مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية

ISSN: 2412 - 3501 الترقيم الدولي

العدد التاسع عشر 2017

مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية

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

الرئيس الشرفي: د. الشيخ سعد بوه كمرا، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
مدير المجلة: د. محمد الراضي ولد صدفن **رئيس التحرير: د. محمد الأمين ولد أن**

أعضاء هيئة التحرير:

د. الشيخ سعد بوه كمرا، موريتانيا
د. محمدن ولد التليميدي، موريتانيا
د. أحمد ولد حبيب الله، موريتانيا
د. أمهادي ولد جقدان، موريتانيا
أ. عبد الوهاب ولد محفوظ، موريتانيا
د. محمد الأمين ولد محمد موسى، موريتانيا
د. واغي عثمان، موريتانيا
د. سيد محمد ولد ختاري، موريتانيا

الهيئة الاستشارية:

أ.د إسماعيل نوري الربيعي، البحرين
أ.د عبد القادر بوباية، الجزائر
د. عمر راجح شلبي، فلسطين
أ. د الحمدي أحمد، الجزائر
د. محمد المختار ولد سيد محمد، موريتانيا
د. أشرف صالح محمد السيد، مصر
د. الحسين ولد بديدي، موريتانيا
د. عيسى محمود العزام، الأردن

شروط النشر

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

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

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

- **الخط المستخدم في المتن Simplified Arabic الحجم 14 أما الحواشي فتكون يدوية أسفل المقال؛ بنفس الخط حجم 12**

4- بالنسبة للمقالات المحررة باللغة الفرنسية:

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

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

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

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

8- الأبحاث المنشورة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها

9- يخضع ترتيب الأبحاث في المجلة لمعايير فنية

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

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

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

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

محتويات العدد:

– مسألة الإجماع حول مقررات مؤتمر الصومام في الثورة الجزائرية 20 أوت 1956 د. الطاهر جبلي،	ص 5
– سياسة محمد اينجه بيرقدار والي الموصل (1834–1843) تجاه الايزيديين د. الحاج ساسيوي،	ص 22
– المبادلات التجارية الداخلية في تلمسان ق09هـ/15م من خلال تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر لأبو عبد الله محمد العقباني، د. مرزوق بتة،	ص 35
– الشيخ الخليل القاسمي ومواقفه من الحركة الوطنية والثورة التحريرية 1945 – 1962 د. محمود بوكسيبة،	ص44
– التطور التاريخي لعقوبة الاعدام في العراق منذ صدور قانون اشنونا حتى صدور قانون العقوبات العراقي رقم (111) لسنة1969 أ.م عبد الرزاق طلال جاسم أ.م. د حنان طلال جاسم كلية القانون والعلوم السياسية / جامعة ديالى كلية التربية الأساسية / جامعة ديالى	ص54
– سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي بين اختفاء الأثر وإهمال الباحثين الشخ ابراهيم بن آگيه،	ص65
– كتب السير ومحاكاة النبوة: تطور الولاية والصلاح من الدولة المرينية إلى العلوية جمال لخلوفي،	ص73
– السوسيولوجيا المغاربية: المسيرة المتعثرة د. ساسي سفيان،	ص 87
– جوهر الدين عند فيورباخ، خشعي عبد النور،	ص 105
– تأثير الفضائيات على اكتساب الأحداث للسلوك الإنحرافي أ. زيوش سعيد،	ص 134

كلمة العدد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد،،،

لا نغالي إذا قلنا بأن الاستمرار في إصدار أعداد من مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، هو شكل من أشكال المغامرة والمجازفة على نحو ما، ذلك أن الأمر يتطلب جهودا مضنية بدءا بالحصول على المادة العلمية، ثم عرضها على لجان التحكيم، وليس انتهاء بالتصفيف والترتيب والإخراج.

ومهما كانت المعوقات التي عادة ما تواجه أي عمل ينحى هذا الاتجاه، فإننا عاقدون العزم على مواصلة المسار دون كلل أو ملل؛ بما يفيد ويمكث في الأرض.

لقد حاولنا منذ صدور العدد الأول من المجلة في سنة 2013 ، أن نشكِل منبرا مفتوحا لجميع الكتاب من الأساتذة والباحثين من مختلف الأجيال والأماكن والتوجهات الفكرية بمقترحاتهم وآرائهم، ليسلكوا معنا سبيل الاهتمام بالبحث العلمي وترقيته، الأمر الذي ساهم في وصولنا اليوم للعدد التاسع عشر، وهو ما يحفزنا إلى مزيد من العمل والجهد الذي نرجو أن يكون في ميزان حسنات الجميع بإذنه تعالى. والله هو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

رئيس التحرير

الدكتور محمد الأمين ولد أن

مسألة الإجماع حول مقررات مؤتمر الصومام
في الثورة الجزائرية
20 أوت 1956

د:الطاهر جبلي، قسم التاريخ، جامعة تلمسان – الجزائر

مقدمة:

لا يزال التاريخ الوطني يثير الكثير من التساؤلات في معظم المسائل المرتبطة به،ولا تزال الثورة التحريرية على رأس أهم المواضيع التاريخية التي تمثل أعظم جزء من الذاكرة الجماعية للشعب الجزائري في تاريخه المعاصر والراهن.

إن مبعث هذا الجدل الذي يلازم حتى الآن جُل القضايا التاريخية الوطنية يكمن في عاملين أساسيين يتمثل الأول في:تكالب المدرسة التاريخية الاستعمارية القائمة على المناهج الاستشراقية العدائية، هذه المدرسة التي ما انفكت تواصل الفعل الاستعماري من خلال الدراسات التاريخية المزيفة والمغرضة بعدما سكتت فوهات البنادق والمدافع.

أما العامل الثاني فيتلخص بصورة أساسية في ضعف الذاكرة الجماعية وهشاشتها وقابليتها للاختراق بسهولة، وهو الأمر الذي جعل القنابل الموقوتة للكتابات الفرنسية المدسوسة كثيرا ما تنفجر في شكل مواقف وتفسيرات متناقضة في مسائل تاريخية مصيرية ذات أهمية بالغة في تاريخ الثورة التحريرية. وفي هذا السياق يأتي مؤتمر الصومام في الذروة من القضايا التي كثيرا ما تنأى عن تحقيق الإجماع، سواء تعلق الأمر بالمؤرخين أو حتى بالمجاهدين كصّناع حدث و شهود عيان.

إن أهمية الأحداث التاريخية لا تنبع من المواقف الآنية أو الآتية منها سواء بالتأييد أو بالرفض،وإنما تنبع من تأثيرها ونتائجها وانعكاساتها،لذلك فإن إعادة دراسة مؤتمر الصومام في هذا الحيز الضيق وبهذه الصورة المقتضبة لن يهدف دون شك إلى الإحاطة بالحيثيات وتناول جميع الجزئيات،كما أن هذه الدراسة لن ترمي إلى تكرار محاولات سابقة من دراسات أكاديمية أو شهادات حية للعديد من أبناء رعيل الثورة وصنّاعها.

إن ما تسعى هذه المحاولة إلى تحقيقه، يتمثل في تحليل ونقد معطيات وطروحات تاريخية ذات علاقة وطيدة بموضوع مؤتمر الصومام،سواء كانت متزامنة مع الإطار الزمني التاريخي للحدث أم كانت كتابات متأخرة في شكل دراسات وشهادات أو وثائق مكتوبة.

وحرّي بنا التنويه إلى أننا لسنا بصدد التنظير لقصورنا على القيام به، وإنما هي محاولة لتناول ودراسة موضوع ذو أهمية كبيرة خلال الثورة التحريرية بعيدا عن أي التزام سوى التحرر الذاتي والموضوعية.

ذلك أنه انطلاقا من قناعتي الشخصية بأن الدراسة الموضوعية والتحليلية النقدية للتاريخ الوطني، وعلى هامته تاريخ الثورة التحريرية كفيلة بإعادة بناء الذاكرة الجماعية بصورة أكثر تماسكا وصلابة، وعندها فقط ستتضح أهمية التاريخ الوطني أو الذاكرة الجماعية للشعب الجزائري كعنصر جامع بين أبناء المجتمع الواحد.

وبالإضافة إلى ذلك سوف تتهاوى طواحين الهواء الدون- كيشوتية التي بنتها المدرسة التاريخية الاستعمارية، وسينكشف زيف طروحاتها وتزول عُقَدها التي نفثتها في صميم تاريخ شعب ألحق بالاستعمار ذات يوم هزيمة مشهودة.

1-مميزات النشاط الثوري في مرحلته الأولى(1954-1956):

انتهى المخـاض الصعب الذي عرفتـه الحركـة الوطنيـة خلال سنوات 1950 – 1954، بميلاد فصيل ثوري عرف باللجنة الثورية للوحدة والعمل (C.R.U.A) في مارس 1954، تلك اللجنة التي أوكل إليها الإعداد لتفجير الثورة في خريف نفس السنة، وفي سبيل ذلك كانت أولى الخطوات العملية تتمثل في تنظيم اجتماعات سياسية أشهرها اجتماع الـ 22 وتشكيل لجان الـ 6 والـ 9 في صائفة سنة1954 [1].

إن أهم نتيجة يمكن استخلاصها فيما يتعلق بمسار التيار الثوري في الحركة الوطنية حتى انطلاقة الثورة تتمثل في أن تجاوز وضع التأزم[2]، كان بشكل آخر ارتماء في وضع مخاض صعب جديد أكثر خطورة ومصيرية ليس بالنسبة للنخبة الجريئة التي اختارت المواجهة مع الاستعمار فحسب، وإنما بالنسبة للشعب الجزائري ككل[3].

إن هذه الفكرة لن يتضح المراد منها إلا إذا أمعّنا في محاولة الإجابة على سؤال افتراضي غير ممكن الحدوث لكن ذو دلالة على أهمية حدث تاريخي حدث فعلا : ماذا لو فشلت الثورة التحريرية عند انطلاقتها ؟.

على كل لا يمكن القول بأن رياح التاريخ أو عجلته على حد تعبير الشهيد الرمز البطل محمد بن مهيدي دارت لصالح قضية الشعب الجزائري العادلة فكان النصر مع مطلع يوم جديد. لأن ذلك لم يكن بهذه الحركة الآلية، فالسفينة العتيقة، تعتمد على الرياح لدفع أشرعتها حتما، لكن تعتمد قبل ذلك كله على كفاءة ربّانها وعلى يقضة بحارتها، وكذلك شأن الثورات دوما شُعلتها الثوار ووقودها الجماهير الغاضبة على الاستعمار.

إن المدرسة التاريخية الواقعية ترى أن الأحداث التاريخية العظيمة تجمع في خلفية حدوثها بين يد القدر الخفية وأيدي البشر الظاهرة في آن واحد.

لقد انطلقت الثورة التحريرية في آخر ليلة من ليالي شهر أكتوبر سنة 1954، في وقت كان الفرنسيون يحتفلون بعيد القدسين والجزائريون ينتظرون المولد النبوي الشريف.وإن رمزية هذه المقاربة تظهر الأمر وكأنه

كان يعبر عن إرهاص على انبعاث ومولد الأمة الجزائرية السيدة من جديد ونهاية عهد استعماري جائر ومظلم.

كان اندلاع الثورة التحريرية بمثابة عاصفة في السماء الزرقاء الصافية بالنسبة للرأي العام الفرنسي في الجزائر وفي المتروبول، لكنه لم يكن مفاجأة للإدارة الاستعمارية في الجزائر التي كانت تتوقع حدوث حركة تمردية من قبل بعض النشطاء الجزائريين[4].

إن أهمية وخطورة الثورة التحريرية بالنسبة لبعض المؤرخين الفرنسيين تكمن في أنها من خلال "ثلاثين عملية عسكرية في ليلة 31 أكتوبر 1954 كانت كافية للتعبير عن مطلب سياسي"[5]، والإفصاح جهارا عن قضية شعب يرزح تحت الطغيان الفرنسي.

أسفرت أحداث صبيحة أول نوفمبر 1954 عن وضع جديد تميز ببدء مرحلة مواجهة شرسة بين ثوار امتلكوا العزيمة والإيمان رغم قلة ذات السيد والأنصار، وبين قوة استعمارية كانت تعد من بين قوى العالم العسكرية والسياسية الكبرى التي تمتلك ترسانة وأرمادة متقدمة على امتداد النطاق الجغرافي الذي يتحدد من خلاله حيز الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية فيما وراء البحار.

لقد تبوأت العناصر الثورية النشيطة مراكز قيادة الثورة في المناطق الخمسة التي كانت تقسم التراب الوطني، فتزعم مصطفى بن بولعيد المنطقة الأولى في الأوراس، وديدوش مراد المنطقة الثانية (الشمال القسنطيني)، بينما أسندت المنطقة الثالثة (بلاد القبائل) إلى كريم بلقاسم، والمنطقة الرابعة (العاصمة والوسط) إلى رابح بيطاط، وكُلف بن مهيدي بقيادة المنطقة الخامسة (القطاع الوهراني)[6].

إلى جانب ذلك تم تعيين محمد بوضياف[7] منسقا وطنيا بين قادة مناطق الداخل والوفد الخارجي للثورة المتواجد بالقاهرة منذ فترة سابقة للانطلاقة وقد ضمّ في صفوفه أحمد بن بلة[8]، ومحمد بوضياف، وحسين أيت أحمد، ومحمد خيضر[9].

إن أبـرز ميزة تميز بهـا النشاط الثوري خلال المرحلـة الأولى من الثورة (1954 – 1956) تمثل في كونه ظل وليدا للمبادرة الفردية لمجموعات الثوار والقيادات المحلية للمناطق، وكان خاضعا بصورة مباشـرة وكبيرة للإمكانيات الماديـة لكل منطقـة، ولمستوى التنظيم، وكذا لعبقرية القيادة بها[10].

إن هذا الطرح لا يجب أن يوضع في سياق تفسير وتيرة النشاط الثوري في فترة (1954–1956) بأنه كان ينبع من خلفية روجتها الكتابات الاستعمارية، والتي مفادها بأن العمل الثوري(التمردي) تمظهر في شكل قيادات ومجموعات قبائل وعصبيات منفصلة عن بعضها.

إن مثل هذه المسايرة في مثل هذه الطروحات كفيل بأن يعصف بالروح الوطنية والخلفية الأصيلة التي قامت من أجلها الثورة الجزائرية التي هي من أكثر الثورات المعاصرة أصالة في العالم، وقد يكون الوجه الأسلم لتفسير وشرح ميزات النشاط الثوري في مرحلته الأولى(1954-1956)، هو تناولها من ناحية أن ظروف العمل الثوري في بداياته، وانعدام التنسيق الداخلي بين القيادات، جعل الاتصالات نطاق منطقة بأخرى مجاورة لها الأمر الذي أدى إلى عزلة المناطق الداخلية، كما أن عدم تحديد العلاقات التنظيمية والقيادية، والمسؤوليات الثورية، إلى جانب دخول بعض المناطق (كالأولى مثلا) في أزمات داخلية في نهاية المطاف إلى بقاء العمل الثوري رهينة للمبادرة الفردية لكل منطقة على حدة على الرغم من كون فكرة التنسيق ظلّت مطلبا ملحّا بالنسبة لجميع القيادات في الداخل، وعلى المستوى الخارجي، وفي ظل هذه الظروف يمكن فهم جانب من الأهمية التاريخية التي ينطوي عليها مؤتمر الصومام الذي كان إيذانا ببداية مرحلة جديدة عرفها مسار الثورة التحريرية.

2-جذور فكرة مؤتمر الصومام:(الدعوة والخلفيات):

لم تكن فكرة عقد اجتماع تنسيقي بين جميع قيادات الثورة التحريرية وليدة مبادرة فردية لأي قائد حتى وإن برزت عناصر قيادية في الثورة أثناء مؤتمر الصومام في الصورة بشكل أوحي بالدور الكبير الذي لعبه أمثال الشهداء : زيغود يوسف، عبان رمضان[11]، ومحمد العربي بن مهيدي.

إن فكرة الدعوة إلى لقاء يجمع شتات القيادة الثورية في الداخل، وفي الخارج تمت برمجتها قبل انطلاق الثورة في 25 أكتوبر 1954، حيث تقرر عقد اجتماع عام بعد اندلاع الثورة من أجل لا يتجاوز ثلاثة أشهر[12]، وفي هذا السياق يصبح مؤتمر الصومام استجابة لذلك البرنامج، ولو أنه تأخر بأكثر من 20 شهرا (كان يفترض عقد اجتماع في بداية 1955)[13].

من جهة أخرى تجدر الإشارة إلى أن مؤتمر الصومام في سياقه التاريخي يمثل أكثر من مجرد اجتماع قيادات بهدف تنسيق العمل الثوري بين القيادات الداخلية والوفد الخارجي الذي يمثل الثورة التحريرية.

وقبل الخوض في تفاصيل وحيثيات المؤتمر يجدر بنا تناول الظروف العامة التي سبقت انعقاد المؤتمر لكي تتضح معالم الطريق نحو الصومام بصورة واضحة جلية، ولعل أهم العناصر التي يمكن أن تشكّل إضافة قيمة في هذه الدراسة تتعلق بتطور النشاط الثوري سياسيا، وعسكريا خلال الفترة الممتدة من شهر (نوفمبر 1954 إلى أوت 1956)، من جهة وبالردود الاستعمارية على ذلك في الجزائر، وفي المتروبول من جهة أخرى.

3- الثورة التحريرية في مرحلتها الأولى(مرحلة المبادرة الفردية) 1954-1956:

قبيل مؤتمر الصومام بأشهر قليلة كانت الثورة التحريرية على وشك إطفاء شمعتها الثانية في ظل معطيات داخلية ومستجدات إقليمية ودولية بالغة الأهمية.

لقد ترسخت فكرة الثورة عندما تحولت إلى واقع معاش في الجزائر، وعندما استطاعت أن تعلن عن مشروع ومطلب سياسي يتمثل في تحقيق الاستقلال عن طريق وضع حد لهيمنة كولونيالية تجاوزت القرن وربع القرن من الزمن، كما استطاعت ثورة التحرير أن تزج بالجماهير في أتون معركة السيادة لأول مرة بعد أقل من سنة على اندلاعها، وكان ذلك في الشمال القسنطيني في 20 أوت 1955، حيث شهدت الجزائر أول استعراض شعبي للتحدي في وجه الاستعمار الفرنسي في شكل التحام رائع مع الثورة، رغم جسامة التضحيات وخطورة المغامرة التي أقدم عليها الشهيد الرائد زيغود يوسف لفك الحصار على الثورة في عرينها الأول بالأوراس[14].

وإلى جانب العديد من المواجهات العسكرية الباهرة في الجرف، والونشريس، وجبال الظهرة، وجرجرة، تمكنّت الثورة التحريرية من تثبيت نفسها داخليا، بامتلاك تنظيمات محلية خاضعة لقيادات ذات تجربة نضالية تعود إلى سنوات المنظمة الخاصة أمثال بن مهيدي، وبن بولعيد، وديدوش مراد، وغيرهم، كما امتلكت الثورة وفدا سياسيا للتمثيل الدبلوماسي تشكّل من رواد مؤسسي اللجنة الثورية للوحدة والعمل ومن قدماء المنظمة الخاصة ومناضلي حركة انتصار الحريات الديمقراطية، أمثال أحمد بن بلة، وحسين أيت أحمد، ومحمد بوضياف، ومحمد خيذر ،والأمين دباغين،وقد اتخذت هذه المجموعة من القاهرة مركزا للدعاية، للثورة التحريرية.وتجدر الإشارة إلى أن القاهرة كانت ملجأً لمناضلي التيار الثوري حتى قبيل اندلاع الثورة في 1 نوفمبر 1954 [15]، وسوف تصبح القاهرة نقطة انطلاق لحملات التأييد العربية للثورة الجزائرية على موجات إذاعة صوت العرب سنة 1956. وهذا الدعم الناصري للثورة سيدعم بصورة غير مباشرة صفوف المؤامرة : البريطانية الإسرائيلية إلى جانب الطرف الفرنسي، في العدوان الثلاثي على مصر خلال خريف 1956 [16].

لكن في مقابل ما حققته الثورة من مكاسب سياسية، وعسكرية خلال الفترة الممتدة من 1 نوفمبر 1954 إلى 20 أوت 1956، دفعت في نفس الفترة ثمنا باهضا تمثل في فقدان العديد من أوائل الذين أشعلوا جذورها في ليل الجزائر المظلم في غرة نوفمبر 1954، وفي هذا السياق أُستشهد باجي مختار في 8 نوفمبر 1954، ومصطفى بن بولعيد في 22 مارس 1956، وديدوش مراد في جانفي 1955، وغيرهم من قيادات المناطق، الأمر الذي أدخل المناطق الحدودية الشرقية والمنطقة الأولى في حالة توتر إثر شغور مواقع القيادة، وهو الأمر الذي سينعكس سلبا على وتيرة العمل الثوري وستبقى تأثيرات ذلك حتى فترات متأخرة من عمر الثورة التحريرية [17].

إلى جانب هذا الوضع لازمت صفة التمرد (REBELLION) أو حرب العصابات (GUERILLA) الثورة التحريرية بسبب عدم وضوح هيكلة القيادة بها والمؤسسات الناطقة باسمها الأمر الذي يساعد على استمرار وضع الالتباس بالنسبة للأطراف الدولية على اختلاف مواقفها.

في تلك الأثناء تحركت عناصر ثورية نحو العمل في اتجاه عقد مؤتمر وعلى رأسها التي كانت متواجدة بالجزائر العاصمة أمثال : عبان رمضان، وعمر أوعمران، وأحمد لبجاوي، وقد استطاع عبان رمضان مساعدة أوعمران في منطقة العاصمة بمساعدة بعض الرفاق القيام بإتصالات مع محمد العربي بن مهيدي في القطاع الوهراني، وبن طوبال وزيغود يوسف في الشمال القسنطيني، وبكريم بلقاسم وعميروش في القبائل، وتم إشعار الوفد الخارجي بالقاهرة بفكرة الاجتماع، لذلك غادر أحمد بن بلة القاهرة نحو مدريد لمتابعة ما سيجري في الصومام[18]، وبدأ بذلك العد التنازلي لعقد المؤتمر، وكانت منطقة إفري المطّلة على الصومام من ناحية السفوح الشرقية لجبال جرجرة على موعد مع التاريخ منذ منتصف شهر أوت 1956 [19].

4-مواقف وردود الفعل الفرنسية من الثورة التحريرية(1954-1956):

انطلاقا من أبرز المسلّمات التي ارتكزت عليها السياسية الاستعمارية في الجزائر والمتمثلة في فكرة "الجزائر فرنسية" تميزت ردود الفعل الفرنسية بالتطرف والراديكالية تجاه المطالب الوطنية التي كانت تعبر عنها الثورة التحريرية، وفي هذا السياق لم تكن الثورة بالنسبة للاستعماريين سوى « عاصفة في سماء زرقاء صافية في بلد هادئ وجميل» ، وليست في جوهرها سوى "تمرد وأعمال شغب بتحريض خارجي، وهكذا فإن جملة ردود الفعل الفرنسية سارت في اتجاه التعاطي مع جبهة التحرير الوطني كفصيل أو تنظيم إرهابي بدل التعامل معه كممثل شرعي للشعب الجزائري الأهلي المغلوب على أمره لعقود طويلة من الزمن.

لقد كان هدف الحكومات الفرنسية المتعاقبة منذ سنة 1954 في ما يتعلق بالسياسة الجزائرية يتلخص في ضرورة القضاء على الثورة التحريرية بالأساليب القمعية والحرب النفسية وكثيرا ما ارتبط إخفاق الحكومات الفرنسية في المسألة الجزائرية بسقوطها وشغور قصر ماتينيون من جهازه التنفيذي.

إلى جانب الخطط السياسية لمختلف الحكومات المتعاقبة (حكومة غي مولي، منديس فرانس، ...) كمظهر أبرز موقف استعماري من الثورة التحريرية في تدعيم التواجد العسكري الفرنسي بصورة كبيرة جدا، إذ تشير إحصائيات فرنسية أن الحكومة العامة طلبت مضاعفة تعداد الجيش الفرنسي في الجزائر (كان تعداده 55 ألف جندي)، لكن الإليزي قرر رفع التعداد إلى 80 ألف في جانفي 1955 ليرتفع إلى أكثر من 150 ألف جندي بعد أحداث 20 أوت 1955، ويبلغ أكثر من 220 ألف في ربيع 1956 دون الإشارة إلى قوات الشرطة والدرك (كان تعدادهما مجتمعين 12 ألف سنة 1954)[20] ، التي تضاعفت تعدادها عدة مرات خلال سنوات الثورة

التحريرية، وفي مقابل هذه الأرمادة الفرنسية بلغ تعداد جيش التحرير الوطني في خريف 1955 (بعد عام واحد من الانطلاقة) حوالي 6000 مجاهد، وفي صيف 1957 (بعد عام من مؤتمر الصومام) حوالي 18000 مجاهد[21].

وقداستطاعت الثورة رغم الضغط الاستعماري المتواصل رفع وتيرة نشاطها بصورة مستمرة، حيث ارتفع عدد العمليات الثورية من 200 عملية في أفريل 1955 إلى 1000 عملية في ديسمبر 1955 وإلى 2624 عملية في مارس 1956[22].

5-مؤتمر الصومام(الأجواء وجدول الأعمال)14 – 20 أوت 1956 :

في بيت ريفي مكّون من غرفتين بقرية إيفري أوزلاقن،اجتمع نفر من أوائل مفجري الثورة التحريرية، وحول طاولة صغيرة، توسطها إبريق قهوة، تمت صياغة قرارات مصيرية في مسار الثورة الجزائرية، حيث خرج من مرحلة المبادرة الفردية إلى مرحلة التنظيم.ولقد تمت الدعوة إلى هذا المؤتمر بعد تردد دام طويلا، بسبب ظروف فرضتها ردود الفعل الاستعمارية القمعية.

ترأس محمد العربي بن مهيدي الجلسة الأولى وحضر إلى جانبه عمر أوعمران ومساعده عبان رمضان (من منطقة الجزائر)، وكريم بلقاسم (القبائل)، وزيغود يوسف (عن الشمال القسنطيني)، ونائبه لخضر بن طوبال، كما تم تكليف عميروش أيت حمودة بضمان أمن المشاركين في المؤتمر لكونه عقد في المنطقة الثالثة.

ورغم إعلان بن مهيدي خلال الاجتماع الافتتاحي بأن الوفد الخارجي المكّون من بن بلة وأيت أحمد وخيضر قد أعطى موافقته على أرضية المؤتمر[23]، إلا أن غياب بقية الأطراف جعل المؤتمر من الناحية النظرية يفشل في تحقيق الإجماع الذي لم يشمل جميع القيادات، خاصة قيادات المنطقة الأولى (الأوراس) والمناطق الحدودية الشرقية (سوق أهراس).

كما أن محاولات القادة الحاضرين لسد الثغرات الناجمة عن غياب نظرائهم –كان على كل منطقة تلاوة تقرير عن الوضعية العامة بها– مثل تلك التي قام بها زيغود يوسف في أول جلسة للمؤتمر التي لم تكن كافية لإعطاء صورة واضحة عن الوضع في نطاق يتجاوز حدود المنطقة الثانية (الشمال القسنطيني) الخاضعة لقيادته بعد استشهاد ديدوش مراد[24].

6-مشروع أرضية مؤتمر الصومام :

تمخض مؤتمر الصومام عن جملة من المقررات عُرفت بصورة عامة بأرضية مؤتمر الصومام[25] التي اشتملت على:- المبادئ التنظيمية العامة (سياسية – عسكرية)

- الهيكلة الثورية الجديدة : أ) المؤسسات الثورية

ب) القرارات التنظيمية

-الإجراءات العاجلة

أ-المبادئ التنظيمية العامة (السياسية – العسكرية) :

حاول مؤتمر الصومام، وضع مبادئ سياسية يتحدد من خلالها العمل الثوري بصورة واضحة المعالم[26]، وكانت أشهر هذه المبادئ، مبدأ أولوية السياسي على العسكري، وأولوية الداخل على الخارج[27]، إضافة إلى مبدأ القيادة الجماعية للثورة التحريرية، هذا المبدأ الأخير لم يكن جديدا وإنما يمثل استمرار للحل الذي انتهى إليه مفجرو الثورة وأعلنوا عنه من خلال بيان أول نوفمبر 1954.

ب-الهيكلة الثورية الجديدة :

أ) المؤسسات الثورية:

بعد وضع المبادئ العامة للعمل الثوري، انتقل واضعوا مقررات الصومام إلى الفصل بين السلطات بإحداث مؤسسات ثورية مختلفة الصلاحيات ومتكاملة في الغاية المحددة وهي الأداء الجيد في اتجاه دعم النشاط الثوري بمختلف أوجهه.

إن أشهر المؤسسات التي انبثقت عن أرضية مؤتمر الصومام وهي :

- **المجلس الوطني للثورة الجزائرية** CNRA :الذي كان يشكل ما يمكن وصفه ببرلمان الثورة التحريرية، إذ كان أشبه ما يكون بالجهاز التشريعي حدد عدد أعضاءه بـ 34 عضوا (17 دائمون – و17 مؤقتون).
- **لجنة التنسيق والتنفيذ** CCE:وهي النواة أو الجهاز التنفيذي للثورة التحريرية، ومركز اتخاذ القرارات الحاسمة، وقد أوكلت عضويتها إلى العناصر الثورية البارزة، من قدماء مفجري الثورة المشهود لهم بالكفاءة السياسية والعسكرية، وستغدو هذه اللجنة المشكلة من 6 ثم من 9 أعضاء الناطق الرسمي والمؤسسة المسيطرة على إدارة العمل الثوري داخليا وخارجيا[28].

ج-القرارات التنظيمية:

إن أهم ميزة لمؤتمر الصومام بالنظر إلى قراراته التنظيمية التفصيلية تكمن في أنه لم يترك شاردة ولا واردة مرتبطة بضرورات العمل الثوري بمختلف جزئياته، إلا وتبيّن لها ضوابط تنظيمية، وفي هذا السياق قام المؤتمرون بإحداث انقلاب جذري، في التقسيم الإداري والسياسي والعسكري للثورة عندما أعيد تقسيم التراب الوطني إلى 6 ولايات هي :الأولى (الأوراس النمامشة) – الثانية (الشمال القسنطيني) – الثالثة (القبائل) – الرابعة (العاصمة ومحيطها) – الخامسة (القطاع الوهراني) – السادسة (الصحراء).

وتم تقسيم كل ولاية إلى مناطق وكل منطقة إلى نواحي وكل ناحية إلى قسمات وهكذا تحدد النطاق الجغرافي وضبطت الحدود الإدارية (السياسية والعسكرية) لكل ولاية، ولم تتوقف قرارات المؤتمر عند هذا الحد بل تعدته

إلى ضبط تراتبية القيادة الثورية وتحديد صلاحيات القادة داخل كل ولاية بمختلف مستويات القيادة داخلها، فقد كان يشرف على الولاية الثورية قائدان أحدهما سياسي والأخر عسكري، وكلاهما برتبة عقيد يليهما ضابط برتبة رائد مكلف بالاتصالات والأخبار.

