمريد هذا النوع من التلقين الروحي، عند ذلك يولد من جديد، بمعنى يولد ثانية في عالم الروح بأبعاده اللامتناهية، ومن هنا تصبح تصرفاته في عالم الواقع غير قابلة للتفسير والإدراك العقلي، ولو كانت خارجة عن قواعد السلوك الاجتماعي التي اتفق العلماء على قبولها، وتبنوا توجيهها وتقويم

²¹ المشرفي، نزهة الأبصار، 79، 91.

²² المشرفي، نزهة الأبصار، 100.

اعوجاجها، ولكنهم هنا ينجرفون مع تيار قبول الخوارق التي أصبحت في هذا العصر الذي يعيش فيه المشرفي من الوسيلة العملية للإقناع. ولعل هذه الظاهرة هي إحدى ظواهر الجمود وإحدى ملامح ضعف القاعدة الفكرية للإنسان السوسي في هذا العصر.

ولما كانت الصوفية تعتبر نفسها قائمة على التعاليم الاجتماعية والشرعية للإسلام، فقد كان عليها أن تمارس نشاطها في وسط المجتمع، لا بمعزل عنه، لكي تؤدي عمليا وظيفتها الروحية سواء من حيث التفسير أو الممارسة، فكأنها تؤدي وظيفة الطب النفسي في المجتمع الحديث.

وبذلك فالانخراط في سلك النظام الصوفي، وقبول شيخ من شيوخه يعني الارتباط به دائما بواسطة عهد ثابت ومستمر حتى إلى ما بعد الموت، ذلك أن الشيخ بالنسبة للمريد حاضر دائما، وخصوصا أثناء ممارسة الأوراد التي تلقنها منه، وباستعراض أولي لرجال التصوف الذين قدمهم لنا المشرفي في مجموع عمله كله؛ نجد أن هؤلاء كانوا يبسطون نفوذهم الروحي في كل منطقة من مناطق سوس، وأن وسائلهم في العمل الصوفي واحدة متشابهة رغم تباعد بعضهم عن بعض، مما جعل البيئة السوسية في هذا العصر كله بيئة صوفية تغلغلت في المجتمع ككل، وصارت الصورة المرسومة في ذهنية المجتمع عن الشيخ (الولي الصالح) أنه هو الشخصية القادرة على كل شيء بفعل "جذب البركة"،²³ وسلوكه في هذا الطريق الصوفي، لأنه بلغ عالم الرؤية والكشف عن الحقائق؛ من هنا على المريد أن يسلم نفسه إلى شيخه بدون أدنى تحفظ.

ولسنا الآن بصدد شرح النظريات الصوفية، وإنما الذي يهمنا فيها هو أثرها التاريخي في المجتمع السوسي، باعتبارها ظاهرة روحية في مجتمع ديني تمثلت في طرق أو طوائف عملت على احتواء المجتمع احتواء روحيا.

وبالرجوع إلى نصوص المشرفي يتضح أن الحياة الصوفية في هذا العصر والذي قبله كانت مبنية في المجتمع السوسي على نوعين من التصوف هما: تصوف العلماء، ثم تصوف الزوايا أو الرباطات.

ومن خلال الشخصيات الصوفية التي أوردتها المشرفي عن هذا العصر والذي قبله، فإننا لا نجد طريقة صوفية ذات طموح سياسي، وكل ما قدمه لنا هو شخصيات

²³ المشرفي، نزهة الألبار، 99.

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعرشي المشرفي ذات العمل الروحي الصرف، أما الزوايا سواء في المدن أو البوادي فكانت في هذا العصر ذات ولاء واضح للسلطة السياسية المركزية.²⁴

ويتبين أيضا أن أهم الزوايا بسوس كما بالمغرب تمركزت بالبوادي، وارتبطت بالقبائل ودورها في ميزان القوى للسلطة المركزية، حيث تعددت الزوايا والطرق الصوفية وتفرعت، وأصبح لكل منها ما يميزها عن الأخرى، رغم اجتماعها في طريق واحد هو التصوف، وأكثر هذه الطرق انتشارا: الطريقة التيجانية، والطريقة القادرية، والطريقة الدرقاوية.²⁵

ورغم تنوع المشايخ والزوايا في المجال الصوفي فإن ذلك لا يعني الاختلاف بين الطرق الصوفية، فكلها ترجع إما إلى الطريقة الشاذلية أو إلى الطريقة القادرية في سلسلة سندها أو أصولها ومبادئها، وقد أكد ذلك المشرفي بقوله: "وهي أفضل الطرق إلى الله وأعظمها، كما نص عليه علماء ذلك الشأن وقالوا: أصح الطرق إلى الله وأقومها طريقة الشاذلية والطريقة القادرية وليس لهما ثلاثة".²⁶

هذه صورة مختصرة عن البيئة الدينية التي كانت الظاهرة الصوفية أهم ما ميزها، تلك البيئة التي رسمت شخصية المجتمع السوسي وطبعته بروحانياتها.

II. الاتجاه الفقهي والعلمي

اهتم المشرفي فيما قدمه لنا من شخصيات علمية ونتاج فكري بإعطائنا صورة نموذجية عن الحياة العلمية والفقهية في سوس والعالم الإسلامي الذي احتك به فكريا، ولهذا ركز في كتابة بشكل كبير على هذا الجانب مما جعله مؤرخا للفكر السوسي والمغربي في إطار علاقاته مع العالم الإسلامي في هذا العصر، وعندما نأخذ مؤلف المشرفي نجده من بين أهم المؤلفات التي قدمت صورة عامة عن حصيلة الانتاج الفكري الاسلامي الذي طبع سوس علميا وروحيا، ورسم بالتالي "الذهنية السوسية" التي وجهها علماؤه خلال المرحلة التي أرخ لها المشرفي.

وإذا تركنا جانبا الشخصيات وركزنا اهتمامنا على الانتاج الفكري الذي أمدنا المشرفي بنماذج كثيرة منه؛ نجده يكون عددا مهما من المؤلفات أو المنظومات المتنوعة من حيث الموضوع الذي تعالجه، ولكنها لا تخرج عن كونها إما شروحا أو تلخيصات

²⁴ نموذج ولاء زاوية تمكدشت وشيوخها للسلطان محمد بن عبد الرحمان، أنظر: المشرفي، نزهة الأبصار، 3-4.
²⁵ محمد المشرفي، الحلال البهية في ملوك الدولة العلوية وعد مفاخرها غير المنتهية، تحقيق إدريس بوهليلة، الجزء الأول (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2005)، 49، 50.
²⁶ المشرفي، نزهة الأبصار، 262.

أو تعليقات (طرر) في العلوم الدينية واللغوية والفلسفية وغيرها (تصوف، فقه مالكي، لغة عربية وآدابها، تاريخ وفروعه، حديث وعلومه، وعقائد وعلم الكلام، ومنطق، ورحلات، وتفسير، وقراءات، وأصول التشريع، وتوقيت وفلك، ثم طب)، مع سيطرة الانتاج الصوفي والفقهني والتاريخي والأدبي على غيرها من الموضوعات.

وإذا تتبعنا هذا الإنتاج من الناحية المكانية نجده يرتبط بقطبين علميين داخل المغرب هما فاس وسوس، فالمنطقتان فعلا تمثلان المكان الرئيسي للعطاء الفكري بالمغرب، وعليهما كانت تدور الحياة العلمية، رغم أن هذا لا يعني التقليل من أهمية المراكز العلمية الأخرى، كمراكش وسلا ومكناس وتطوان وتافيلالت، وغيرها من المراكز الثقافية الحضرية والبدوية.

والتراث الفكري الذي خلفته لنا البيئة السوسية في هذا العصر، يصور لنا سيادة مناخ فكري يلاحظ عليه سمة واضحة، وهي هيمنة التفكير الصوفي والفقهني المعتمد في منهجه على اجترار النظريات السابقة، مما جعله يقتصر على الشروح والتعليقات، وهذه الظاهرة طبعت الانتاج الفكري السوسي منذ العصر المريني، وإذا ركزنا على نصوص المشرفي في كتابه؛ نجدها تقدم لنا وصفا للمجتمع العلمي والديني في سوس، خلال عصر يعد في تاريخ العالم الاسلامي عصر جمود وانحطاط فكري.²⁷

ومن خلال أوصاف العلماء ونشاطهم العلمي نستشف الروح الفكرية السائدة في هذا العصر، فالمشرفي يصف عبد الرحمان بن عمر الجزولي البَغْجِيلِي بأن "له ذكاء وفطنة نافذة، وبرع في عدة فنون، من نحو، ولغة، وتصريف، وحساب، وشعر، ونجوم"،²⁸ ويصف محمد بن امبارك السوسي التَّيُّوِي، فيقول: "شارك في عدة فنون، من فقه، وعربية، وكلام، ومنطق، وحساب، وفرائض، وأصول، وحديث، وقراءات"،²⁹ ويقول عن أبي عبد الله سيدي المبارك بن أحمد النُّظَيْفِي: "فاق أهل عصره في البراعة واليراعة، إمام الحكام ورأسهم في النوازل والأحكام، مدرس مشارك، نصب عينيه ما في المدارك، معيار العلوم، يستخرج النصوص من المنطوق والمفهوم"،³⁰ وقال عن أبي العباس أحمد بن عبد الرحمان بن عبد الله التَّهَالِي السوسي الإيَّسِي: "كان فرضيا موثقا، انتشرت وثائقه، واشتهرت في الناس حقائقه، كانت همته مصروفة في النوازل، ناضل في ميدانها كل منازل، وكانت تُفَاكهُهُ البراعة، فيستعمل فيها اليراعة، له

²⁷ نيقولا زيادة، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت: منشورات الجامعة الأمريكية، 1967)، 1-23.

²⁸ المشرفي، نزهة الأَبصار، 350.

²⁹ المشرفي، نزهة الأَبصار، 353.

³⁰ المشرفي، نزهة الأَبصار، 203.

الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعربي المشرفي جودة الخط، وإتقان الرسم والضبط، يحرك عزمته في السير النبوية، مطالعة وكتابة، ويحررها رواية ودراية³¹.

من خلال هذه النقول الوصفية يتبين أن مفهوم العلم كما تعبر عنه نصوص المشرفي يرتبط ارتباطا عضويا بالدين الإسلامي، ومن هنا كان الفكر العلمي هو الفكر الذي ينبثق من المعرفة الدينية، أي هو الذي يخدم الشريعة الإسلامية، وهذا المفهوم هو الذي استمر مع الحياة الفكرية الإسلامية منذ العصور الأولى، فالتزم السوسيون عبر عصور التاريخ المغربي في نشاطهم العلمي الاعتماد على آراء من سبقهم من علماء الإسلام، بل وحتى على آراء حكماء الإغريق وفلاسفتهم في ميدان العلوم البحثية والتجريبية³²، وكل ذلك مبني على فكرة متأصلة في العقول وهي أن الأوائل ما تركوا للأواخر شيئا، وأن علم المتقدمين أصح من علم المتأخرين.

ثم إن تتبع نصوص المشرفي في وصفه للشخصيات العلمية التي مارست التدريس في مختلف مراكز الفكر بسوس يمكن أن يخرج منها بتصور مبدئي لفروع العلم السائد بها، وبالتالي تصنيف المعرفة آنذاك، وبذلك يمكن تقسيم العلوم إلى قسمين: علوم نقلية، وعلوم عقلية.

وهذا التصنيف هو المتعارف عليه في الحياة الفكرية الإسلامية عموما، فالقسم الأول كان يعرف أيضا بـ "العلوم الشرعية" ومنهج البحث فيها يعتمد على الرواية الشفوية المبنية على السند³³، مما جعل ظاهرة الحفظ أبرز خصائصها المعرفية، ويرتبط بالعلوم النقلية: علوم الفقه، والحديث، والسيرة، والتاريخ، واللغة والأدب، والتراجم، والفهارس، وغيرها، وأما فروع العلوم العقلية فيذكر منها المشرفي الحساب وعلم الفلك والتوقيت أو التنجيم والطب.

خاتمة

خلاصة القول هذه هي البيئة الفكرية والدينية التي طبعت المجتمع السوسي خلال الفترة التاريخية التي عاش في كنفها العربي المشرفي، والتي أثرت في حياته، وكانت موضوع الكثير من إنتاجاته الأدبية والتاريخية ومنها كتاب نزهة الأبصار. ومن هنا يمكن أن نخلص إلى أن مصادفة بعض النصوص ومحاولة إحيائها أو إعادة قراءتها وتوظيفها، قد يزيد من صقل صورة منطقة سوس، والإسهام في مزيد من الوضوح

³¹ المشرفي، نزهة الأبصار، 409.

³² محمد حَجِّي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الجزء الأول (المحمدية: مطبعة فضالة، 1978)، 61.

³³ حَجِّي، الحركة الفكرية، الجزء الأول، 61 وما بعدها.

بخصوص أبعادها التاريخية والحضارية، باعتبارها من أهم المناطق التي اقتضت الضرورة العناية بها في مجال البحث التاريخي، واعتبارا لكونها منطقة سجلت حضورها القوي في تاريخ المغرب بمختلف حقبة، حيث شكلت نموذجا للمناطق المغربية التي كان لها غالبا دور حاسم في الصيرورة التاريخية والحضارية التي عرفتها البلاد، وهذا ما جعل الكثير من المصادر التاريخية تعتنى بتقديم معلومات هامة عنها تتنوع بين المعلومات الجغرافية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

الببليوغرافيا

- ابن ابراهيم السَّمْلالي، العباس. **الإعلام بمن حل مراکش وأعمّات من الأعلام**. مراجعة عبد الوهاب بن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، 1997.
- ابن سودة، عبد السلام. **إتحاف المطالع بوفيات القرن الثالث عشر والرابع**. تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1997.
- الإكزاري، محمد. **روضة الأفتان في وفيان الأعيان**. تحقيق حمدي أنوش. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1998.
- حَجِّي، محمد. **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**. المحمدية: مطبعة فضالة، 1978.
- زيادة، نيقولا. **الفكر العربي في مائة سنة**. بيروت: منشورات الجامعة الأمريكية، 1967.
- سعد الله، أبو القاسم. **التاريخ الثقافي للجزائر**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر**. بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1990.
- سيمو، بهيجة. **الاصلاحات العسكرية بالمغرب 1844-1912م**. الرباط: منشورات اللجنة المغربية للتاريخ العسكري، المطبعة الملكية، 2000.
- الشابي، مصطفى. **النخبة المخزنية في القرن 19**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1995.
- الفرقان، الحسن. **أدبيات الأوبئة في مغرب القرن 19 نموذج أقوال المطاعين في الطعن والطواعين للعربي المشرفي**. الرباط: منشورات التوحيد، 2014.
- الفضيلي، إدريس. **الدرر البهية والجواهر النبوية في الفروع الحسنية والحسينية**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، 1999.
- المختار السوسي، محمد. **رجالات العلم العربي في سوس**. هياه للنشر وطبعه ابنه عبد الوافي المختار السوسي. طنجة: مؤسسة النشر والتوزيع للشمال، 1989.
- _____. **المعسول**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1960.
- _____. **سوس العاملة**. المحمدية: مطبعة فضالة، 1960.
- _____. **خلال جَزْوَلَة**. تطوان: المطبعة المهديّة.
- المشرفي، العربي. **نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار تنفي عن المتكاسل الوسن في مناقب سيدي أحمد بن محمد وولده سيدي الحسن**. تقديم وتحقيق الزهد علوي. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2020.

- الحياة الفكرية والدينية بسوس خلال القرن 19م من خلال قراءة في كتاب نزهة الأبصار، للعربي المشرفي
- _____ ديوان نظم فيمن أيقظ للدين جفن الوسن. مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 5310.
- _____ نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار تذهب عن المتكاسل الوسن في مناقب سيدي أحمد بن محمد وولده سيدي الحسن. مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط، رقم ك 579.
- المشرفي، محمد. الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد مفاخرها غير المتناهية. تحقيق إدريس بوهليلة. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2005.
- النميشي، أحمد. تاريخ الشعر والشعراء بفاس. فاس: ، 1924.
- نويهض، عادل. معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980.

قراءة في كتاب
أضواء على الثقافة العربية في إفريقيا في العصر الحديث
مساهمة كنتة في الحياة الثقافية والسياسية
لمؤلفه حسن الصادقي

عبد الواحد المهداوي

باحث في التاريخ، تازة

شكل العمق الإفريقي للمغرب مجالا خصبا للدراسات والأبحاث في المجالات السياسية والفكرية والدينية وغيرها. ويروم هذا الحراك العلمي، من جهة دراسة جوانب العلاقة الوطيدة بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، ومن جهة ثانية تمتين هذه الروابط وتقويتها واستشراف آفاق واعدة للتعاون العلمي والثقافي بينهما.

يندرج مؤلف أضواء على الثقافة العربية في إفريقيا في العصر الحديث، مساهمة كنتة في الحياة الثقافية والسياسية لكاتبه حسن الصادقي، في سياق سبر أغوار الروابط الثقافية والدينية بين المغرب والسودان الغربي عموما ومنطقة كنتة على وجه الخصوص. وهو كتاب من الحجم المتوسط يضم بين دفتيه زهاء 150 صفحة، تم نشره من طرف معهد الدراسات الإفريقية التابع لجامعة محمد الخامس السويسي- بالرباط سنة 2012. وقد حاز هذا الكتاب على جائزة أفضل كتاب في العلوم الإنسانية والاجتماعية من جامعة محمد الخامس السويسي بالرباط سنة 2013.

يستمد هذا الكتاب أهميته العلمية من عنصرين اثنين، أولهما: خبرة المؤلف بالمجال الإفريقي وتخصصه في الدراسات الإفريقية منذ عشرات السنين، والتي توجت بانضمامه للهيئة العلمية بمعهد الدراسات الإفريقية. فقد أنجز دراسات حول الثقافة العربية والإسلامية في أقطار ضفتي الصحراء الكبرى والتواصل الثقافي بين الأقطار الإفريقية ومخطوطات علماء إفريقيا والتعاون البحثي جنوب جنوب، إضافة إلى اتفاقيات التعاون المغربي الإفريقي. كما صدر له، إضافة إلى هذا الكتاب، مؤلف تحت عنوان: مخطوطات أحمد بابا التنبكتي في الخزائن المغربية، ومؤلف مشترك مع عبد الواحد المهداوي، يحمل عنوان: الزاوية الصادقية، التاريخ والمجال والمجتمع.

أما ثانيهما: فلكون الأسرة الكنتية تعتبر من بين أشهر الأسر العاملة في السودان الغربي والصحراء الإفريقية الكبرى، فقد توارث أبناؤها العلم والمعرفة

والصلاح أبا عن جد، وحصل لهم نبوغ في الثقافة الإسلامية التي آثروها بتألفهم المتعددة وغدوها بأفكارهم النيرة وساهموا فيها مساهمة فعالة، امتد إشعاعها من السودان الغربي إلى مناطق من الغرب الإسلامي، من ضمنها المغرب الأقصى.

تناول المؤلف موضوع كتابه من خلال مقدمة، تضمنت التعريف بالطريقة المختارية القادرية في الماضي والحاضر، وتعريف بأشهر أعلام كتته، إضافة إلى عدة محاور تناول فيها التعريف برواد الطريقة المختارية وإسهاماتهم العلمية وأدوارهم الاجتماعية، وذيل الكتاب بملحق يتضمن رسائل وخطابات زعماء الطريقة ومؤلفات علمائها.

ذكر المؤلف، في سياق حديثه عن أصول هذه الأسرة، إلى أنها تنتمي إلى قبيلة كنتة الكبرى وهي قبيلة عربية تنتسب لعقبة بن نافع الفهري، انتشرت في الصحراء الإفريقية في دول مالي وموريتانيا والجزائر والمغرب من تكانت هموريتانيا إلى أدرار إيفوغاس شرق مالي، وتحركت في القرن 12هـ/18م بين الحوض في الجنوب إلى الساقية الحمراء في الشمال وتوات في الشرق وامتد فرع منها إلى ولاتة ووادي درعة وأزواد وتنبكت.

تناول الباحث في المحور الأول، تأسيس الزاوية المختارية القادرية من طرف الشيخ المختار الكنتي الجد، التي انتشرت في جل بلاد إفريقيا الغربية من أزواد إلى غينيا ومن تنبكت إلى نيجيريا. والتي تمكنت من منافسة الطريقة التيجانية في إفريقيا، قبل أن تهيم هذه الأخيرة على المجال الإفريقي.

وقد تميزت مرحلة الشيخ المؤسس بقوة نفوذه وزعامته للأسرة الكنتية، والتي جمع فيها بين السلطة الدينية والزمنية، وهو ما مكنه من الذود عن حوضها والسعي إلى عقد الصلح بين الكيانات القبلية المتصارعة على الماء والكلأ، خصوصا الطوارق والبرابيش والركاكدة وأولاد بلة وغيرهم. أما عن إسهامه في المجال العلمي والفقهي، فقد اشتهر الشيخ المختار بغزارة علمه في مجالات عدة، كالفقه والحديث والتوحيد والثقافة الإسلامية عموما، وإفتاؤه في قضايا عصره، ومنها ما ورد عنه في شأن شرب الدخان، الذي وضعه في موضع الشبهة، فجعله بين الكراهة والإباحة.

وأورد صاحب الكتاب العديد من المراسلات الموقعة باسمه، والتي وجهت لأولياء الأمور في عصره، في غرب إفريقيا وفي المغرب الأقصى، ومنها مراسلة موجهة للسلطان العلوي سيدي محمد بن عبد الله، إضافة إلى مراسلته لأمرأ برنو وماسينا بنيجيريا.

وعكس ما سارت عليه الأمور في التلاحق الثقافي والديني بين المغرب وبلاد إفريقيا، فقد وجدت الطريقة المختارية القادرية لها موطأ قدم في المغرب الأقصى، فأخذها يحي بن عبد الله الجراري السوسي، كما أخذها الحسين بن عبد الله الجشمي الذي كان من مريدي الشيخ المختار الكنتي، كما شيد محمد بن أحمد بن دح الأزموري زاوية مختارية قادرية في أزموور وأخرى شيدها محمد بن عبد الهادي الدباغ بفاس، وغيرهم كثير في مختلف المناطق المغربية.

أما المحور الثاني فقد خصه المؤلف للحديث عن خليفة الشيخ المختار، وهو محمد بن المختار المتوفى سنة 1826/1242. شهدت الطريقة في عهده توسعا وازدهارا، فوجد لها اتباع ومريدون في أرجاء إفريقيا. واستمرت في أداء وظائفها التقليدية خصوصا القيام بالصلح بين القبائل والإمارات المتناحرة.

أسهم محمد بن المختار في إغناء المكتبة الإسلامية بمصنفاته في مجال الأدب واللغة والفقه والتصوف والتاريخ وغيرها. وأسهم أيضا في التصدي للفتوى في قضايا شائكة كما فعل ذلك أبوه، ومن ذلك ما ورد عنه في الرحلة الحجازية للوريكي في شأن عشبة "طابا" التي أفتى بحليتها وخاصم سلطان السودان بعد أن أتلّف ما بيد التجار من هذه العشبة.

أما المختار الحفيد بن محمد المختار، فقد أفرد له المؤلف حيزا من كتابه. وسار الحفيد هذا على خطى والده وجده في تلقين أورايد الزاوية للمريدين وتولي مهمة الصلح بين المتخاصمين. لكن ما ميز حقبة هو سعيه إلى توطيد علاقة بلاد السودان بسلاطين المغرب. وشهدت على ذلك رسالته إلى السلطان عبد الرحمان بن هشام العلوي، المسماة: "الرسالة العجالة الرائقة في العمالة".

وقد سار على هذا النهج، علماء السودان الغربي وأمرائهم، الذين لا يتوانون في الإفصاح عن بيعتهم لسلاطين المغرب، يدفعهم في ذلك الارتباط بالإيالة الشريفة رغبة في الشهرة أو الحماية أحيانا وطلباً للمال أحيانا أخرى، خصوصا أن المغرب حينها كان هو الكيان المستقل الوحيد عن الإمبراطورية العثمانية.