أما المنطقة، وهي الوحدة الإدارية التي تلي الولاية مباشرة، فقد كان يشرف عليها ضابط برتبة نقيب، وتنخفض الرتب العسكرية بعد ذلك إلى أدناها في التشكيلات العسكرية الثورية التي حددها مؤتمر الصومام كذلك فقد تم تحويل جيش التحرير الوطني من مجموعات مسلحة (شبه عسكرية) إلى جيش نظامي يتكون من وحدات مختلفة تخضع إلى قيادات سياسية وعسكرية محددة الصلاحيات الثورية في إطار النطاق والوظيفة، إذ أصبح مشكلا من أفواج، وكتائب، وفرق، وفيالق، يحمل شارات الرتب العسكرية (استلهمت الرتب العسكرية من الفضاء العربي الإسلامي)[29].

إن ما يهم في هذا الجانب ليس استعراض جميع الجزئيات التي أحدثها مؤتمر الصومام،وإنما تحليل ومناقشة أبرز التغييرات التي طرأت على الهيكلة السياسيـة، والإدارية العامة للثورة الجزائرية (O.P.A).

د) الإجراءات العاجلة :

بعد استعراض تقارير المناطق الثورية التي شاركت في المؤتمر، والوقوف على وضعية المناطق التي تغيبت عن الحضور (المناطق الحدودية الشرقية)، (المنطقة الأولى)، (الصحراء)، (الوفد الخارجي)، انتقل المؤتمرون إلى محاولة الشروع في العمل الميداني لمعالجة التوترات والمعوقات التي كانت تواجه النشاط الثوري في تلك الأرجاء، فتم تكليف زيغود يوسف قائد الولاية الثانية بمهمة إعادة ترتيب الأوضاع على الحدود الشرقية خاصة بعدما ألحق المؤتمر منطقة سوق أهراس بالشمال القسنطيني، عندما اعتبر أن حالة شغور القيادة لا تزال قائمة هناك بعد استشهاد القائدين المحليين، باجي مختار، وجبار عمر، الأول في (نوفمبر 1954) والثاني في (مارس 1956).

كما تم تكليف العقيد عميروش بتسوية حالة التوتر والانشقاق الذي كانت تعيشه الولاية الأولى (الأوراس النمامشة)[30] ، بعد استشهاد القائد الرمز مصطفى بن بوالعيد في مارس 1956[31].

إلى جانب ذلك قام المؤتمر بتعيين منسقين للاتصال بالوفد الخارجي للثورة التحريرية من أجل إعلامه بالمستجدات التي أحدثها اجتماع الصومام خاصة بعدما انتقل أحمد بن بلة من القاهرة إلى مدريد للإطلاع على مجريات الأمور بالداخل.

7- نقد مشروع أرضية مؤتمر الصومام 1956 :

إن وضع مقررات الصومام في الميزان للوقوف على المثالب والمناقب بصورة موضوعية، يفرض على الدارس استعراض مختلف المواقف الداعمة والرافضة له، وتوضيح خلفيات كل منها.

وقبل الخوض في لجة هذا الموضوع يجدر بنا لتسليط الضوء على فكرة محورية لفهم الملابسات المتعددة التي تكتنف هذا الفصل المثير من فصول ثورة التحرير الكبرى، وأقصد هنا أن المواقف التي سأكتفي بالإشارة إليها سوف لن تتجاوز أطراف مثلث الثورة التحريرية آنذاك، في الداخل والخارج، دون الإنخراط في شراك محاولات أدلجة التاريخ الوطني أو حلبات التوظيف السياسي النخبوي للذاكرة الجماعية بغرض تحقيق مكاسب حزبية معينة لصالح اليمين أو اليسار[32].

ولكي تتضح معالم الصورة جيدا يمكن الإشارة إلى أن هذا الفصل سوف يجيب على تساؤلات من قبيل : من هم المؤيدون وماهي حججهم ؟ ومن هم الرافضون، وما هي خلفيات رفضهم ؟ ما الذي يمكن أن يُحسب للمؤتمر وما الذي يمكن أن يحسب عليه ؟ وما هو موقع مؤتمر الصومام كحدث تاريخي، خلال الثورة التحريرية في الذاكرة الجماعية الجزائرية ؟

أ- نقد المواقف المؤيدة للمؤتمر :

تتمثل الأطراف المؤيدة للمؤتمر في الأطراف المشاركة وهي قيادة منطقة العاصمة وعلى رأسها : عمر أوعمران، وعبان رمضان، وقيادة القطاع الوهراني وعلى رأسها رئيس المؤتمر محمد العربي بن مهيدي، وقيادة المنطقة الثالثة وعلى رأسها كريم بلقاسم وعميروش، أيت حمودة، وقيادة المنطقة الثانية وعلى رأسها زيغود يوسف، ولخضر بن طوبال.

ويمكن أن نذكر في عداد المؤيدين لمؤتمر الصومام من غير الحاضرين بعض العناصر السياسية النشيطة أمثال : محمد لبجاوي، وبن يوسف بن خدة، وسعد دحلب، إلى جانب مناضلي الفصائل الوطنية التي إنضمت إلى الثورة سنة 1956 من جمعية العلماء، والاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، أمثال توفيق المدني، وأحمد فرنسيس، وأحمد بومنجل، وفرحات عباس.

ويتلخص طرح المؤيدين خاصة الذين ساهموا في صياغة مقرارات المؤتمر المصيرية، وعلى رأسهم عبان رمضان، وبن مهيدي، وزيغود، بأن المؤتمر لم يكن وليد فكرة شخصية أو مبادرة فردية وإنما فكرة قديمة تبناها مفجروا الثورة قبل الانطلاقة، وفي هذا السياق يرى المشاركون أمثال بن طوبال بأن الصومام يمثل استجابة منطقية لضرورة ملحة فرضت نفسها على صيرورة العمل الثوري الذي انطلق دون تنظيم وظل كذلك لمدة سنتين كما يذهب سعد دحلب إلى أن الصومام، وضع بناءا هرميا لمواقع المسؤولية والقيادة ووضع أيضا حدا للنشاط الكلاسيكي الذي كان عليه جيش التحرير الوطني.

وفي ما يتعلق بدعوى هيمنة السياسيين على المؤتمر، وعلى المؤسسات الثورية المنبثقة عنه (عبان، بن خدة، دحلب) في مقابل (بن مهيدي، كريم)، يذهب أنصار المؤتمر إلى القول بأن الثورة التحريرية كانت تعبر عن قضية سياسية أكثر من كونها في جوهرها مواجهة عسكرية مع قوة استعمارية كبرى.

ومن هذا المنطلق ومسايرة لهذا الطرح فإن أخطر قرارات مؤتمر الصومام المتمثل في مبدأ أولوية الداخل عن الخارج وأولوية السياسي على العسكري يتوافق بصورة كاملةمع الفلسفة السياسية التي تضمنها بيان أول نوفمبر نفسه التي اعتبرت أن الانتصار على الاستعمار الفرنسي لن يكون عن طريق الحسم العسكري، وإنما عن طريق اعتراف العدو بشرعية القضية الوطنية في الجزائر، أي الانتصار السياسي من حيث جوهره.

ويدحض المؤيدون فكرة كون المؤتمر كان يمثل انقلاب على الثورة لصالح طموحات شخصية، وبهدف إبعاد العناصر ذات السبق في إشعال فتيل الثورة لصالح عناصر حديثة عهد بالجهاد ضد الاستعمار، وحججهم في ذلك أن أبرز مبادئ الصومام يتمثل في المبدأ الأصيل الخاص بالقيادة الجماعية سواء في الجهاز التنفيذي (ل.ت.ت) (C.C.E) الخماسية أو في قيادة الولاية في آن واحد وهو ما يفند أن واضعي مقررات الصومام كانوا يسعون إلى تحقيق انفرادهم بالهيمنة على قيادة الثورة التحريرية.

ب-نقد المواقف المعارضة للمؤتمر :

ضمت صفوف المعارضين لمؤتمر الصومام وقراراته كل من أعضاء الوفد الخارجي الذين كانوا متواجدين بالقاهرة، وهم محمد بوضياف، وأحمد بن بلة، ومحمد خيضر، وحسين أيت أحمد، إلى جانب القيادة المحلية للمناطق الحدودية الشرقية (منطقة سوق أهراس)، وقيادة المنطقة الأولى (الأوراس النمامشة).

فبالنسبة لموقف الوفد الخارجي من مؤتمر الصومام، ذهب أحمد بن بلة إلى حد اتهام عبان رمضان بالهيمنة المطلقة على المؤتمر، واستغلال انعدام الخبرة السياسية لدى العسكريين لتحقيق أهداف شخصية.

إن هذا الموقف يمكن أن يبدو موضوعيا ولو من الناحية الظاهرية لأن حجة الوفد الخارجي تظهر جلية بالنظر إلى تشكيلة لجنة التنسيق والتنفيذ (C.C.E) التي سيطر عليها ثلاث سياسيين هم : عبان رمضان، وبن يوسف بن خدة، وسعد دحلب، وليس ذلك فحسب كافيا لفهم الموقف وإنما من خلفية أن هؤلاء السياسيين لم يكونوا مؤسسيين لجبهة التحرير الوطني في 1 نوفمبر 1954، وإنما انظموا إلى الثورة في سنة 1955.

ولذلك فإن أعضاء الوفد الخارجي اعتبروا تلك الهيمنة على الجهاز التنفيذي للثورة عملية تجاوز لأحقيتهم في زعامة الكفاح من منطلق الشرعية التاريخية مقارنة بنظرائهم.

أما فيما يتعلق بمواقف كل من قادة المنطقة الأولى (الأوراس النمامشة) الذين دخلوا في دوامة التوترات عقب استشهاد كل من بوالعيد مصطفى ونائبه شيحاني بشير، إلى جانب قادة ما يعرف بالقاعدة الشرقية

(المصطلح ظهر في أفريل 1957) على الحدود الشرقية (منطقة سوق أهراس) وعلى رأسهم عمارة بوقلاز ومحمد عواشرية فقد اعتبروا المؤتمر الذي عقد في وادي الصومام مجحفا في حقهم بفعل عدم تمثيليته لجميع القيادات الثورية، عندما تم تغييب وفد منطقة سوق أهراس وإبعاده عن حضور المؤتمر.

كما يعلل هؤلاء القادة موقفهم الرافض للاعتراف بأرضية المؤتمر بأنها بعيدة عن تحقيق الإجماع، ودون تلبية طموحاتهم في تشكيل إطار سياسي، وعسكري، وإداري ثوري متميز.

إن ما يمكن استنتاجه بعد استعراض هذه المواقف الرافضة لمؤتمر وأرضية الصومام مايلي :

1- المواقف الرافضة في أغلبها تنطلق من فكرة عدم تمثيلية المؤتمر بفعل غياب بعض الأطراف أو تغييبهم على حد السواء، وهذه المواقف لاتعبر بصورة واضحة على الموقف من محتوى أرضية الصومام (الميثاق)، فيما يتعلق بالتنظيمات السياسية الإدارية، وهيكلة الجيش والأجهزة المختلفة.

2- بعض المواقف الرافضة تتبنى فكرة تحميل، مؤتمر الصومام، وأرضيته نيات شخصية للإنفراد بزعامة الثورة دون التشكيك في جدوى ما جاء به في برنامج العمل السياسي الثوري بصورة عامة.

وهذا ما يحسب في ميزان إيجابيات أرضية المؤتمر ويحصر المواقف منه في خانة ما يمكن اعتباره صراع نخب سياسية وعسكرية في صفوف القيادات الثورية.

3- موقف المنطقة الأولى (الأوراس النمامشة) من المؤتمر لا يجد تبريرا تاريخيا يسانده انطلاقا من واقع تاريخي مؤكد يشير إلى أن هذه المنطقة لم يتم إبعادها، وإنما عرفت من تلقاء ذاتها وضعا تميز بالتوتر، وعدم الانسجام على مستوى القيادة إثر نيل بن بوالعيد للشهادة في ربيع 1956، وحتى في فترة غيابه (سجنه) قبل ذلك.

4- إن المواقف الرافضة للصومام والتي تذهب إلى اعتبار أرضية الصومام جاءت لتناقض مبادئ وردت في بيان أول نوفمبر 1954، تواترت في فترة لاحقة وجاءت في سياق تجاذب النخب وتوظيف الخلفيات الأيديولوجية في كثير من الأحيان لصالح حسابات شخصية أو نخبوية أبعد ما تكون عن خدمة النشاط الثوري من منظور شامل.

8-مؤتمر الصومام في الميزان:ن أفضل موقع لفهم الوقائع التاريخية المثيرة للجدل، قد لا يكون بالضرورة محاصرتها أو حتى امتلاك ثروة ضخمة من الوثائق التاريخية، وإنما في رأي يكمن في إخضاع المعطيات التاريخية للنقد مهما بلغت من الأهمية والخطورة.

وعندما يتعلق الأمر بتاريخ ثورة أو شعب يتجاوز نطاق الدراسة والكتابة التاريخية الجادة والموضوعية مستوى الأشخاص والنخب لأن ذلك يرقى إلى إرث عظيم بالذاكرة الجماعية.

وفي هذا السياق، ما هي الإجابة الممكنة لهذا التساؤلات؟ ما هي قيمة مؤتمر الصومام وأرضيته في تاريخ الثورة التحريرية ؟ هل يكمن في خطورة القرارات التي جاء بها وفي فتح الباب على صراعات لم تكن ظاهرة من قبل ؟.

إن أي تصدي لمحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات بصورة جازمة سيدفع لا محاولة في الوقوع في فخ الانحياز أو عدمه لليمين أو اليسار بالمعنى المطلق.كما أن التحفظ الشديد يجعل دراسة مؤتمر الصومام بشكل عام أكثر شبها بالمواضيع الفلسفية منها بالمواضيع التاريخية ويوقع الدارس في مطبّة الاسترسال في التعميم وعُرضة للإجابة بقصر النظر التاريخي للأحداث.

إن أهم ما يمكن أن نخلص إليه في خاتمة هذه الدراسة النقدية والتحليلية، وفي تقييم مؤتمر الصومام بعيدا عن صراعات النخب السياسية والعسكرية، ومواقف التأييد أو الرفض لمؤتمر وأرضية الصومام التي غالبا ما تنطلق من خلفيات سياسية وإيديولوجية تبحث عن توظيف التاريخ بشكل يزيد في غموض الرؤية بالنسبة للباحثين ويعرض الذاكرة الجماعية (التاريخ الوطني) للتشويه خاصة عندما يتعلق الأمر بمرحلة مصيرية كالثورة التحريرية في تاريخنا المعاصر.

- الخاتمة:

يمكن القول أن الصومام حتى وإن فتح الباب على تجاذبات جديدة بين النخب القيادية للثورة في الداخل والخارج، استطاع حل مشكلات كثيرة عرفتها الثورة خلال مرحلة 1954 – 1956، كما أن المؤتمر من خلال أرضيته أسس لطور جديد عرفته الثورة التحريرية، تمثل ذلك الطور في إكسابها مؤسسات أشرفت على العمل الثوري بمختلف أوجهه.

وبصيغة أخرى يمكن أن نعزي أهمية مؤتمر الصومام التاريخية في برنامج العمل السياسي الذي زود الثورة به فتحولت بعد صائفة 1956 من ثورة في مظهر حرب عصابات إلى ثورة تعتمد على حرب نظامية، وليس ذلك فحسب بل وتمتلك ذراعا سياسيا، سرعان ما تحول إلى حكومة ثورية معترف بها.

وخلاصة لكل هذا يمكن القول أن الصومام لم يحقق الإجماع بالنظر إلى مبادئه العامة التي خضعت للتأويل وأثارت الجدل والتوتر وإنما حقق الإجماع في قراراته التنظيمية والعملية فأدى بذلك وظيفة المؤتمر الثوري على أكمل وجه خلال ملحمة الثورة التحريرية الكبرى.

-الهوامش:

1- MOHAMED HARBI, LA GUERRE COMMENCE EN ALGERIE, ED : COMPLEXE, BRUXELLES, 1984, PP 20 - 23 -

[2]– جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر 1994، ص 210.

[3]- AHMED MAHSAS, LE MOUVEMENT REVOLUTIONNAIRE EN ALGERIE,L'HARMATTAN, PARIS 1979, PP 310 – 311.

وأنظر كذلك : محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، موفم للنشر، الجزائر، 1994، ص 14.

4- YUES COURRIER : LA GUERRE D'ALGERIE, LES FILS DE LA TOUSSAINT, FAYARD, PARIS 1968, P 219.-

5- PHILIPPE TRIPIER, L'AUTOPSIE DE LA GUERRE D'ALGERIE, ED, FRANCE, EMPIRE, PARIS, 1972, P 35.

[6]محمد لحسن أزغيدي،مؤتمر الصومام وتطورات ثورة التحرير الوطني1956– 1962، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر1989، ص 61.

[7]– **بوضياف محمد (1919–1992)**ولد سنة 1919 بأولاد ماضي بولاية المسيلة ،اشتغل بمصالح تحصيل الضرائب بجيجل ، انضم إلى صفوف حزب الشعب وبعدها أصبح في المنظمة السرية.في سنة 1950 حوكم غيابيا وفي 1953 التحق بفرنسا حيث أصبح عضوا في حركة انتصار الحريات الديمقراطية وبعد عودته إلى الجزائر ساهم في تأسيس اللجنة الثورية للوحدة والعمل وكان من بين أعضاء مجموعة الاثنين والعشرين (22) المفجرة للثورة الجزائرية، اعتقل في حادثة اختطاف الطائرة في 22أكتوبر 1956 من طرف السلطات الاستعمارية التي كانت تقله مع رفقائه من المغرب إلى تونس في سبتمبر 1962 أسس حزب الثورة الاشتراكية وفي جوان 1963 تم توقيفه وسجنه في الجنوب الجزائري لمدة ثلاثة أشهر لينتقل بعدها للمغرب ومن عام 1972 عاش متنقلا بين فرنسا والمغرب في إطار نشاطه السياسي إضافة إلى تنشيط مجلة الجريدة سنة 1979 وبعد وفاة الرئيس هواري بومدين قام بحل حزب الثورة الاشتراكية وتفرغ لأعماله الصناعية إذ كان يدير مصنعا للآجر بالقنيطرة في المملكة المغربية . في جانفي 1992 بعد استقالة الرئيس الشاذلي بن جديد استدعته الجزائر لينصب رئيسا لها وفي 29 جوان من نفس السنة اغتيل في مدينة عنابة.**أنظر :محمد عباس،اغتيال حلم، أحاديث مع بوضياف،دار هومة،الجزائر،2001. وأنظر :كذلك:**
Benjamin STORA, DICTIONNAIRE BIOGRAPHIQUE DE MILITANTS NATIONALISTES ALGERIENS, LHARMATTAN, PARIS, 1985, p326.

[8]– **بن بلة أحمد:(1916–2012)**:ولد في 25 ديسمبر1916 بمغنية بالغرب الجزائري.من أسرة فلاحية ،تابع دراسته الثانوية بتلمسان وأدى الخدمة العسكرية الإجبارية سنة 1937 وأعيد تجنيده كبقية الجزائريين في الحرب العالمية الثانية، بعد انتفاضة 8ماي 1945. انخرط في صفوف حزب الشعب الجزائري ثم في حركة انتصار الحريات الديمقراطية . وتدرج في عدة مناصب ومسؤوليات . ترشح في انتخابات سنة 1948 على مستوى مدينة مغنية . أصبح مسؤولا عن القطاع الوهراني في المنظمة الخاصة التي بدأت تحضر للعمل المسلح وخطط للهجوم على بريد وهران عام 1949 والذي استهدف من ورائه الحصول على المال لتمويل للعمل العسكري عين على رأس المنظمة الخاصة بعد استبعاد حسين آيت أحمد في 1949 إلى غاية سنة 1950 تاريخ اكتشاف المنظمة الخاصة وقد اعتقلته السلطات الاستعمارية في 1950 وحكم عليه بالسجن لمدة 07 سنوات. وفي 16 مارس 1952 تمكن من الفرار من سجن البليدة، وبعد فراره التحق بالوفد الخارجي لحركة انتصار الحريات الديمقراطية بالعاصمة المصرية القاهرة ، شارك في تأسيس جبهة التحرير الوطني عام 1954. وبعد اندلاع الثورة أصبح عضوا في الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني مكلفا بالجوانب العسكرية خاصة تزويد الثورة بالسلاح.اختير عضوا في لجنة التنسيق والتنفيذ التي أقرها مؤتمر الصومام وعضوا في المجلس الوطني للثورة 1956–1962. وفي 22 أكتوبر 1956 ألقت عليه السلطات الاستعمارية القبض برفقة آيت أحمد الحسين ومحمد بوضياف ومحمد خيضر والكاتب مصطفى الأشرف في حادثة اختطاف الطائرة. وبقي في

السجون الفرنسية إلى غاية 19 مارس 1962، أطلق سراحه بعد وقف إطلاق النار أيد قيادة أركان الجيش وعارض الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي طردها من العاصمة بفضل بومدين ،أنتخب عام 1962 رئيسا للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية عُزل سنة 1965 من طرف مجلس الثورة بقيادة بومدين ،أطلق الشاذلي بن جديد سراحه سنة1980،وهو منذ ذلك في المعارضة ،لخص شارل هنري لافرود مساره بعد الاستقلال بهذه العبارة(رئيس قليلا،سجن كثيراً،منفي بلا مرارة) وافته المنية يوم 2012/04/11 عن عمر يناهز 96سنة.**أنظر:أحمد بن بلّة،مذكرات أحمد بن بلّة كما أملاها على روبير ماريل،تر:العفيف الأخضر،ط2،منشورات دار الآداب،بيروت،لبنان،(د.ت) .أنظر،عاشور شرفي،قاموس الثورة الجزائرية(1954-1962)،تر:عالم مختار،دار القصبة الجزائر،2007،ص67،وأنظر المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطني وثورة أول نوفمبر1954،تاريخ الجزائر(1830-1962)القرص المضغوط،المرجع السابق.وأيضا:وأنظر:محمد حربي ،الثورة الجزائرية سنوات المخاض.المصدر السابق،ص 186.**

[9]عبد الرحمن بن العقون،الكفاح القومي والسياسي(1947- 1954)،ج 3،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1986،ص ص 463 - 464 - 465.وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه في نهاية الاجتماع (اجتماع الستة)، غادر بوضياف الجزائر إلى جنيف يوم 25 أكتوبر في طريقه إلى القاهرة باسم مستعار (مزور)، وأخذ معه نسخة من المنشور، كتب بمداد غير مرئي بين سطور عادية، أنظر يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ج 2، ط 2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر 1996، ص 123.

[10]- يعترف ضباط الاستعمار أنفسهم بموهبة القيادة للعديد من قادة الثورة، أنظر ما قاله العقيد إفرار (EVRARD) (صاحب خطة اغتيال بن بوالعيد مصطفى) في هذا الأخير في كتاب :

ERWIN BERGOT, LES DOSSIER ROUGES, SERVICES SECRETS CONTRE F.L.N, ED, BERNARED GROSSET, PARIS 1990, P 41.

[11]- **عبان رمضان (1920-1957):**من مواليد 20 جوان 1920 قرب الأربعاء ناث ايراثن (تيزي وزو)وسط عائلة ميسورة الحال. واصل دراسته الثانوية بمدينة البليدة وتحصل على البكالوريا عام 1941.شغل وظيفة كاتب عام ببلدية شلغوم العيد وأثناء الحرب العالمية الثانية جنّد في الجيش الفرنسي برتبة ضابط صف.إنخرط في صفوف حزب الشعب، وشارك في مظاهرات 08 ماي 1945.وأصبح عضوا في المنظمة الخاصة. ألقي عليه القبض وحكم عليه بالسجن مدة 06 سنوات. سجن بفرنسا ثم أطلق سراحه من سجن الحراش في جانفي 1955.إلتحق مباشرة بالثورة بعد اتصاله مع العقيد آعمر أو عمران وكلف بتنظيم شبكة المناضلين بالعاصمة. لعب دورا أساسيا في إعداد وثائق مؤتمر الصومام وكان صاحب فكرة أولوية الداخل على الخارج وأولوية السياسي على العسكري.أشرف على إصدار الأعداد الأولى من جريدة المجاهد بالعاصمة وصار عضوا في لجنة التنسيق والتنفيذ.التحق بتونس وأظهر معارضة لبعض العسكريين أعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ، استدرج عبّان إلى كمين نصب له بالمغرب حيث وقع حتفه في26 ديسمبر 1957م بأمر من بوصوف.**أنظر:عاشور شرفي،المرجع السابق،ص236□235.**

[12]هناك عدة آراء روايات لشخصيات وطنية ممن شاركوا في تفجير الثورة على أنهم قد اتفقوا على عقد لقاء بينهم بعد مضي عام على انطلاق الثورة المسلحة، وذلك بهدف تقييم ما تم إنجازه، وهناك آراء أخرى ترى بأن التفكير في عقد المؤتمر قد بدأ عصب هجومات 20 أوت 1955 (في الشمال القسنطيني) غير أن الظروف الملائمة لم تتوفر لذلك إلا بعد مرور عام على ذلك، أنظر : عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، الجزء الأول، ط 1، دار البعث، الجزائر، 1991، ص 382.

[13]ايزة سعد، سنوات الدم، تجربة الثورة الجزائرية، روز اليوسف، القاهرة، 1989، ص 133.

[14]عثمان الطاهر علية، الثورة الجزائرية، أمجاد وبطولات، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، 1996، ص 81 – 82.

15- PHILIPPE TRIPIER, OP.CIT. PP 56

[16]العدوان الثلاثي على مصر في أكتوبر 1956، كان ثمرة مؤامرة سرية ثلاثية حيكت خيوطها في باريس بين شمعون بيريز وموريس شال وأنطوني إيدن.أنظر: YVES COURRIER, LA GUERRE D'ALGERIE EN IMMAGES, FAYARD - FRANCE, 1972, p 76.

[17]فتحي الديب، عبد الناصر والثورة الجزائرية، دار المستقبل، القاهرة 1984، ص ص 290 – 293.

[18]محمد البجاوي، حقائق عن الثورة الجزائرية، بدون دار ومكان النشر، 1971، ص 162.

[19]حول فكرة إجماع قادة الثورة على مكان انعقاد مؤتمر الصومام : أنظر : محمد عباس، ثوار عظماء (حديث الاثنين)، مطبعة دحلب، الجزائر، 1991، ص 262 – 263.

[20]من جهة أخرى يمكن الإشارة إلى أن سنة 1956 كانت تمثل فترة استقطاب جيش التحرير الوطني للشعب الجزائري، حيث تضاعف تعداده 3 مرات (خلال 54 – 1956).

[21] PHILIPPE TRIPIER, OP.CIT, PP 75 - 76.

[22] IBID. P 76.

23- HENRI LEMIRE, HISTOIRE MILITAIRE DE LA GUERRE D'ALGERIE, ALBIN MICHEL, PARIS, 1982, P 81.

[24]أحسن بومالي:إستراتيجية الثورة في مرحلتها الأولى 1954– 1956، منشورات متحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994، ص 341.

[25]ظهرت أرضية مؤتمر الصومام في صحافة الثورة (صحيفة المجاهد)في 1 نوفمبر 1956،مما شكّل مفاجأة مذهلة للسلطات الاستعمارية، أنظر : PHILIPPE TRIPIER, OP.CIT, P 62

[26]يذهب الدكتور جمال قنان إلى أن أهمية مؤتمر الصومام تنبع من كونه أقر برنامجا للعمل السياسي للثورة المعروف بميثاق الصومام أو أرضية الصومام بتسمية أخرى أنظر :جمال قنان، دراسات في المقاومة الاستعمارية، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1999، ص 144.

27- MOHAMED TEGUIA, L'ALGERIE EN GUERRE, OFFICE DES PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES, ALGER (SD), PP 213 - 229.

[28] المتحف الوطني للمجاهد، وثائق مؤتمر الصومام 20 أوت 1956 (محضر الجلسات ومقتطفات من الوثيقة الأساسية)، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1996، ص ص 20 – 21 – 22.

وحول تفاصيل المبادئ التنظيمية والهيكلة الثورية الجديدة للمؤتمر، أنظر كذلك : محمد حربي، جبهة التحرير الوطني، الأسطورة والواقع (1954 – 1962)، ترجمة جميل قيصر داغر، ط 1، الناشرون مؤسسة الأبحاث العربية ودار الكلمة للنشر، بيروت، 1983، ص ص 150 – 159.

29- JACQUES C.DUCHEMIN, HISTOIRE DU F.L.N, ED, LA TABLE RONDE, PARIS (SD), PP 93 - 119.

30- MOHAMED HARBI,LE COMPLOT LAMOURI, IN CHARLES ROBERT AGERON, LA GUERRED'ALGERIE ET LES, ALGERIENS, 1954 1962, ARMAND COLIN, PARIS, 1997, PP 154 - 157.

[31]محمد لحسن أزغيدي، المرجع السابق، ص 270.

32- هناك العديد من الكتابات تذهب إلى تناول تاريخ الثورة التحريرية في سياق يتميز بالتركيز على صراعات نخب و ولاءات قبلية، وهو ما يشكل توظيف غير موضوعي للتاريخ، أنظر : كتابات محمد حربي وفتحي الديب وإيف كوريان وغيرهم.

سياسة محمد اينجه بيرقدار والي الموصل (1834–1843) تجاه الايزيديين

د. الحاج ساسيوي، أستاذ باحث في التاريخ المعاصر، مكناس، المغرب

تناولت العديد من الدراسات التاريخية موضوع سياسة الدولة العثمانية و سياسة ولاة الموصل وبغداد تجاه الايزيديين، و لكن مازال هناك العديد من الجوانب الاخرى لهذا الموضوع لم يتم البحث فيه بشكل كامل، كان الهدف من اختيار سياسة محمد اينجه بيرقدار والي الموصل 1834–1843 تجاه الايزيديين هو معرفة سياسة هذا الوالي العثماني الذي اشتهر بتوطيد الحكم المركزي العثماني في الموصل و عمل على تنفيذ برنامج اصلاحي في الولاية.

أثر السياسة التي اتبعها بيرقدار في الموصل على الايزيديين و لاسيما الذين عاشوا في منطقة الشيخان و سنجار، و من اجل تنفيذ عودة المركزية العثمانية الى الموصل و اطرافها قاد عدد من الحملات العسكرية ضد الايزيديين، و لشدة هذه الحملات اعتبرتحملاته اكثر حملات الولاة العثمانيين قساوة ضد الايزيديين.

شاركت قوات بيرقدار مع الحملات العسكرية العثمانية الاخرى التي شنت ضد الايزيديين، منها الحملة التي قادها رشيد باشا في سنة 1836 و حملة حافظ باشا التي قادها في صيف 1837، حيث عانى الايزيديين جراء هذه الحملات عمليات القتل و النهب وتدمير القرى.