في محور رابع من هذا الكتاب، تحدث المؤلف عن أحمد البكاي، الذي خلف أخاه محمد بن المختار على كرسي الطريقة في كتنة، وتميز عصره بأحداث سياسية هامة دفعته إلى الدخول في متاهات السياسة فضلا عن صفته الدينية. ومن ذلك دخوله في تحالفات سياسية أبرزها تحالفه مع أحمد بن أحمد لب الماسيني الذي سرعان ما تخاصم معه بعد تضارب مصالحهما.

قراءة في كتاب " أضواء علي الثقافة العربية في إفريقيا في العصر الحديث "

ومن القضايا التي أثارت نقاشا كبيرا في عصره، حمايته للرحالة هاينريش بارت (Heinrich Barth)، وتقاربه مع التاج البريطاني، وسعي هذه الأخيرة إلى استمالته عبر المراسلات والهدايا. لكن المؤلف تساءل في هذا الصدد عن أهداف بريطانيا من هذه الاستمالة، هل هي عرفانا بالجميل لهذا الزعيم الديني والسياسي لحماية بارت؟ أم رغبة منها في إيجاد موطئ قدم لها في السودان الغربي ومعاكسة التطلعات الفرنسية في هذا الشأن؟

وتميزت فترة البكاي باحتدام الصراع بين الطريقة القادرية التي كان يقودها والطريقة التيجانية التي اعتبرت الغريم الصوفي لطريقته، وقد تجسد ذلك في مراسلاته العديدة مع أقطاب الزاوية القادرية بالمغرب يحثهم فيها على التشبث بالطريقة وينفرهم من النهج الذي سلكته الطريقة التيجانية. كما تميزت هذه الحقبة بعلاقاته الدبلوماسية المتعددة مع ملكة بريطانيا ومع الباب العالي، حيث أنه مدح السلطان عبد المجيد قائلا في أولها:

سلام دون نظم الفريد
وإكراما كما يبغي ونبغي
على جيد المخدرة الخريد
إلى السلطان أب عبد المجيد

وفي آخرها:

مدحتك شاكر الله من بعيد
ومثلك قادر إن على تمام
لنعنى جاءت منك من بعيد
ولست بأهل نقص عن مزيد

وكذا مع سلاطين المغرب الأقصى، ومن ذلك رسائل المودة وقصائد المدح الموجهة للسلطان المغربي المولى محمد بن عبد الرحمان العلوي، والتي جاء في مطلعها:

سلام كعطر الروض باكره المطر
لسيدنا بل سيد البدو والحضر

وختمها بقوله:

عليه صلاة الله ثم سلامه
عليه مع الآل الكرام بلا فتر

وفي المحور الخامس، تحدث المؤلف عن دور الضعف الذي عانت منه الأسرة الكنتية على عهد بعض الحفدة، الذين قال عنهم بأنهم لم يكونوا من أهل العلم والتصوف تعلمًا وكتابة وممارسة، بل كان بعضهم من خايمي الذكر، وعرفوا لدى من اهتم بقبيلة كنتة الكبرى وخاصة حفدة المختار الجد ببعض الممارسات السياسية التي تدخل في باب حب السلطة والزعامة ولو على حساب القبيلة والأسرة الكنتية.

ونتج ذلك، كما أورد المؤلف، عن الظرفية السياسية المحلية والعالمية التي عرفها هذا الجزء من إفريقيا الشهير بصحرائه الكبرى ورماله المتحركة وقبائله المتناحرة، التي لا تستقر على رأي ولا تتوقف عن أعمال النهب والسلب إذا ما واتتها الفرصة، مما عبد الطريق أمام الاستعمار الفرنسي للمنطقة.

لكن هذا لم يمنع من وجود بعض الشخصيات من الحفدة الأقل شهرة، والتي كان من بينها: حمادي بن المختار الصغير بن محمد بن المختار الكنتي المتوفى سنة 1869م، وعلوثة بن حمادي بن المختار الصغير بن محمد بن المختار الكنتي، الذي ترك رسائل شعرية ونثرية مهمة ومكتبة غنية بالكتب.

ومن هذه الشخصيات المتأخرة أيضا، محمد الصغير بن عمار بن محمد بن المختار المعروف بباي المتوفى سنة 1929م، والذي، بالإضافة إلى إحيائه للطريقة المختارية وبعثه لإشعاعها، فقد ترك تأليف عديدة، منها: نوازل باي، وهي مجموعة فتاوي موجودة بمكتبة أحمد بابا بتبكت والفرائض الراقية والأجوبة الفائقة وتعاليق وإجازات عديدة.

وقد قادت المؤلف أبحاثه ونبشه في التراث المخطوط إلى العثور على العديد من المخطوطات والوثائق غير المدروسة وغير المشار إلى بعضها في الدراسات السابقة، وقد مكنته ذلك من تحديد خريطة تواجد هذه المخطوطات بالخزانات المغربية العامة منها والخاصة، كالمكتبة الوطنية والخزانة الصيحية وخزانة القرويين وغيرها من الخزانات المغربية. وقد اجتهد الباحث في تحقيق جل هذه المخطوطات ووضعها رهن إشارة الباحثين في ملحق ذيل به هذا الكتاب المفيد.

تضمن ملحق الكتاب نصوص ورسائل سلطانية وأخرى دبلوماسية موجهة للتاج البريطاني، منها رسالة محمد بن المختار إلى أهل جني ورسالة أحمد البكاي لعبد الله كورد الفلاني التنبكتي ورسالته أيضا للحاج عمر الفونتي تال وقصيصة مدح السلطان عبد المجيد وقصيصة البكاي في شان ضيفه بارث ورسالة السلطان عبد

قراءة في كتاب " أضواء علي الثقافة العربية في إفريقيا في العصر الحديث"

الرحمان بن هشام ورسالة اللورد كلارندون إلى البكاي وخطاب القنصل البريطاني في طرابلس إلى البكاي.

كما تأث الملحق أيضا بعمل توثيقي هام تضمن فهرسة غنية لمخطوطات أعلام الأسرة الكنتية الموزعة على مختلف الخزانات العامة والخاصة داخل المغرب وبالديار الكنتية والتنبكتية، تشتمل على مخطوطات في الفقه والحديث والتصوف واللغة ومجموعة من الأحزاب والأوراد الصوفية التي اعتمدها الطريقة المختارية القادرية.

ويشكل هذا الكتاب الغني والمفيد بمادته العلمية ومخطوطاته النادرة، لبنة من لبنات بناء الجسر الثقافي والديني الذي يربط بين ضفتي إفريقيا. كما يساهم في فهم طبيعة التلاقح الثقافي بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، الذي لم ينقطع بالرغم من ثقل الظروف السياسية التي مرت منها القارة الإفريقية في الحقبين الحديثة والمعاصرة.

ولئن كان المغرب اليوم يسعى إلى توطيد هذه الروابط الثقافية والدينية من خلال مؤسسة هذه العلاقة، فإن البحث العلمي الرصين يمكن أن تكون له الكلمة الفصل في تقوية وتدعيم هذا المسار والرقى به إلى فضاء التكامل الحقيقي المبني على حقائق تاريخية غير قابلة للتقادم بفعل الهزات السياسية التي تعرفها المنطقة بين الفينة والأخرى.

قراءة في كتاب تاريخ السكر المغربي. من المتوسط إلى الأطلنطي (ما بين القرنين العاشر والسابع عشر الميلاديين): مصادر جديدة

لمؤلفيه سعاد اليميني وبرنار روزنبرجي

سمير أيت أومغار

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش

ليس موضوع السكر في تاريخ المغرب الوسيط والحديث بالجديد على برنار روزنبرجي، فقد نشر في السبعينيات عرضا بيبيوغرافيا¹ عن كتاب بول بيرتي الصادر عن المركز الجامعي للبحث العلمي في الرباط سنة 1966،² ثم أتبعه بدراسات كثيرة، تضمنت بعض من فصولها جوانب من تاريخ السكر في بُعديه الاقتصادي والغذائي. أما الباحثة سعاد اليميني، فقد أعدت أطروحتها لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ حول إنتاج السكر المغربي وتصديره، من القرن العاشر إلى القرن السابع عشر الميلاديين، بجامعة باريس-السُربون سنة 1996.³ وبالتالي، فالمؤلفان خبيران بقضايا السكر المغربي، سواء في طوره المتوسطي أو الأطلنطي.

ولعله من باب الصدفة أن يُنشر كتابهما⁴ بعد انصرام سنة واحدة من صدور كتاب الباحث عز الدين زرياط، عن المغاربة والسكر في عهد الحماية، ما بين سنتي 1912 و1949،⁵ فضلا عن إنجاز الترجمة العربية لكتاب السكر في المجتمع الإسلامي الوسيط،⁶ للمؤرخ الياباني تسوجيتاكا ساتو، وذلك بعدما نشرت صيغته

¹ Bernard Rosenberger, "Compte-rendu de P. Berthier, Les anciennes sucreries du Maroc et leurs réseaux hydrauliques", *Revue de Géographie du Maroc* 20 (1970): 147-49.

² Paul Berthier, *Les anciennes sucreries du Maroc et leurs réseaux hydrauliques: étude archéologique et d'histoire économique* (Rabat: Ministère de l'Éducation Nationale, Centre National de la Recherche Scientifique, Centre Universitaire (marocain) de la Recherche Scientifique, 1966), t. I, texte de 343 p, 52 photos, t. II, cartes et plans en 6 cahiers, 167 planches photographiques.

³ Souad El Yamani, "Production et exportation du sucre marocain, du XI^{ème} au XVII^{ème} siècle" (Thèse pour obtenir le doctorat, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 1996), 350 p.

⁴ Souad El Yamani et Bernard Rosenberger, *Histoire du sucre marocain. De la Méditerranée à l'Atlantique (X^e-XVII^e siècles): nouvelles sources*, coordination de Jamaà Baïda (Rabat: Publications des Archives du Maroc, 2022), 197 p.

⁵ عز الدين زرياط، *المغاربة والسكر في عهد الحماية 1912-1949* (الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 2021)، 286 ص.

⁶ تسوجيتاكا ساتو، *السكر في المجتمع الإسلامي الوسيط*، ترجمة أحمد إبراهيم الصيفي (دمشق: نُور حوران للدراسات والنشر والتراث، 2022)، 264 ص.

الإنجليزية سنة 2015 ضمن مطبوعات بريل،⁷ علمًا أن المؤلفين لم يعتمداه في تحرير كتابهما، وهما اللذان انفتحا على مجموعة كبيرة ومتنوعة من الدراسات حول تاريخ السكر في الشرق الأوسط وأوروبا الغربية والجزر الأطلنطية والقارة الأمريكية.

لكن، ما الحاجة إلى كتاب عن تاريخ السكر المغربي، يُسلط الضوء بشكل خاص على المنعطف السعودي، ونحن نتوفر على كتاب ضخم عن تاريخ زراعة قصب السكر وصناعة السكر في المغرب السعودي، ألفه المراقب المدني/الباحث الفرنسي بول بيرتيي؟ هل ظهرت مصادر جديدة لم يُتَّح لبيرتيي الإطلاع عليها؟ أليس هذا ما قصده الباحثان في القسم الأخير من العنوان الفرعي لكتابهما؟ وهل يتعلق الأمر بنصوص جديدة أم باكتشافات أثرية، أم هما معًا؟

1. المتاهة البيليوغرافية

اضطر الباحثان وهما يُنقبان عن المادة التاريخية بخصوص زراعة قصب السكر وصناعة السكر في المغرب خلال الحقبين الوسيطة والحديثة، إلى تصفح عدد كبير من المؤلفات المغربية، الأندلسية، المشرقية والأوروبية، في شتى التخصصات، حتى يُخيّل للمرء أنهما لم يتركا كتابا إلا وبحثا فيه عن موضوع كتابهما. فأحيانا نجدهما أمام معجم عربي بحثًا عن المعاني المُمكنة لمصطلح ورد في المصادر الإخبارية المغربية، وأحيانا أخرى يتوقفان عند كتب الفقه المالكي لفهم نظام الشركة في الإنتاج الزراعي، أو كتب النوازل بحثًا عن القواعد المنظمة لاستغلال حقول قصب السكر. بل قد نجدهما يستعيان بردية مصرية من العهد العباسي للتعرف على أسماء العمّال ومهامهم داخل وحدات إنتاج السكر، بعدما غابت عن المصادر المغربية والأجنبية. وإلى جانب هذا وذاك، استخدم المؤلفان براءة كبيرة ويقظة منهجية كتابات الجغرافيين المغاربة والمشاركة والأندلسيين، مُميزين فيهم بين المُطلع على حقائق الأمور بشكل مُباشر أو غير مُباشر مثل ابن فضل الله العُمري، والمُكتفي بالنقل عنمن تقدمه مثل أبو حامد الغرناطي الأندلسي. كما اعتمدا على كتب الفلاحة والتقويم الفلاحي وهما يدرسان طرق وأساليب زراعة قصب السكر، مُنتبهين ومُتّبهيين إلى اشتغال البعض منها على معطيات قديمة زمنية عن تاريخ تأليفها، كما هو الشأن بالنسبة لتقويم ابن البناء العددي الذي استنسخ تقويم قرطبة المؤرخ بالقرن العاشر

⁷ Tsugitaka Sato, *Sugar in the Social Life of Medieval Islam*, Islamic Area Studies, vol. 1 (Leiden-Boston: Brill, 2015), xii, 232 p.

يُعتبر هذا الكتاب نُسخة مُعدلة ومُنقحة من كتابه المنشور باللغة اليابانية سنة 2008: *Sato no Isuramu*: Tsugitaka Sato, *seikatsushi* (Tokyo: Iwanami Shoten, 2008) وقد أتمه قبل مُفارقته الحياة سنة 2011، ليصدر بعد أربع سنوات من ذلك.

الميلادي. ولم يفتهما في هذا الصدد تصفح عدد من كتب الطب والنبات، بحثا عن خواص السكر ومميزاته واستخداماته الطبية، فعرضا لكتابات ابن البيطار والأنطاكي، فضلا عن كتاب الوصول لحفظ الصحة في الفصول للسان الدين بن الخطيب، وبعض الرسائل المختصة بالسكر، مثل رسالة تفضيل العسل على السكر لأبي مروان عبد الملك ابن زهر. أما بالنسبة لكتب الطبخ، وهي وسيطة بامتياز مثل كتاب الطبخ لمؤلف مجهول وفضالة الخوان في طبيبات الطعام والألوان لابن رزين التجيبي، فقد قدّمت لهما لمحة عن الاستخدامات الغذائية للسكر على مستوى المأكولات والمشروبات، قاما باستكمالها بواسطة الكتب الإخبارية وكتب التراجم السعدية مثل مناهل الصفا للفشتالي والمنتنقى المقصور لابن القاضي، والذين أشارا إلى استخدام السكر في إعداد مجموعة من الحلويات للبلاط المنصوري، وتقديمه للضيوف في حفلات عيد المولد النبوي المنعقدة بقصر البديع في مراكش، مؤكدين بذلك طابعه التخبيوي. وقد نوّه المؤلفان في هذا السياق بالمنشور من كتاب الفشتالي، لاشتماله على معطيات تاريخية قيمة حول مصانع السكر ومشيديها والمشاكل التي اعترضتها بسبب مقاومة المزارعين لتوسيع رقعة قصب السكر على حساب بقية المزروعات المعيشية.

أما مكن قوة الباحثين وكتابهما، فيتمثل في المادة المصدرية الأوروبية، والتي مكنتهما من تعويض المصادر العربية عند صمتها، فضلا عن اشتمالها على كم كبير من المعطيات بخصوص زراعة قصب السكر وتصنيع السكر بعدما تزايدت أهمية الإنتاج المغربي وتشعبت خطوط الصادرات لتشمل عددا معتبرا من دول أوروبا الغربية. وقد استقوا مادتهم الإخبارية من الكتب المنشورة لمؤلفين عاشوا ردها من الزمن في المغرب أو كانوا مُطلعين بشكل غير مُباشر على صناعة وتجارة السكر فيه دون أن تطأ أقدامهم أرضه، مثل بالدوتشيو بيگولوتي (Balduccio Pegolotti) وخورخي دي هنين (Jorge de Henin) ولويس ديل مارمول كربخال (Luis del Mármol Carvajal) وأنطونيو دي صالدانيا (Antonio de Saldanha) وغيرهم كثير.

كما استغلا بشكل مكثف المصادر غير المنشورة لتاريخ المغرب (S.I.H.M.) في سلسلها المختلفة، وهي التي عادة ما ينفر الباحثون المغاربة من استعمالها بسبب نشر النصوص بلغتها الأصلية مع تقديم مقتضب لمضامينها باللغة الفرنسية. فأحسنا استعمال هذه الوثائق في عدد من القضايا وبشكل متناغم مع بقية المصادر، مع حرصهما -إذا ما استدعى الأمر ذلك- القيام بالنقد الخارجي والداخلي لها، كما هو الحال بالنسبة لرسالة برتغالية مؤرخة بالخامس من نونبر 1510، كما ورد في تقديمها بالمجلد الأول، تمّ استغلالها لاحقا من قبل الباحثين لتأكيد أهمية الصادرات المغربية

من السكر عند مطلع القرن السادس عشر الميلادي، علماً أن التاريخ الصحيح للوثيقة هو الخامس من نونبر 1550، وهو ما استدركه مؤلفو السلسلة في المجلد الرابع، بتصحيحهم تاريخها ونشر نصها من جديد. وقد انتبه المؤلفان الملمّان بدقائق هذا العمل الضخم إلى هذا الخطأ، فنَبَّها إليه بدورهما، ودَعَا بالتالي إلى مراجعة الاستنتاجات المبنية على التاريخ الأول. أما النموذج الثاني الدال على يقظة المؤلفين حين استغلالهما تلك الوثائق، فهو اعتراضهما على تقديم السكر الوارد خبره في بعض الوثائق زمن حكم السلطان زيدان بن أحمد المنصور بالله كسكر مغربي، وتأكيدهما في المقابل على حصول المخزن عليه من السفن التي تم أسرها وهي مُحَمَّلة به من البرازيل أو غيرها من المناطق المُنتجة له.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى خُلُوه سلسلة المصادر غير المنشورة لتاريخ المغرب من وثائق الأرشيفات الإيطالية، والتي رَجَّح الباحثان اشتغالها على معطيات مهمة حول السكر المغربي، بسبب الدور الذي أدته كل من جنوة والبندقية في تجارة السكر من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين.⁸

وبعيدا عن الوثائق المكتوبة، استفاد المؤلفان كثيراً من نتائج الحفريات الأثرية المُنجزة من قبل بول بيرتيني في مصانع السكر المُكتشفة والبالغ عددها 11 مصنعاً، علماً أن مصدراً برتغاليا مؤرخاً بسنة 1563 أكد وجود 18 مصنعاً، وهو ما يَشِي بوجود وحدات إنتاجية أخرى لم يتم اكتشافها إلى حدود الساعة. وقد نوّه الباحثان بدقة تحرياته الميدانية وخرائطه وتصاميمه ومقاطععه، والتي سمحت في مجملها بتوطین المنشآت الصناعية المتخصصة في إنتاج السكر، والتعرف على التقنيات المستخدمة فيها. لكنهما لم يقفا عندها، بل استغلا كذلك نتائج تحريات وحفريات أثرية لاحقة أنجزت في بعض المواقع السوسية على وجه التحديد، من بينها تقرير غير منشور لبول بيرتيني حول مصنع جديد للسكر في تمالوكت،⁹ تسنّى له اكتشافه بعد نشر كتابه، ثم الأبحاث المُنجزة في إطار تعاون جامعي بين جُغرافيين من جامعتي نانسي الفرنسية وأكادير المغربية، بهدف إعداد تصاميم جديدة لمصانع السكر في منطقة سوس ودراسة أنماط البناء المُعتمدة بها، فضلا عن إنجاز حفريات جديدة

⁸ بدأت أولى المحاولات الجديّة لاستغلال هذا المصدر الوثائقي في كتابة تاريخ المغرب الوسيط من قبل المؤرخ مصطفى نشاط. تُنظر أعماله التالية: مصطفى نشاط، *نصوص مترجمة ودراسات عن العلاقات الإيطالية المغربية في العصر الوسيط* (وجدة: مكتبة الطالب، 2005)؛ مصطفى نشاط، *جنوة وبلاد المغرب من سنة 609هـ / 1212م إلى سنة 759هـ / 1358م. مساهمة في دراسة العلاقات الإيطالية المغربية أواخر العصر الوسيط* (الرباط: مطابع الرباط نت، 2014).

⁹ Paul Berthier, *Note sur la découverte et l'identification de la sucrerie ancienne de Tamaloukt (Sous)* (Rabat: 24 février 1971), 10 p. dactyl. 10 photos.

بمصنع أولاد مسعود من قبل فريق جامعة نانسي سنة 1999. كما استفاد المؤلفان من الأبحاث الأثرية المنجزة من قبل جيرار جيوليأتو (Gérard Giulato) في مصنع السكر بأولاد مسعود، والتي أبانت عن استخدام التبن الجاف كوقود بدل الخشب أثناء عملية طبخ عصير السكر، مُعتبرين ذلك وبشيء من التحفظ علامة على مرحلة الأزمة النهائية لصناعة السكر السعودي. ولم يغب عن اليميني وروزنبرجي الاطلاع على الأطروحة الجامعية التي أعدها الباحثة مُورغن غودنر (Morgane Godener) حول أركيولوجيا الاستيطان الوسيطي والحديث بسهل تارودانت ودير الأطلس، سنة 2016، تحت إشراف جون بيير فان ستايفل. فقد سلطت الضوء بدورها على تاريخ زراعة قصب السكر وصناعة السكر في المنطقة.

مكنت المصادر المكتوبة والأثرية سالفه الذكر من مُراجعة عدد من الفرضيات والمُسلمات حول السكر المغربي، والتي سبق لبول بيرتيني أن دافع عنها في كتابه. وهنا أيضا تكمن قوة الكتاب وأهميته، فالْمؤلفان لم يكتفيا بالتركيب، بل أعادا التفكير في عدد من القضايا المرتبطة ببدايات زراعة قصب السكر، واعتماد نظام الإنتاج العبودي خلال العهد السعودي، والسياقات السياسية والاقتصادية والقانونية والتقنية والطبيعية المهياة لتطور صناعة السكر، فضلا عن الأسباب الكامنة خلف انهيار هذه الصناعة وصعوبة إحيائها في مطلع القرن السابع عشر الميلادي.

2. السُّكر المغربي في طوره المتوسطي

ليس من السهل تتبع زراعة قصب السكر وإنتاج السكر في المغرب خلال العصر الوسيط، فلا وجود لأي نص بهذا الخصوص قبل ابن حوقل في نهاية القرن العاشر الميلادي. لهذا السبب اعتمد المؤلفان القرن الحادي عشر كمُحدّد كرونولوجي أوّل لعملهما، دون أن يُقرّاه كبداية لهذا النشاط الاقتصادي في الجنوب المغربي على وجه التحديد. فإشارة ابن حوقل إلى زراعة قصب السكر لا تعني بأي حال من الأحوال غياب هذا النشاط قبل تأليفه كتاب صورة الأرض. وقد توقفا في هذا الصدد عند قولة لبيرتيني أكد من خلالها سير قصب السكر على خُطى القرآن، وبالتالي ربطُ ظهوره في المغرب بحدث الفتح الإسلامي. وهو ما رفضه المؤلفان بسبب الطابع المُطلق لهذا التأكيد وعموميته الكرونولوجية، فضلا عن انعدام الشواهد المكتوبة أو الأثرية على اهتمام أوائل الفاتحين بهذا النوع من المزروعات، بل وعدم ملائمة الأوضاع السوسيو-اقتصادية والسياسية لهذا النوع من الأنشطة حينئذ. أما بالنسبة للمؤرخ الألماني إدموند أوسكار فون ليبمان (Edmund Oskar von Lippmann) فقد اتخذ

من القرن التاسع الميلادي بداية لزراعة قصب السكر في المغرب، انطلاقاً من إشارة ابن البيطار نقلاً عن أبي حنيفة الدينوري إلى وجوده في طنجة [طنجة]. وهو ما دفع باليميني وروزنبرجي إلى مراجعة المخطوطات الثلاث لكتاب جامع المفردات الأكبر لابن البيطار في المكتبة الوطنية الفرنسية والتي اعتمدها لييمان، ليكتشفا حدوث خطأ في القراءة. فالمخطوطات تتضمن أسماء مختلفة ترتبط بشرق أفريقيا أو بلاد الرافدين أو المجال الفارسي، ولا صلة لها إطلاقاً بالمغرب.