اولا: سياسة الدولة العثمانية تجاه الايزيديين:

لا تسعى هذه الدراسة الى الخوض في معرفة الاراء و النظريات التي طرحت حول اصل الديانة الايزيدية، بل انها تريد تقديم بعض الحقائق حول سياسة الدولة العثمانية تجاه الايزيدين الساكنين حول ولاية الموصل في عهد الوالي محمد باشا بيرقدار. ولكن مع هذا فقد ظهرت اراء عديدة ومتناقضة حول اصل هذه الديانة القديمة، فأشار البعض الى وجود علاقة بين هذه الديانة و الديانات القديمة في العراق لاسيما في العهود السومرية و البابلية و الاشورية و الاكدية، و تستند هذا الرأي الى تشابه بعض طقوس الديانة الايزيدية مع هذه الديانات كالاعياد و بعض التعاويذ و الادعية. في حين اعتبر البعض ان الديانة الايزيدية واحدة من تلك الديانات القديمة و المستقلة عن بقية الديانات الاخرى، و ان مدينة يزد الايرانية و القريبة من منطقة خراسان في شرق ايران، هي الموطن الرئيسي لهذه الديانة، ثم انتقلت الى المناطق الاخرى، و ربما جاءت تسمية الايزيدية من موطنهم الاصلي مدينة يزد، كما ان البعض ينسبها الى كلمة يزدان الايرانية التي تعني عباد الله. و ادعى آخرون ان الديانة الايزيدية كانت في الاصل فرقة اسلامية ظهرت في عهد يزيد بن معاوية بن ابي سفيان، وان شيخهم المعروف عدي بن مسافر من اصل شامي ومولود في بعلبك، و كان من المتصوفة المسلمين قبل ان يستكمل اسس الديانة الايزيدية.[1] غير ان الدراسات الكردية الحديثة والمتعلقة بموضوع اصل الايزيديين تؤكد ان الديانة الايزيدية هي ديانة كردية قديمة يرجع تاريخها الى العهود السومرية و البابلية القديمة، و هي ديانة غير

تبشيرية تؤمن بوحدانية الله، وان (خودا–ئيزيدى) اي الخالق يدير شؤون الكون، ولهم معبد رئيسي يدعى لالش يقع في مدينة شيخان التي تبعد (45)كم شمال مدينة الموصل.[2]

تميز المجتمع الايزيدي بالطابع العشائري الريفي و لهم عادات و تقاليد و طقوس و مراسيم و اعياد دينية خاصة، انتشر الايزيديون في العراق و لاسيما في اطراف مدينتى الموصلو دهوك، ولهم تواجد في تركيا و سوريا وارمينيا و جورجيا ويعيشون كجاليات في اوربا.[3]

تميزت العلاقة بين الدولة العثمانية و الايزيديين في بداية ظهور الدولة العثمانية في المنطقة بالعلاقة الجيدة، و منحت الدولة العثمانية الايزيديين الاراضى و اغدقهم بالهدايا و العطايا، و جاء هذا الاهتمام بالايزيديين من خلال مشاركة الايزيديين في الحروب التي خاضتها الدولة العثمانية ضد اعدائها في المنطقة، او من خلال تنفيذ اوامر الدولة، فعين احد امرائها و هو حسين بك الداسيني اميرا على امارة سوران و المناطق المحيطة بها، و جاء هذا التعيين بناءا على تنفيذاوامر السلطان سليمان القانوني (1520–1566م)،[4] كما شارك امراء الايزيديين في حملات العثمانيين ضد ايران، و خيرمثال على ذلك مشاركة الامير ميرزا الداسني في حملة السلطان مراد الرابع (1623–1640م) لاستعادة ولاية بغداد عام 1638 من الصفويين، و تكريما لجهوده منحه السلطان لقب الباشا.[5]

لكن هذه العلاقة تطورت في القرن الثامن عشر و اتبعت الدولة العثمانية سياسة قائمة على الشد و العنف، ولم تكتف الدولة بذلك بل وجهت حملات عسكرية ضدهم، بما ان العامل الديني كان احد اسباب هذه الحملات، باعتبار ان الايزديين في نظر علماء الدين في الدولة العثمانية كانوا مرتدين عن الاسلام و يجب اعادتهم الى حضيرة الاسلام، و تعاملت الدولة العثمانية مع الايزيديين بمقتضى ما جاء في فتوى علماء المسلمين، تلك الفتوى التي اباحت قتل و سبى نساءهم شرعا.[6]

لقد انطلقت الحملات العثمانية الى مناطق الايزيديين بدوافع اخرى غير الدافع الديني، و منها الدافع الاقتصادي و محاولات ولاة الموصل و بغداد للاستيلاء على موارد المنطقة الغنية اقتصاديا، [7]كما اتهمت الدولة العثمانية الايزديين بسلب القوافل التجارية وتهديدهم امن المنطقة و قطع الطرق التجارية التي تمر بمناطقهم.[8]

ويبدو ان سبب قيام الايزيديين و قبائل المنطقة المحيطة بالموصل بممارسة النهب و السلب ما هو الا رد فعل تجاه الحملات العسكرية التي وجهت ضدهم من قبل ولاة الموصل و بغداد، واستغل الايزيديين و ان كل فرصة للانتقام من الدولة.[9]و ان رفض الايزيديين للخدمة العسكرية الاجبارية و الانخراط في الجيش العثماني و عدم دفع الضرائب و الالتزامات المالية للدولة كان احد اسباب توجه الحملات العثمانية، رفض الايزيديون الخدمة العسكرية و دفع الضرائب، باعتبار ان ذلك يتنافى مع التقاليد الاجتماعية و العشائرية الايزيدية، في حين اعتبرت الدولة هذا الرفض خروجاً عنطاعة الدولة و اعلاناًللعصيان، فكان هذا سببا لقيام الدولة بتوجية الحملات العسكرية و ممارسة اعمال النهب و السلب ضدهم.[10]

توالت حملات الدولة العثمانية على الايزيديين في بداية القرن التاسع عشر، فقاد كل من علي باشا والى بغداد (1802–1807) وسليمان باشا الصغير الذي خلفه في حكم ولاية بغداد للمدة (1808–1810)، وخلفت هذه الحملات الدمار و القتل وحرق البساتين و محو معالم الزراعة في المنطقة.[11]

جاءت حملات ولاة بغداد على منطقة سنجار بعد ان قررت الدولة الحاق المنطقة بولاية بغداد بدلا من ولاية دياربكر التي فشلت في التعامل مع الايزيديين و من ثم اخضاعهم لسلطة الدولة. كما شن ولاة بغداد حملات ضد القرى الايزيدية في الضفة اليسرى للزاب الكبير التي الحقت اداريا بولاية بغداد، فيما كانت القرى الواقعة في الضفة اليمنى لنهر الزاب الكبير تابعة لولاية الموصل.[12]

يظهر ان الدافع الاقتصادي هو السبب الرئيسي للصراع بين ولاية بغداد و الموصل حول المناطق الايزيدية، حيث كان هدف الولايتين السيطرة على هذه المناطق الغنية بالموارد الاقتصادية.

في الجانب الاخر كان ولاة الموصل لاسيما الولاة الجليليون الذين حكموا الموصل خلال المدة (1726–1834)، [13]قد ارسلوا و قادوا حملات عسكرية ضد ايزيدى منطقة الشيخان و سنجار، منها حملة نعمان باشا (1807– 1808) في سنة 1808 ضد ايزيدي شيخان و حملة احمد باشا الجليلي سنة 1813 ضد ايزيدى سنجار و الحملة التي قادها عبد الرحمن باشا الجليلي (1827–1828)ضد ايزيدى الشيخان و سنجار.[14]

عندما ارسلت الدولة العثمانية حملة عسكرية بقيادة رشيد باشا في سنة 1834–1836 للقضاء على الامير محمد الرواندوزى امير امارة سوران[15]، عرجت هذه الحملة الى المناطق الايزيدية في جزيرة بوتان (جزيرة ابن عمر) فدمرت القرى وحرقت المزارع وقتلت عدد من الايزيديين.[16]

بعد ان قضى رشيد باشا على امارة سوران سنة 1836 و اثناء عودته مر بالمناطق الايزيدية في سنجار واحدث فيها دمارا. تولى حافظ باشا قيادة الجيش العثماني بعد وفاة رشيد باشا ، فجهز هو الاخر حملة عسكرية ضد الايزيديين في سنجار، فحاصرهم في جبل سنجار ثم هاجمهم من جهة الشرق، و بعد معارك شرسة دامت ثلاثة اشهر لحق بالطرفين خسائر جسيمة.[17]

فيما سبق يمكن القول ان الحملات العسكرية التي شنها ولاة الموصل و بغداد على الايزيديين في منطقة الشيخان و سنجار قد خلفت دمارا في المنطقة، كما تكبد الايزيديون خسائر فادحة من الناحية البشرية، و تركت هذه الحملات ظروفا غير مستقرة في المنطقة، و استمرت هذه الحملات ضد الايزيديين لتبدأ مرحلة جديدة في سياسية العثمانيين تجاههم في عهد محمد اينجه بيرقدار والي الموصل.

ثانيا: ولاية الموصل في عهد الوالي محمد اينجه بيرقدار 1834–1843

جاء تعيين محمد اينجه بيرقدار واليا على الموصل بعد ان قررت الدولة العثمانية انهاء الحكومات المحلية و احلال السلطة المركزية في الدولة، فعزلت الدولة يحيى باشا الجليلي اخر ولاة الموصل من

الاسرة الجليلية التي احتكرت السلطة فيها خلال المدة 1726–1834، و اعتبر ان تعيين بيرقدار واليا على الموصل هو عودة للسياسة المركزية العثمانية الى هذه الولاية.

محمد اينجه بيرقدار تركي الاصل من مدينة بارطين التابعة لولاية قسطموني، خدم في السلك العسكري في مصر و الشام، ثم ارسل الى دياربكر،[18] و كلف بادارة ولاية الموصل و لكن قبل ان يصل الى الموصل خرج عليه الاهالي و طردوهمن الولاية، فكلف بادارة متصرفية كركوك سنة 1833 التي كانت اداريا تابعة لولاية بغداد.[19]

اشتهر بيرقدار بالجدارة والكفاءة العسكرية، كما لقب بـ(بيرقدار) اي حامل او حافظ العلم بعد ان التحق بالجيش العثماني الذى كان يحارب الجيش المصري و اثبت شجاعة في هذه المعارك، وكان لوالي بغداد علي رضا باشا اللاز دورا مهما في تعيينه كوالي الموصل بعد ان طلب من الدولة تعينه واليا على الولاية ، فقبلت الدولة طلبه و اصدرت فرمانا بهذا التعيين.[20]

كانت الدولة العثمانية بحاجة الى رجل دولة يقوم على اعادة الهيمنة الى ولاية الموصل و فرض المركزية و نشر الامن و السيطرة على الاوضاع الداخلية في الموصل بعد ان سادتها الفوضى في نهاية الحكم الجليلي، كما شهدت المناطق القريبة من الموصل تطورات سياسية منها ما حدث في المناطق الشمالية منها و خاصة في المناطقالكردية المحيطة بالموصل، حيث ان الامارات الكردية كانت تشكل خطرا على الاوضاع السياسية في الموصل، وجاء تعيين بيرقدار لابعاد هذا الخطر عن ولاية الموصل و مساعدة الدولة في الحملات العسكرية التي تشنها ضد هذه القوى. وارادت الدولة ان تجعل الموصل قاعدة انطلاق لضرب القوات المصرية اذا حاولت التقدم نحو الولايات العراقية.[21]

استطاع بيرقدار فرض سيطرتة على الاوضاع الداخلية في الموصل و ذلك من خلال القضاء على الانتفاضة الشعبية في الموصل سنة 1839 و التي قادها شخص يدعى عبد الكريم سبتي بن محسن و هو من عشيرة البو حمد احد فرعي قبيلة الخزاعل، امتدت هذه الانتفاضة الى محلات الموصل و شارك فيها عدد من اعيان الموصل، لكن بيرقدار قرر استخدام القوة العسكرية للقضاء على هذه الانتفاضة، و استطاع في الاخير من انهاء الانتفاضة بعد ان الحق بالمنتفضين خسائر كثيرة.[22]

مارس بيرقدار ادارة قوية في الموصل و نجح في تطبيق السياسة العثمانية المركزية من خلال تطبيق عدة خطط اصلاحية وتنفيذ قوانين جديدة في المدينة، عين موظفين اكفاء كانوا تحت اشرافه المباشر، عمل على بناء مالية يعتمد على الضرائب المتعددة منها ضريبة المكس و الاعشار ...الخ. واهتم باعمار الموصل و بنى ابنية جديدة، منها القشلة الملكية و القشلة العسكرية، جدد شوارع المدينة و فتح شوارع اخرى و بنى مستشفى فيها. واهتم ايضاً بالجانب العسكري و أسس الثكنات العسكرية، و أنشأ عدة افران خاصة بالجيش، و بنى مصنعا لصناعة المدافع و القنابل، استفاد منها في محاربة العديد من الاطراف.فرض بيرقدار الامن في الموصل من خلال اعتماده على اجهزة الشرطة و الدرك العسكري، اصدر سنة 1835قانون القرعة اي التجنيد الاجباري، لكن الاهالي ثاروا ضد هذا القانون، فاستخدم

بيرقدار القوة للقضاء على المعارضين للقانون و قبض على الثائرين من اعيان المدينة و نفاهم الى البصرة.[23]

كان بيرقدار احد رجالات الدولة العثمانية التي كلفت للحد من نفوذ الامارات الكردية وفي مقدمتها امارة سوران التي كانت تحت حكم الامير محمد الرواندوزي (1813–1836)، و امارة باديناناالتي قادها خلال هذه الفترة الامير اسماعيل باشا الثاني (1836–1842)، و امارة بوتان التي كانت تحت حكم الامير بدرخان (1821–1847).

استطاع الامير محمد الرواندوزي في امارة سوران ان يشكل امارة قوية في رواندوز عاصمة الامارة ، امتدت سلطته الي المناطق الكردية الاخرى منها المناطق القريبة من امارة بابان وعبرت قواته الزاب الأعلى سنة 1832، و سيطر على اربيل و ئاميدى (العمادية: عاصمة امارة بادينان) و جزيرة بوتان (عاصمة امارة بوتان) كما هدد بالسيطرة على مدينة نصيبين وماردين،[24]كما هدد الامير محمد بفرض السيطرة على الموصل بعد ان ارسل عدد من قواته الى المناطق القريبة منها و يقال ان قواته حاصرت المدينة لكنه لم يسيطر عليها، و اعتبر والي بغداد علي رضا اللاز ان وجود الامير محمد وسيطرته على هذه المناطق يشكل خطراًحقيقاً على السياسة العثمانية في العراق لاسيما اذا طلب الامير محمد المساعدة من الشاه الفارسي الذي كان مستعدا لتقديم اية مساعدة يطلبها الامير محمد.[25] كما كان العثمانيون يخشون من قيام تحالف كردى–مصري عقب سيطرة قوات محمد علي باشا على بلاد الشام سنة1832و سيطرة قوات الامير محمد الرواندوزي على جزء حيوى من الطريق الاستراتيجي الذي يربط مسبوتاميا العربية بالاقاليم الواقعة تحت السيطرة العثمانية المباشرة، لكن اتفاقية السلام العثمانية – المصرية سنة 1833 منحت الوقت اللازم للعثمانيين من اجل تعئبة امكانياتهم العسكرية ضد الامير محمد.[26]

وامام هذه التطورات ارسلت الدولة العثمانية حملة عسكرية بقيادة والي سيواس رشيد باشا للقضاء على امارة سوران، كما أمرت الدولة العثمانية والي بغداد علي رضا و والي الموصل محمد باشا بيرقدار للانضمام الى حملة رشيد باشا. [27]

اكمل رشيد باشا الاستعدادات العسكرية في سنة 1836، فبدأ بمهاجمة المناطق التابعة لامارة سوران و استولى على العديد منها دون مقاومة تذكر، انسحب الامير محمد امام هذه القوة العثمانية الى مدينة رواندوز، لكن قوات رشيد باشا حاصرت المدينة مدة من الزمن، و على اثر هذا الموقف قرر الامير محمد تسليم نفسه الى قوات رشيد باشا الذي ارسله اسيرا الى استانبول، لكنه لقي حتفه اثناء عودته الى الامارة، و ما يهمنا هنا هو دور بيرقدار في هذه الحملة العسكرية، حيث التحقت بحملةبقوات رشيد باشابالقرب من مدينة رواندوز، و عندما انتهت العمليات العسكرية في المنطقة، بقى بيرقدار في رواندز حيث نظم الشؤون الادارية فيها، ثم عاد الى الموصل.[28]

تعامل بيرقدار مع امارة بادينان بمبدأ القوة العسكرية، فبعد القضاء على امارة سوران، قاد بيرقدار حملة عسكرية ضد بادينان سنة 1838، فاضطر اميرها اسماعيل باشا الثاني الخروج من مدينة العمادية دون مقاومة وتوجه نحو جزيرة بوتان طالبا المساعدة من اميرها بدرخان من اجل استرجاع العمادية من القوات العثمانية.[29]

دخل بيرقدار العمادية و نظم امورها الادارية و عين يوسف اغا الطيلي حاكما على المدينة، فاستغل الامير اسماعيل باشا مغادرة القوات العثمانية المدينة، فاعاد السيطرة عليها ثانية و بمساعدة الاهالي. وارسل طلبا الى الدولة العثمانية من اجل الاعتراف بحكمة، غير ان الدولة ارسلت حملة عسكرية للقضاء على امارته، وكلف بيرقدار بهذه المهمة، عندما وصل جيش بيرقدار الى منطقة ايتوت التي تقع شرق مدينة دهوك، التقى مع جيش اسماعيا باشا، حدثت معركة شديدة، انسحب اسماعيل باشا من المعركة بسبب خسارته، ثم تحصن في العمادية، لكن الحصار لم يدم طويلا، فسلم اسماعيل باشا نفسه لقوات بيرقدار قابلا شروطه التى املاها عليه، وبذلك دخل بيرقدار المدينة في سنة 1842 معلنا نهاية امارة بادينان، ومن ثم الحقت المنطقة اداريا بولاية الموصل، [30] وهذا ما كان يتمناه بيرقدار حسب ما ذكره لونكريك عندما قال :" همه الوحيد هنال هو تحطيم الدويلات الكردية...".[31]

ثالثا: بيرقدار و الايزيديين

باشر بيرقدار عملياتة العسكرية من اجل ربط الاقاليم و المناطق المجاورة بالموصل، و بتوجيه من الدولة العثمانية جعل بيرقدار هذه المناطق جزءا تابعا للسلطة المركزية العثمانية في الموصل، ومن اجل اتمام هذا العمل لجأ بيرقدار الى الاساليب العسكرية من اجل تحقيق الاهداف، و هذا يعني ان بيرقدار استمر في سياسة الولاة الذين سبقوه في حكم الموصل في توجية الحملات العسكرية ضد الاقاليم و المناطق المجاورة و التي وقفت ضد سياسة الدولة العثمانية، و كانت المناطق التي يسكنها الايزيديون احدى المناطق التي قاومت هذه السياسة.[32]

كانت محاولات الدولة في تنظيم الامور الادراية في الموصل عقب سقوط الحكم الجليلي و محاولة ربط او اعادة المناطق التي خرجت من سلطة الولاية احدى اسباب حملات بيرقدار العسكرية ضد المناطق الايزيدية القريبة للموصل، بل و اصبحت الموصل في عهد بيرقدار قاعدة عسكرية لهذه الحملات.[33]

جاءت هذه الحملات ضد الايزيديين بدافع انهاء خطر هجماتهم على الطرق و القوافل التجارية التي كانت تأتي الى الموصل، حيث كانت القوافل المارة بالمناطق الايزيدية تتعرض للنهب و السلب و غالبا كانوا يقطعون الطرق التجارية، فيسبب ذلك فوضى اقتصادية في الموصل، ومن اجل ابعاد تاثير هذه الاعمال على الاوضاع الاقتصادية في الموصل وجه بيرقدار حملاته العسكرية.[34]

اعتبر بيرقدار ان رفض الايزيديين لدفع الضرائب والالتزامات المالية الاخرى سنة 1842 هو بمثابة التمرد و العصيان، و هذا ما دفعه لتوجيه الحملات العسكرية ضدهم، [35]و يعني هذا ان عدم دفعهم للضرائب كان سببا اخر لتعرضم لهذه السياسية القاسية.

فيما يعتقد باحث مختص بتاريخ امارة بادينان، ان رفض الايزيديين مساعدة بيرقدار في حملتة العسكرية ضد امارة بادينان كان احد اسباب توجيه الحملة ضدهم.[36]

جاء تعيين بيرقدار واليا على الموصل بدافع تطبيق السياسة العثمانية في المنطقة، كانت سياسة الدولة تنص على ان الايزيديين مرتدين عن الاسلام و يجب القضاء عليهم او اجبارهم على اعتناق الاسلام، [37]ومن اجل تطبيق هذه السياسة وبدافع من الدولة وجه بيرقدار حملات عسكرية ضدهم.

اعتبرت الدولة العثمانية ان رفض الايزيديين الخدمة العسكرية و الانخراط في الجيش العثماني انما يشكل خروجاً عن طاعة الدولة، [38] و جاءت حملات بيرقدار العسكرية من اجل اعادتم لصفوف الجيش العثماني.

فيما سبق يمكن القول ان هناك اسباب عديدة وراء حملات بيرقدار العسكرية ضد الايزيدييننمنها تطبيق السياسة العثمانية في المنطقة و اعادة المركزية الى المناطق المحيطة بالموصل و ابعاد الاخطار التي تهدد مركز الولاية (الموصل) و السيطرة علي الموارد الاقتصادية و البشرية في الولاية.

جاءت حملات بيرقدار العسكرية في اتجاهين:

الاتجاه الاول: قيامه و قيادته للحملات العسكرية.

الاتجاه الثاتي: مساعدته و دعمه للحملات العسكرية العثمانية الاخرى.

الاتجاه الاول: قيامه و قيادته للحملات العسكرية.

تذكر المصادر المتوافرة بين ايدينا ان بيرقدار قاد بنفسه ثلاث حملات ضد الايزيديين.

كانت حملة بيرقدار الاولى في سنة 1835، فبعد ان استولى على قلعة العمادية مركز امارة بادينان، رتب امورها الادارية و اثناء عودتة الى الموصل مر بالمناطق الايزيدية في الشيخان و قبض على علي بك امير الايزيدين و قتلة في قرية (كرمحمد عرب) مع عدد منروؤساء و زعماء الايزديين، وجاء قرار بيرقدار بقتل هذا الرجل تنفيذا لسياسة الدولة العثمانية القائمة على تصفية الزعامات الكردية. [39]في حين تذكر بعض المصادر الاخرى ان علي بك قتل في سنة 1831 على يد قوات الامير محمد الرواندوزي امير امارة سوران.[40]و ذكر المؤرخ الكردي محمد امين زكى : ان بيرقدار زحف في سنة 1835 بجيش على العمادية ، و بعد ان استولى عليها عمد الى تنظيم الامور و توزيع المناصب الادارية، ثم رجع الى الموصل، و في الطريق جمع روؤساء و زعماء الشيخان في قرية كر محمد عرب و فتك بهم فتكا ذريعا حتى ابادهم جميعا.[41] اي ان زكي لم يذكر هنا اسم علي بك، بل ذكر زعماء الشيخان، و ذكر سابقا ان الامير الايزيدي قتل على يد امير سوران.

اما الحملة العسكرية الثانية التي قادها بيرقدار ضد الايزيديين فكانت في سنة 1838، يذكر لونكريك: " في سنة 1837 سحق جنود من خارج العراق، يقودهم حافظ باشا، الايزيديين في سنجار، و تولى في 1838 بيرقدار اتمام العمل غير الكامل في كردستان."[42] فيما يذكر باحث مختص ان حملة بيرقدار

في سنة 1838 كانت باكورة حملاتة ضد ايزيدي سنجار، و ذلك لشدة هذه الحملة و الاعمال الوحشية التي ارتكبيت بحقهم.[43]

ثارت مدينة الموصل وعدد من المناطق المحيطة بها منها تلعفر و سنجار ضد سياسة بيرقدار، غير ان بيرقدار تعامل مع الثائرين و بخاصة الايزيديين و عشار شمر العربية بمنتهى القسوة، فيذكر بادجر: ان ايزيدي سنجار كانوا متأخرين في دفع الضرائب، و كان بيرقدار متعود على تحصيل الضرائب بالدفع العاجل و الكامل، فقاد حملة في سنة 1842 ضد الايزيديين، وفي تلك الاثناء جاء وفد ايزيدى يحمل عروض السلام و اعذار التخلف عن دفع الضريبة، لكن بيرقدار قبض على الوفد و قتلهم جميعا و علق رأس رئيس الوفد مع ستين زوجا من الاذان فوق بوابة الموصل.[44]

تبين ان حملات بيرقدار كانت اكثر حملات الولاة العثمانيين قساوة ضد الايزيديين، حتى وصفه ضابط هندسة عثماني: بالقائد الوحشي القاسي.[45]

يفهم مما سبق ان السياسة العثمانية كانت وراء المحاولات القاسية و العمليات المريعة لقطع جذور الايزيديين عن معتقداتهم، وقد بينت هذه الحملات مدى الشدة و البأس و القسوة المستخدمة ضد الايزيديين في الشيخان و سنجار.

الاتجاه الثاني: مساعدته و دعمه للحملات العسكرية العثمانية الاخرى.

عندما قررت الدولة العثمانية انهاء حكم الامارات الكردية و في مقدمتهاامارة سوران و اميرها محمد الرواندوزي، جهزت الدولة في سنة 1833 حملة عسكرية بقيادة رشيد باشا لتنفيذه هذه المهمة، تذكر بعض المصادر ان حملة رشيد باشا على سنجار كانت قبل القضاء على امارة سوران، اي انها كانت سنة 1834[46]، فيما يذكر القنصل البيريطاني في حلب (ريجار وود) بان الحملة كانت بعد استسلام الامير محمد الرواندوزي، اي انها كانت سنة 1836، ويقول: في طريق العودة شن رشيد باشا هجوما علي ايزيدي سنجار ملحقا بهم اضرارا بالغة.[47]

اهتمت الدولة العثمانية بهذه الحملات لهذا اوعزت الى والى الموصل بيرقدار للانضمام الى قوات رشيد باشا في حملاته العسكرية في كردستان، [48] و هذا يعنى ان قوات بيرقدار قد ضمت الى قوات رشيد باشا في حملاته العسكرية ضد امارة سوران و التجمعات الدينية و العشائرية التي كانت لاتدين بالولاء للدولة العثمانية او التي كانت تؤثر على المصالح الاقتصادية للدولة العثمانية في المنطقة، و منها تهديديها للطرق و الموصلات المتدة بين الموصل و ديار بكر.

استمرت الحملات العثمانية على منطقة سنجار، فقاد حافظ باشا الذي تولى قيادة الهجوم العسكري على كردستان بعد موت رشيد باشا بالطاعون، حملة عسكرية في صيف 1837، وهاجم جبل سنجار من جهة الغرب، بينما اقتحمت قوات الموصل تلعفر واقتربت من الجبل من جهة الشرق، وحاصروا الجبل من الجهتين، استعد الايزيديون للمقاومة و مواجهة الحملة، استمرت المعارك بين الطرفين لمدة ثلاثة اشهر حيث لحقت بالطرفين خسائرجسيمة، [49] و يكتب احد الرحالة عن الحملة قائلا: قتل اكثر من

نصف السكان بالرصاص و بالقنابل، ومنهم من لجأوا الى المغاور و الكهوف فحاصرهم جنود حافظ باشا و اضرموا النار فيها فماتوا حرقا او خنقا بالدخان ثم ساقوا الناجين من الاولاد والنساء الى الموصل لبيعهم.[50]

يفهم مما سبق ان قوات بيرقدار قد انضمت الى قوات حافظ باشا و حاربت الايزيديين في شرق جبل سنجار بعد مهاجمتهم من الشرق، بينما كانت قوات حافاظ باشا تهاجم الجبل من جهة الغرب، وكما ذكرنا فأن حصيلة هذا الهجموم كانت قتل الايزيديين و هدم القرى و بيع الاولاد و النساء في المدن.

الخاتمة

مارس محمد اينجه بيرقدار والي الموصل سياسة حازمة و شديدة اتسمت بالفتك و القتل و التدمير تجاه الايزيديين في الشيخان و سنجار، و بدوافع سياسية و اقتصادية و تحت غطاء ديني قاد ضدهم عدة حملات عسكرية.

جاءت حملات بيرقدار العسكرية على الايزيديين لارغامهم على اعتناق الدين الاسلامى بعد ان اصدر عدد من علماء الدين الاسلامي في الدولة العثمانية فتوى تجيز باستخدام القوة معهم لاجبارهم على العودة الى حضيرة الدين لاسلامي، كما كان هدف بيرقدار من هذه الحملات الاستيلاء على الموارد الاقتصادية لهذه المناطق، وان مسألة تهديدهم لامن المناطق القريبة للموصل و هجماتهم المتكررة على الطرق والقوافل التجارية و عدم دفعهم للضرائب و عدم الانخراط للجيش العثماني كان وراء تعرضهم لهذه الحملات العسكرية.

انزل بيرقدار من خلال العمليات العسكرية بالايزيديين اقسى انواع العقوبات و منها القتل و تدمير و حرق القرى، و حتى ساقوا اولادهم ونساءهم الى المدن لكي يتم بيعهم.

كانت سياسة بيرقدار تجاه الايزيديين جزء من السياسية العثمانية القائمة على توفير الامن و الاستقرار في نواحي الموصل و التي عاشت الكثير من الاضطرابات قبل مجئ بيرقدار الى الموصل. و اعتبرت الدولة ان الاعمال التي يقوم بها الايزيديون في نواحي الموصل من السلب و النهب وقطع الطرق التي تؤدي الى الموصل قد تعرقل ما تقوم بها الدولة من اعادة الحكم المركزي و انهاء الحكومات المحلية و التجمعات الدينية و العشائرية التي لاتدين بسلطة الدولة.

الهوامش:

(1)للتفاصيل عن الاراء التي طرحت حول اصل الايزيدية، ينظر، زهير كاظم عبود، لمحات عن الديانة اليزيدية، (بغداد، 1994)، ص ص 15-28؛ كاظم حبيب، الايزيدية ديانة قديمة تقاوم نوائب الزمن، (اربيل، 2003)، ص ص 30-42.

(2) د.سعيد خديده، سياسه تا ده وله تا عوسماني به رامبه رى كوردێن ئێزدى د سه دىَ نوزدىَ دا (سياسة الدولة العثمانية تجاه الكرد الايزيديين في القرن التاسع عشر)، (دهوك، 2015)، ص ص 18-19؛ داود مراد الختاري، الحملات و الفتاوي على الكورد الايزديين في العهد العثماني، (دهوك، 2011)، ص33.