وإلى جانب التاريخ الذي لم يُحسم بعد، تساءل المؤلفان عن المسلك أو المسالك التي اتبعتها قصب السكر ذو الأصل البنغالي للوصول إلى المغرب. وتتلخص الإجابة عن هذا السؤال - حسب المؤلفين - في فرضيتين، تُرجع الأولى منهما دخوله إلى المغرب عبر الأندلس، أما الثانية، فتُقدم مصر كمحطة أساسية في هذه الرحلة. وقد استبعدا الفرضية الأولى لانعدام الشواهد الدالة على وجود ربط مباشر بين الجنوب الأندلسي ومنطقة سوس، بينما رجّحا المصدر المصري بناء على أهمية إنتاجها من السكر حينئذ، ووجود عدد من المسالك المتبعة من قبل التجار والمسافرين في رحلتهم من النيل إلى بلاد المغرب. لكننا نفتقد في الحالتين لدليل نصي يؤكد انتقال قصب السكر عبر هذا المحور أو ذاك إلى المغرب، فضلاً عن ضعف الدليل المُقدم لنفي الأصل الأندلسي. ولا يجب أن يغيب عن ذهننا ونحن نتناول بالدراسة انتقال قصب السكر والمعارف المرتبطة به من منطقة إلى أخرى، النقد الشديد الذي تعرضت له النظرية الانتشارية (diffusionnisme) خلال العقود الأخيرة، بسبب منحها التبسيطي. فعملية انتقال المزروعات قد تكون في بعض الحالات نتاج عوامل أخرى غير عملية المثاقفة، وهو ما يُضعف كل محاولة لتحويل تاريخها إلى خطاطات ذات أسهم أحادية الاتجاه. يقول أندري بازانا (André Bazzana) بهذا الخصوص، أن "موضة وتقليد مدرسة الانتشارية قد وليا، ولن نأسف كثيراً على اختفاء تلك الخطوط والأسهم العريضة والطويلة التي كانت تسم خرائط الأثرين القديمة حول موضوع التقنيات والمعارف في البحر الأبيض المتوسط لتوطين وتبيان الانتشار التطوري والحتمي للتقدم والمعرفة والاختراعات التقنية، من نقطة معينة في اتجاه الهوامش المحيطة: إنها بلا شك نظرة تبسيطية، أو لنقل متسرعة في التنميط".¹⁰

¹⁰ طارق مداني، "أركيولوجيا الماء: مقاربات ومجالات"، ضمن كتاب المؤتمر الخامس عشر للإتحاد العام للآثريين العرب، 13-15 أكتوبر 2012 بمدينة وجدة، الجزء الثاني (وجدة-السعيدية: المجلس العربي للدراسات العليا والبحث العلمي، إتحاد الجامعات العربية - جامعة محمد الأول - الإتحاد العام للآثريين العرب، 2012)، 1400.

وخلافا لما قد يعتقد البعض من حدوث تطور كبير في زراعة قصب السكر بعد وصول السعديين إلى السلطنة، مُقارنة بما كان عليه الحال منذ القرن العاشر على الأقل، فقد رجَّح الباحثان جمود المعارف والمهارات والخبرات المتصلة بهذا النشاط الفلاحي، كما قدّمتهما المؤلفات الأندلسية والمغربية، وعلى رأسها كتاب الفلاحة لابن العوام، علماً أنهما لم يقفا على مؤلفات مُشابهة من تأليف المغاربة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وقد يقتصر التغيير في هذا المجال على توسيع المساحات المُخصصة لزراعة قصب السكر بُغية مضاعفة الإنتاج في سياق مُتسم بتزايد الطلب الخارجي على السكر المغربي وحاجة المخزن إلى المزيد من الموارد المالية. كما احتفظ السكر كمنتوج نهائي بطابعه النخبوي، فقد ظل إلى حدود القرن التاسع عشر الميلادي مُنتجا فاخراً، مقصوراً على بعض الاستعمالات الخاصة والمحدودة، ومُوجَّها بالدرجة الأولى للأمرء والفئات الأرستقراطية، زيادة على حضوره في بعض الحفلات والأعياد كما هو الشأن بالنسبة للغرب المسيحي. ويعود السبب في ذلك إلى تفضيل العسل على السكر سواء كغذاء أو كدواء، فضلا عن ارتفاع سعر السكر إذا ما قُورن بالعسل، وخير دليل على ذلك ما ساقه المؤلفان من قيام صنّاع الكعك والمُسّمّنات بالتدليس عبر استبدال السكر بالعسل. ولن يُصبح موضع استهلاك شعبي إلا بعد إغراق السوق المغربية بالشاي في نهاية القرن التاسع عشر، وانخفاض أسعاره الدولية.

3. السكر المغربي في طوره الأطلنطي

يُمثل هذا الطور جوهر الكتاب ومداره، فقد تحول السكر فيه إلى سلعة رئيسية تُراهن عليها السلطة لتحقيق طموحاتها السياسية. وحتى يستوعب القارئ هذا التغيير الجذري، لجأ المؤلفان إلى تفكيك الواقع المغربي خلال القرن السادس عشر، بُغية تحليل كل عنصر من العناصر المؤثرة في إنتاج السكر على حدة. فمِمّا بين السياقين السياسي والاقتصادي، والأسس الطبيعية والإطار القانوني، والشروط السوسيو-اقتصادية والتجديدات التقنية.

خضع إنتاج السكر وتسويقه حسب المؤلفين للمتغيرات السياسية المحلية والإقليمية خلال النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي. فقد أملت حاجة القوة السعدية الناشئة في الجنوب المغربي إلى الموارد المالية - رغم الخطوات التي اتخذتها في هذا الاتجاه - تطوير زراعة قصب السكر على منوال الماليك. وإذا كان السعديون قد نجحوا بالفعل في الرفع من حجم الإنتاج بوتيرة سريعة، فإنهم عجزوا عن تسويقه خارج المغرب قبل تحريرهم حصن سانتا كروز سنة 1541 من قبضة

البرتغال، والذي سيصبح المنفذ الأول للسكر المغربي صوب الدول الأوروبية المُتطلعة إلى الحصول عليه. وسيُساهم تخلي البرتغال فيما بعد عن كل من أسفي وأزمور في مُضاعفة حجم المبادلات التجارية وقيمتها مع الخارج. وذلك خلافا لما رُوّجه بعض الباحثين حول أهمية الصادرات المغربية من السكر منذ سنة 1510، انطلاقاً من وثيقة برتغالية منشورة ضمن سلسلة المصادر غير المنشورة لتاريخ المغرب، تم تأريخها خطأ بسنة 1510 بدّل 1550.

لكن لم تنقُض إلا ثمان سنوات على تحرير سانتا كروز حتى واجهت تجارة السكر المغربي أزمة جديدة، إثر إصدار الملك شارل كينت (Charles Quint) بتاريخ 29 مارس 1549 قراراً يمنع بموجبه كافة العلاقات بين الموانئ الأندلسية والموانئ المغربية الخاضعة للسعديين. علماً أن الطلب الدولي على السكر كان قد ارتفع بوتيرة سريعة موازاة مع ضُمور المراكز التقليدية لإنتاجه في كل من المتوسط والجزر الأطلنطية خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر الميلاديين، مثل صقلية ومنطقتي غرناطة وبلنسية وجزيرة ماديرا وجزر الكناري. وهو ما فسح المجال أمام المغرب لتعويضها رغم ما لاحظته التجار الأوروبيون من تديني جودة سُكره. أما بالنسبة لقرار المنع سالف الذكر، فلم يكن مُمكننا تنفيذه على الفور، بسبب العقود المُوقعة مُسبقاً بين تجار الجنوب الإيبيري ونظرائهم المغاربة، وهو ما اضطر الملك للعودة إلى حرية التجارة شريطة مراقبة السفن، للتأكد من عدم نقلها مواد مُهربة أو ممنوعة مثل الأسلحة. وكان من بين نتائج هذه الأزمة المؤقتة حُلُول التجار الإنجليز بأعداد كبيرة على المغرب بحثاً عن السكر وغيره من المواد التي لم تعد تصل ميناء قادمس. وحتى يَحُول المخزن السعدي دون خُروج العملة الذهبية كقابل للسلع الإنجليزية، قرّر تسديد ثمن وارداته بالسكر، فكانت بذلك الانطلاقة الكبرى لهذا المُنتج المغربي الذي سَتُعَوّل عليه السلطة لتحقيق مشاريعها وطموحاتها السياسية، خاصة في عهد السلطان أحمد المنصور بالله.

إذا كانت الموانئ الضرورية لوسُق السكر قد توفرت، فضلاً عن تزامم التجار الأجانب على أبوابها للحصول على حاجياتهم منه ومن بضائع أخرى، فإن المُعادلة لم تكن لتكتمل دون توفر الشروط الطبيعية واللوجستية لزراعة قصب السكر وتصنيع السكر. وتتمثل حسب المؤلفين في الحرارة الضرورية للنمو، والماء الغزير والمُنْتظم من أجل الرّي وتحريك الدواليب والأرحية، والتربة الغنية بالمواد العضوية، والوقود بكميات كبيرة لطبخ عصير السكر، فضلاً عن الخشب المُوجه لإنشاء الآلات وصيانتها وصناعة الصناديق المُخصصة لحمل قوالب السكر، دون أن ننسى الأواني الخزفية

والنحاسية الضرورية أثناء عملية التصنيع. وقد أدرك السعديون أهمية هذه العناصر من أجل إنجاح مشروعهم الاقتصادي، فاختراروا منطقة سوس ثم فيما بعد شمال الأطلس الكبير من أجل إقامة المزارع والوحدات الإنتاجية، ثم شيدوا السواقي والقنوات الأرضية والمحمولة لجلب مياه المنابع الغزيرة، مع الحرص على منح الأولوية في الري لحقول قصب السكر على غيرها من الأراضي الزراعية المُستَحَقَّة لتلك المياه، كما وفروا الخشب بكميات هائلة تسببت في تراجع الغطاء الغابوي واختلال التوازنات البيئية، حتى أن مصنع واد القصب قد توقف عن الإنتاج جرّاء اجتثاث الغطاء النباتي. ولضمان التزود المنتظم بالأواني الخزفية، أقيمت مجموعة من الأفران بجوار الوحدات الإنتاجية، ولعل اسم فرقة الكلالش المُستقرّة شمال شرق تارودانت، حيث عثر بيرتيي على كمّ كبير من بقايا الأواني الخزفية، ذو صلة بمزاولة هذا النشاط الحِرْفِي زمن حكم السعديين. أما العنصر الأهم وهو الأرض، فقد حازها المخزن عبر الاستيلاء على الأراضي الخاضعة سابقا للبرتغال وحلفائهم مُعتبرًا إياها أراضي خراج، كما قام بترحيل عدد من القبائل ومصادرة أملاكها مثل أولاد الحلّوف وأولاد يحيى، مُبررا ذلك بتمردها وخرجها عن طاعة الإمام، فضلا عن إكراه عدد من المزارعين على استبدال مزروعاتهم المعيشية بقصب السّكر.