(3) خديده، المصدر السابق، ص 19.

(4)شرف خان البدليسى، شرفنامة فى تاريخ الدول و الامارات الكوردية ترجمة ملا جميل بندى الروزبيانى، ط 2، (اربيل، 2001)، ص 460؛استدعي هذا الامير الى الاستانة فيما بعد فقتل هناك بعد ان نال انواعا من التعذيب، ينظر، د,سعدي عثمان حسين، كوردستان الجنوبية في القرنيين السابع عشر و الثامن عشر، (اربيل، 2006)، ص 196.

(5) عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج 5، الدار العربية للموسوعات،(بيروت، 2004)، ص51.

(6)ينظر، حسين، المصدر السابق، ص ص196-197؛ ارشد حمد محو، الكورد الايزيديون في كتب الرحالة البريطانيين، من مطلع القرن التاسع عشر الى نهاية الحرب العالمية الاولى، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة دهوك، 2009، ص 28.

(7) حسين، المصدر السابق ، ص 201.

(8) جيمس بكنغهانم: رحلتي الى العراق سنة 1816، ترجمة سليم طه التكريتى، ج1، (بغداد، 1968) ، ه ص19.

(9) Austen Henry Layard,Nineveh and its Remains: with an account of a visit to the Chaldean Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or devil – worshipprs; and an enquiry into the manners and arts of the ancient Assyrians,(London.1850),vol 1,p 94;

خديده، المصدر السابق، ص 28.

(10) George Percy Badger,Thenestorians and their rituals, ,(London.1852)vol 1,p 120

(11)للمزيد حول هذه الحملات ينظر، عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، (السليمانية، 2004)، ص ص 41-46؛محو، المصدر السابق، ص ص30-31.

(12) فرحان، المصدر السابق، ص 40.

(13) ينتسب الجليليون الى عبد الجليل بن عبد الملك الذي كان تاجرا كبير نزح من ديار بكر الى الموصل في القرن السابع عشر، استطاعوا بحكم المال و الجاه من كسب رضا السكان و العاصمة الوصول الى السلطة، ينظر، عماد عبد السلام رؤوف، الموصل في عهد العثمانى(فترة الحكم المحلى 1139-1249هـ /1726-1834م)، (النجف الاشرف ، 1975) ، ص 39 و ما بعدها.

(14) للتفاصيل ينظر، الختاري، المصدر السابق، ص ص 139- 140.

(15) امارة سوران: تأسست هذه الامارة في القرن الثاني عشر الميلادي في منطقة رواندوز، ثم توسعت الامارة فيما بعد و استطاع الامير سيدي بن الشاه علي بك في سنة 1525 اخضاع حرير و كركوك و الموصل، ينظر محمد امين زكي بك، خلاصة تأريخ الكرد وكردستان، من أقدم العصور حتى الآن، ترجمة: محمد علي عوني، (بيروت، 2003)، ج1، ط2، ص ص 161-162؛ د.عبد الفتاح علي، لمحات تاريخية عن نشأة امارة سوران 1100-1813م، مجلة فه زين، العدد(3)، (دهوك، 1996)، ص 140.

(16) محو، المصدر السابق، ص 23.

(17)س. جون كيست، الحياة بين الكرد- تاريخ اليزيديين، ترجمة عماد جميل مزوري، (دهوك، 2005)، ص ص 168، 171.

(18) القس سليمان صائغ، تاريخ الموصل، (القاهرة، 1927)، ج1،ص 310.

(19) Hatti-I HŰmayun.PadiŞahlarinyaziliemirlerianlamindakullanilmaktadir (HAT).636.31368.

(20) ينظر د.لمى عبد العزيز مصطفى، محمد اينجه بيرقدار رائد الاصلاحات العثمانية في الموصل 1834-1843، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، جامعة الموصل، المجلد (12) العدد (3) لسنة 2013،، ص 396.

(21) عبدالعزيز سلمان نوار، تأريخ العراق الحديث ، من نهاية حكم داؤود باشا الى نهاية حكم مدحت باشا، (القاهرة، 1968)، ص 85؛ د.سيار كوكب علي الجميل، الموصل من نهاية الحكم الجليلي الى الادارة المباشرة 1249-1286هـ1834-1869)، موسوعة الموصل الحضارية، المجلد(4)، (الموصل، 1992)، ص 79.

(22) ينظر مصطفى، المصدر السابق، ص 397

(23) للتفاصل عن اصلاحاته ينظر الجميل، المصدر السابق، ص ص83-84.

(24) جليلى جليل، من تاريخ الامارات فى الامبراطورية العثمانية فى نصف الاول من القرن التاسع عشر ، ترجمة د.محمد عبدوالنجارى، (بيروت، 1987)، ص ص 87-91؛ د.سعدي عثمان هيروتى، كوردستان والامبراطورية العثمانية دراسة في تطور سياسة الهيمنة العثمانية في كوردستان 1514-1851م، (دهوك، 2008)، ص ص 192-195.

(25) نوار، المصدر السابق، ص 102.

(26) ينظر د. سعد بشير اسكندر، قيام النظام الاماراتى في كردستان و سقوطه، مابين منتصف القرن العاشر و منتصف القرن التاسع عشر، (بغداد، 2005)، ص 288.

(27) هيروتى، المصدر السابق ، ص 198؛ عبدالفتاح علي يحيى: الهجوم العثمانى على كوردستان و سقوط امارة سوران، القسم(2) مجلة كاروان، العدد(53)، شباط- ئاذار، (اربيل، 1987)، ص ص149-154.

(28)جمال نبز: الامير الكردى، مير محمد الرواندوزى الملقب ب(مير كوره) ، (هامبرغ، 1969) ، ترجمة شمس الدين سلاحشور، (كوردستان،1994)، ص ص 164-168؛ جليل، المصدر السابق، ص ص 100-102.

(29) جليل، المصدر السابق، ص ص 103.

(30) انور المايى، الاكراد فى بهدينان، ط 2، (دهوك، 1999)، ، ص 154؛ كاوهاحمد شاوه لى ئاميَدى، امارة بادينان 1700-1842، دراسة سياسة اجتماعية ثقافية، (اربيل، 2000)، ص 161 .

(31) ستيفن هيمسلي لونكريك، أربعة قرون من تأريخ العراق الحديث، ط6، (بغداد، 1985)، ص 340.

(32) الجميل، المصدر السابق، ص 82.

(33) فرحان، المصدر السابق، ص 35.

(34)Layard,op.cit, vol 1, p.314;حسين، المصدر السابق، ص 199؛ محو، المصدر السابق، ص 29.

(35) Badger,op.cit,vol 1, p.74.

(36) ئاميَدى، المصدر السابق ، ص93.

(37) محو، المصدر السابق، ص 28.

(38) نوار، المصدر السابق، ص 86.

(39) الجميل، المصدر السابق، ص 82.

(40) ينظر زكي بك، المصدر السابق، ص 211.

(41) المصدر نفسة، ص 215 .

(42)ينظر مؤلفه، المصدر السابق، ص 344.

(43) فرحان، المصدر السابق، ص 35.

(44) Badger,op.cit,vol 1, pp74-75.

(45) كيست، المصدر السابق، ص 188.

(46) نوار، المصدر السابق، ص 131؛ وينظر كذلك فرحان، المصدر السابق، ص 60.

(47) كيست، المصدر السابق، ص 168.

(48) مصطفى، المصدر السابق، ص ص 401-402.

(49) كيست، المصدر السابق، ص 171؛

SinanHakan,OsmanliArŞivBelgelerindeKŰrtlerveKŰrtDireniŞleri (1817-1867),ikinÇibaski.(Istanbul,2011),ss 87-88.

(50)نقلا عن محو، المصدر السابق، ص 34؛ و للمزيد ينظر، الختاري، المصدر السابق، ص 195.

قائمة المصادر:

اولا: الوثائق العثمانية

Hatti-I HŰmayun.PadiŞahlarinyaziliemirlerianlamindakullanilmaktadir (HAT).636.31368.-

ثانيا: الكتب العربية والمعربة:

انور المايى، الاكراد فى بهدينان، ط 2، (دهوك، 1999).

جليلى جليل، من تاريخ الامارات فى الامبراطورية العثمانية فى نصف الاول من القرن التاسع عشر ، ترجمة د.محمد عبدوالنجارى، (بيروت، 1987).

جمال نبز: الامير الكردى، مير محمد الرواندوزى الملقب ب(مير كوره) ، (هامبرغ، 1969) ، ترجمة شمس الدين سلاحشور، (كوردستان،1994).

جون كيست، الحياة بين الكرد- تاريخ اليزيديين، ترجمة عماد جميل مزوري، (دهوك، 2005).

جيمس بكنغهانم: رحلتي الى العراق سنة 1816، ترجمة سليم طه التكريتى، ج1،(بغداد، 1968).

داود مراد الختاري، الحملات و الفتاوي على الكورد الايزديين في العهد العثماني، (دهوك، 2011).

زهير كاظم عبود، لمحات عن الديانة اليزيدية، (بغداد، 1).

ستيفن هيمسلي لونكريك، أربعة قرون من تأريخ العراق الحديث، ط6،(بغداد، 1985)،.

د. سعد بشير اسكندر، قيام النظام الاماراتى في كردستان و سقوطه، مابين منتصف القرن العاشر و منتصف القرن التاسع عشر، (بغداد، 2005).

د.سعدي عثمان هيروتى، كوردستان والامبراطورية العثمانية دراسة في تطور سياسة الهيمنة العثمانية في كوردستان 1514-1851م، (دهوك، 2008)

د,سعدي عثمان حسين، كوردستان الجنوبية في القرنيين السابع عشر و الثامن عشر، (اربيل، 2006).

القس سليمان صائغ، تاريخ الموصل، ج1، (القاهرة، 1927).

شرف خان البدليسى، شرفنامة فى تاريخ الدول و الامارات الكوردية ترجمة ملا جميل بندى الروزبيانى، ط 2، (اربيل، 2001).

عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج 5، الدار العربية للموسوعات،(بيروت، 2004).

عبدالعزيز سلمان نوار، تأريخ العراق الحديث ، من نهاية حكم داؤود باشا الى نهاية حكم مدحت باشا، (القاهرة، 1968).

عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، (السليمانية، 2004).

عماد عبد السلام رؤوف، الموصل في عهد العثمانى(فترة الحكم المحلى 1139-1249هـ /1726-1834م)، (النجف الاشرف ، 1975).

كاظم حبيب، الايزيدية ديانة قديمة تقاوم نوائب الزمن، (اربيل، 2003).

كاوه احمد شاوه لى ئاميَدى، امارة بادينان 1700-1842، دراسة سياسة اجتماعية ثقافية، (اربيل، 2000).

محمد امين زكي بك، خلاصة تأريخ الكرد وكردستان، من أقدم العصور حتى الآن، ترجمة: محمد علي عوني، ج1، ط2، (بيروت، 2003).

ثالثا: الكتب الكردية:

د.سعيد خديده، سياسه تا ده وله تا عوسماني به رامبه رى كوردیَن ئیَزدى د سه دىَ نوزدىَ دا (سياسة الدولة العثمانية تجاه الكرد الايزيديين في القرن التاسع عشر)، (دهوك، 2015).

رابعا: الكتب الانكليزية:

Austen Henry Layard,Nineveh and its Remains: with an account of a visit to the Chaldean Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or devil – worshipprs; and an enquiry into the manners and arts of the ancient Assyrians,(London.1850) ,vol 1.

George Percy Badger,Thenestorians and their rituals, ,(London.1852) vol 1.

خامسا: الكتب التركية:

SinanHakan,OsmanliArşivBelgelerindeKŰrtlerveKŰrtDireniŞleri (1817-1867),ikinÇibaski.(Istanbul,2011),

سادسا:الرسائل الجامعية:

ارشد حمد محو، الكورد الايزيديون في كتب الرحالة البريطانيين، من مطلع القرن التاسع عشر الى نهاية الحرب العالمية الاولى، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة دهوك، 2009.

سابعا: البحوث و المقالات:

د.سيار كوكب علي الجميل، الموصل من نهاية الحكم الجليلي الى الادارة المباشرة 1249-1286هـ1834-1869)، موسوعة الموصل الحضارية، المجلد(4)، (الموصل، 1992).

د.عبد الفتاح علي، لمحات تاريخية عن نشأة امارة سوران 1100-1813م، مجلة فه زين، العدد(3)، (دهوك-كردستان العراق، 1996).

د.لمى عبد العزيز مصطفى، محمد اينجه بيرقدار رائد الاصلاحات العثمانية في الموصل 1834-1843، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، جامعة الموصل، المجلد (12) العدد (3) لسنة 2013.

المبادلات التجارية الداخلية في تلمسان ق09هـ/15م من خلال تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر لأبو عبد الله محمد العقباني.

د. مرزوق بتة، جامعة مسيلة، الجزائر

التمهيد:

عرفت تلمسان في عهودها الزاهرة عامة وخلال القرن 09هـ/15م خاصة ظاهرة حضارية جمعت بين مختلف العلوم سواء العقلية أو النقلية والمعارف الإسلامية المختلفة "الأصول والفقه والفرائض"، حيث امتدت تأثيراتها وإشعاعاتها إلى المدن والعواصم الإسلامية الأخرى، مما كان مؤثر إيجابي في استمرار مؤلفات تلك العصور متداولة في التدريس لحد الآن، وموضوع شروح إضافية مكتوبة، أو موضوع بحث أكاديمي في دراسة موضوع من المواضيع ذات الأهمية التي تحمل قيم المجتمع في ذلك العصر من الناحية الدينية أو الثقافية أو التعليمية. وبناءا على ذلك نخص بالذكر الفقيه والعالم الذي عرفته تلمسان خلال القرن التاسع من خلال كتابه " **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**"[1] **العقباني أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد**، فهذا الأخير كان بمثابة العلاّمة الفقيه الذي درس لنا جوانب متعددة ، فيما يخص المجتمع والاقتصاد والدين والثقافة والعمران، مما جعل تحفته تتحدث عن الحسبة من الناحية الفقهية في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وكشف الجوانب التاريخية للمغرب الإسلامي عامة وتلمسان خاصة.

اشتهرت تلمسان عن باقي المدن كونها الحاضرة السياسية والثقافية والعلمية في المغرب الأوسط خلال القرن 09هـ /15م، والتي احتضنت عددا من المراكز الدينية والعلمية، حيث استوطنها كثير من الفقهاء والعلماء والتجار، فازدهرت فيها التجارة والثقافة والحرف والصنائع، حتى بلغت درجة كبيرة من التطور الفكري والاقتصادي[2]، فهذا التطور يظهر بجلاء خاصة في مختلف النصوص التاريخية بشتى أنواعها، والتي وصفتها من الناحية التاريخية والاجتماعية والثقافية والجغرافية والاقتصادية، فالجغرافية وضعت صورة بارزة عن موقع تلمسان بالنسبة لباقي المدن والحواضر الأخرى المجاورة لها، فكان ذلك له أهمية في تاريخ نشاطها الاقتصادي عامة وفي العصر الزياني خاصة، والحديث عن تلمسان من ناحية النشاط الاقتصادي يطول في معرفة أهمية هذا النشاط ودوره الفعال في ازدهار ونمو وتكوين قاعدة بلاد الزيانيين.

إن المعلومات العامة حول تاريخ الدولة الزيانية من الناحية الاقتصادية في القرن09هـ/15م، من خلال مختلف المصادر التاريخية عامة وتحفة العقباني خاصة شحيحة نوعا ما خاصة في الفترة المحددة، فيما يتعلق بالأرقام الإحصائية في مختلف منتوجاتها الزراعية والصناعية والتجارية، إلا أن الدراسات الحديثة سهلت ذلك قليلا، ومن خلال نصوص العقباني حاولنا البحث

فيما يخص حياة الزيانيين الاقتصادية خاصة التجارة، فكان الإشكال الذي يطرح نفسه هو كيف تجسدت الحياة التجارية بمختلف أنشطتها من خلال نصوص العقباني خلال القرن 09هـ/15م؟.

شهدت التجارة في العهد الزياني تطورا وتميزا ملحوظا عن باقي بعض الأماكن، حيث كان المغرب الأوسط عامة وتلمسان خاصة مركز هام للتبادل التجاري بين أقطار العالم، لذلك فقد كان تميز الزيانيين بهذا النشاط التجاري بمثابة القوة في الحكم بين مختلف الدويلات المناهضة لها.

لكن يبقى موضوع هذا البحث مرهونا ببعض الإشارات المتفرقة بين مختلف الكتب خاصة النوازل منها، لذلك كان حديث العقباني عن هذا النشاط في نصوصه عبارة عن أحكام مختلفة منها ما يخص بها ممارسي هذا النشاط، ومنها ما يتم ممارسته داخل وخارج البلاد وهو ما يسمى بالتجارة الداخلية والخارجية، وما ركز عليه العقباني خاصة فيما يعرف بالمكاييل والموازين، كل هذا خصصه العقباني في تحفته عن أحوال وأوضاع الحياة الاقتصادية في القرن 09هـ/15م، ودوره في بناء المجتمع.

فالإشكال الذي يمكن طرحه هو **كيف عالج العقباني مظاهر التجارة خلال العهد الزياني بشتى أنواع هذا المظهر؟**

وللإجابة عن هذا الإشكال يجب الحديث أولا عن:

1.حياة المؤلف:

أ.<u>كنيته واسمه ونسبه:</u>

هو ذلك الفقيه العلامة المتقن البارع الرحالة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني التلمساني[3].

ينتمي صاحب كتاب تحفة الناظر العقباني أبو عبد الله محمد ، لأسرة شريفة النسب حيث ينتمي أصله لأسرة العقبانيين، التي تضاربت مختلف الروايات التاريخية في أصل موطنها، فحسب السخاوي والقرافي أنهم من بني عقبة بن نافع أحفاد الفاتح الشهير عقبة بن نافع وهما ينفردان بهذا الرأي. في حين يرى ابن القاضي والتنبكتي وبعض المعاصرين:" أن أصل البيت العقباني من قرية العقبان بالأندلس"[4].

ب.<u>مولده ونشأته ووفاته:</u>

ولد أبو عبد الله محمد بن قاسم بن سعيد العقباني بتلمسان، حيث تسكت مختلف الروايات التاريخية عن تاريخ ولادته، ولم تقدم أي مؤشرات تاريخية تمكننا من استنتاج ذلك التاريخ، لكن هناك من يرجع ولادته إلى أواخر القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع الهجريين، في حين تذكر وتتفق هذه الروايات عن سنة وفاته المتمثلة في 23 ذي الحجة871هـ/1467م[5]. حيث تربى ونشأ بتلمسان وترعرع في أسرة ذات علم وسلطة في البلاد، مما جعله يحضى بمكانة مرموقة في بلاده

خاصة بعد أن أصبح فقيها من أكابر فقهاء المالكية، وله مشاركة بالأدب، رحل إلى المشرق وحج ثم عاد فأصبح قاضي جماعة البلاد[6].

ج. <u>عصره:</u>

من الممكن أن يكون عاصر سلطانيين أو أكثر، من سلاطين الدولة الزيانية، ونظرا للظروف التي عاشتها تلمسان التي تمثلت في تدخلات الحفصيين والمرنيين في حكمها، كان العقباني قد عاش هذه الأحداث والمتمثلة في:_ استيلاء السلطان الحفصي أبو فارس على تلمسان لمدة في سنة 827هـ، وحينها اختار الأمير محمد ابن السلطان أبي تاشفين ابن السلطان أبي حمو الزياني[7]. وقد عمد أبو فارس على مواجهة الدولة الزيانية بدعوة أن عبد الواحد رفض طاعة الدولة الحفصية، مما أدى بسلطان هذه الدولة أن يرسل جيشه للقضاء على هذا الأمير وتقليد أحد الأمراء الزيانيين الموالين له، وهو محمد بن أبي تاشفين الذي أصبح على رأس الدولة الزيانية[8].

_ومن مثل هذه الأحداث التي جرت بين الطرفين، جعلت أبو عبد الله محمد العقباني هو من يترأس وفد الصلح، وتوقيع معاهدة الصلح والتي كانت في جمادى الثانية868هـ، مع السلطان الحفصي عندما غزا تلمسان، فقد أتى أبو عبد الله العقباني بهدية لصاحب تونس ومعه محمد بن ثابت، وكان استقبال هذا الوفد بفرح كبير في الأسواق[9]، وقد أُبقوا بتونس مدة أربعة أشهر كاملة وزيادة ثم عادوا إلى تلمسان، وفي الأخير فشل هذا الصلح[10].

ومن العلماء الذين عاصرهم العقباني نذكر منهم عبد الكريم المغيلي المازوني، كما عاصر الرحالة ابن الباسط وغيره من الرحالة. وفي خضم حياة العقباني وباعتباره محتسب البلاد في تلمسان، فإن عصره شهد حياة دينية أعاب فيها بعض المظاهر اللاأخلاقية نتيجة التخلي عن مبادئ الدين الإسلامي، ومن ذلك:

*تمادي كثير من الصنّاع والتجار في ترك الصلاة، وعدم تأديتهم صلاة الجمعة أصلا، وفي ذلك يقول:"**فقلما تجد اليوم امرأة أو عبد أو وليد فوق السبع سنوات يصلي إلا نادرا**"[11].

*وفي صلة بذلك أنه أصبح تقديم العوام والجهال للإمامة بالمساجد، فمن أصلهم أنهم لا يعرفون حتى شروط الإمامة[12].

*عدم احترام المساجد في خروج النساء الشواب للمساجد فيوقعوا بذلك الفتنة[13].

ولكن من أخطر الأمور التي عرفتها تلمسان في المجتمعات هي ظاهرة الغيبة والنميمة[14].

د.<u>شيوخه وتلاميذه:</u>

لقد نشأ أبو عبد الله محمد العقباني نشأة علمية محضة، حيث شهدت له مختلف الروايات التاريخية عن علمه وفقه ودينه، مما جعله يكون من أكبر فقهاء المذهب المالكي في القرن التاسع الهجري من جهة، وكما امتاز بفقه النوازل من جهة أخرى.

أخذ عن أبيه أبو العباس وجده أبو الفضل قاسم والحفيد ابن مرزوق، وسليمان بن الحسن البوزيدي الشريف التلمساني المعروف بأبو ربيع الذي يعد بدوره عالما وبارعا في الفقه.

أما تلامذته فنذكر منهم، الونشريسي أحمد بن يحي، وكذلك المازوني يحي بن موسى[15].

هـ.<u>التعريف بالكتاب:</u>

يعد كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر لأبو عبد الله محمد العقباني، من الكتب ذات الأهمية الفقهية في تنظيم العلاقات الاجتماعية وغيرها، لأنها أدت وظيفة تاريخية هامة لما أدرجت ضمن المصادر الدفينة، حيث كشفت عن العديد من الظواهر التاريخية التي أغفلتها كتب التاريخ، مما يتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية خلال العصر الوسيط.

يعد هذا الكتاب من إنتاج العصر الزياني، ولعله الوحيد الذي لم يصلنا غيره حيث توجد منه نسخ في المغرب وتونس والجزائر.

وتكمن أهمية الكتاب في أبوابه(محاوره) الكبرى الثمانية مستهلة أولا بمقدمة تحتوي على صفحتين، ثم التفصيل في محاوره، المحور الأول: عرض الصفة الشرعية لخطة الحسبة"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"(ص03)._ المحور الثاني: الحالات التي فيها هذه الخطة" في مجال فرضه، ندبه، حرمته)(ص04_06)._المحور الثالث: الشروط المطلوبة لممارسة الحسبة(07_10)._ المحور الرابع:واجبات المحتسب في ممارسة مهامه(ص10_11)._المحور الخامس:مختلف المفاهيم للمنكر(ص11_20)._ المحور السادس: وسائل كشف المنكر(ص20_29)._المحور السابع: الحالات المعينة لتصرفات المنكر "ممارسة العبادة والحياة الاقتصادية والاجتماعية"(ص29_143).

_ المحور الثامن: دافعي الجزية والمشابهين(ص 143_176). أما الخاتمة فقد استعرض في إطارها "ما بين الحسبة والمظالم فبينهما شبه مؤتلف وفرق مختلف وما يجمع بينهما"(ص176_180).

من خلال ما ذكر فإنه يمكن القول أن هذا الكتاب يعد نموذج لحياة المغرب الإسلامي في العصر الوسيط خلال القرن التاسع الهجري، حيث يمكن من خلاله دراسة الحياة الاقتصادية والاجتماعية والصحية وغيره من جوانب الحياة من خلال هذا الكتاب الذي يغلب عليه الطابع الفقهي لاعتماده على أمهات المتون والمشايخ بالمغرب الإسلامي، فإنه يتضمن إشارات تاريخية ونوازل ترتبط بالحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية بالمغرب الإسلامي عامة، والدراسة تكون عن المغرب الأوسط خاصة خلال القرن09هـ/15م. مما يجعله مادة دسمة عن تلك المرحلة لأن الكتاب يسمح لنا بالتقاط مجموعة معتبرة من المعلومات اللافتة للانتباه، والقابلة للتواجد مع بعض مواضع التحديد لأن العقباني يقوم بذكر وبحذر مصادر المعلومات التي تعتمد على النشاط

العمراني والتجاري على الحياة وسلوك المسلمين ووجودهم الخاص، وكذا بالنسبة للذمي "أهل الذمة"[16].

1_ممارسي هذا النشاط: لقد مارس مهنة التجارة في الدولة الزيانية تجار من ديانات مختلفة وهم:

أ. التجار المسلمون:

اشتغل عدد كبير من سكان تلمسان بالتجارة، فكونوا طبقة هامة في المجتمع ساهمت في مدّ خزينة الدولة بنسبة هامة من الأموال، إضافة إلى ذلك فقد حمل تجار تلمسان صفة تمثلت في أنهم أناس منصفون مخلصون جدا وأمناء في تجارتهم، يحرصون على أن تكون مدينتهم مزودة بالمهن على أحسن وجه[17]، ولكن هذا لا يعني أنهم كلهم بهذه الصفة بل ذكرهم العقباني بصفة معاكسة عن الأولى حيث تجلت هذه الصفات في: الغش في السلع حيث يتم خلط الجيد والرديء والمتوسط، مثل **خلط الفرّان القمح الجيد والرديء ويجعله خبزا فيبيعه**[18]، كذلك يَربُون في أثمان السلع مثل:**أن يشتري بعشرة فيعرف بإحدى عشر، وقد تكون بمغالطة أن يشتري بعشرة نسيئة فيعرف بعشرة نقدا الشراء ويكتم النسيئة**[19]. وهي من البيوع الممنوعة عليهم وما لا يصح العقد عليه.

ب. التجار اليهود والمسيحيون:

لقد امتهن اليهود والمسيحيون مهن مختلفة منها ما يخالف الدين ومنها من لا يخالفه، فقد كانوا يبيعون اللحوم المحرمة مثل بيع الخنزير، القردة، الميتة والدم، والحيات، والكلاب[20]، وبيع الخمر للمسلمين[21] .

2. التجارة الداخلية: تتحكم في التجارة الداخلية مجموعة من العوامل أهمها:

أ. الأسواق:

جسدت الأسواق عصب الحياة الاقتصادية في مجتمع المغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، وهو ما تعكسه الأدبيات التراثية المختلفة من حوليات تاريخية وجغرافية وكتب الحسبة ونوازل الفقه وغيرها[22]. لذلك فالبحث يطمح في هذا العنصر إلى الوقوف على بعض العناصر الأساسية المرتبطة بالأسواق، والتي تتمثل في تنظيماته وأشكال المعاملات التجارية بداخله والمعطيات الإحصائية المتمثلة في أسعار السلع والدكاكين للتجار، لأن الأسواق هي المرافق الحيوية لأي دولة، ولا تقتصر أهميتها في كونها مجالا لتبادل السلع والمنافع، بل إنها تعكس ذلك التفاعل الاجتماعي بين مختلف العناصر الاجتماعية فهي ترداد بين العامة والخاصة والصغار والكبار والنساء والرجال[23]، والمؤكد على ذلك نصوص العقباني التي عكست جوانب حيوية مختلفة، التي كان يشاهدها بنفسه في تلمسان لأنه محتسبا في البلاد، فكان يقوم بمراقبة ما بداخل الأسواق، وما يتم من المعاملات التي تجري في الأسواق، فكانت هذه الدراسة موضحة فيما يلي:

تنوعت مظاهر مبادلات السلع وصور الغش والتدليس بأسواق المغرب الأوسط، فمما كان يفعله الخرازين[24] من بسط جلود البقر بمحجة الطريق لتنالها أقدام المارة[25]، ومن التجار والمتبضعين من كان يوقف الدواب فيقع التضييق على المارة خاصة في تمزيق الثياب مثلا، وما يفعله الجزارين من ذبح الجزور بالطريق كل هذا أدى إلى عرقلة نشاط الأسواق[26].

كما كان يحدث أيضا بناء الدكاكين بين أيدي الحوانيت في بعض السوق، وذلك يضر بالمارة حيث تضيق عليهم عند اصطدام الأحمال وكثرة الناس[27].

كما كانت أسواق بلاد المغرب الأوسط تضم مختلف الصنّاع، مثال ذلك **سوق العطارين**[28]، و**الجزارين**[29]، **وسوق الفواكه والخضر** ويتم فيه تقديم مختلف الفواكه والخضر التي تختلف بحسب الفصول، كما عرف تجار الخضر والفواكه بالغش، كنقش الثمرة وتعميمها قبل استحكام نضجها لتعجيل طيبها بذلك[30]. سوق الألبان والعسل، ومثال الغش في ذلك التجار الذين يغشون في السمن واللبن والعسل، حيث يقومون بزيادة الماء في اللبن والعسل وخلط السمن الجيد بالرديء وغير ذلك من أنواع الغش[31]. وسوق المواشي الذي يتم فيه بيع وشراء المواشي المختلفة كالبقر والمعز والغنم، وغالبا في مثل هذه الأسواق تكن أسبوعية أي مرة في الأسبوع[32]. فبقدر تنوع الأسواق وكثرة الأنشطة التجارية فيها، إلا أنه كان التزييف والغش بجميع أنواعه في هذه الأسواق، مثال ذلك التزييف في العقود كتلقي السلع بظاهر البلد أو ببعض الأخصاص فيشتريها المتلقي بما يطلبه من الاسترخاص وليس بها شرعا دون غيره من المسلمين من اختصاص أو كبيع الحاضر للبادي ليضاعف رزق الحاضر من البدوي[33].

كم كانت تتم معاملات الربا وهي من أكبر مناكر السوق التي كانت سائدة في ذلك الوقت[34]، بالإضافة إلى التلاعب في الموازين والمكاييل عن طريق الزيادة في الوزن أو الكيل، والتطفيف بها والنقص من معتادها[35].