لكن من كان يشتغل في المزارع والمصانع؟ سؤال حاول المؤلّفان الإجابة عليه، وهما لا يتوفران على ما قد يُفِيدهما في تحديد نوعية اليد العاملة وشروط العمل. فالفشتالي يتحدث في مناهله عن العمّلة، وهو مصطلح عام وغير دقيق، لكنه في نظر اليميني وروزنبرجي يستثني على الأقل فئة العبيد، ما دام الفشتالي كان قادرا على التمييز بينهم وبين سائر العمّال المأجورين. أما مارمول كربخال وجون دي كارديناس (John de Cardenas) في رسالته المؤرّخة بـ 18 أكتوبر 1589، فقد أشارا إلى تشغيل المزارعين المُستقرين في مناطق إنتاج قصب السكر وبجوار المصانع، فضلا عن الأسرى المسيحيين.

أما بخصوص الاستخدام المُكثف للعبيد في سائر الأعمال الزراعية والصناعية، والذي دافع عنه بول بيرتيي، بليز إسومبا (Blaise Essomba) وغيرهما، فقد رفضه الباحثان لانعدام الأدلة على ذلك، فضلا عن دعوتهما إلى التمييز بين أشغال تجهيز البنية التحتية الزراعية والصناعية والتي لم تكن تتطلب خبرة كبيرة ومهارات خاصة، وبالتالي كان بالإمكان إسنادها إلى العبيد والأسرى المسيحيين، أو الساكنة القروية في إطار التعبئة العمومية أو التوزيع، ثم الأشغال والعمليات الدقيقة داخل المزارع

والمصانع، والتي كانت في حاجة إلى يد عاملة مؤهلة، لم يكن العبيد قادرين على توفيرها.

ويعود هذا التشبث بفرضية النظام العبودي إلى اعتماده بشكل واسع في الجزر الأطلنطية والقارة الأمريكية، الشيء الذي دفع بعدد من الباحثين إلى القول بوجود علاقة عضوية وتلقائية بين زراعة قصب السكر والعبودية. لكن المتأمل في تاريخ هذه المناطق، سيكتشف أنها كانت غير مأهولة أو سقوطها ضحية إبادة السكان الأصليين، وهو ما تسبب في فراغ ديموغرافي تم تعويضه بالعبيد المُستقدمين من القارة الأفريقية. أما بالنسبة للمغرب، فقد استبعد المؤلفان وجود أزمة ديموغرافية رغم تعاقب الأوبئة والحروب الداخلية والخارجية في الجنوب المغربي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، ورغم ندرة المعطيات الرقمية بهذا الخصوص، مُرجحين توفر ساكنة قروية مهمة، راکمت خبرة طويلة في زراعة قصب السكر منذ العصر الوسيط. وهو في نظرنا خطاب يفتقر لما يدعمه من الوثائق والحُجج، رغم استماتة الباحثين في الدفاع عنه.

ومن جهة أخرى، عبّر المؤلفان عن رفضهما للربط الذي أقامه بول بيرتيني بين حملة السلطان أحمد المنصور بالله على السودان سنة 1591 ورغبته في جلب المزيد من العبيد للعمل في المزارع والمصانع. فالنصوص لم تتحدث عن أي تدفق للعبيد بأعداد كبيرة على المغرب بعد عملية الغزو، فضلا عن انطلاق العملية العسكرية ككل من دوافع مالية واقتصادية بالدرجة الأولى. أما الشواهد الطوبونيمية المجاورة للمزارع والمصانع، مثل سور العبيد وقصور العبيد ودوار العبيد وروض العبيد ومقبرة العبيد، والتي اعتبرها بيرتيني دليلا على صحة فرضية النظام العبودي، فقد دحضها الباحثان انطلاقا من وقوفهما على نماذج مماثلة في الجنوب المغربي، ترتبط في التقاليد الشفهية بالجيوش النظامية للسلطان مولاي إسماعيل ومن تقلد الحكم بعده، فضلا عن الطراز العلوي الواضح لبعض من تلك البنايات المُقترن اسمها بالعبيد. وعموما، يمكن القول أن الحسم في هذه المسألة ما زال بعيدا، ويتطلب مزيدا من البحث في الذاكرة والمدونات التاريخية.

لم يغفل الباحثان كذلك وهما يُفككان الشروط المُحيطة بازدهار صناعة السكر النبش في تاريخ التقنيات. فقد تطلّب الانفتاح على السوق الخارجية والبحث عن موطأ قدم فيها بواسطة مُنتج تنافسي تطوير التقنيات المُستعملة منذ العصر الوسيط. وهو بالفعل ما أثبتته الحفريات الأثرية المُنجزة في المصانع المُكتشفة، حيث

استعملت الدوايب والأرحية المائية والأسطوانات. كما مكنت المقارنة بين تصاميم المصانع المُشيّدة شمال الأطلس الكبير زمن حكم المنصور بالله ومثيلاتها في منطقة سوس من التنبّه إلى التشابه الكبير بينها، وهو ما يدل على وجود نموذج صناعي ناجح تم إتباعه في كافة المواقع. وفضلا عن ذلك، استعان المغرب بعدد من الخبراء الأجانب في صناعة السكر، كما يؤكد ذلك محضر محكمة التفتيش في لشبونة سنة 1555، والذي صرّح فيه المُتهم بنقل تقنيّين برتغاليين اثنين مُتخصّصين في صناعة السكر، من المغرب إلى البرتغال، وذلك بعدما أقاما فيه أربعة أشهر.

4. نهاية دورة السكر المغربي

إذا كان سؤال البدايات مُستعصيا لأسباب مرجعية بالدرجة الأولى، فإن البحث عن الأسباب الكامنة وراء انهيار زراعة قصب السكر وصناعة السكر المغربي يتطلب هو الآخر بحثا مُعمّقا، يتجاوز العوامل الظرفية إلى العوامل البنيوية، وهو ما سعى المؤلفان إلى تحقيقه في كتابهما.

وتتضمن المصادر الإخبارية والوثائق الأجنبية في هذا الصدد عددا من الإشارات المُباشرة وغير المُباشرة إلى الصعوبات التي واجهت مشروع السكر السعودي. فالجولة التي قام بها السلطان محمد الشيخ في منطقة سوس سنة 1552 ربما كانت الغاية منها تثبيت الأمن وإصلاح الأوضاع حتى لا يتأثر إنتاج السكر، كما أن سجنَ الرجل المُكلف بمزارع قصب السكر في ضواحي تارودانت لعدم تأدية ما بذمته للمخزن، قد يُعتبر دليلا على سوء التدبير أو المحصول السيئ أو شيء آخر. أضف إلى ذلك ما أممّ بعدد من مصانع السكر من تخريب بسبب حروب السُلطة بعد وفاة السلطان عبد الله الغالب بالله، وهو ما أدى إلى تراجع كميات السكر المُصدّرة إلى إنجلترا منذ 1576، بل وعجز عدد من التجار الإنجليز قبل شهر ماي 1577 عن الحصول على السكر الذي كانوا ينتظرونه، ليستبدلوه بالجلود. ويميل المؤلفان إلى تفسير قيام السلطان أحمد المنصور بالله بتشييد مصانع جديدة للسكر شمال الأطلس الكبير، وقرىيا من العاصمة مراكش، برغبته في ضمان استمرارية الإنتاج بعدما تزايدت حدة التوتر بين المُجتمع والسلطة في منطقة سوس.

ومن جهة أخرى، كشفت الرسالة المُطولة التي حرّرها الإسباني جون دي كارديناس سنة 1589 لصالح التاج الإنجليزي، عن بعض الأسباب البنيوية لانهيار تجارة السكر، والمُرتبطة في مُجملها بضعف التنظيم السياسي والاقتصادي للدولة السعودية. فقد كانت أسعار السكر المغربي في تزايد مستمر مقابل تقلص حجم وقيمة الصادرات

الإنجليزية إلى المغرب، فضلا عن إكراه التجار الإنجليز وغيرهم على اقتنائه رغم ملاحظاتهم بخصوص سعره وجودته. كما تسبب السلطان أحمد المنصور بالله في إفلاس عدد من اليهود المُحتكرين لاستغلال المزارع والمصانع، وفرارهم بأموال التجار الإنجليز، بل وإلزام الإنجليز الذين حلّوا محلهم بالمحافظة على وتيرة الإنتاج وعدم الإخلال بالعقود، وإلا سيتم الرّج بهم في السّجن كما حصل لأشخاص كثر قبلهم. ولعل هذا النظام المُتبع في الإنتاج والتسويق، هو الذي حدا بالمُستفيدين من عقود الاحتكار إلى التلاعب والغش في جودة السكر ووزنه، بُغية تحقيق المزيد من الأرباح. وتتلخص نتائج هذه الأعمال في مغادرة الكثير من التجار الأوروبيين للمغرب وتخليهم عن سائر أعمالهم به، زيادة على فشل مشروع شركة بلاد البربر (Barbary Company) التي أسستها الحكومة الإنجليزية سنة 1585 بُغية تنظيم المبادلات التجارية مع المغرب.

وستكتمل الحلقة، بانتشار الطاعون ما بين سنتي 1597 و1606، مُتسببا في خسائر بشرية كثيرة وفرار التجار الأوروبيين من الموانئ خوفا من الإصابة بالعدوى، وخوفا من القراصنة المُستقرين بمصب واد سبو والمعمورة وعدوتي أبي رقرق، زيادة على زعزعة سلطة المخزن المنصوري، وهو ما استغله القرويون للهجوم على مزارع قصب السكر ومصانع السكر، بعدما تسببت في حرمانهم من الماء والأرض ومزروعاتهم المعيشية.

هل كانت تلك نهاية حكاية السكر المغربي؟ يُشير المؤلفان إلى مُحاولة نَهَضَ بها السلطان مولاي زيدان في عشرينيات القرن السابع عشر الميلادي لإعادة تشغيل بعض مصانع السكر. وقد نجحت بالفعل في إنتاجه، لكن بكميات ضئيلة وغير كافية لتلبية الطلب الخارجي على هذه المادة، زيادة على خضوع منطقة سوس كأهم مركز لإنتاج السكر لإمارتي أبي زكريا الحاحي وأبي حسون السملالي بودميعة. وابتداء من سنة 1638 ستنقطع أخبار السكر المغربي في كافة المصادر الأوروبية.

وبحلول القرن التاسع عشر الميلادي، سيضطر المغرب إلى استيراد كميات كبيرة من السكر بعدما تحول الشاي إلى مشروب شعبي وعادة اجتماعية. وهو ما أضّر بالموازنة المالية للدولة، فصار لزاما عليها البحث في إمكانية إحياء زراعة قصب السكر وتصنيع السكر، فكانت محاولتا السلطانين محمد بن عبد الرحمان والحسن الأول، حيث أقاما فوق أراض مخزنية بحوز مراكش مزارع لقصب السكر، وشيد الأول منهما فريكة السكر قريبا من حدائق أگدال. لكن المحاولة باءت بالفشل بعد سنوات قليلة.

وستتكرر المحاولة في منطقة الغرب زمن الحماية الفرنسية، ثم بعد الحصول على الاستقلال، لكن بتعويض القصب بالشمندر السكري.

تلك كانت رحلة المؤلفين مع السكر المغربي من القرن الحادي عشر إلى القرن السابع عشر الميلاديين، والتي ما كانت لتنجح لو لم يتجاوزا الحدود الإقليمية، باعتبارها عائقاً قد يحول دون تحرير الكتابة التاريخية من قيود النزعة الوطنية.

مفهوم الفكر الأدبي قراءة في كتاب الفكر الأدبي لسعيد يقطين

سعيد الفلاق

طالب باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

يُعدّ كتاب **الفكر الأدبي العربي البنيات والأنساق** للناقد سعيد يقطين أحد الكتب المركزية في التأسيس للفكر الأدبي من خلال إعادة قراءة وتقييم الإنتاج النقدي منذ القرن التاسع عشر وفق رؤية منهجية تنبني على تتبع التطور التدريجي لهذا الفكر. إذ يتكون الكتاب من ثلاثة أبواب. يتضمن الباب الأول ثلاثة فصول، أما البابان الثاني والثالث فيتضمنان خمسة فصول. يلاحظ أن الناقد انطلق - أولاً - من الفكر النقدي الغربي، ثم انتقل إلى الفكر النقدي العربي من ناحية الرؤية والممارسة انطلاقاً من رصد مفهوم الأدب والنقد، النص والمنهج، النص والقراءة، النقد الثقافي والنسق الثقافي. لذلك، يعتبر الكتاب امتداداً معرفياً لمشروع الباحث، فالكتاب يكمل ما جاء في **السرديات والتحليل السردية** (2012)، لأنه يتناول طريقة التعامل مع الأدب والدراسة الأدبية منذ عصر النهضة إلى الآن، إضافة إلى تناول الواقع النقدي والأدبي والثقافي بشكل عام.

وظف الباحث مصطلح **الفكر الأدبي** بدل النقد الأدبي، لأنه يرى أن هذا الأخير قاصر عن الإلمام بكل ما يرتبط "بالتفكير في الأدب (باعتباره إبداعاً) وبالاشتغال به"¹، حيث يتصل بجزء يسير من التفكير والممارسة المتعلقين بالأدب. لم يستعمل -من جهة ثانية- مصطلحات من قبيل: النظرية الأدبية، العلم الأدبي، فلسفة الأدب، الدراسات الأدبية، لكونه يذهب إلى أن الفكر الأدبي يتسع لكل هذه المصطلحات. يطمح يقطين من هذا الاستعمال إلى أن لا يبقى الفكر الأدبي العربي تابعاً و"عالة" على مختلف أصناف التفكير المعاصرة. بل أن تكون له آلياته وإجراءاته النظرية والمعرفية المميزة له عن غيره. فالفكر الأدبي يضم كل أصناف التفكير والتحليل والتأويل المتصلة بالإبداع الأدبي، لأنه اشتغل في إطاره الفلاسفة، وعلماء الدين، واللغة، والمجتمع، وعلم النفس، والسياسة، والمعلوماتيات، وغير ذلك، فصار الفكر الأدبي متصلاً بكل ما له علاقة بما ينتجه الإنسان من فنون وآداب.

¹ سعيد يقطين، **الفكر الأدبي العربي البنيات والأنساق** (بيروت، الجزائر، الرباط: منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، 2014).

إن الفكر الأدبي ممارسة "فكرية ومنهجية" تتعلق بالإبداع سواء أكان أدبا أو خطابا، أو علامة، أو فنا شعبيا أو عالما. يؤكد يقطين أنه ما لم نسبغ على هذه الممارسة "البعد الفكري النسقي، والمنهجي الذي يتحدد وفق الإجراءات العلمية، سنظل بعداء عن "الفكر الأدبي"،² بقدر ما سيظل ممارسة "نقدية" أو "ثقافية" بالمعنى الذي يتم استهلاكه الآن.

من هنا نجد أن أطروحة الكتاب الأساس تتحدد فيما يلي:

1. الدفاع عن الرؤية العلمية

يرافع يقطين في كل كتبه عن الرؤية العلمية. يبيّن في **الفكر الأدبي العربي** أنه "ما لم نؤسس فكرنا الأدبي على خلفية معرفية علمية وفلسفية وتقنية، فإنه سيظل ناقصا وغير قادر على التطور".³ إن عدم تأسيس فهمنا وقراءتنا للأدب على أرضية علمية لا يمكن أن يؤدي إلى الارتقاء بالأدب وتطوير جامعاتنا ومدارسنا. فلا بد من تضافر وتساوي الأدب مع العلم لتشكيل فضاء ثقافي على أساس دعامتين، لأجل الوصول لأي تحول منشود أو تطور مقصود. يشدد من ناحية ثانية في مؤلفه **السرديات والتحليل السردى** على أن "المدخل الطبيعي لاستنبات السرديات في التربة العربية هو الإقرار بـ "علمية" هذا الاختصاص على مستوى الوعي والممارسة".⁴ يدافع يقطين عن العالم الأدبي المرتبط بالاختصاص، فالناقد غير المختص الذي يدعي توظيف نوع من التكامل المنهجي دون الاستناد على التخصص أولا هو بتعبيره "حذقة أدبية".⁵ لأن الباحث عليه أن ينتمي إلى مرجعية علمية محددة، وبعدها إن أراد توسيع مجال اشتغاله فله ذلك. وهذا ما قام به يقطين ذاته، فرغم اشتغاله بالبنوية في كتابه **تحليل الخطاب الروائي** إلا أنه دافع عن ضرورة دراسة الأدب من زاوية سوسيلوجيا النص الأدبي. تمثل هذا في كتابه **انفتاح النص الروائي** الذي اهتم فيه بالسرديات الاجتماعية كما هي عند بيير زيمبا، لكنه مع ذلك ظل وفيًا لتصوره البنوي القائم على البنية.

يذهب يقطين إلى أن المنظور البنوي ليس ضد الحياة، بل هو على صلة دائمة بها "بربطه إياه باللغة وبطريقة إنتاج الفن والجمال، وكذلك بفهم بنياته وطبيعته".⁶ من جهة أخرى، فإن البنوية لم تنته مع بروز توجه ما بعد بنوي أواسط الثمانينات،

² يقطين، **الفكر الأدبي العربي**، 97.

³ يقطين، **الفكر الأدبي العربي**، 17.

⁴ سعيد يقطين، **السرديات والتحليل السردى (الشكل والدلالة)** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، 17.

⁵ سعيد يقطين، **الأدب والمؤسسة، نحو ممارسة أدبية جديدة** (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2000)، 81.

⁶ سعيد يقطين، **الفكر الأدبي العربي**، 60.

لأنه يعتبر هذه المرحلة امتدادا لسابقتها، فليس هناك أي قطيعة عكس ما يذهب إليه بعض الدارسين. ”هذه الصيرورة تبرز بجلاء أن ما بعد البنيوية ليس سوى تطوير للمرحلة السابقة لأن البنيوية، في المجال الأدبي بصورة أخص، مشروع علمي. ولا يمكن للمشروع أن ينتهي لأنه، أبدا مفتوح على المستقبل، وقابل للتطور باستمرار.“⁷ ذلك أن البنيوية - في نظره - لا يمكنها أن تموت أو تنتهي، لأنها مشروع علمي طموح. كما أن ما بعد البنيوية لا يعني نقيضها، وإنما توسيع للاختصاص لا إلغاء وتجاوز له.

2. ربط الفكر الأدبي العربي بالعلوم الإنسانية

ينبغي ربط علاقات وثيقة ومختلف العلوم الإنسانية، فتطوير الفكر الأدبي العربي عليه أن يوازيه تطور على مستوى العلوم الإنسانية، ذلك عبر إقامة حوار نقدي وابستيمولوجي مع العلوم الإنسانية والاجتماعية الجديدة في الغرب.

ساهمت إلى جانب الدارس الأدبي، المعارف الإنسانية الأخرى في إثراء الفكر الأدبي، فلا يمكن نكران أهمية علماء النفس والاجتماع والتاريخ والفلسفة... نقرأ في الكتاب ”لقد تشكل الفكر الأدبي الحديث، أولا، على خلفية العلوم الإنسانية التي حاولت أن تتأسس على غراء العلوم الطبيعية.“⁸ فأى تطور للأدب لا يمكنه أن يتم بمعزل عن هذا الانفتاح. كان يقطين واعيا بهذا المعطى، فجاء كتابه مثلا للعمل المركب المؤمن بالتلاقح والتثاقف والتكامل.

3. الدفاع عن مكانة الأدب في المجتمع

يمثل الإنتاج الأدبي والفني أهم ركائز الثقافة العربية، فبدون التركيز على التطور في هذين المجالين لا يمكن الحديث -بحسب يقطين- عن ”تطور حقيقي للإنسان والمجتمع.“⁹ لكن منذ نهايات التسعينيات من القرن العشرين وبدايات الألفية الثالثة بدأت تتعالى أصوات عدة تنادي بموت الأدب، وأزمة الإبداع خاصة خلال حقبة ما بعد البنيوية بعد أن بدأت موجات النقد الثقافي تصل إلى العالم العربي، فقد نادى عبد الله الغدامي -مثلا- بموت النقد الأدبي، وصاح تودوروف في كتابه ”الأدب في خطر“ بأنه لا بد من مواجهة الخطر القادم عبر مراجعة مناهج التدريس، والنظر إلى الأدب من زوايا أخرى غير تقليدية.

⁷ يقطين، الفكر الأدبي العربي، 60.

⁸ يقطين، الفكر الأدبي العربي، 95.

⁹ يقطين، الفكر الأدبي العربي، 17.

يرى يقطين أن تعالي الصيحات المنذرة بنهاية مرحلة أو أن الأدب في خطر هي تعبير عن "ضرورة تجديد الفكر الأدبي، وإطلاق النفير للاستعداد لحقبة جديدة من النظر والعمل"¹⁰. كما أن ذلك لا يعني أن الأفكار الأدبية السائدة "خاطئة" بقدر ما يعني أنه يجب مراعاة التغيرات والتحويلات التي تحدث من خلال الانتقال من حقبة إلى أخرى تبعاً لمستجدات وسياقات جديدة يجب مواكبتها، حيث تتغير الأسئلة وتتجدد آليات التفكير تبعاً لذلك. في هذا الإطار لم يعد ممكناً التعامل مع الأدب بمرجعية تقليدية حصراً، بل يجب لا بد من استحضار التطورات المتسارعة التي تعصف بالكثير من المسلمات.

4. الانفتاح على التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والتواصل

يركز يقطين على تعميق ما يسميه بالثقافة الرقمية والوعي الرقمي لدى الباحثين والطلاب دون الاكتفاء بالبعد الأدبي لهذه الوسائط الجديدة. بمعنى أنه يدعو إلى توسيع الأدب باستثمار الوسيط الرقمي. أدى ظهور التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والتواصل إلى ولادة إبداع مختلف في أواسط الثمانينيات مع انكشاف أول رواية تستثمر هذا الوسيط الرقمي. أصدر يقطين في هذا السياق كتابين هما: "من النص إلى النص المترابط" (2005)، "النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية" (2008).

خضع الأدب - إذن - لنمطين: الأول تقليدي امتد إلى غاية الثمانينيات، ويتأسس على التحديد الأرسطي باعتبار أن النص بنية لغوية. أما النمط الجديد، فإنه نشأ في علاقة وطيدة بالرقميات بدءاً بظهور الوسائط الجماهيرية (الراديو، التلفاز، السينما، الفيديو)، فعمل على توسيع مفهوم النص ليشمل خطابات لا حصر لها (الأغاني، القصائد المصورة، الخيال العلمي، الشريط السينمائي، الرسوم المتحركة، ألعاب الفيديو...). الأمر الذي أدى إلى تغيير "ملامح الصور التقليدية للأدب وتدريبه وتحليله" بسبب ظهور منعطف جديد، مما يعني أن الأدب ليس في خطر، وإنما التصور الكلاسيكي للأدب والفن هو الذي في خطر ما لم يساير التطور العلمي والمعرفي الحاصل.

لقد كان القرن التاسع عشر بداية ما يسميه يقطين بعصر معرفي جديد قوامه الثورة الصناعية. أما الآن فنحن أمام عصر الثورة التكنولوجية القائمة على العولمة واقتصاد المعرفة. لذلك، يجب تنافي تكرار خطأ عدم الدخول إلى العصر الأول بالإسراع إلى ولوج العصر الثاني. غير أن هذا لا يعني الدعوة إلى تقليد الغرب، بل لا يمكن "دخول العصر

¹⁰ يقطين، الفكر الأدبي العربي، 10.

بدون "التفاعل الإيجابي" و"النقدي" مع ما يعتمل فيه".¹¹ نجد هذه الفكرة في أكثر من كتاب للباحث، فالفكر العربي ما لم يأخذ على عاتقه التجدد المستمر، فإنه سيحكم على نفسه بالبقاء على الهامش في منطقة الاستهلاك السلبي الدائم.

يتوقف يقطين عند ثلاثة إبدالات معرفية وهو بصدده رصد مسارات الفكر الأدبي الغربي. يمكن تحديد ذلك فيما يلي:

أ. التيمات: تعود إلى النقد الموضوعي، فأعمال النقاد في القرن التاسع عشر، والدراسات النفسية والاجتماعية والتاريخية كانت تهتم بالتييمات أساساً. تعني التيمة أو الموضوع الفكرة المتواترة في العمل الأدبي التي قد تتصل بصور أو أفكار مثل البحث عن ملامح الشخصية مع سانت بييف، وعن لاشعور الكاتب مع فرويد، ورؤية العالم مع غولدمان.