والأشد من ذلك هو ما عرفته النقود[36] من تدليس فأثر على حركة التجارة، وتضخمت أسعار السلع والكراء. ذلك أن فساد سكة المسلمين وغش دراهمهم قد عم وقوعه في البلاد المغربية بأسره، ولم يقع لمادة ذلك حسم ولا إزالة حتى كادت رؤوس الأموال تنقرض من أيديهم بغلاء الأسعار في كل شيء، لطي العدد في المبيعات بالزيف عن قيم العدل، حتى في الأكرية والاستيجار[37]، فكان لزاما على الفقهاء معرفة الحل الذي هو إيجاد إجابات فقهية لوصف الدواء وتشخيصا للداء.

إن ما تم الحديث عنه فيما يخص الأسواق الزيانية خلال عصر المؤرخ أي القرن 09هـ/15م، أن هذه الأسواق عرفت حركة تجارية نشطة ، وصور مختلفة من أشكال الغش في مختلف المبيعات. ومع ذلك يمكن القول أن الزيانيين كان لهم الأثر الكبير في تنشيط حركة النشاط الاقتصادي في الأسواق.

الهوامش:

1. العقباني أبو عبد الله محمد، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تح: الشنوفي علي، مجلة الدراسات الشرقيةxix، 1967، ص ص24،17.
2. بن قربة صالح وآخرون، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص36.
3. التنبكتي أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس بالديباج، تح: مطيع محمد، ج2، 2000م، ص183./ ابن مريم أبي عبد الله محمد بن أحمد، البستان في ذكر الأولياء، اعتنى به ابن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، 1908، ص25.
4. ابن القاضي أبي العباس أحمد، درة الحجال في غرة أسماء، تح: عطا مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002، ص92./التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: الهرامة عبد الحميد، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1989، ص190./بن مخلوف محمد، شجرة النور الزكية، دار الفكر الإسلامي، ص250./ بوعزيز يحي، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995، ص71.
5. الونشريسي، الوفيات، ص103./التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص547./الزركلي خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين، دار العلم للملايين،روت، ط5، ج5، 2005، ص334.
6. نويهض عادل، أعلام الجزائر، ص ص238،237.
7. الزركشي أبي عبد الله محمد، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح:ماضود محمد، المكتبة العتيقة، تونس، ط2، ص126.
8. المازوني أبو زكريا يحي المغيلي، الدرر الكامنة في نوازل مازونة، تح: حساني مختار، نشر مخبر المخطوطات، الجزائر، 2004، ج1، ص126.
9. الزركشي، المصدر السابق، ص155.
10. بوعزيز يحي، المرجع السابق، ج2، ص78.
11. العقباني، المصدر السابق، ص32.
12. نفسه،ص35.
13. العقباني،المصدر السابق، ص36.
14. نفسه، ص50،49،48.
15. للمزيد أنظر:التنبكتي، نيل الابتهاج، ص185./ابن مريم، البستان، ص ص144، 145.
16. ترجمة عن مقدمة المحقق الشنوفي علي.
17. الوزان حسن بن محمد، وصف إفريقيا،ج2، تح وتر: حجي محمد والأخضر محمد، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983، ص21.
18. العقباني أبو عبد الله محمد، المصدر السابق، ص115.
19. العقباني، المصدر نفسه، ص141.
20. العقباني، المصدر السابق، ص143.
21. نفسه، ص175.

22. بوتشيش إبراهيم، إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، ص98.
23. بلعربي خالد، الأسواق في المغرب الأوسط خلال العصر الزياني، دورية كان التاريخية، العدد6، ديسمبر 2009، ص32.
24. الخرازين هم من يقومون ببسط الجلود.
25. العقباني، المصدر السابق، ص67.
26. نفسه، ص67.
27. مثال ذلك ما وقع حين هدّم عمر بن الخطاب _رضي الله عنه_ كير حداد وقال تضيقون على الناس الطريق، فقد كانت هذه المظاهر منذ ذلك الوقت وهذا ما انتبه إليه العلماء في أحكامهم ومسائلهم. أنظر: العقباني، المصدر السابق، ص68.
28. كانت عبارة عن حوانيت تباع فيها العطور والروائح، وكانت مقصد النساء التلمسنيات خاصة. أنظر: العقباني، المصدر السابق، ص139.
29. هم من يبيعون اللحوم المختلفة مثل لحوم البقر والغنم...الخ، في حين عرف عن أصناف الجزارين بالتحايل والغش في هذه اللحوم كخلط الهزيل بالسمين، وخلط الضأن بالماعز وبيعها بنفس السعر، كما يقومون بنفخ اللحم بعد السلخ ليظهر سمينا، وما كان يفعله الجزارون في تلمسان أن يدخل في اللحم شيئا من المصران والكرش خلال الوزن، أنظر: العقباني، المصدر السابق، ص113،109، 114، 115.
30. العقباني، المصدر السابق، ص122.
31. نفسه، ص ص108،107.
32. بلعربي خالد، المقال السابق، ص32.
33. العقباني، المصدر السابق، ص88.
34. نفسه، ص137.
35. نفسه، ص100.
36. دراهم جديدة: نقود يساوي الدرهم الواحد منها ثلاثة دراهم جرودية أي ثلاثة دراهم منها تساوي درهما جديدا واحدا، وهي تختلف بين الدراهم صغار (فضية)، دراهم عشرية(العشرة دراهم)، دراهم مقصوصة(هي التي فيها نقص في سكتها). أنظر: دحماني سهام، المصطلحات الاقتصادية في كتب النوازل، منشورات مخبر البحوث والدراسات في حضارة المغرب الإسلامي "المغرب الأوسط في العصر الوسيط من خلال كتب النوازل"، بهاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص ص124،123.
37. العقباني، المصدر السابق، ص105.

-قائمة المصادر والمراجع:

1. الوزان حسن بن محمد، وصف إفريقيا،ج2، تح وتر: حجي محمد والأخضر محمد، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983.
2. المازوني أبو زكريا يحي المغيلي، الدرر الكامنة في نوازل مازونة، تح: حساني مختار، نشر مخبر المخطوطات، الجزائر، 2004.
3. العقباني أبو عبد الله محمد، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تح: الشنوفي علي، مجلة الدراسات الشرقيةxix، 1967.

4. الزركلي خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين، دار العلم للملايين،روت، ط5، ج5، 2005.
5. الزركشي أبي عبد الله محمد، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح:ماضود محمد، المكتبة العتيقة، تونس، ط2.
6. دحماني سهام، المصطلحات الاقتصادية في كتب النوازل، منشورات مخبر البحوث والدراسات في حضارة المغرب الإسلامي "المغرب الأوسط في العصر الوسيط من خلال كتب النوازل"، بهاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، 2011.
7. التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: الهرامة عبد الحميد، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1989.
8. التنبكتي أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس بالديباج، تح: مطيع محمد، ج2، 2000م.
9. بوعزيز يحي، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995.
10. بوتشيش إبراهيم، إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، دار الطليعة، بيروت.
11. بن مخلوف محمد، شجرة النور الزكية، دار الفكر الإسلامي.
12. بن قربة صالح وآخرون، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.
13. بلعربي خالد، الأسواق في المغرب الأوسط خلال العصر الزياني،دورية كان التاريخية، العدد6، ديسمبر 2009.
14. ابن مريم أبي عبد الله محمد بن أحمد، البستان في ذكر الأولياء، اعتنى به ابن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، 1908.
15. ابن القاضي أبي العباس أحمد، درة الحجال في غرة أسماء، تح: عطا مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.

الشيخ الخليل القاسمي ومواقفه من الحركة الوطنية والثورة التحريرية
1945 – 1962

د. محمود بوكسيبة، جامعة المسيلة، الجزائر

المقدمة:

على الرغم من صغر سنه وعدم مشيخته للزاوية القاسمية بين 1945 – 1962 فقد ترك الشيخ الخليل أثاره وسجل اسمه في تاريخ الزاوية المرابطية، ويعود ذلك إلى عدة عوامل تداخلت في تكوين شخصيته، وبفضل هذه العوامل، استطاع أن يلعب دورا مهما في الحركة الوطنية والثورة التحريرية، وهو ما نحاول تجليته من خلال التعريف بهذه الشخصية وبيان دورها الوطني .

I. التعريف بالشيخ الخليل بن مصطفى القاسمي:

ولد الشيخ الخليل بن مصطفى القاسمي سنة 1930 م بالهامل، حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين، تم تلقي علوم الفقه والتفسير والمنطق والحديث واللغة على يد مشايخ الزاوية الدائمين أو الزائرين، ومنهم والده الشيخ مصطفى القاسمي وعبد الحفيظ القاسمي والشيخ الطاهر العبيدي[1] والشيخ عبد الحي الكتاني[3]، ولم يبلغ العشرين من عمره حتى تصدر للتعليم بزاوية أجداده مجازا من كل مشائخه[2].

وفي سنة 1970 بعد أن توفي والده مصطفى شيخ الزاوية آنذاك انتخبه شرفة الهامل وأشرافهم من أبناء الأسرة القاسمية وبإجماع عليه ليتولى شؤون الزاوية إلا أنه ونظرا لمسؤولياته تجاه المعهد تنازل عن المشيخة[4] إلى عمه الشيخ الحسن القاسمي.

وبعد إلغاء التعليم الأصلي وغلق المعهد القاسمي اعتزل الشيخ خليل القاسمي ومكث في بيته بالمقطع إلى غاية سنة 1980 ، حيث تم عين عضوا في المجلس الإسلامي الأعلى .

وفي سنة 1985 دعي إلى باريس ليقوم بنشر الدعوة الإسلامية في أوربا، وفي سنة 1987 وبعد وفاة عمه الشيخ الحسن فقد دعي لتولية مشيخة الزاوية القاسمية، وانتخب سنة 1989 رئيسا لرابطة الزوايا العلمية[5]. وبقي على رأس مشيخة الزاوية القاسمية حتى وفاته سنة 1994. وقد عرف بعلمه ونشاطه ودوره السياسي داخل الزاوية أو خارجها، قبل توليه مشيختها أو بعدها.

II. عوامل تكون شخصية الشيخ خليل القاسمي:

ولد الشيخ خليل سنة 1930 بالهامل كما أشرنا سابقا ورغم عدم توليته للمشيخة بين 1945 – 1962 إلا أنه كان حاضرا بوجدانه وأعماله، مرافقا لوالده، متفاعلا من أحداث وطنه، مدركا لدوره كأحد أبناء الزوايا الرحمانية الكبرى، وقد تفاعلت عدة عوامل في بناء شخصيته، وجعلت منه علما من أعلام الجزائر، ومن العوامل التي ساهمت في نشأته:

1- عوامل عقيدية ووراثية

2- تربيته في أحضان الزاوية

3- عوامل شخصية

4- زيارة العلماء والسياسيين إلى الزاوية

5- ارتباط قادة الثورة بالزاوية.

1- عوامل عقيدية ووراثية:

تربى الشيخ الخليل بالزاوية التي نشأ بها، وأخذ التربية الروحية على مشايخ بارزين، فصفت نفسه وطاقت للجهاد، كما أخذ العقيدة الاشعرية عن جهابذة العلم، وعرف أصول الطريقة الرحمانية المتمثلة في التصوف والعلم والجهاد[6] وأدرك الوضع المأساوي الذي يعيشه الشعب الجزائري، ورأى أن الحل يكمن في تخليص أمته من الاستعمار والعودة بالطريقة والزاوية إلى المسار الذي أسست من أجله، ومن ناحية أخرى فالشيخ سليل عائلة شريفة، فوالده الشيخ مصطفى[7] الذي تولى أمر الزاوية بين 1928 و 1970 ، وقد عرف بدوره في الزاوية العلمي والاجتماعي وبحرصه على خدمة مصالح الناس في سائر الأوقات، ورغم أن الظرف قد عرف ببلوغ السيطرة الفرنسية ذروتها سنة 1930 فقد عرف هذا الرجل كيف يوفق بين دور الزاوية الذي أنشأت من أجله وبين مواقفه الظاهرية مع السلطة الفرنسية[8].

ومن جهة الأم، فخال الشيخ خليل هو السيد زين العابدين بن عبد الله الأحرش، الذي كان عضوا بارزا في الحركة الوطنية وأحد نشطاء حركة الانتصار للحركات الديمقراطية[9]، والمعتقل لأكثر من مرة في السجون الفرنسية بمعية أحمد بن بلة[10] ، وعليه فمن خلال العوامل الوراثية نجد أن في شخص مترجمنا اجتمع نسب الشرف وحنكة الأب و تفانيه ودبلوماسيته وورث من أخواله من جهة الأم الوطنية الصحيحة، هذا فضلا عن العقيدة الصحيحة والطموح إلى الجهاد اللتان كانتا حجر الأساس في تكوينه الشخصي.

- **تربيته في أحضان زاوية أجداده:**

ولد الشيخ خليل في الزاوية القاسمية وبها نشأ وترعرع، وكانت الزاوية آنذاك تسير وفق نظام داخلي وتربوي وبيداغوجي محكم، وقد جلبت أسائدة دائمين أو فصليين أو زائرين، عملوا جميعا على تنفيذ برنامج يربي أجيالا مرتبطة بالله، تواقة للخير، محبة للوطن[11].

كما كانت الزاوية القاسمية آنذاك قبلة للعلماء الذين تولوا التدريس، هذا فضلا عن وجود مكتبة زاخرة[12] ونهل منها الشيخ مختلف العلوم الشرعية واللغوية، وصقلت منه شخصية ذينية معتزة بحضارتها ووطنها.

- **نبوغه الشخصي وأسفاره:**

عرف الشيخ الخليل بذكائه الحاد ونبوغه المبكر، وقد ظهر ذلك في حفظه المبكر لكتاب الله، وتلقفه لكل العلوم التي كانت تدرس آنذاك بالزاوية، الأمر الذي جعل أساتذته يحيزونه وهو في سن

العشرين[13]، وإضافة إلى ذلك فقد عرف منذ صغره بأسفاره رفقة والدة أو وحده، وهو ما جعله يحتك برجال العلم والسياسة.

لقد احتك من خلال أسفارة بذلك الجيل الجديد لأبناء الزوايا الرحمانية أمثال الشيخ نعيم النعيمي[14] والحاج عمر بن الحملاوي[15] الذين نهلوا من جامع الزيتونة[16]، وعرفوا قواعد التغيير فأدرك الحلقة المفقودة في الصراع الفرنسي الجزائري وضرورة العودة بالزوايا إلى دورها والطريقة الرحمانية إلى أصولها، وكانت نتائج كل ذلك تفاعله مع الأحداث التي عرفها الشعب الجزائري وذاق مراراتها.

- **زيارات الوطنيين إلى الزاوية:**

عرفت الزاوية بقلعة للعلم والعمل الاجتماعي منذ تأسيسها، وأمام مكانة شيخها سي مصطفى والزخم العام الذي عرفته الجزائر ابتداء من 1930 فقد أصبحت الزاوية القاسمية قبله للعلماء ولرجالات الحركة الوطنية أمثال توفيق المدني[17] وغيره من السياسيين.

ولئن كانت زيارة أولئك الرجال للتبرك أو لكسب الأنصار أو لفتح المكاتب أو سعيا وراء الدعم في الانتخابات، إلا أن تلك الزيارات وما رافقها من خطب أو دروس أو جلسات وتجمعات قد تركت أثرا وزرعت وعيا وأحدثت تفاعلا في صفوف أبناء الزاوية وأتباعها .

- **زيارة العلماء للزاوية في عهد والده:**

نظرا لدور الزاوية القاسمية وإشعاعها الحضاري والفكري آنذاك فقد كانت قبلة للعلماء، حيث زارها علماء أمثال محمد الحجوي صاحب الفكر السامي، والذي تولى وزارة المعارف المغربية، والشيخ عبد الحي الكتابي الذي زارها مرارا. والشيخ أحمد البلغيثي الفاسي صاحب التأليف وغيرهم مثل الشيخ البشير الإبراهيمي[18] الذي زار الزاوية عن مرض شيخها[19] ، وكان لهؤلاء جميعا دروسا تنتهي غالبا بمناقشات ساهمت كلها في تكوين شخصية الشيخ خليل آنذاك[20].

- **عوامل سياسية:**

لقد عاصر الشيخ خليل ذلك الزخم السياسي الذي عاشته الجزائر منذ نشأته، وعاش مآسي الحرب العالمية الثانية وما تلاها من حوادث الثامن ماي، هذا مع العلم أن زاوية الهامل كانت أثناء الحرب العالمية الثانية ملتقى الطلبة من كل الاتجاهات السياسية، حيث كان يلتقي الإصلاحيون بالاستقلاليين والبيانيين، وكان النقاش بدور دائما بين صفوف الطلبة بعيدا عن أعين الاستعمار ومخبريه، فأدى كل ذلك إلى الوعي واقتناع أبناء الزاوية بضرورة الانتقال من المرابطية الضعيفة إلى الوطنية الواسعة[21].

كما أنه ومن خلال الحرب العالمية الثانية عرف الظلم والتخريب اللذان رافقاها، وعاصر أحداث 8 ماي 1945، فأيقظ كل ذلك إحساسه الوطني كبقية أبناء الزوايا وجعله يبكي المأساة ويتفاعل معها[22]، كما عايش التطور السياسي في صفوف الحركة الوطنية، وما صاحبه من تحرك

كبير لرحالات الحركة الوطنية وتأسيس لخلايا حزب الشعب وشعب جمعية العلماء، ونشاط الحركة الكشفية، ونتج عن كل ذلك وعي سياسي كان له تأثير على شخصية الشيخ[23].

- **علاقة قادة الثورة التحريرية بالزاوية:**

عمل قادة الثورة ومفجروها على التقرب من الزاوية وكثفوا زياراتهم وراسلوا مشائخها، ولم يكن أسباب تقربهم أو زياراتهم لمشايخها تربطهم بالزوايا من وشائج كأتباع أو تلاميذ سابقين وإنما لتمتين روابط الثورة بالشعب وتوسيع رقعتها، وإيمانا بالجانب الروحي في الدفع بالثورة إلى النجاح، مع إيمان قادة الثورة بمنطقة الصحراء بمبادئ الطريقة الرحمانية[24] ووزن زاوية الهامل ونفوذ شيخها، ولئن كانت زياراتهم قبل الثورة بدافع توعوي، فإن زيارتهم بعد اندلاعها أصبحت تهدف إلى دعم الثورة أو توسيع نطاقها، خاصة وأنه وبانضمام المشائخ والمقاديم ينظم الأتباع والشعب عامة[25]، وقد زار زاوية الهامل عيسى بن علية[26] القادم من الأوراس مع أفواحة، حيث تولى مهمة الاتصال بين العرش والزاوية، وقام بدور كبير في تنشيط عملية الاستعداد والتهيئة للثورة إلى جانب زيارة سي عاشور زيان[27].

وقد كان زيان كثير التردد على الهامل، يتصل بشيخها ويلتقي بكبار العرش، وذلك قبل سجنه وبعد خروجه منه في عام 1955، فقد قام خلال أكتوبر 1955 بعقد اجتماع في بوسعادة، تم خلاله تكوين لجنة في المدينة تتولى مهمة نشر الثورة وسط الأعراس[28]، ونتيجة لهذا العمل من قبل الشهيدين المذكورين برزت جماعة من كبار العرش تعمل تحت الرعاية الشخصية لشيخ الزاوية وأخيه سي حسن وابنه سي الخليل، وضمت شهداء آخرين، وتكون فوج من المسبلين وتولي الشهيد بن علية عيسى مهمة الاتصال وقيادة الأفواج[29].

وما أن انتهت سنة 1955 حتى كانت أفواج عاشور زيان تجوب المنطقة الجنوبية للمنطقة وتقود المعارك[30]، كما أسفرت هذه الاتصالات عن ترسيخ التنظيم الشعبي، فأسست المراكز للتموين والإيواء والاستقبال والبريد لدار الحاج خليل بالمقطع، وارتفع عدد المجندين، واستمرت قرية الهامل توفر المال والاستقرار لدوريات المجاهدين[31]، وتحولت الزاوية إلى مقصد للمجاهدين للراحة والتموين ومركزا للقادة[32] لمتابعة سير الثورة أو التخطيط للمعارك، كالزيارات المتباعدة للعقيد الحواس[33] وعمر إدريس[34] وسعيد عبادو[35] ومحمد الطاهر خليفة[36] ، والعقيد محمد شعباني[37] وعمر صخري[38] وغيرهم.

III. التفاعل مع الحركة الوطنية والثورة التحريرية 1954 – 1962:

نحاول إبراز دور الشيخ خليل القاسمي الوطني من خلال إسهامه في الحركة الوطنية أولا ثم في الثورة التحريرية ثانيا

1- تفاعل الشيخ خليل القاسمي مع الحركة الوطنية:

بفعل العوامل المشار اليها سابقا نضجت شخصية الرجل نضجا هادئا، وبدأ تفاعلها مع الحركة الوطنية والثورة التحريرية، وذلك رغم عدم توليته لمشيخة الزاوية إلا سنة 1987، وظل عطاءه

يتزايد أثناء الحركة الوطنية وأثناء الثورة وبعد الاستقلال داخليا وخارجيا، واكتمل عطاءه بتوليته للزاوية، لكننا نركز في هذا البحث على تفاعله مع الحركة الوطنية والثورة التحريرية.

لم تكن زاوية الهامل بعيدة عن التطور السياسي الذي عرفته الجزائر قبل الحرب العالمية الثانية أو أثناءها، وقد شعرت فرنسا بذلك، ورغم ولاء الشيخ مصطفى القاسمي الظاهري، فالتغيرات بدأت تسري داخل الزاوية خاصة عندما علمت فرنسا بزيارة مصالي الحاج[39] إلى بوسعادة، ولهذا فما أن تجلت الحرب العالمية الثانية حتى كثفت فرنسا من مراقبتها للزاوية القاسمية، وفرضت على شيخها إعارة قسم من أقسام زاويته ليكون تابعا للمدرسة الفرنسية، وعينت له معلما[40] ظاهر مهامه التدريس وباطنها التجسس.

لقد عاش الشيخ خليل كل ذلك الزخم الذي عرفته الجزائر والزاوية، وكان تفاعله سريعا حيث عمل مع بعض أترابه في الزاوية على إنشاء جمعية المحافظة، والتي كان دورها إصدار صحيفة الروح[41] ، وهي صحيفة دالة على النضج السياسي والفكر الثوري، وتنم عن حماس ووطنية وعن قلوب مفعمة بحب الوطن[42] وتهفو إلى الجهاد والشهادة، وقد قال عنها الشيخ خليل:" الروح خطوتنا الأولى في ميدان النضال وكل من دخل للكفاح المسلح مدفوعا بمثل هذه الروح لتحقيق تلك الأهداف إلا لاقي أمنيته في الاستشهاد أو غايته في الاستقلال[43]" .

2- تفاعل الشيخ خليل مع الثورة التحريرية:

في الوقت الذي تواصلت سياسة الاضطهاد الفرنسية[44] تزايد نشاط زاوية الهامل في عهد الشيخ مصطفى القاسيمي، حيث أصبحت تظم 29 زاوية، و 43000 مقدم[45]، موزعين في الحضنة وزواوة والأوراس وأولاد نايل والغرب الجزائري، وكلها تنتسب إلى الطريقة الرحمانية، والتي تظم 230 ألف من الأتباع[46] ، ورغم تفكك هذه الطريقة فإن فرنسا كانت تدرك ماضيها الجهادي بكل مرارة وألم[47]، ولهذا وجهت لها اهتمامها لتعتمد عليها عند الضرورة، وترتكز على شيخها إذا جد الجد، ولكن هل نصدق تكهناتها في ولاء الشيخ مصطفى القاسمي؟ إن هذا السؤال يدفعنا حتميا إلى تشريح موقف الزاوية من الثورة، وعليه فالمواقف الظاهرية لشيخ الزاوية ليست بالضرورة هي المواقف الحقيقية.

ففي السنوات الأولى للثورة بين 1954 – 1956 لم يكن هناك ملجأ للشعب أو للقادة أو المجاهدين إلا الزاوية القاسمية، وذلك رغم التقارير الفرنسية التي كانت تتابع تحركات شيخها[48]، وأمام تردد بعض قادة الثورة على الزاوية قامت السلطات الاستعمارية بتكثيف المراقبة على زاوية الهامل وعلى أنشطتها، حيث كانت تتابع أثر الشيخ مصطفى وأبنائه وأتباعهم، وأقامت ثكنتين عسكريتين، الأولى عند مدخل قرية الهامل والثانية عند مدخل الزاوية، كما كثفت مراقبتها على تحركات الشيخ مصطفى[49]، ورغم أن هذا الأخير كان يحيط تحركاته بحذر شديد إلا أن التقارير[50] كانت تلاحقه أينما حل[51].

لقد كان الاتصال الأول لقيادة الثورة بشيخ الزاوية ثم بالأسرة القاسمية في 9 سبتمبر 1955، وذلك قصد كسب تأييد الزاوية للثورة[52] ، وفي شهر نوفمبر تولى شباب الأسرة القاسمية الأمر[53] ، ومن ضمنهم الشيخ مصطفى، وكانت البداية بإنشاء الخلايا السرية في كل المناطق التي يحل بها القاسميون، ثم تلتها عملية جمع التبرعات والإعانات بمنطقة الهامل وحاسي بحبح[54]، ورافق الشيخ خليل أحمد القاسمي في اتصالاته بمناطق سليم، مجدل، الجلفة، أولاد عمر بن فرج، وكسب العديد من المشتركين، ثم قام بعد ذلك بتأسيس أول خلية ثورية[55]، وقد ضمت عمه الحسن[56] وأشرف عليها سي عاشور زيان، وما لبث أن توسع نشاطها من تنظيم الخلايا إلى شراء الأسلحة والذخيرة وتوفير المؤونة للجيش[57].

لقد تعددت اتصالات الشيخ خليل وتنوعت مهامه، وفي مرحلة تالية أصبح مسؤول مكتب رقم 105، ومكلف بهيئة الدعاية، وكذا تزويد الجيش بالمؤونة واللباس والسلاح، وعهد إليه بالاتصال بوحدات المجاهدين للولايات[58]، ونتيجة لهذا النشاط كانت مراسلات قادة الثورة معه كثيرة، كما أن الادارة الفرنسية لم تكن غافلة عن تحركات الرجل حتى ضاقت به درعا[59]، وفي 27 جوان 1956 ألقي القبض عليه خارج مدينة الجلفة، وهو عائد من لقاء جمعه بالقائد سي عاشور زيان، وحكم عليه بالسجن لمدة عامين وغرامة قدرها 100 ألف فرنك فرنسي، ثم حولته السلطات الاستعمارية إلى سجن بربروس المسمى آنذاك "سركاجي"، ثم خفف الحكم إلى سنة، ثم إلى ستة أشهر وباقي المدة موقوف التنفيذ مع الإقامة الجبرية[60]، وبعد إطلاق سراحه عادت السلطات الفرنسية لاعتقاله من جديد يوم 12 سبتمبر 1957، حيث حاكمته، وصدر في حقه النفي إلى قرية دالي إبراهيم بضواحي الجزائر العاصمة، أين قضى بها ستة أشهر مترددا يوميا على مراكز الأمن للتوقيع[61]. وبعد أن لاحظت السلطات الاستعمارية اتصالاته المشبوهة بقيادة الثورة وضعته تحت الإقامة الجبرية في منفى باول غزال يوم 22 جوان 1958، والذي بقي فيه الى غاية استقلال الجزائر[62].

وعلى الرغم من نشاطه السري فإن مراسلاته مع قيادة الثورة ظلت محفوظة[63]، ومع توقيف القتال في 19 مارس 1962 أطلق سراحه ليتوجه إلى نواحي أمدوكال بضواحي بسكرة أين أقامت الولاية السادسة حفلا بمناسبة توقيف القتال، والتقى الشيخ خليل بقادة الولاية السادسة مثل العقيد محمد شعباني والرائد عمر صخري، وقد اقترح عليهم إقامة معهد للعلوم الإسلامية بالهامل يتبناه جيش التحرير الوطني، وقوبل الاقتراح بالقبول[64].

الخاتمة

من خلال ما سبق ذكره نخلص للتأكيد على دور زاوية الهامل في الحياة السياسية والثقافية للوطن، وخاصة في عهد شيخها سي مصطفى وابنه الشيخ الخليل.

وقد اجتمعت عدة عوامل سياسية وثقافية في بروز نجم وريث الزاوية الشيخ الخليل القاسمي، كان من أبرزها علمه الواسع، ونضجه السياسي، وروحه الوطنية، و كل هذه العوامل جعلت منه عالما، ورجل سياسة، ومجاهد، وقد ترك بصماته من خلال مواقفه الثورية في دعم الثورة التحريرية، وعلمه الزاخر، فكان مثالا لأبناء الزوايا في القرن العشرين الذين أعادوا للزاوية دورها الذي أسست من أجله .

الهوامش:

1. الطاهر العبيدي: (1304 – 1387 هـ /1885 –1968 م): شريف النسب واحد علماء سوف المشهورين حيث تعلم بكتاتيبها، لما تعلم بالزيتونة واستقر في توقرت وله عدة مؤلفات أشهرها النصحيةالعزوزية: يتطر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 7، ط1، دار العرب الإسلامي، بيروت سنة 1998 ص 132.
2. عبد الحي الكتاني: محدث فاس في عصره وابن محدثها، ولد بفاس سنة 1305 هـ/ 1888 م تتلمذ بالقرويين وتصدر المشيخة الكتابية. كان من ابرز مناصري المولى عبد الحفيظ، للمزيد عن نشاطاته. ينظر ابن مخلوف (محمد بن محمد) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، الطبعة السلفية القاهرة، 1930 ص 477.
3. عامر العلواني: الطريقة الرحمانية الحقة محطوط غير مرقم بمنزل صاحبه بالهامل، ص 103.
4. و انظر كذلك الحاج خليل القاسي: من وحي الذاكرة، مذكرات حول الثورة / نسجه مرقونه لدى ابنه محمد فؤاد القاسمي ص 66 فما بعد.
5. نفسه ص 66.
6. عبد القادر زبادية: أشار إلى تلك المبادئ ينظر: مجلة الأصالة، ص 60، 61 .
7. الشيخ مصطفى بن محمد بن أبي القاسم الهاملي، ولد بالهامل سنة 1315 هـ /1897م ،حفظ القرآن وأخذ العلم بالزاوية، تولى مشيخة الزاوية القاسمية سنة 1927م بعد وفاة عمه سيدي أحمد توفي سنة 1970م، وخلفه الشيخ الحسن، انظر: الجيلاني بن عبد الكريم اليحياوي: المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية، ط1، مطبعة بن خلدون، تلمسان، 1953م، ص32.
8. فؤاد القاسمي: نحل الشيخ خليل: لقاء خاص في مكتبة في بوسعادة يوم 20 مارس 2012.
9. حركة الانتصار للحركات الديمقراطية: هي امتداد لحزب الشعب الجزائري ظهرت سنة 1946 واستعملها حزب الشعب عطاء لعقد الاجتماعات دخلت انتخابات سنة 1947 وكان لانتصارها وقعا سياسيا كبيرا في نفوس المعمرين، انظر: حمود شايد: دون حقد ولا تعصب: صفحات من تاريخ الجزائر المحاربة (مذكرات)، مطبعة روطو، الجزائر 2010 ص 245.
10. أحمد بن بلة: ولد في 15 سبتمبر 1916، انخرط في حزب الشعب وترأس التنظيم السري للحرب سنة 1949، كان أحد المختطفين في القرصنة الجوية الفرنسية سنة 22 أكتوبر 1956، حيث زج به في السجن حتى الاستقلال، انظر: أحمد بن بلة: أسرار ثورة التحرير، دار ابن حزم، لبنان 2007، ص 5.
11. محمود بوكسيبة: المنظومة التربوية ووسائلها التعليمية بزوايا الطريقة الرحمانية، زاوية الهامل المؤدحا 1863 – 1914 م ر م 2007 ص 70.

12. تولى أمانة المكتبة مدة تزيد عن نصف قرن (من 1944 إلى 1994). أنظر: عبد المنعم القاسمي: زاوية الهامل، مسيرة قرن من العطاء والجهاد (1862 – 1962)، دار الخليل، ص 205.
13. عامر العلواني: المصدر السابق.
14. نعيم النعيمي: بن حمدان بن علي: عالم فاضل ولد بأولاد جلال سنة 1909، تعلم بزاوية أولاد جلال ثم التحق بجامع الزيتونة 1924 وعاد بعد سنة، انظم إلى جمعية العلماء سنة 1931 وأصبح مدرسا بمعهد ابن باديس سنة 1947، انظم إلى الثورة وخرج سنة 1957. أنظر الطرق الصوفية والروايا في الجزائر ص 862 – 863.
15. عمر الحملاوي: أخذ العلم بزاوية اجداده وهاجر إلى الزيتونة ومكث بها 5 سنوات، تولى أمر الزاوية الحملاوية 1942 ولقته فرنسا أثناء الثورة. أنظر: A.O.M. F de les confrères 1956 P 26
16. أنظر: محمود بوكسيه: الطريقة الرحمانية والاستعمار الفرنسي في الجزائر ص 300.
17. أحمد توفيق المدني: 1899–1983، جزائري الأصل، ولد بتونس، عرف بنضاله الوطني ونشاطه السياسي، كان من مؤسسي الحزب الخير الدستوري ثم ح ع م ج ، كان الناطق الرسمي لج ت و، وعضوا في الحكومة المؤقتة ينظر: خير الدين شترة: نشاط الطلبة الجزائريون بجامع الزيتونة ص 90.
18. البشير الإبراهيمي :و خلف ابن باديس في رئاسة ح ع م ج وعضو المجامع العلمية العربية في القاهرة و " دمشق" و "بغداد"، ولد بأولاد إبراهيم لدائرة سطيف، شريف النسب، تعلم على يد والده ثم بزاوية شلاطة، هاجر إلى المدينة المنورة سنة 1911 أين تم دراسة العالية ثم انتقل إلى دمشق سنة 1917 وعين أستاذا بالمدرسة السلاطنية عاد إلى الجزائر 1921 وانقطع لخدمة أمته ساهم في خدمة الثورة التحريرية بإخلاص وتوفي سنة 1965. ينظر: عادل نوبهص: عجم إعلام الجزائر، مؤسسه نوبهص الثقافية (بيروت 1983 ص 13–14).
19. عبد القادر عثماني: (شيخ زاوية طولقة، لقاء خاص بالزاوية يوم 20–01–2008.
20. للتوسع ينظر: عبد المنعم القاسيمي: المرجع السابق ص 207.
21. محمود بوكسبيه: التطور الثقافي والسياسي بزاوية الطريقة الرحمانية في عمالة قسنطينة 1870– 1956 ط1 دار الإرشاد، 2015 ص 264.
22. نفسه.
23. *M. HARbi: op.cit. P42.*
24. محمود بوكسيه: الطريقة الرحمانية والاستعمار الفرنسي ص 310.
25. وفاء بن علية: المرجع السابق ص 170.
26. ابن عليه عيسى: ولد سنة 1901 بالهامل والتحق بصفوف الثورة وكان يعمل لايصال البريد بين الولايات والمناطق، استشهد عام 1956.
27. عاشور زيان: ولد سنة 1919 بقرية البيض ولاية بسكرة، حفظ كتاب الله والتحق بزاوية أولاد جلال، في سنة 1954 بدأ نشاطه السياسي قاد عدة معارك واستشهد 7 نوفمبر 1956، أنظر: مجلة أول نوفمبر: من شهداء الثورة ع 54 ص 64.
28. ينظر: الحاج مزاري: المرجع السابق ص 65.
29. نفسه ص 66.
30. وفاء بن علية: المرجع السابق ص 151.

31. وفاء بن علية: المرجع السابق ص 151.
32. الحاج مزاري: المرجع السابق ص 65 –69.
33. سي الحواس: المدعو أحمد بن عبد الرزاق: ولد بمشونس قرب بسكرة سنة 1924، انخرط في حزب الشعب وأسس فرعا للمنظمة الخاصة، مع اندلاع الثورة انظم إلى مصطفى بن بولعيد وأصبح مسؤولا عن منطقة الصحراء للمزيد ينظر: عبد الله مقلاتي قاموس إعلام وشهداء وأبطال الثورة الجزائرية، منشورات بلوتو، الجزائر 2009 ص 105 – 106.
34. عمر إدريس: ولد سنة 1931 بالقنطرة، له ثقافة مزدوجة، انظم إلى الثورة 1955 قاد معركة جبل ثامر وأصيب وحكم عليه بالإعدام سنة 1959 أنظر: درواز الولاية التاريخية السادسة، دار هرهه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2002 ص 120.
35. السعيد عبادو: ولد سنة 1936 ببرج ابن عزوز، درس بمعهد ابن باديس بقسنطينة انخرط في الثورة سنة 1956 وكان من قادتها بالمنطقة، اعتقل في أزمة شعباني وتولى مناصب سياسية هامة بعد الاستقلال للمزيد ينظر: عبد الله مقلاتي: قاموس شهداء وأعلام الثورة، المرجع السابق.
36. محمد الطاهر خليفة: من ولاية بسكرة، كان ملازم أول في المنطقة الثالثة سنة 1960 حتى الاستقلال، تولى بعد الاستقلال منصب رئيس دائرة. عبد القادر عثماني: شيخ زاوية طولقة الرحمانية – لقاء خاص بزاويته يوم 2008/01/20.
37. قائد الولاية السادسة، ولد في أوماش سنة 1932، التحق بمعهد عبد الحميد بن باديس، التحق بصفوف الثورة وفي سنة 1959 تولى قيادة الولاية السادسة للمزيد ينظر: عبد الله مقلاتي: المرجع السابق، ص 338 – 339.
38. عمر صخري: بطل من أبطال الثورة، ومجاهد وقيادي بالولاية السادسة، ولد بأمدوكال سنة 1935، درس بكتاتيب المنطقة ومدارسها، وانظم إلى الكشافة، وقد بدأ نشاطه السياسي مع حركة الانتصار للحريات الديمقراطية ببلكور سنة 1949، التحق بالثورة سنة 1955م وتقلد مسؤوليات قيادية أثناء الثورة أو بعدها، ينظر: عبد الهام نقلاتي: المرجع السابق.
39. مصالي الحاج: عمل بنشاط كبير في نجم شمال إفريقيا منذ سنة 1926 وكان من الرافضين للمشروع الادماج حيث أسس حزب الشعب الجزائري سنة 1937 للمزيد راجع يوسف مناصرية: الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية بين الحربين (1919 – 1939) م.و.ك –الجزائر 1988 ص 16.
40. الحاج مزاري: الهامل مركز اشعاع.
41. ليست صحيفة الروح المؤسسة بالبليدة بين 1937 – 1939. ""أنظر إعدادها الخاصة بشهر جوان،جويلية، أوت 1948 بزاوية الهامل.
42. صحيفة الروح: أ ع جوان، جويلية، أوت 1948 خزانة الشيخ خليل – بمكتبة الخاصة في المقطع.
43. الحاج خليل القاسمي: المصدر السابق ص 47 –49.
44. *A.O.M : F DC les confréries en Algérie moussem du KITTANI à Fes 93-4491.*
45. – *A.O.M :* F.D.C *les confréries 1956 P10*
46. – *Ibid.*
47. – *Ibid.*
48. تقارير غير مرقمة بزاوية الهامل.

49. محمود بوكسيبة: الطريقة الرحمانية والاستعمار الفرنسي 1830– 1962 ص 319.
50. وفاء بن علية: المرجع السابق ص 161.
51. التقارير غير مرقمة بزاوية الهامل: وهي موجودة في ملاحق المرجعين السابقين.
52. وفاء بن عليه: المرجع السابق ص123.
53. تولي سي عاشور زيان رئاسة الاجتماع.
54. الحاج خليل القاسمي: المصدر السابق، ص66–67.
55. نفسه
56. عمه الحسن: تولى مشيخة الزاوية خلفا للشيخ مصطفى القاسمي سنة 1970.
57. الحاج خليل القاسمي: المصدر السابق ص 67.
58. وفاء ابن علية: المرجع السابق ص 180
59. الحاج الخليل القاسمي: المصدر السابق
60. الشيخ خليل القاسمي: المصدر السابق ص70
61. نفسه ص71
62. نفسه ص 72
63. رسائل تحمل ختم الولاية السادسة (غ.م)
64. الحاج خليل القاسمي: المصدر السابق

التطور التاريخي لعقوبة الاعدام في العراق
منذ صدور قانون اشنوناحتى صدور قانون العقوبات العراقي
رقم (111) لسنة1969

أ.م عبد الرزاق طلال جاسم أ.م. د حنان طلال جاسم

كلية القانون والعلوم السياسية / جامعة ديالى كلية التربية الاساسية / جامعة ديالى

المقدمة

ان الجريمة هي ظاهرة اجتماعية طبيعية وانسانية تنشأ عن التفاعل الحاد لمزاجيات الاشخاص المتباينة ومصالحهم المتعارضة تهدد سلامة المجتمع وامنه واستقراره، وهذا يتطلب تدخل المجتمع بواسطة السلطة المختصة من اجل ايجاد وسيلة تتكفل بالقضاء على هذه الظاهرة وهذه الوسيلة هي العقوبة التي تؤدي الى منع وقوع الجريمة او تقليل حجمها، اذن فالعقوبة هي الجزاء الذي حدده القانون يفرض باسم المجتمع على كل من يثبت مسؤوليته عن الجريمة تنفيذا لحكم قضائي صادر من المحكمة المختصة، وعقوبة الاعدام هي من العقوبات الاصلية التي مرت بمراحل متعددة ابتداء بعصر الانتقام الفردي الذي كان الناس فيه بشكل جماعات متفرقة لا تخضع لسلطة عليا وكان هدف العقوبة الانتقام، وبظهور نظام الدولة ظهر عصر الردع الذي كان فيه الايلام هو الهدف من فرض العقوبة ، وفي القرن الثامن عشر ظهر عصر الرحمة الانسانية وكان فيه هدف العقوبة هو اصلاح المجرم اكثر من ردعه، اما في العصر الحديث فان هدف العقوبة هو اصلاح الجاني واعادته عضوا نافعا في المجتمع، اما في الشريعة الاسلامية فان عقوبة الاعدام تفرض على من يرتكب الجرائم ذات الخطورة الجسيمة مثل القتل العمد والردة والحرابة والبغي والزنا.

أول قانون جنائي تم تطبيقه هو قانون الجزاء العثماني لسنة(1859) الذي نص على عقوبة الاعدام في جرائم كثيرة، ثم صدر قانون العقوبات البغدادي المؤقت لسنة(1919) والذي ركز بشدة على عقوبة الاعدام، والذي استمر العمل به حتى صدور قانون العقوبات العراقي رقم (111) لسنة 1969 النافذ حاليا في العراق حيث اخذ بعقوبة الاعدام واقرهافي الجرائم الخطيرة التي ترتب اثار سلبية على امن المجتمع وسلامته واستقراره.

ولذلك سوف نعمل على بحث الموضوع في محورين، حيث سنتناول في المحور الاول تعريف عقوبة الاعدام من خلال تعريفها في مجال الفقه القانوني ومجال حقوق الانسان ، وكذلك في التشريع وايضا تعريفها من الناحية الطبية ، اما المحور الثاني فسنخصصه لبيان التطور التاريخي لعقوبة الاعدام وذلك من خلال بيان عقوبة الإعدام في قانون اشنونا ، قانون حمورابي، قانون العقوبات العثماني، وصولا الى قانون العقوبات البغدادي .

المحور الاول : تعريف عقوبة الاعدام

لمعرفة المعنى الاصطلاحي لعقوبة الاعدام سوف نعمل على بيان تعريف عقوبة الاعدام في الفقه القانوني لدى الاشخاص العاملين في مجال القانون ومجال حقوق الانسان ، وكذلك بيان هذا التعريف في التشريع ، ومن ثم بيان تعريف الموت من الناحية الطبية.

ففي المجال القانوني عرف الندوي عقوبة الاعدام بانها استئصال المحكوم عليه من المجتمع وازهاق روحه بإحدى الطرق التي يحددها القانون[1]. وعرفها ايضا قانصو بانها ازهاق روح المحكوم عليه بهذه العقوبة واستئصاله من المجتمع[2] . أما ابراهيم فقد عرفها بانها عقوبة كبرى تفرض على المجرم الذي يرتكب جريمة خطيرة وفقا للقانون المطبق في دولة من الدول وتؤدي هذه العقوبة الى استئصال المجرم بشكل نهائي من المجتمع وذلك من خلال ازهاق روحه[3]. ووفقا لـ عثمان عقوبة الاعدام، هي فعل معين يؤدي الى ازهاق الروح البشرية بمعنى اخر مفارقة الروح للجسم[4]. بينما عرفها بكري بانها عقوبة قاسية تهدف الى الثأر من المجرم لصلح المجتمع بأسم تحقيق العدالة وذلك من خلال انتزاع حياة المجرم وانهائها[5] . كذلك عرفها البعض بانها عقوبة قاسية وغير انسانية تؤدي الى انتهاك الحق في الحياة من خلال قيام الدولة بقتل الانسان عمدا[6]. ووفقا لسراج فان عقوبة الاعدام هي ازهاق روح المحكوم عليه بوسيلة يحددها القانون[7]. وبنفس الاتجاه عرفها حسني بانها ازهاق روح المحكوم عليه[8] . في حين عرفت الياسري عقوبة الاعدام بانها قمة العقوبة المهينة والقاسية والا انسانية التي تؤدي الى انتهاك حق الانسان في الحياة ولا يمكن اصلاح الخطأ عند تنفيذها[9] .

اما في مجال التشريع فقد ورد تعريف لعقوبة الاعدام بموجب المادة 86 من قانون العقوبات العراقي رقم (111) 1969 بانها شنق المحكوم عليه حتى الموت، كما ورد تعريف اخر لهذه العقوبة بموجب المادة 10 من قانون العقوبات العسكري رقم (19) 2007، حيث عرف هذا القانون عقوبة الاعدام بانها اماتة الشخص المحكوم عليه رميا بالرصاص ، في حين يعرف الموت من الناحية الطبية بانه، توقف الحياة وهذا يسمى الموت الجسماني الذي يتمثل بالتوقف الدائم لأجهزة جسم الانسان الحيوية مثل الجهاز التنفسي والجهاز العصبي، وبعد الموت الجسماني بفترات زمنية قصيرة تختلف من شخص الى اخر حسب طبيعة الانسجة، يموت الدماغ والعضلات[10] .

من خلال هذه التعاريف لعقوبة الاعدام يمكن القول بان نتيجة تنفيذ عقوبة الاعدام هي نتيجة واحدة وهي موت المحكوم عليه بالإعدام من خلال ازهاق روحه وانتزاع الحياة منه نهائيا، وان كل هذه التعاريف متفقة على هذه النتيجة وهذا يعني انها تهدف الى اعطاء معنى واحد، كما انها جاءت الى حد ما متشابهة بالصياغة بالرغم من وجود بعض الاختلافات البسيطة التي لا تؤثر على مضمون عقوبة الاعدام وهو موت المحكوم عليه. هذه الاختلافات تتمثل في ان بعض التعاريف لم يحدد طريقة تنفيذ عقوبة الاعدام ، وبعضها الاخر لم يحدد نوع او طبيعة العقوبة، واخرى لم تحدد

الشروط القانونية لتنفيذ عقوبة الاعدام مثل صدور حكم نهائي بالإعدام من محكمة جنائية مختصة، وهكذا...

لذلك فان الباحثان سوف يعملان على تجاوز هذه الامور في محاولة لوضع تعريف متكامل لعقوبة الاعدام، حيث عرف الباحثان عقوبة الاعدام بالتعريف الاتي: هي عقوبة بدنية اصلية تؤدي الى انهاء حياة المحكوم عليه بعد صدور حكم نهائي من المحكمة الجنائية المختصة وبالوسائل التي تحددها القوانين التي تتضمن النص على هذه العقوبة.

المحور الثاني : التطور التاريخي لعقوبة الاعدام

لقد جاء النص على عدد من الجرائم المعاقب عليها بالإعدام في القوانين العراقية القديمة مثل قانون اشنونا، قانون حمورابي، قانون العقوبات العثماني، وقانون العقوبات البغدادي . وهذا ما سيعمل الباحثين على توضيحه ادناه:

1- عقوبة الاعدام في قانون اشنونا

سمي هذا القانون بقانون اشنونا وذلك لأنه يعود الى مملكة اشنونا التي هي احدى الدويلات التي حكمت منطقة تسمى ديالى في العراق قبل العصر البابلي[11]. ولقد تضمن هذا القانون عدد من الجرائم المعاقب عليها بالإعدام من اجل العمل على تنظيم حياة الناس ، حيث اشار الى عقوبة الاعدام في نطاق الجرائم الاخلاقية[12] من خلال نص المادة 26 من هذا القانون بالحكم بالإعدام على كل شخص يقوم بخطف فتاة مخطوبة ومن ثم يقوم باغتصابها من دون موافقة أمها او أبوها ، كما اشارت المادة 29 الى الحكم بالإعدام على الزوجة التي تقوم بخيانة زوجها وتمارس الجنس مع رجل اخر ، وكذلك نصت المادة 25 على فرض عقوبة الاعدام على كل شخص يقوم بحجز زوجة شخص اخر او حجز ابنة شخص اخر ويؤدي هذا الحجز الى موت الزوجة او الابنة.

ايضا تضمن هذا القانون النص على عقوبة الاعدام في نطاق جرائم السرقات[13] حيث تعاقب المادة 10 من هذا القانون بالإعدام لكل شخص توجد بحوزته اموال ولا يستطيع اثبات ملكيته لهذه الاموال ومن ثم تبين انها مسروقة ، كذلك نصت المادة 14 من نفس القانون على الحكم بالإعدام على كل شخص يقوم بسرقة الاطفال ، اما المادة 13 فقد نصت على الحكم بالإعدام على كل شخص يقوم بالسرقة من البيوت في الليل، في حين اكدت المادة 19 على الحكم بالإعدام على كل شخص يقوم بسرقة حقول الزراعة في الليل.

اما بخصوص المواد (15-16) فأنها تنص على فرض عقوبة الاعدام على كل شخص يقوم بإخفاء الرقيق او يقوم بمساعدة الرقيق على الهروب الى خارج المدينة[14].

بالإضافة الى ما تقدم نصت المادة 61 على الحكم بالإعدام على حارس الدار اذا اهمل في عمل الحراسة وادى هذا الاهمال الى كسر باب الدار من اجل السرقة، ايضا تضمن هذا القانون

النص بالحكم بالإعدام في جرائم الاعتداء على الاشخاص كالقتل الذي يعتبر من الجرائم الكبرى وذلك في المادة 49 والمادة 59 [15].

من خلال نصوص القانون اعلاه يتضح بان هذا القانون يتميز بالقسوة في فرض عقوبة الاعدام ، كما انه توسع كثيرا في النص على الجرائم المعاقب عليها بالإعدام رغم ان الكثير من هذه الجرائم لا تحتاج الى تطبيق هذه العقوبة القاسية، بالإضافة الى ان تنفيذ عقوبة الاعدام يكون من دون وجود ضمانات محاكمة عادلة في ذلك الوقت.

2- عقوبة الاعدام في قانون حمورابي

صدر قانون حمورابي عام 1700 ق.م ، ويسمى بهذا الاسم لأنه يعود الى الملك البابلي حمورابي الذي قام بوضع نصوص هذا القانون[16]، وقد تضمن هذا القانون النص على عدد كبير من الجرائم المعاقب عليها بالإعدام، ففي نطاق جرائم السرقات المعاقب عليها بعقوبة الاعدام[17]، نصت المادة 7 على انه اذا سرق رجل حاجات تعود الى القصر الملكي فانه يعاقب بالإعدام ، كذلك فان الشخص الذي يستلم المسروقات من السارق ايضا يعاقب بالإعدام، ونصت المادة 8 على انه اذا اشترى شخص ذهب او فضة او ثور او غنم او اي شيء اخر من ابن شخص اخر او من موظف يعمل لدى شخص اخر بدون عقود او شهود فان المشتري يعتبر سارق ويعاقب بالإعدام ، ايضا نصت المادة 9 على انه اذا سرق شخص خنزير اوثور او حمار او قارب ، وكان الشيء المسروق يعود الى القصر الملكي فان السارق يدفع غرامة مقدارها عشرة اضعاف الشيء المسروق فاذا كان لا يملك المال فانه يعاقب بالإعدام، اما المادة 10 فقد نصت على فرض عقوبة الاعدام على الشخص الذي يبيع اشياء وكانت هذه الاشياء مسروقة، في حين نصت المادة 12 على فرض عقوبة الاعدام على الشخص الذي يدعي ملكية اشياء مفقودة اذا لم يستطيع احضار شهود اثبات على ذلك ، بينما عاقبت المادة 16 بالإعدام لكل شخص يقوم بسرقة الاطفال ، كذلك نصت المادة 23 على اعدام كل شخص يقبض عليه وهو يسرق.

اما في نطاق الجرائم العسكرية المعاقب عليها بالإعدام[18]، فقد نصت المادة 26من هذا القانون على فرض عقوبة الاعدام على كل شخص يتخلف عن اداء الخدمة العسكرية او يستأجر شخص اخر بدلا منه للقيام بذلك، ونصت المادة 33 على فرض عقوبة الاعدام على الرئيس العسكري الذي يوافق على هذا الاستبدال اعلاه، في حين عقوبة على الرئيس العسكري الذييغتصبالاموال الممنوحة من الملك الى الجنود بموجب المادة 34 من هذا القانون.

وفي نطاق الجرائم الاخلاقية التي يعاقب عليها قانون حمورابي بالإعدام[19]، وفقا للمادة 130 من هذا القانون يعاقب بالإعدام كل شخص يغتصب فتاة متزوجة ، كذلك فان المادة 131 تعاقب الزوجة التي تخون زوجها مع شخص اخر وتمتنع عن اداء اليمين لإثبات براءتها تعاقب بالإعدام ، ايضا عاقب المادة 153 الزوجة التي تقتل زوجها من اجل شخص اخر بالإعدام، اما المادة 155 فأنها

تتضمن فرض عقوبة الاعدام على الاب الذي يمارس الجنس مع زوجة ابنه، كذلك نصت المادة 157على انه اذا مارس الابن الجنس مع والدته بعد وفاة والده يعاقب كلاهما بالإعدام.اما بخصوص الجرائم التي ترتكب ضد الدولة فقد عاقب قانون حمورابي بموجب المادة 109 منه بعقوبة الاعدام على كل شخص يساعد المتآمرين على الدولة من خلال القيام بإخفائهم والتعمد بعدم القبض على هؤلاء المتآمرين[20].

بالإضافة الى ما تقدم فان هناك مواد اخرى من هذا القانون تنص على فرض عقوبات الاعدام القاسية والتي لا تتناسب مع خطورة الجريمة المرتكبة، حيث نصت المادة 227 بفرض عقوبة الاعدام على الحلاق الذي يقوم متعمدا بإزالة العلامة التي تشير الى العبودية عن الرقيق، اما المادة 231 فإنها تعاقب بالإعدام ابن البناء الذي بنى والده بيت ثم انهار بناء البيت مما ادى الى موت صاحب البيت[21].

من خلال نصوص القانون اعلاه نلاحظ بان حمورابي قد توسع كثيرا في فرض عقوبة الاعدام ، وكانت هذه العقوبة قاسية وغير انسانية ولا تتناسب مع خطورة الجريمة المرتكبة في كثير من المواد، كما نلاحظ قسوة وبشاعة التنفيذ لهذه العقوبة والتي كانت تنفذ عن طريق الحرق او الغرق للمحكوم عليه بالإعدام.

3- عقوبة الاعدام في قانون العقوبات العثماني :

لقد كان العراق جزء من السلطة العثمانية وكانت الشريعة الاسلامية هي التي تطبق في العراق قبل صدور قانون العقوبات العثماني 1859 ، حيث اصبح هذا القانون هو القانون المطبق في العراق منذ 1859 وحتى قيام الحرب العالمية الاولى ودخول الاحتلال البريطاني للعراق عام 1917 .[22]

وقد تضمن قانون العقوبات العثماني 1859 على عدد كبير من الجرائم المعاقب عليها بالإعدام[23] وهي:

1- نصت المواد (48 – 54) على الجرائم المتعلقة بأمن الدولة الخارجي مثل جريمة ارتكاب فعل عمدي بقصد المساس بالدولة وسلامة ارضها، جريمة مساعدة دولة اجنبية للقيام بأعمال عدوانية ضد العراق، جريمة رفع السلاح من خارج العراق على العراق، وجريمة مساعدة العدو على الدخول للعراق.
2- نصت المواد (55-61) على الجرائم المتعلقة بأمن الدولة الداخلي مثل جريمة العصيان المسلح ضد السلطة العثمانية، جريمة العمل على منع تنفيذ القوانين، جريمة العمل على اثارة الحرب الاهلية، وجريمة تخريب الاملاك العامة بقصد انهاء نظام الحكم العثماني.

3- نصت المواد 62،170،184 على جرائم القتل العمد مثل جريمة القتل العمد مع سبق الاصرار، جريمة القتل العمد باستعمال المواد السامة، وجريمة القتل العمد للأصول وهم الاب والام.
4- نصت المواد 163،166 على جرائم الحريق العمد اذا ادى الى موت انسان ، تكون العقوبة هي الاعدام.
5- نصت المادة 201 من هذا القانون على الجرائم الاخلاقية مثل جريمة مواقعة المحارم ، كمن يمارس الجنس مع الام او الابنة او الاخت او العمة.
6- اما المادة 207 من هذا القانون فقد تضمنت النص بالحكم بعقوبة الاعدام على كل شخص يشهد شهادة زور وتؤدي هذه الشهادة الى اصدار حكم بإعدام المتهم.
7- في حين نصت المادة 8 من هذا القانون على العود الى ارتكاب الجريمة ، وهذا يعني اذا كان الجاني محكوم عليه بعقوبة الاشغال الشاقة المؤبدة ثم عاد وارتكب جريمة اخرى يعاقب عليها ايضا بعقوبة الاشغال الشاقة المؤبدة ، هنا في هذه الحالة تفرض عليه عقوبة الاعدام.

بالإضافة الى المواد القانونية اعلاه فان قانون العقوبات العثماني 1859 قد تضمن النص على اجراءات تنفيذ عقوبة الاعدام ، وكذلك وضع بعض الضمانات القانونية للمحكوم عليه بالإعدام[24] ومنها:

1- نصت المادة 16 من هذا القانون على انه بعد صدور الحكم بالإعدام من المحكمة المختصة واكتساب هذا الحكم الدرجة النهائية، فانه لا يجوز تنفيذ هذا الحكم الا بعد صدور امر بالتنفيذ من السلطان العثماني.
2- نصت المادة 18 من هذا القانون على عدم جواز تنفيذ الحكم بالإعدام على المرأة الحامل ، ويجب تأجيل تنفيذ حكم الاعدام الى ما بعد الولادة.
3- نصت المادة 22 على منع تنفيذ حكم الاعدام في ايام الاعياد الدينية الخاصة بالمحكوم عليه.
4- اما المادة 40 فقد نصت على تخفيف عقوبة الاعدام الى عقوبة السجن عشر سنوات اذا كان عمر المحكوم عليه بالإعدام يتراوح من 13-15 سنة ، وتكون العقوبة خمسة عشرة سنة اذا كان عمر المحكوم عليه يتراوح من 15-18 سنة.

4- عقوبة الاعدام في قانون العقوبات البغدادي

بعد الحرب العالمية الاولى ودخول الاحتلال البريطاني الى العراق في عام 1917، قامت سلطة الاحتلال بإصدار قانون العقوبات البغدادي في عام 1918 والذي تم تطبيقه والعمل به في العراق عام 1919واستمر العمل بهذا القانون حتى عام 1969 [25]. وقد تضمن هذا القانون النص

على عدد كبير من الجرائم العاقب عليها بالإعدام[26]. وهذا ما سوف يعمل الباحثان على بيانه في النقاط الاتية:

1- نصت المواد (1-3) والمواد (9-15) على الجرائم المتعلقة بأمن الدولة الخارجي مثل جريمة مساعدة العدو على الدخول الى العراق، جريمة مساعدة دولة اجنبية ضد العراق، وجريمة التسلح خارج العراق ضد العراق.

2- نصت المواد(80-82) على الجرائم المتعلقة بأمن الدولة الداخلي مثل جريمة التمرد والعصيان المسلح ضد السلطة الحاكمة ، وجريمة تخريب الاملاك العامة.

3- نصت المادة 68 من هذا القانون على حالة العود على ارتكاب الجريمة، وهذا يعني اذا كان المجرم محكوم عليه بعقوبة الاشغال الشاقة المؤبدة ثم عاد وارتكب جريمة اخرى ايضا يعاقب عليها بعقوبة الاشغال الشاقة المؤبدة ، هنا تفرض على هذا المجرم عقوبة الاعدام.

4- نصت المادة 147 على الحكم بالإعدام على الشاهد الذي يشهد شهادة زور وبسبب هذه الشهادة الزور يترتب فرض عقوبة الاعدام على المتهم الذي تمت شهادة الزور ضده.

5- اما المادة 181 فقد نصت على جرائم قلب القطارات اذا ادت هذه الجرائم الى موت انسان .

6- كذلك نصت المادة 185 على جرائم تعريض المركبات المائية (الملاحة) للخطر اذا ادت الى موت انسان.

7- نصت المادة 213 على جريمة القتل العمد مع سبق الاصرار.

8- اما المادة 1/214 فقد نصت على جريمة القتل باستعمال السم.

9- في حين نصت المادة 2/214 على جريمة القتل التي ترتكب بصورة فضيعة ووحشية تدل على القسوة والخطورة الاجرامية لدى المجرم كما تدل على عدم مبالاته بحياة الناس مما يجعل وجوده خطر على المجتمع.