ب. البنيات: بدأ التأسيس لعلم الأدب مع الشكلانيين الروس الذين نقلوا الاهتمام من الأدب إلى الأدبية عبر دراسة العناصر التي تجعل من الأدب أدباً، ثم استقام الأمر مع رواد البنيوية خلال الستينات مع كل من جيرار جنييت ورولان بارت وتودوروف وغيرهم. تمثلت القيمة الكبرى للبنيوية في تحديد الاختصاص الأدبي الذي اقتصر على النص، فلا يوجد شيء خارجه، ولا حاجة بالنسبة إلى الدارس إلى البحث في حياة الكاتب ومحيطه.

تأسست البنيوية على أساس العلم الذي شيدته اللسانيات، فظهر خلال الحقبة البنيوية ميلاد علمين للأدب؛ السريات بقيادة جيرار جنييت والسيمياثيات برئاسة جوليان غريماس. أسس العلم الأول لمفهوم الأدبية من خلال البحث في الخطاب حصراً وفق مقولات محددة. أما العلم الثاني فانفتح على مختلف العلامات اللغوية وغير اللغوية (الأدب، الصورة، الإشهار، الموضة...)

ج. الأنساق: نظرية الأنساق هي إبداع معرفي جديد يتخذ من تعدد التخصصات وتداخلها مرجعاً له في تفسير الظواهر مثل دراسة الأدب. ومن القضايا التي تهتم به هذه النظرية نجد: الذات والآخر، الهوية، الهامش والمركز، الأنساق المضمره والظاهرة، تفكيك خطاب الاستعمار، دراسات التابع.

بعد التوقف عند الفكر الغربي انتقل يقطين إلى الفكر العربي راصداً مفهوم الأدب وتاريخه وأجناسه عند جرجي زيدان والرافعي، ثم مفهوم النقد عند طه حسين، فالعلاقة الملتبسة بين المنهج والنص، وعلاقة الفكر الأبي بالتراث والحداثة والإيديولوجيا.

¹¹ يقطين، الفكر الأدبي العربي، 23.

وقد حاول من خلال ذلك إلى رصد واقع الدراسة الأدبية العربية من التأسيس إلى الامتداد.

في نهاية هذه القراءة نلاحظ أن قوة الكتاب تتمثل في الكثير من الجوانب لعل أهمها:

- الوضوح المنهجي الذي يطبع الكتاب، فهو ينطلق من أطروحة واضحة، ومن مفاهيم تم تحديدها بدقة مثل مفهوم الفكر الأدبي، الأدب، النقد، البنيات، الأنساق.
- قدرة الكتاب على التحليل التركيب والتفكيك والقبض على مجال واسع من الدراسة الأدبية منذ القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن الحالي.
- الانتقال من العام إلى الخاص، بحيث استُهلَّ الكتاب بالحديث عن المفاهيم، ثم ضبط مسارات الفكر الأدبي الغربي، قبل الانتقال إلى تناول الفكر الأدبي العربي من جهة الرؤية، ومن ناحية الممارسة النقدية.
- اعتماد لغة علمية واصفة في قراءة المنجز الفكري والنقدي الغربي والعربي دون السقوط في اللغة الإنشائية، فجاء الكتاب مثالا للمؤلف الرصين منهجا ورؤية ولغة، فاستحق بذلك جائزة الشيخ زايد للكتاب.

البيبليوغرافيا

يقطين، سعيد. **الفكر الأدبي العربي البنيات والأنساق**. بيروت، الجزائر، الرباط: منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، 2014.

_____. **السرديات والتحليل السردى (الشكل والدلالة)**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **الأدب والمؤسسة، نحو ممارسة أدبية جديدة**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2000.

شروط النشر في المجلة

مجلة «المناهل» مجلة علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصلية والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويشترط في النصوص المقدمة للنشر:

1. أن تكون حصريا لمجلة «المناهل»، وألا تكون قد نشرت فيما قبل ورقيا أو الالكتروني.
2. أن يشتمل النص المقدم للنشر على العناصر التالية: عنوان العمل وملخص له في نحو 100 - 125 كلمة.
3. الحد الأقصى لعدد كلمات النص المقدم للنشر، بما في ذلك المراجع والهوامش وكلمات الجداول في حال وجودها، هو 8000 كلمة (حوالي عشرون صفحة).
4. ترحب المجلة بالمراجعات النقدية للكتب المنشورة في المغرب وخارجه، مع وجوب ذكر عنوان الكتاب، واسم المؤلف، ومكان النشر وتاريخه وعدد صفحاته..
5. توجه النصوص المقدمة للنشر ب word على العنوان الالكتروني للمجلة :
r.manahil2019@gmail.com
6. تخضع النصوص التي تتلقاها المجلة للتحكيم، علما بأن للمجلة هيئة تحرير وهيئة استشارية.
7. النصوص التي تتلقاها المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
8. النصوص التي تتلقاها المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها.
9. تدفع المجلة مكافأة مالية عن النصوص المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين.

موجز بأهم التوجيهات التقنية الإلزامية للنشر في مجلة المناهل

مجلة المناهل دورية علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصيلة والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتدفع المجلة مكافأة مالية عن المواد المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين. ويشترط في النصوص المقترحة للنشر تطبيق صارم للتوجيهات الواردة أسفله. وتعتمد المناهل نظام شيكاغو الدولي والبسيط بوضع الهوامش مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة مع الاختصار على ذكر المراجع في الهوامش دون وضع لائحة للبيوغرافيا في نهاية المقالات. والرجاء العودة إلى العدد 99 من مجلة المناهل كنموذج في هذا الباب.

• الخطوط وأحجامها

1. حجم الورقة: 17 في 24؛ الجوانب أو الطرة: 5، 2 مضروبة في أربعة.
2. الخط والقياسات: اعتماد خط (Adobe Arabic) للكتابة بالعربية أو الفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية. ويكتب المتن بخط أدوب أرابيك القياس 16، ويكتب مضمون الهوامش بالخط نفسه القياس 10. وتكتب عناوين الفقرات بخط أدوب أرابيك القياس 16 بالحرف الغليظ (Gras)
3. الهوامش: توضع الهوامش بالطريقة الأوتوماتيكية، مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة وليس في آخر المقالة، وتكون مرقمة بالتتابع من 1 إلى آخر هامش على امتداد المقالة، مع الاكتفاء بوضع الأرقام فقط ودون إضافة قوسين هكذا (1)، أو عارضة 1- هكذا أو حتى نقطة 1. هكذا.
4. توضع جميع الإحالات في الهوامش أسفل صفحات المقال:

• **الكتاب المنشور:** الإحالات على الكتب المنشورة كاملة باللغة العربية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

- 1 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، 129.

2 عبد الرحمان، ابن زيدان، *إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس*، تحقيق علي عمر، (الناشر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2007)، 150-156. الإحالات على الكتب مختصرة باللغة العربية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة: 1 العروي، *مفهوم*، 130.

2 ابن زيدان، *إتحاف أعلام الناس*، 180-190.

الإحالات على الكتب كاملة باللغة الأجنبية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc*, (Paris: Fayard, 2012), 46-8.

2 Philippe Leveau, Pierre Sillières et Jean-Pierre Vallat, *Campagnes de la Méditerranée romaine*. Série Bibliothèque d'Archéologie, (Paris: Hachette, 1993), 79.

الإحالات المختصرة على الكتب باللغة الأجنبية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Rivet, *Histoire*, 39-40.

2 Leveau, Sillières et Vallat, *Campagnes*, 79.

• **المقال المنشور في كتاب جماعي:** تتم الإشارة في الإحالة على ارقام الصفحات المعتمدة فقط، أو على صفحات بداية ونهاية المقال في الجزء من الكتاب.

1 علي واحدي، "ليكسوس: ميناء لتصنيع وتصدير الأسماك"، ضمن *البحر في تاريخ المغرب*. تنسيق رقية بلمقدم. سلسلة الندوات رقم 7، (المحمدية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 201-208. وعند الإحالة على المقال نفسه للمرة الثانية يوضع مختصراً هكذا: 2 واحدي، "ليكسوس"، 205.

Hédi Fareh, "L'Afrique face aux catastrophes naturelles: l'apport de la documentation," in *In Africa et in Hispania: Études sur l'huile africaine*, ed. Abdellatif Mrabet et José Remesal Rodríguez, *Collecció Instrumenta*, 25 (Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2007), 151-53.

الإحالات على المقال مختصراً في الهوامش أسفل الصفحة:

Fareh, "L'Afrique," 151-53.

• **الكتاب المترجم:** الإحالات كاملة

Emily Gottreich, *Le Mellah de Marrakech, un espace judéo-musulman en partage*. Traduction de Mohamed Hatimi, série Textes Traduits 19 (Rabat: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 2016), 41.

سارة أبريقايا ستاين، **يهود في مَهَبِّ الريش**، تجارة ريش النعام الدولية. ترجمة خالد بن الصغير، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 19 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018)، 193.
الإحالات المُختَصَرَة

Gottreich, *Le Mellah*, 41.

ستاين، **يهود في مَهَبِّ الريش**، 193.

- **المقالات المنشورة في الدوريات العلمية.** الإحالات كاملة عند ذكرها للمرة الأولى:
 - 1 هيفاء معلوف الإمام، "العلاقات الأمريكية-الشمالي إفريقية في العصر الحديث"، *المجلة التاريخية المغربية*، عدد 15-16، يوليو، (1979): 63-76;
 - 2 معلوف الإمام، "العلاقات الأمريكية-الشمالي إفريقية"، 75.
 - 3 عبد الواحد أغمير، "إفريقيا جنوب الصحراء في فكر علال الفاسي"، *مجلة المغرب الإفريقي*، عدد 1، (2000): 3- 43.
 - 4 أغمير، "إفريقيا جنوب الصحراء"، 25.

1 Philippe Leveau, "L'environnement de l'Afrique dans l'Antiquité.

Climat et société, un état de la question," *IKOSIM* 5 (2016): 64.

2 Leveau, "L'environnement," 64.

3 Patrice Cressier et Abdelaziz Touri, "Le long voyage des chapiteaux du Royal Golf de Dar Es-Salam à Rabat. Utilisation et réutilisation d'un élément clef de l'architecture islamique d'Occident en époque moderne et contemporaine," *Hespéris-Tamuda* LIV, 1 (2019): 43.

8 Cressier et Touri, "Le long voyage," 15-34.

• **المقال المنشور في الجرائد**

زهور الزرقا، "واجب الفتاة المغربية"، *العلم*، 456، (27 فبراير 1948): 8.
الزرقا، "واجب الفتاة"، 6.

Félix Benoit, "La paix mondiale et les enjeux économiques", *Le Monde*, 220, (5 octobre, 1960): 5.

Benoit, "La paix mondiale", 6.

• **ملحوظة أساسية:** لا تعتمد مجلة **المناهل** الخطوط المائلة بتاتا في اللغة العربية، ويكتفى بالخط الغليظ لعناوين الكتب المنشورة وأسماء المجلات العلمية. مثلا: **مجلة أبحاث** وليس مجلة أبحاث. أما عن الصفحات فيكتفى بذكر الأرقام دون حرف (ص).

وفي اللغات الأجنبية بالفرنسية أو غيرها، الرجاء عدم كتابة أسماء الأعلام وعناوين
المجلات كاملة بالماجوسكول: مثلاً: Daniel Rivet، وليس DANIEL RIVET
Revue Economique، وليس *REVUE ECONOMIQUE*
• الرجاء اعتماد العدد 99 من مجلة المناهل كنموذج إلزامي لتحرير مقالاتكم قبل
إرسالها عبر البريد الإلكتروني فقط: r.manahil2019@gmail.com

مواضيع الملفات القادمة

- الدرس البلاغي في المغرب.
- المنجز المغربي في مجال الدراسات الأركيولوجية.
- جوانب من دراسات التصوف في المغرب بين التنظير والممارسة.
- المنجز المغربي في مجال الدراسات السياسية.
- واقع الترجمة في المغرب.