10- ايضا نصت المادة 3/214 على جريمة القتل العمد المقترنة بجريمة قتل عمد اخرى او محاولة ارتكاب جريمة قتل عمد اخرى.

11- ونصت المادة4/214 على جريمة القتل عندما يرتكبها المجرم من اجل التسهيل والتهيئة لارتكاب جريمة اخرى.

12- ونصت المادة 5/214 على جريمة القتل عندما يرتكبها المجرم بقصد مساعدة مجرم اخر على الهروب.

13- والمادة 6/214 نصت ايضا على ارتكاب جريمة القتل ضد الموظف العام اثناء اداء وظيفته او بسبب اداء وظيفته .

14- كذلك نصت المادة 7/214 على جريمة القتل للأصول وهم الاب والام.

15- نصت المادة 260 من هذا القانون على فرض عقوبة الاعدام على كل شخص يقوم بارتكاب جريمة السرقة في الطريق العام مع تعذيب المجني عليه (الضحية) ومعاملته بقسوة.

16- نصت المواد 206-207 على جرائم الحريق العمدي اذا تسببت بموت انسان.

ان النقاط اعلاه توضح الحالات التي تفرض فيها عقوبة الاعدام بموجب قانون العقوبات البغدادي على من يرتكب جرائم القتل ، جرائم ضد الدولة، وكذلك جرائم الاخطار غير المحدودة . بالإضافة الى ذلك فان قانون العقوبات البغدادي 1919 قد تضمن بيان اجراءات تنفيذ عقوبة الاعدام وكذلك بيان بعض الضمانات القانونية لتنفيذ هذه العقوبة، وفقا لنص المادة 12 من هذا القانون فان تنفيذ عقوبة الاعدام يتطلب صدور الحكم بالإعدام من المحكمة الجنائية المختصة وبعدها يرسل هذا الحكم الى المحكمة العليا وتسمى محكمة التمييز وبعد مصادقة محكمة التمييز على الحكم يجب ان يصدر امر ملكي يتضمن الموافقة على تنفيذ حكم الاعدام، بعد ذلك يتم تنفيذ حكم الاعدام ويكون بالشنق حتى الموت داخل السجن وبشكل سري، ايضا منع هذا القانون تنفيذ الحكم بعقوبة الاعدام في ايام الاعياد الدينية الخاصة بالمحكوم عليه ، كما منع تنفيذها على المرأة الحامل الى حين ولادتها ، كما تضمن النص على تخفيف عقوبة الاعدام الى السجن في حالة ما اذا كان عمر المحكوم عليه بالإعدام اقل من 18سنة، وفي النهاية يتم تسليم جثة المحكوم عليه بالإعدام الى اهله لكي يقوموا بدفن الجثة ولكن بدون احتفال[27].

الخاتمة

بعد الانتهاء من البحث في التطور التاريخي لعقوبة الاعدام في العراق، نخلص الى اهم الاستنتاجات التي توصلنا اليها وهي:

1- اذا كانت الجريمة تهدد سلامة المجتمع وامنه واستقراره، فان تدخل السلطة المختصة كفيل بإيجاد وسيلة تتمثل بالعقوبة والتي تؤدي بدورها الى منع وقوع الجريمة او الحد منها.

2- اذا كان الهدف من فرض العقوبة في عصر الانتقام الفردي هو الانتقام ، وفي عصر الردع هو الايلام، وفي عصر الرحمة الانسانية هو اصلاح المجرم، فان الهدف من العقوبة في العصر الحديث هو اصلاح المجرم وعودته عضوا نافعا الى الجماعة البشرية.

3- لقد وردت تعاريف متعددة لعقوبة الاعدام ربما تكون مختلفة في الصياغة ولكنها متحدة في المعنى وبناءاً على ذلك يمكن تعريف عقوبة الاعدام بانها عقوبة بدنية اصلية تؤدي الى انهاء حياة المحكوم عليه بعد صدور حكم نهائي من المحكمة الجنائية المختصة وبالوسائل التي تحدها القوانين التي تتضمن النص على هذه العقوبة.

4- لقد وردت عقوبة الاعدام في قانون اشنونا وبشكل واسع وتميزت بالقسوة بالإضافة الى افتقادها لوجود ضمانات محاكمة عادلة.

5- لقد توسع كثيرا قانون حمورابي في فرض عقوبة الاعدام وكانت هذه العقوبة قاسية جدا ولا انسانية بحيث لا تتناسب مع خطورة الجريمة المرتكبة ، بالإضافة الى استخدام اساليب بشعة لتنفيذ هذه العقوبة.

6- لقد تضمن قانون العقوبات العثماني عدد كبير من المواد تشير الى فرض عقوبة الاعدام، بالإضافة الى ذلك فان هذا القانون قد تضمن النص على اجراءات تنفيذ هذه العقوبة، وايضا اشار الى بعض الضمانات القانونية للمحكوم عليه بعقوبة الاعدام.

7- ايضا تضمن قانون العقوبات البغدادي على عدد كبير من المواد التي تشير الى عقوبة الاعدام، كما اشار الى اجراءات تنفيذها ووسائل تنفيذها، وبعض الضمانات للمحكوم عليه بعقوبة الاعدام، كما اشار سلطة القاضي التقديرية في تخفيف العقوبة في بعض الاحوال كما هو الحال في حالة الرأفة بالمحكوم عليه اذا كان عمره دون الـ 18 سنة.

التوصيات

لقد وضحنا اهم الاستنتاجات التي توصلنا اليها من خلال البحث في موضوع التطور التاريخي لعقوبة الاعدام في العراق، لذلك صار لزوما علينا بيان اهم التوصيات بهذا الخصوص وهي كما يلي:

1- نوصي بتدخل السلطة المختصة وفرض العقوبة المناسبة على مرتكب الجريمة لان ذلك يؤدي الى تحقيق اهداف العقوبة المتمثلة بالردع الخاص والردع العام من اجل القضاء على الجريمة او الحد من وقوعها.

2- نوصي السلطة المختصة وهي غالبا ما تكون هنا هي السلطة القضائية بالحذر واتباع كافة الاجراءات القانونية المنصوص عليها في القانون وذلك نظرا لخطورة الجريمة المعاقب عليها بالإعدام.

3- ايضا على السلطة المختصة بالتشريع توفير كافة الضمانات القانونية للمحاكمة العادلة وخصوصا الجرائم الخطيرة المعاقب عليها بالإعدام وذلك لاستحالة تصحيح الخطأ بعد تنفيذها.

4- على السلطة المختصة بالتحقيق وكذلك المحاكمة تفعيل العمل بالضمانات القانونية للمحاكمة العادلة والتي ينص عليها المشرع في القانون.

5- نوصي بنشر الثقافة القانونية في المجتمع وافهام الافراد في المجتمع بمدى خطورة هذه الجرائم على الاشخاص من جانب، وعلى المجتمع بأكمله من جانب ثان ويكون ذلك من

خلال الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية والبرامج القانونية الهادفة الى تنمية الثقافة القانونية لأفراد المجتمع والذي ينعكس بدوره ايجاباً الى تقليل حجم الجرائم.

الهوامش:

() محسن الندوي، عقوبة الاعدام بين القوانين العربية والاهداف الغربية، 2013، http://tetouanplus.com(accessed August 17,2014).

(2) محمد قانصو.، " عقوبة الاعدام،" الحوار المتمدن، 2898(2010)، http://www.ahewar.org(accessed August 14,2014).

(3)سامي ابراهيم، حكم الاعدام في الدول العربية والتصور الاسلامي، 2008/10/10، http://aitunisia. wordpress.com(accessed August 15,2014).

(4)أوميد عثمان، عقوبة الاعدام في الشريعة الاسلامية (بغداد: مؤسسة الرسالة، 2008)، 62.

(5) عمر بكري، عقوبة الاعدام في تونس وامكانيات الغائها، Amman center for Human Rights Studies, 2007, http://www.dp.achrs.orgrebot sindex.html(accessed August 14,2014).

(6)Amnesty International Organization, Death Penalty The Ultimate Denial of Human Rights, http://www.amnestyusa.org (accessed August 14, 2014).

(7) عبود سراج، شرح قانون العقوبات القسم العام (حلب: منشورات جامعة دمشق،2002)، 372.

(8) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات القسم العام(القاهرة: دار النهضة العربية، 1982)، 690.

(9) سحر الياسري ، الحق في الحياة في الشريعة والقانون، http://brob.org (accessed August 18,2014).

(10) وصفي محمد علي، الوجيز في الطب العدلي(بغداد: المكتبة الوطنية، 1975)، 31.

(11) عامر سليمان، القانون في العراق القديم(بغداد :دار الشؤون الثقافية العامة،1987)،248.

(12) بارعة القدسي، " عقوبة الاعدام في القوانين الوضعية والشرائع السماوية"، مجلة جامعة دمشق، 2No(2003).

(13)حسيب الياس حديد، السرقة في القوانين البابلية القديمة، مؤسسة النور للثقافة والاعلام، 2010/15،3، http://www.alnoor.se(accessed August 14, 2014).

(14) هاشم الحافظ، تاريخ القانون (بغداد: مطبعة العاني،1973)،ص86.

(15)محسن ناجي ، الاحكام العامة في قانون العقوبات– شرح على متون النصوص الجزائية (بغداد : مطبعة العاني،1974) ،ص 39.

(16)اسامة عبد الرحمن النور، شريعة حمورابي، 2006، http://vb.almastba.com(accessed August 14,2014).

(17)Robert Francis Harper, Hammurabi, 2000, http://www.humanistictexts .org (accessed August 16, 2014).

(18) Jon Roland, The Code of Hammurabi, 2007, www.constitution.org (accessed August 16, 2014).

(19)K.V.Nagarajan., "The Code of Hammurabi: An Economic Interpretation," International Journal of Business and Social Science, No 8 (2011), (www.ijbssnet.com(accessed August 18, 2014).

(20)A Brief History of the Death Penalty, New york House Publishers, 2007, http://www.fofweb.com (accessed August 18, 2014).

(21) Hammurabi s Law code, http://courses.CVCC.VCCS.edu (accessed August 18,2014).

(22)فاضل عبد الواحد علي، القانون في وادي الرافدين (بغداد: مطبعة العاني، 1988) ، ص46.

(23) عارف افندي رمضان، قانون العقوبات العثماني (بيروت: المطبعة العلمية، 1924).

(24)المصدر نفسه

(25)سلمان بيات، القضاء الجنائي العراقي (بغداد: شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة ، 1946)،ص5.

(26) اكرم نشأت ابراهيم، الاحكام العامة في قانون العقوبات العراقي(بغداد: المكتبة الاهلية، 1967) ، ص130.

(27)مصطفى كامل، شرح قانون العقوبات العراقي– القسم العام– الجريمة والعقاب(بغداد: مطبعة المعارف، 1949)، ص268.

سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي بين اختفاء الأثر وإهمال الباحثين

الشخ ابراهيم بن آگيه، باحث في التاريخ والمخطوطات، موريتانيا

إن الباحث في حياة وتراث العلامة الشيخ سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي تواجهه عراقيل كبري وتحديات جسام من أهم هذه العراقيل قلة وندرة المصادر التي تتعرض لذكره وذكر تفاصيل عن بعض محطات حياته وكذلك غياب أثره العلمي واختفاء مؤلفاته إلا أن انتشار سنده القرآني يعد مؤشرا ودليلا قويا وكافيا لجعله يحتل مكانة كبري بين أعلام منطقة غرب الصحراء الذين أثروا في الوجه العام لثقافة المنطقة فكان شيخ علم القراءات في منطقة غرب الصحراء بلا منازع

وسعيا منا للوقوف علي هذه المكانة العلمية للرجل وتقديم معلومات للقارئ حول أهم جوانب هذا التأثير الذي لعبه الرجل في الساحة العلمية والثقافية لمنطقة غرب الصحراء فان حديثنا هنا سيشمل أربعة نقاط هي

أولا :أهم المصادر والمراجع التي تعرضت لذكره

1–كتب التراجم ومن أهمها وأقدمها كتاب فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور لمؤلفه أبي عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق البر تلي الولاتي وقد خصص صاحبه الترجمة رقم 200 للشيخ وأتي فيها بمعلومات قيمة عنه وكانت عباراته ذات دلالة عميقة في تصوير مكانة هذا العلم البارز وسنتطرق لهذه الترجمة في هذا العرض

2– فتوى الجيم المسماة "النقل الصحيح السليم في الصفة والمخرج للجيم" وهي فتوى للشيخ سيدي عبد الله نفسه حول المخرج الصحيح للجيم أفتي فيها بوجوب القراءة بالجيم الشديدة بدل المتفشية وتكمن أهمية هذه الفتوى في كونها هي الأثر العلمي الوحيد المتوفر والمتاح عن هذا العالم لان بقية آثاره فقدت ولم يعثر عليها بعد حسب علمنا خاصة تلك الآثار العلمية والفتاوي والشروح التي ذكر مؤلف فتح الشكور

ولعل مصير تلك المؤلفات هو نفس مصير خزانة الكتب العظيمة التي ذكر مؤلف الترجمة أنه جاء بها وعلي الرغم من أن الأهمية الكبرى لفتوى الجيم تتمثل في كونها شكلت مساهمة كبيرة في السجال الفكري الذي دار حول مسألة مهمة من مسائل علم القراءات وبينت آراء الشيخ في ذلك المجال فان بعض الاستطرادات والنقول والإشارات التي وردت فيها تقدم هي الأخرى أداة قوية ومؤشرا مهما علي كون العلامة سيدي عبد الله بن أبي بكر لم يستجلب لهذه البلاد علم القراءات فحسب بل انه كان من أوائل العلماء الذين لفتوا انتباه علماء المنطقة إلي علوم أخري من أهمها علم الأصول والدليل علي ذلك قوله "فان قلت هذا المفتي اعتمد علي ما جري به العمل من قراءة عوام الطلبة الذين لا يميزون بين مخارج الحروف وصفاتها وتلقاها خلفهم عن سلفهم وأن ذلك حجة له وأن بعض الشراح للشيخ خليل والرسالة نصوا علي أن القول الشاذ إذا جرى به العمل يكون مشهورا قلت :ذلك غفلة عن أصول الفقه فان ذلك خاص بمسائل الفقه لمن تمرن بهاواستطعمها"[1].

ثم يقول في موضع آخر من الفتوى "ومن شرط القياس المساواة في جميع الوجوه كما هو منصوص في كتب الأصول فأين المقاس عليه حتى يقاس عليه"[2].

كما تظهر هذه الفتوى أيضا تمكنه وتعمقه في علم القراءات حيث استشهد باقوال ترجع لاكثرمن أربعين عالما منها أقوال وردت في متون فقهية ولغوية ونحوية مشهورة[3].

3- المراجع

على الرغم من اختفاء الكثير من آثار الرجل والإهمال الكبير من قبل الباحثين في مجال تناوله كإحدى الشخصيات العلمية البارزة في الصحراء والمؤسسة لتقاليد المحظرة في منطقة غرب الصحراء إلا انه في هذا الجانب تجدر الإشارة إلي بعض الجهود والأعمال العلمية لبعض الباحثين المعاصرين في حقل التاريخ الثقافي للبلد الذين استطاعوا أن يظهروا جوانب مهمة من حياة هذا العلم نذكر منهم علي سبيل المثال لا الحصر

الدكتور محمد المختار بن أباه في كتابه تاريخ القراءات في المشرق والمغرب حيث اعترف لهذا العلم بدوره الرائد في تأسيس المحظرة القرآنية قائلا: (إن تأسيس مدارس قرآنية لم يتم في شكل منتظم ومتواصل إلا بعد رجوع التنواجيوي من تافلالت ومنذ ذلك العهد انطلقت حركة نشاط تدريس هذا العلم وازدهرت في عدة مناطق من شرق إقليم شنقيط)[4].

كما ناقش أستاذنا الدكتور عبد الودود بن عبد الله (ددود)[5] آراء الشيخ سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي حول مسألة الجيم واعتبر أن ما ساقه حولها يعتبر من المناظرات الفكرية والعلمية المهمة في القرن الثاني عشر هجري الثامن عشر ميلادي وخصص لنقاش آراء الرجل في المسألة واهم الردود عليه عدة صفحات من كتابه "الحركة الفكرية في بلاد شنقيط حتى نهاية القرن 12هـ / 18م وفي مقاله "الفقيه والمجتمع في الحواضر الصحراوية محمد يحي الفقيه ومجتمع ولاته نموذجا "اعتبر ددود أن الشيخ سيدي عبد الله التنواجيوي يعتبر ممن أثرت الرحلة في مسارهم الفكري ورجعوا بدعوات أضافت جديدا إلي الساحة الفكرية في المنطقة[6].

وفي أطروحته موريتانيا في الذاكرة العربية أورد الدكتور حماه الله ولد السالم ما يشير إلي استحسان علماء مصر لفتاوي ونوازل التنواجيوي التي أطلعهم عليها بعض الحجاج القادمين من بلاد التكرور أثناء مقامهم في مصر في طريقهم إلى الحج[7].

ومن الجهود الجبارة التي بذلها الباحثون في تتبع آثار شيخ القراء تلك الإضافة النوعية التي جاء بها الدكتور يحي بن البراء في عمله القيم "المجموعة الكبرى لفتاوي غرب وجنوب غرب الصحراء"[8]، حيث ترجم له في الجزء الخاص بالتراجم ترجمة أضافت معلومات جديدة حول الرجل وأكملت بعض النقص في ترجمة صاحب فتح الشكور كما أنه أورد له بعض النوازل المهمة في أجزاء الموسوعة الأخرى كما أشار إلي كونه يعد من أوائل العلماء الذين نشروا سند الفرع الناصري من الطريقة الشاذلية التي انتشرت بجهوده هو وبعض معاصريه من العلماء في أوساط المتعلمين

ويعد كتاب: "السند القرآني دراسة وتأصيل السند الشنقيطي نموذجا" للدكتور سيدي محمد بن عبد الله أحدي الدراسات الهامة التي تناولت جانبا مهما من جوانب التأثير الثقافي للتنواجيوي وهو جانب سنده القرآني وطرقه المشهورة وابرز رجاله مع اجرائه بعض التحقيقات والمقارنات الهامة واتيانه بنماذج من الاسانيد المشهورة وتعرضه لنقد بعضها وتوصله الي حقيقة أن الاسانيد التي وجدت قبل سند التنواجيوي والتي عاصرته قد انقرضت ولم تعد موجودة في المحاظر اليوم ولعل اللافت في هذا التأليف هو كون صاحبه بذل جهدا مهما في جمع الاجازات القرآنية ومقارنة الكثير منها وأثمر جهده ذلك تصحيح بعض الإجازات التي كان أصحابها يظنون أنها لا تمر بالتنواجيوي مبينا أسباب الوقوع في ذلك الاعتقاد ومنبها علي أن الأمر لا يعدو كونه خطأ من النساخ في كتابة السند الوارد بتلك الاجازات[9].

ثانيا: ترجمة فتح الشكور وأهم الاستنتاجات التي يمكن أن تستنتج منها

خصص مؤلف الفتح الترجمة رقم 200 في كتابه لهذا الشيخ الجليل قائلا(هو الشيخ الأمام الفقيه المقرئ النحوي اللغوي المتفنن العالم العلامة وحيد دهره وفريد عصره حامل لواء السبع أبو محمد سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي رحمه الله تعالى كان رحمه الله تعالى احد الأعلام المشهورين ,والائمة المذكورين جد في طلب العلم وبلغ الغاية القصوى رحل إلى قطب زمانه ولي الله تعالى سيدي احمد الحبيب اللمطي السجلماسي , وقرأ عليه السبع بل أزيد من السبع ولا أدري هل قرأ بالقراء العشر فقط , أم بأزيد منها وقرأ كثيرا من الفنون والفقه والنحو وغيرهما، وأتى بخزانة نفيسة ووجد الناس يلحنون في القراءة ويصحفون في الحروف، فأزال اللحن والتصحيف عنهم ولاسيما مسألة الجيم المشهورة ، وصحح القرآن وجوده وقصده الناس وانتفعوا به، وأنتفع به خلق كثير فصاروا أئمة يقتدى بهم ,جعل الله بفضله ذلك حسنات وضياء في القبر ودرجات في الآخرة انتهت إليه رئاسة الإقراء في بلاد التكرور في زمانه وبعد صيته كان رحمه الله تعالى إماما جليلا فخرا من مفاخر النجباء بحر لا تكدره الدلاء ، محييا للسنة مميتا للبدعة ,جامعا لعدة علوم منها القرآن ,والحديث ,والفقه ,والعربية وغير ذلك برع في الفقه ورسخ فيه وفي العربية وفنون شتي ما رأيت أحسن نقلا ولا أكثر اطلاعا علي المسائل منه له فتاوي في الفقه تدل علي وسع باعه وكثرة اطلاعه يدعم الجواب بالنصوص الصريحة والنقول المعتمدة يفسر الشاطبية والخلاصة ومختصر خليل رحمه الله تعالي أخذ القراءات عن الولي الصالح المقرئ المتفنن سيدي احمد الحبيب عن فلان عن فلان قرأ عليه الطالب صالح التنواجيوي والمختار بن عمر بن الحاج الطيب والخضر والياس ابني الفقيه محمد بن الحاج عثمان وعمر بن محمد بوه الاديلبي وغيرهم مما لا يكاد يعد وأخذ عنه شيخنا الفقيه سيدي أحمد بن موسي بن ايجل الزيدي رحمهم الله تعالي توفي رحمه الله تعالي عام خمسة وأربعين ومائة والف)[10].

إن هذه الترجمة التي عقدها صاحب أهم كتاب تراجم في البلد لهذا الشيخ كفيلة بلفت انتباه الباحثين إلي مكانته العلمية كرائد للنهضة الثقافية في منطقة غرب الصحراء وجوارها من السودان الغربي

خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر هجري ففي هذه الترجمة إشارات مهمة تدل علي انه كان له الفضل في انتشار الأسانيد القرآنية وعلم القراءات والتجويد وانه لعب دورا كبيرا في تعميق هذه المعارف المتخصصة وغيرها لدي النخب العلمية في الصحراء كما لعب دورا بارزا في تعريب المنطقة فكانت جهوده في ما يعرف اصطلاحا بقضايا ملاحن القراء بمثابة دروس في الفصاحة والنطق السليم للغة العربية وشكلت نوازله في هذا المجال مثارا مهما لقضايا ومساجلات علمية وفكرية ولغوية أثرت الساحة الثقافية في المنطقة وأسست للتعمق في علوم النحو واللغة والبلاغة واتي بخزانة كتب عظيمة رسخت تقليد اقتناء الكتب وولدت حركة منقطعة النظير في مجال نسخها وتداولها وتعميم ما فيها من فوائد وجعل ثقافة اقتناء الكتب والمخطوطات ثقافة شائعة في محيطه الاجتماعي ولدي تلاميذه وتلامذتهم ويشير صاحب فتح الشكور إلي ذلك في سياق ترجمته لأحد أكبر تلامذته غير المباشرين والمنتمي لمحيطه الاجتماعي وهو الطالب أحمد بن محمد راره التنواجيوي رحمه الله الذي انفق علي شراء الكتب واستجلابها نزرا غير قليل من ماله.

ويعد التساؤل عن المصير الذي حل بخزانة الكتب التي جاء بها التنواجيوي تساؤلا واردا وفي محله وكذلك التساؤل عن المصير الذي حل بمؤلفاته وفتاويه وأهم محاولة لوضع تصور للاجابة علي هذه التساؤلات نجدها عند العلامة محمد محفوظ بن محمد الامين في كتابه نشر الفضيلة في تاريخ القبيلة حيث اعتبر أن تلك المكتبة وغيرها من مكتبات المنطقة تضررت من بعض الحروب والصراعات بين المجموعات في المنطقة وكانت عرضة للنهب والإحراق والاتلاف[11].

وعلي الرغم من اختفاء الكثير من آثار الرجل والإهمال الكبير من قبل الباحثين في مجال تناوله كإحدى الشخصيات العلمية البارزة في الصحراء والمؤسسة لتقاليد المحظرة الشنقيطية التي أثارت إعجاب وانتباه علماء المشرق ودارسي الحضارة الإسلامية من المستشرقين لكونها المؤسسة التقليدية البدوية الوحيدة التي استطاعت أن تقدم العلوم الإسلامية والعربية باستيعاب ومنهج عجزت عنه أرقي الجامعات والمعاهد الإسلامية فان سنده القرآني يعد من أكثر الأسانيد انتشارا في منطقة غرب الصحراء مما يعكس لنا مكانته العلمية وتأثيره الثقافي الكبير في المنطقة

ثالثا: أضواء علي سنده القرآني

يعد سند سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي أهم الأسانيد وأشهرها وأكثرها انتشارا في منطقة غرب الصحراء فبعد عودته من رحلته العلمية التي قادته الي شيخه سيد أحمد الحبيب اللمطي السجلماسي في مطلع القرن الثاني عشر الهجري نذر هذا الشيخ نفسه لتعليم كتاب الله حفظا وتلاوة وتجويدا وضبطا ونشر علم القراءات بين جم غفير من طلاب العلم ويقول مؤلف كتاب فتح الشكور في ترجمته السالفة الذكر أنه قرأ علي شيخه السبع بل أزيد من السبع قاصدا انه ربما يكون قد قرأ عليه الروايات العشر ثم يضيف قائلا أنه انتهت إليه رئاسة الإقراء ببلاد التكرور في زمانه

أبرز الآخذين عنه لعلم القراءات

يعطي مؤلف كتاب فتح الشكور قائمة بأبرز تلاميذ الشيخ وكبار الآخذين عنه وهم :

الطالب صالح التنواجيوي

المختار بن عمر بن الحاج الطيب

الخضر بن الفقيه محمد بن الحاج عثمان

الياس ابن الفقيه محمد بن الحاج عثمان

عمر بن محمد بوه الاديلبي

سيدي أحمد بن موسي بن ايجل الزيدي

وتشير بعض العبارات التي وردت في ترجمة مؤلف فتح الشكور له إلي مدي كثرة الآخذين عنه حيث يقول مثلا "وقصده الناس وانتفعوا به وانتفع به خلق كثير فصاروا أئمة يقتدي بهم" ثم يقول في آخر الترجمة بعد أن يأتي بالأسماء السالفة الذكر "وغيرهم مما لا يكاد يعد"[12].

وبخصوص السند القرآني تحديدا وحسبما هو متواتر منه ومنتشر فان سند سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي انتقل عن طريق أربع طرق لتلاميذه المباشرين وهذه الطرق الأربعة هي:

_ طريق سيدي محمد بن عبد الله بن بابا نشرها عنه تلميذه الطالب أحمد بن محمد راره وبه اشتهرت

_طريق الطالب أعمر المشهور بالكنزي

_ طريق محمد بن مولود الغلاوي

_ طريق الطالب صالح التنواجيوي

ملاحظات حول هذه الطرق الاربعة

إننا بعد جمع العديد من الإجازات القرآنية التي تنتمي لمحاظر ومدارس قرآنية مختلفة[13] لاحظنا أن أكثرها انتشارا هو سند سيدي محمد بن عبد الله بن بابا وقد أخذه عنه الطالب أحمد بن محمد راره وعن الطالب أحمد أخذه سليمان ابن المهاجر ابن أحميد وتضيف بعض وثائق السند عبارات توضح مكانة الشيخ الطالب أحمد حيث تصفه بهذه العبارات(شيخ الأمة وناصر الملة ومنه استمد العلم في هذا الزمان)وأهم ملاحظة علي هذا السند أن ما هو منتشر منه ظل محافظا علي طريق إسناد واحدة لثلاثة أجيال هي جيل الطالب أحمد وجيل سليمان بن المهاجر وجيل تلميذه الخرشي بن عيسي بن أكباد أو محمد الخرشي بن عيسي بن أكباد في بعض وثائق السند ويعتبر الخرشي هذا مجدد هذه الطريق في السند حيث تتفرع منه الي فرعين عبر تلميذيه:

محمد الأمين بن أعبيد المعروف أيضا ب مين بن أعبيد حسب بعض وثائق السند

وأحمد بن سيدي بن الطالب المختار بن محمد حبيب المعروف أيضا في بعض وثائق السند بسيدي المختار بن محمد حبيب .

وإذا أردنا أن نعرض ملاحظات عامة حول هذه الطرق فان اهم هذه الملاحظات هي أن لكل منها مشاهير من القراء والعلماء عرفت بهم فمثلا انتشر سند سيدي محمد بن عبدالله بن باب في مجتمعه

التنواجيوي والمجتمعات المجاورة له في مناطق شرق ووسط البلاد ومن مشاهير هذا الطريق الطالب احمد بن محمد رارا محمد شيخنا بن ديوم و افاه بن الشيخ المهدي، ومحمد الأمين الشيخ وغيرهم .
أما طريق الطالب صالح التنواجيوي فمن مشاهير من حملوا سنده محمد المختار بن محمد يحي الولاتي ، والشيخ بن حامني الغلاوي ، وسيدي محمد بن حبت الغلاوي .
أما بخصوص طريق الطالب أعمر الملقب بالكنزي فمن أبرز آخذيها حمودي بن لمرابط الناصري، والشيخ محمد الامين بن الحسن شيخ محظرة العون، والشيخ ولد أبوه شيخ محظرة التيسير بعرفات .
وبالنسبة لطريق محمد بن مولود فتنتشر في مناطق الگبلة ومن مشاهير العلماء والقراء الذين أخذوها حرمة بن عبد الجليل العلوي ، ولمرابط بداه بن البوصيري وغيرهم.
والمتأمل في وثائق السند وغالب الإجازات القرآنية يجد أنها بحاجة إلى الكثير من المقارنة والتصحيح لما ينتابها من أخطاء نتيجة لعدم دقة النساخ في نسخها فبعضهم يكتب أحيانا الإسم دون اللقب وأحيانا أخرى يكتب اللقب دون الإسم وبعضهم يكتبهما معا والبعض الآخر يطيل في نسبة بعض مشايخه ذاكرا اسم الشيخ وأبيه وبعضا من سلسلة آبائه واجداده فيأتي من بعده ليفصل بعض اسماء آبائه وأجداده معتبرا إياهم شيوخا له في السند ، وعموما فإن الإجازات القرآنية موضوع خصب إذا وجد من العناية ما يستحق من لدن الباحثين فانه قد يساعد كثيرا علي تتبع الحركة العلمية والثقافية في منطقة غرب الصحراء خاصة تلك المرتبطة منها بالتقاليد المحظريه وتأسيس المحاظر القرآنية في مختلف مناطق البلاد

رابعا:منهج التدريس الذي اعتمدته محظرته والمحاظر المتفرعة عنها

يشير صاحب الفتح في تراجم بعض تلامذة الشيخ المباشرين وغير المباشرين الي الجهد الكبير في التدريس المكثف في هذه المحاظر خاصة محظرة الطالب أحمد بن محمد راره التي تعد احدي المحاظر التي ورثت منهج التدريس عند أبرز مؤسسي المحظرة القرآنية في بلاد التكرور الشيخ سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي قائلا عن صاحبها (كان أكثر عبادته إقراء القرآن العظيم وتعليم الناس العلم انتفع به كثير من الطلبة .... وكان معمر الاوقات بالتعليم ربما يقرئ التلاميذ قبل صلاة الصبح ثم بعد الصلاة يشتغل بأوراده إلي حل النفل ويصلي ركعتي الضحى ثم يجلس للتعليم إلي قرب الزوال فينام نوما خفيفا ثم بعد الصلاة يشتغل بالتعليم إلي صلاة العصر ثم يشتغل به بعدها إلي أذان المغرب .... وإذا كان ثلث الليل الاخير يقوم فيركع ويشتغل بالتعليم إلي الصبح)[14].
ويعد هذا المقطع من ترجمة الطالب أحمد في فتح الشكور مقطعا مهما يوضح أن هذا التكريس المكثف للوقت من قبل مشائخ المحاظر في الانقطاع للتعليم هو الذي رسخ عادة الحفظ للمتون نتيجة تكرارها الدائم كما احتوت الترجمة علي صور من عطف هذا الشيخ علي تلاميذه والإنفاق عليهم من ماله وهي قيم ظل مشايخ محاظر هذه البلاد يزرعونها في طلاب العلم إلي اليوم.

الخاتمة

انطلاقا مما تقدم يمكننا القول أن ذكر شيخ القراء ظل محفوظا بفعل الأسانيد ودوره كان رائدا من خلال وجود اسمه في جل بل كل الإجازات القرآنية في غرب الصحراء وأنه علي الرغم من اختفاء الكثير من آثار الرجل والإهمال الكبير من قبل الباحثين في مجال تناوله كإحدى الشخصيات العلمية البارزة في الصحراء والمؤسسة لتقاليد المحظرة الشنقيطية إلا أن تلك المصادر والمراجع التي تناولته رغم قلتها قدمت الرجل بوصفه كان ذا تأثير كبير

وفي الختام أود أن أنبه كل الفاعلين في الحقل الثقافي إلي ضرورة الاهتمام بهذا الشيخ وأمثاله وتكثيف الدراسات حول آثارهم العلمية وسيرهم الذاتية لان أي محاولة للاعتناء بالتراث القيمي في بلادنا لا تمر من هذه الطريق أي طريق العلماء والمشايخ والقراء والاعتناء بعلمهم والكشف عن آثارهم تعد شعارات زائفة لا تلبي مطمحا ولا تسد خللا.

الهوامش:

–انظر نص الفتوي المذكورة في المجموعة الكبري لفتاوي غرب وجنوب غرب الصحراء ،الجزء الرابع،(علوم القرآن مبحث الجيم الفتوي رقم478

[2]– نفس الفتوي السابقة

[3]– استندنا في هذا التقدير وهذه المعلومات علي ما ورد ذكره من اسماء المتون والمؤلفات وأفوال العلماء في فتوي الجيم السالفة الذكر

[4]– محمد المختار ولد أباه . تاريخ القراءات في المشرق والمغرب . منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة . ط2 2004 . ص580

[5]– ددود بن عبد الله ،الحركة الفكرية في بلاد شنقيط حتي نهاية الفرن 12هج 18م، مركز الدراسات الصحراوية،الرباط 2015صص 167–169

[6]– نشر هذا المقال علي الشبكة العنكبوتية ويمكن الاطلاع عليه عن طريق الرابط التالي : –http://www.elwalati.net/index.php/article/259--qq-lr

[7]– حماه الله بن السالم ،موريتانيا في الذاكرة العربية ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 2005،صص174–175

[8]– يحي ابن البراء ،المجموعة الكبري لفتاوي غرب وجنوب غرب الصحراء ، الآجزاء الآول والثاني والرابع

[9]– سيدي محمد بن عبد الله، السند القرآني دراسة وتأصيل السند الشنقيطي نموذجا ،دار الكتب العلمية بيروت2011 صص 113–115

[10]– أبي عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي الولاتي ، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور ، تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، ط2 2007 ، صص208– 209

[11]– سيدي محمد بن عبد الله، السند القرآني دراسة وتأصيل السند الشنقيطي نموذجا ، مرجع سبق ذكره ، ص 246

[12]– انظر ترجمة فتح الشكور السالفة الذكر

[13]– أثناء قيامنا باعداد هذا المقال قمنا بجمع مايزيد علي خمسين اجازة قرآنية مختلفة طرق الاسناد كلها ترجع الي سيدي عبد الله بن أبي بكر التنوجيوي وتغطي مختلف جهات البلاد كما أنها تمثل أجيالا مختلفة من المسندين فمنها ماهو معاصر ومنها ماهو قديم وبحوزتنا صورا لبعضها وأصول البعض الآخر ومنها ماهو بخط أصحابه وقد مككنا هذا الكم من الاجازات من مقارنات مهمة استطعنا من خلالها تصحيح بعض الاسانيد التي كانت عرضة للاخطاء نتيجة تعاقب النساخ عليها

[14]– البرتلي . فتح الشكور . مصدر سبق ذكره . صص59–61

كتب السير ومحاكاة النبوة:
تطور الولاية والصلاح من الدولة المرينية إلى العلوية

جمال لخلوفي
جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب

تقديم

التصوّف هو الاختيار المذهبي الذي–يبدو أنه– سيطر على تاريخ المغرب منذ الفترات الأولى من تشكّل معالم تجربته الدينية بعد وصول الإسلام. ونروم في هذا البحث الوقوف على الأطر الثقافية التي ترافقت مع تطوّر التجربة الصوفية في المغرب في المرحلة التي دشّنتها الدولة المرينية[1] وتعاقبت عليها كلٌّ من الدولة السعدية والعلوية. ومن أجلِ معرفة هذه الأطر والرموز الثقافية، نتتبّع الشكل الذي أخذته **المحاكاة***la mimesis*، بوصفها الفعل الثقافي الذي اخترنا من خلاله دراسة وتحليل الكيفية التي يتدخّل بها الفاعلون في توجيه المنحى الذي أخذته أشكال عيشهم الثقافية، والتي يعتبر التديّن جوهرها. نسعى إذن إلى التّساؤل عن الأطر الثقافية التي بدأت في توجيه الحقل الدّيني[2] والثقافي ابتداءً من القرن الخامس عشر، والتي ندافع فيها على تقدّم ما اصطلح عليه "الشرفاوية" أو النسب الشريف، والدور الذي لعبته في توجيه الاعتقاد الديني وخاصّة الشعبي منه. ويكون لهذا البعد علاقة وطيدة بترسيخ رموز البركة والكرامة اللذان سيأخذان في هذه المرحلة مظهرا أكثر فاعلية وتوجيها للحقل الديني والاجتماعي، ويتطوّران بأشكال جديدة احتلّت الأهمية الكبرى في صياغة الفعل والثقافة اللتان سادتا هاته الفترة.

ننطلق من واقعة ثقافية "كثيفة النسج"؛ وبتفكيك هذا النسج، نقف على وقائع ثقافية أخرى ووقائع تاريخية وسياسية واجتماعية، تُعيننا على فهم كيف تأسّست الأطر التي تطوّرت هذه الوقائع داخلها. وكانت الظاهرة الثقافية المدروسة، مقتطفا من ترجمة أحد الصلحاء.ولن نقف كثيرا على تفاصيل السيرة، بقدر ما تهمّنا الأشياء والتفاصيل التي ركّز عليها الراوي، والتي تحيل إلى المجال الذي تتطوّر فيه هذه الكتابة. كما نعمد إلى إجراء مقارنات بين بعض كتابات تراجم الصلحاء في أزمنة مختلفة، أي في هذه الفترة وفترات زمنية أخرى. وهكذا، تشكّل كتب التراجم، المادّة التي نستثمرها من أجل إظهار أطر الشرف والكرامة التي هيمنت على المغرب ابتداءً من القرن الخامس عشر. ونبيّن أنّ تطوّر دور النسب، باعتباره استعادة أو **محاكاة** للنبوّة، أدّى وارتبط بكتابات **تحاكي** كتب السيرة، حيث لم تعد المناقب كافية للتعريف بالصلحاء، بل صارت كلّ تفاصيل حياة الولي الشريف مهمّة. ثمّ نعود في الختام إلى مناقشة لقب "الشريف" وعلاقته بالتّسميات الأخرى من قبيل الولي والصالح والمرابط، كي نبيّن تطوّر التسمية بتطوّر المرحلة التاريخية حتّى تنتهي عند "الشريف".

1– محاكاة النبوّة من خلال النسب الشريف

نبدأ بتحليل واقعة ثقافية وهي الترجمة للأولياء، ونقتبسها من ترجمة "سيدي محمد بن الصديق"[3] المنتسب لمنطقة غمارة[4]، حيث نجد أنّ هذه الترجمة تبدأ بالتأكيد على ثبوت النسب الشريف، ونلاحظ المدى الذي أخذه هذا المعطى عندما نقارنه بكتب السير الأخرى الخاصة بالترجمة للأولياء المتقدّمة في الزمن؛ تبدأ الترجمة بعبارات قويّة من أجل تأكيد تحقّق النسب. ويتلو الراوي أوجه تحقّق هذا النسب، والتي تقوم على "طريق الشهادة والاستفاضة والتواتر بين الناس"، ممّا يؤكّد ترسّخ تقاليد كيفية ضبط هذا النسب. ولا يقتصر الأمر على تأكيدات المترجم أو النسّابة، بل هناك ظهائر سلطانية تنظّم الاعتراف به؛ فيشير المترجم إلى مولاي اسماعيل وحفيده. ولا يكون لهذه المسألة أهمية مثل التي نجدها هنا إلا إذا كان النسب يؤهّل إلى امتياز أو مسألة عظيمة الشأن. يدفعنا هذا المعطى إلى نتيجتين، الأولى هي المكانة التي أصبحت تحظى بها النسبة إلى الشجرة النبوية. والثانية، هي الرغبة في ضبط الأنساب لاعتبارات تتعلّق بقيام البعض بادّعاء هذا النسب. وتشترك النقطتان في الإشارة إلى المكانة التي يخولّها أو قد يخولّها الانتساب إلى البيت النبوي، وعلاقاتها بالمجتمع الذي تتمّ فيه هذه الأشياء؛إذ أنّ مجرّد امتلاك هذا النسب الشريف كفيل بإضفاء هالة من الاحترام وإعطاء مشروعية قد يحتاج آخرون إلى كثير من الإثباتات من أجل تحقيقها، مثل تلك التي قد يكون الوليّ الصالح ملزما بتقديمها في حال عدم وجود هذا المعطى وهذه الهبة.

هكذا، تبدو بعض الملامح من الامتيازات التي يخوّلها النسب الشريف، والتي يشير النصّ إلى بعض عناصرها في "تعظيم الأسلاف واحترامهم"، لكنّ النقطة البالغة الأهمية، والتي توجِّه الكثير من الأحداث في التاريخ المغربي هي "رفع التكاليف اللازمة لغيرهم". والمقصود بذلك أنّ "المخزن المركزي يعفي بعض فئات المجتمع المغربي من أداء جميع أنواع الضرائب غير الشرعية"[5]، كما كان يحدث أيضا أن يلجأ الناس إلى الشرفاء كي يتجنّبوا أداء الواجبات والكلف المخزنية[6]. ويشير النصّ إلى أنّ هذا التمييز صار العمل به ابتداءً من الدولة السعدية، واستمرّ مع الدولة العلوية، غير أنّه أخذ في هذه الأخيرة يتّجه نحو التنظيم والضبط. كما ينبغي الانتباه إلى أنّ تحقيق النسب ارتبط بمجموعة من التقاليد، يذكر النصّ إحداها بقوله: "الهبات على ضرائح الأسلاف"، ويبدو هذا التقليد على قدر كبير من الأهمية، ويرتبط بمسألة "الشرفاوية"؛ فتقديم الهبات بمختلف أنواعها، سواء أكانت عينية أو نقدية، ومن مختلف مصادرها، سواء كانوا عامّة أو خاصّة أو سلطة مركزية أو إقليمية تكون عند مقام الوليّ الصالح.حول هذه النقطة يمكن أن نقدّم ملاحظتين: الأولى أنّ الهبات أصبحت داخلة في إطار تنظيم العلاقة بالأولياء. أمّا الثانية، فهي أنّ تقديم هذه الهبات يكون عند الأضرحة[7]، فسلطة الحاضر تستمدّ أصولها من الانتساب إلى الماضي، وهذه إحدى نتائج تقدّم مسألة "الشرفاوية". ترتّب عن ذلك، أنّه يكاد يكون من المتعذّر، حسب ليفي بروفنصالLévi-Provençal، أن تجد في المغرب وليّا ذا مكانة لا يرتبط بسلسلة متّصلة بمؤسِّس هذه الجماعة الصوفية التي ينتمي إليها[8]. غير أنّنا نختلف معه حين يضع الانتساب الروحي لهذه السلسلة في درجة أعلى من

الانتساب العرقي[9]؛ إذ يكون هذا الكلام صحيحا إذا كنّا نتحدّث عن بداية التصوّف، لكنّ الأمر يختلف كثيرا إذا ما تحدّثنا عن سلاسل التلقين الصوفي ابتداء من القرن السادس عشر، حيث تبدأ سلاسل النسب تأخذ تدريجيا المكانة الفضلى في مقابل تراجع السلاسل الروحية.

ويمكن التدليل على ذلك، ومناقشة تطوّر التراجم وسير الأولياء في **محاكاة** لكتب السيرة، من خلال تتبّع كتب التراجم. ويعتبر كتاب **المقصد الشريف**للبادسي من التراجم الأساسية في التعريف بالصلحاء في منطقة الريف، ويستكمل ما بدأه ابن الزيات التادلي الذي اهتم أكثر بصلحاء الجنوب[10]؛ فقد وقف التادلي في تأريخه عند حدود 616هـ[11]، في حين أرّخ البادسي للصلحاء بين منتصف القرن السادس الهجري (12م) وأوائل القرن الثامن الهجري (14م)[12]. وبذلك، يكون هذان المصدران من الفترة السابقة على "الشرفاوية" التي نقاربها في هذا الفصل، ويمكن استخدام المقارنة من أن أجل تسليط الأضواء على التشابهات والتمايزات بين المراحل، والتي يمكن أن تحمل دلالات واسعة.

ونبدأ بصلحاء كتاب الزيات، فيبدو أنّ التركيز كان على صلاح رجاله وبعض ما أثر وروي عنهم، والذي يعزّز ويكتسب المشروعية لهذا الصلاح؛ ونسبة الأولياء تكون في الغالب إلى المنطقة والقبيلة، في حين لا نجد ذلك الاهتمام الكبير بسلسلة النسب إلى ما فوق الجدّ؛ وهذا يرشدنا إلى السياق الذي كان فيه الاهتمام بالأصل يرجع إلى القبيلة والمنطقة أكثر من تتبّع سلسلة النسب بشكل دقيق، ولا نكاد نجد أثرا لصلحاء ذوي نسب شريف على غرار ما سنجده في الفترات اللاحقة. كما نلاحظ كثرة الصلحاء ذوي الأصل الأمازيغي، وهو أمر سبّب بعض المشاكل لأدولف فور Adolphe faure، في التحقيق الذي قام به لكتاب ابن الزيات، حيث علّق على هذه النقطة بقوله: "إنّ الأعلام البربرية في هذا الكتاب، سواء أكانت أعلام الأشخاص أو أعلام الأماكن لعديدة جدّا، وضبطها ضبطا لا شكّ فيه، مسألة يصعب حلّها"[13]. ونجد العديد من الصلحاء المجهولين[14]، كما كان العديد من رجال **التشوّف** بدويين، وقد وردت إشارات أنّ بعض الناس كانوا متحمّسين لإزالة العجمة عن أسمائهم"[15]. وإنّه لمن المعبّر، أن نجد في مقدّمة كتاب ابن الزيات، أنّه لما أراد تحديد المشمولين باهتمامه، أن يذكر "العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين"[16]، ولم يشر إلى غيرهم. وتحليل ما لم يشر إليه النصّ قد يكون له دلالات توازي الأشياء التي تمّت الإشارة إليها، بل قد تكون لها في بعض الأحيان قيمة وفائدة تحليلية أكبر؛ فليس من الصدفة ألا نجد، كما لاحظ ذلك ج. س. كولان، من بين الأولياء الذين أتى على ذكرهم اسم شريف واحد[17].

وبالمنهج نفسه تقريبا، قارب البادسي صلحاء الريف؛ فكان الاهتمام أيضا بمظاهر الصلاح، مع الإشارة في التعريف إلى القبيلة أو المنطقة التي يرجع أصل الصالح إليها، وعدم الاهتمام بمسألة النسب. وبصفة عامّة، لا يمكن دون بحث دقيق، على غرار الذي أجراه كولان، تحديد وتمييز ذوي النسب الشريف عن غيرهم، فمن بين 48 من الأولياء المذكورين في كتاب **المقصد الشريف**، يحصي

ج. س. كولان وليا واحدا وصفه البادسي بلقب شريف[18]. وتجعلنا هذه المعطيات نتمثّل غياب تأثير النسب الشريف في صناعة الأولياء في المغرب، على الأقل ليس بالقدر الذي انتهى إليه الأمر في العصور اللاحقة. ويختلف الأمر بشكل بسيط مع ابن قنفذ من القرن الثامن الهجري، أي بعد التادلي والبادسي، والذي يشكّل مؤلّفه مع الكتابين السابقين عليه وجها من شكل التصوّف في المرحلة ما قبل "المارابوتية"[19]؛ حيث نجد عنده –تقريبا– النّهج نفسه الذي سلكه سابقاه، غير أنّه خصّ أبا مدين الغوث[20] والمرتبطين به بترجمته لهم؛ فنجده يستخدم وصف الولي الصالح أو الزاهد وما شابه ذلك في هذه الترجمة، مع التركيز على مناقبهم وإيراد بعض كراماتهم.

إنّ فهم الطريقة التي ترجم بها هؤلاء للصلحاء والأولياء، والمسائل التي كانت محطّ تقديرهم واهتمامهم كفيلة بتسليط أضواء على الأطر الثقافية التي سادت في هذه المرحلة. ولنقارن بين الطريقة التي قدّموا بها ترجمة صلحاءهم، والطريقة التي قدّم بها المترجم لسيدي محمد بن الصديق في نصّ انطلاق هذا الفصل، فسيبدو الاختلاف واضحا. ويمكن أن نعزّز هذا بوقوفنا على الكتب المتأخّرة التي تعنى بتاريخ الأولياء والصلحاء في المغرب، والاختلاف الذي نجده بين الصلحاء في البداية والصلحاء والأولياء في نهاية التأليف، يمكن توضيح المسألة أكثر بالوقوف على المثال التالي.

إذا كان **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، من بين كتب التراجم المتأخّرة في هذا الباب، فإنّه يعكس تقاليد قد ترسّخت في هذا النوع من الكتابة. ونلاحظ مسألتين أساسيتين: الأولى تهمّ تسلسل الأولياء، والثانية تهمّ الطريقة التي تمّ من خلالها تقديم هذه الترجمة. ويمكن أن نقسّم تسلسل الأولياء الذين تمّت الترجمة لهم إلى ثلاثة مراحل: تبدأ المرحلة الأولى قبل السعديين، ويسود فيها أولياء من النّوع الذي أطلقنا عليه صلحاء، والذين ينتسبون في الغالب إلى منطقتي المغرب والأندلس، ولا يشذّ عن هذا الأمر سوى عبد السلام بن مشيش والشاذلي اللذين كان لهما نسب شريف، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم إشارة الكثير من كتب المناقب التي انتمت إلى هذه المرحلة وأرّخت لمناقب صلحائها بهذا المعطى عند هذين الوليين. والمرحلة الثانية في العهد السعدي، ونجد فيها ارتفاع عدد الأولياء من نسب شريف، حيث هناك شبه توازن بين الصلحاء من نسب شريف والصلحاء الآخرين. أمّا المرحلة الثالثة، فكانت بعد السعديين، أي مع الدولة العلوية، وتتميّز بسيادة الأولياء ذوي النسب الشريف وتراجع ما سواهم، حيث يبدأ بسيدي عبد العزيز الدباغ وينتهي بسيدي محمد بن الصديق الذي كان أساس التحليل في هذا الفصل.

أمّا فيما يخصّ الطريقة التي تمّت بها الترجمة لهؤلاء الشرفاء، فنجد اختيار العبارات –في بداية السيرة– التي تعلي من أهمية النسب الشريف في تحديد الولي، مع التركيز على اتِّصال هذا النسب إلى النبي (ص). ومن أمثلة ذلك ما قاله التليدي عند ترجمته لعبد السلام بن بشيش: "وههنا يجيء دور الشريف النسيب، العارف الكبير، والقطب الشهير، الجبل الشامخ، شيخ مشايخ الصوفية وإمام أئمة الطريقة الشاذلية، أبي محمد سيدي عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر بن علي بن حرمة

بن عيسى بن سلام بن مزوار بن علي بن محمد بن مولانا إدريس دفين فاس بن مولانا إدريس دفين زرهون وفاتح المغرب بن مولانا عبد الله الكامل بن مولانا الحسن المثنى بن مولانا الحسن السبط بن سيدنا ومولانا علي ومولاتنا وسيدتنا فاطمة الزهراء بنت سيد العالمين عليهم من ربّهم جميعا الصلاة والسلام"[21]. وما يبيّن قيمة ذلك، حين نجد أنّ أحد أعلام الأولياء في العصر الموحّدي "أبو يعزى يلنور" قد اختلف في نسبه، فقيل إدريسي وقيل أمازيغي[22]، ولعلّ هذه المسألة تحيلنا إلى أنّ ادِّعاء النسب الشريف من الأمور التي كثر حدوثها[23]؛ "والعدد الكبير منمدّعي النسب سواء أكان ذلك عن حقّ أم دونه، تفسّر الكمّ الكبير من كتب التراجم التي تتحدّث عن نسبهم وشرفهم"[24].

وأصبحت كتابة السيرة وتأريخ الأنساب تتمّ من داخل بيت المؤرّخِ له، كما في النصّ الخاص بسيدي محمد بن الصديق، وصار هذا النوع من الكتابات يحتلُّ المكانة المركزية في هذا العصر، بل صارت من بين المؤلّفات الأساسية لهؤلاء الأولياء الشرفاء. ويمكن في بعض الحالات تكليف شخص آخر كي يقوم بهذا العمل، بعد أن تزوّده العائلة بمناقب وكرامات الشيخ الشريف[25]. ويتنبّه ليفي بوفنصال إلى نقطة شديدة الأهمية، وهي أنّه يحدث أن نجد في بعض كتب التراجم تغييرا لطبيعة الوقائع المرتبطة بالصلحاء، فيرى أنّه يجب الإقرار بأنّ الأشخاص المؤرّخ لهم كانوا أناسا عاديين مثل سواهم، وأنّ أسطورة الولي ليست في السيرة المكتوبة، ولكن في مخيال الجماعة[26]. طبعا نتّفق معه في هذا الطرح، لكنّنا نوسّع المدى الذي يحيل إليه؛ فالشرف في هذه المرحلة صار البوّابة للوصول إلى البركة والكرامة، ولا يحتاج إلى إثباتات يدافع بها عن مكانته كما حدث مع اليوسي.

وإحدى الأسباب الرئيسية التي جعلت من اليوسي[27] من الصلحاء المرموقين، على الأقل في ذهن العامّة، هي مواجهته مع السلطان مولاي اسماعيل[28]، والتي تشكّل نموذجا للعلاقة الحساسة التي ربطت السياسي القوي برجل الدين الصالح، في مسعى لدمج قوة المحارب بصلاح الولي، والتي تشكّل، حسب كليفورد غيرتز، الفكرة المتكرّرة في تاريخ المغرب[29]. ورغم أنّ غيرتز يضع الحكاية–الأسطورة في سياق التقابل بين السياسي القوي وبين الرجل الصالح، إلا أنّ النظر عن كثب إلى الأسطورة يظهر بلا شكّ مكانة الشرف؛ فكلا الرجلين في الأسطورة لهما نسب شريف، غير أنّ الكرامة تأخذ مكانها بوصفها صانعة للتاريخ، أي تاريخ المرحلة، ويجب على السلطة القائمة احترامها. وتنتهي هذه الأسطورة بدعوة اليوسي للسلطان مولاي اسماعيل إلى ضرورة اعترافه بنسبه الشريف، فما كان منه إلا أن أذعن لذلك. ولنتذكّر أنّ نصّ ترجمة سيدي محمد بن الصديق الذي انطلقنا منه، يتحدّث عن الضبط الذي قام به هذا السلطان للنسب الشريف.

انتهت الولاية إلى الارتباط بالنسب، ورغم المكانة المركزية التي أخذتها الكرامة في هذه المرحلة، فإنّها تأتي في هذا السياق، من أجل التدليل على النسب الشريف، والذي نقل هذه القوى وهذه الكرامات عبر الأجيال. ويمكن أن نفهم انتشار ادِّعاء النسب الشريف، سواء أكان ذلك حقيقة أو زورا؛ "فخلال هذا القرن الخامس عشر نفسه، ادّعى النسب الشريف عالم التوحيد والصوفي

البربري محمد السنوسي الذي لم يكن من الممكن جعله ينحدر من نسل النبي من جانب أبيه، ولهذا جعل حسنيا من جهة أمّه"[30]. من هنا، تظهر أهمية ضبط النسب الشريف في هذه المرحلة، والذي كان له وجهان، الأوّل رسمي قامت به السلطة المركزية، والثاني اهتمت به كتب الأنساب. غير أنّ انتهاء البركة لترتبط بالنسب، لم يكن له تجليات على مستوى ضبط السلالات فقط، بل أيضا كان له تأثير على طبيعة هذا الضبط، حيث أنّ الولي الشريف سليل الرسول (ص)، صار يملك قبسا من النور الإلهي الذي امتلكه الرسول؛ إنّ الولي الشريف فيه قبس من النبوّة، ومعالم النبوة ترتبط بمعالم السيرة. من هنا تظهر الأهمية والشكل الذي أخذته هذه الكتب، والتي تجاوزت كتب المناقب السابقة، لتنتهي إلى **محاكاة** كتب السيرة النبوية.

2- من المرابط الصالح إلى المرابط الشريف

هناك تداخل مفاهيمي واصطلاحي بين "الولي" و"الصالح" و"الشريف"، ينضاف إليه تداخل آخر أدخلته استعمالات الباحثين الأجانب وهو "المرابط le marabout". نحاول أن نستفيد من التّداخل وتطوّر استخدام المصطلح، كي نشير إلى المعنى الذي يتمّ التركيز عليه في كلِّ مرحلة، في ارتباط بالأطر التي تدفع في اتّجاه هذا الاستخدام أو ذاك. يعني أنّنا نروم تحديد معنى كلِّ مفهوم والتقاطعات التي تسهّل عملية المرور من مفهوم إلى آخر، أو ارتباط ظاهرة الصلاح بمعنى ومستوى معيّن من هذه المستويات في الفترات التاريخية المختلفة، حيث نحاول إبراز ارتباط مفهوم الصلاح بالنّسب الشريف كلّما تقدّمنا في الزمن منذ القرن الخامس عشر. ونبدأ بمفهوم الولاية الذي نجعل منه الأساس المشترك بين باقي المفاهيم.

الولاية –في التحديد العام– خاصية كلّ الموحّدين، فهم جميعا أولياء الله وأحبابه[31]. غير أنّ هناك نوعين من الولاية: "الولاية العامّة التي يشترك فيها جميع المسلمين، وهي ولاية التوحيد، وحقّها أداء الفرائض، والتزام الحدود، وكفّ الجوارح عن محارم الله، وبهذا يخرج الموحّدون من حدود الظلم . والولاية الخاصة التي لا يشترك الجميع في الوصول إليها، بل تخصّ من عمل بها ووجّه إرادته إليها، وفاز بتوفيق الله فيها، وهي تخرج الموحّد من الخيانة فيكون من أمناء الله تعالى"[32]. يبدو هذا التعريف مرتبطا بالجانب الأخلاقي، ويطرح صعوبة التمييز الدقيق؛ في المقابل نجد من يحدّ الولي انطلاقا من الوظيفة داخل المجتمع، حيث يكون رافضا ومعتزلا للسياسية، مكتفيا بالمجال التعبّدي، وتمتدّ أنشطته إلى المجال الحضري[33]. وبخصوص التمييز الثاني نعتقد أنّه ناتج عن التحوّلات التاريخية، والأدوار التي لعبها الولي في كلّ مرحلة، أكثر منه تمييز ينطوي على محدّدات ذاتية، وعلى هذه المعطيات نركّز اهتمامنا كي نبيّن كيفية تطوّر المفاهيم الصوفية في هذا الباب. ويشكو مفهوم الصلاح من التداخل نفسه وعدم الوضوح والتحديد الدقيق. وتتداخل العناصر الأخلاقية[34] والوظائف الاجتماعية والتاريخية في تحديداته، وبالاستخدام الذي قام به الباحثون –على اختلاف

مرجعياتهم– لهذا المفهوم؛ فقد ربط البعض بروز ظاهرة الصلاح وانتشارها "بوضعية الفساد بلغة الصلحاء أو بوضعية الأزمة باصطلاح معاصر"[35]. في حين أنّ التركيز على الوظيفة الاجتماعية للصالح، جعلت البعض يرى فيه من يمزج العمل الديني بالعمل السياسي ذي الطبيعة المحلية على مستوى القبيلة، ممّا يساهم في الحفاظ على عاداتها وتقاليدها[36]. وهذا ما دفع نور الدين الزاهي إلى الاعتقاد أنّ حركة الصلاح تنطوي على دعوة الإصلاح بمحاولتها إدماج البعد الديني في بنية المجتمع السياسي[37].

نحلّل مفهوم الرباط كي نقارب التداخلات الحاصلة على مستوى المفاهيم السابقة، حيث تنطوي التّسمية في الرّيف على هذا التّداخل ف"أمرابض"أو"أمرابضن"، تطلق على الصلحاء، وأيضا على الشرفاء. و"الرباط والمرابطة: ملازمة ثغر العدو"[38]. "ويطلق الرباط في اصطلاح الفقهاء والصوفية على شيئين؛ أوّلهما البقعة التي يجتمع فيها المجاهدون لحراسة البلاد وردّ هجوم العدو عنها، والثاني المكان الذي يلتقي فيه صالحوا المؤمنين لعبادة الله وذكره والتفقّه في أمور الدين"[39]. ومن بين أشهر الرباطات وأقدمها ذلك الذي وجد على ضفاف أبي رقراق، حيث ضمّ مائة ألف مرابط لمواجهة النحلة البورغواطية[40]؛ يرتبط الرباط بمظهرين أساسيين، الأوّل هو الوظيفة ذات العلاقة بالبعد العسكري، حيث يتأسّس على فكرة الدّفاع أمام عدوّ تختلف معالمه باختلاف السياقات التاريخية. ويتداخل هذا البعد العسكري مع أبعاد دينية وسياسية باختلاف هذه السياقات، كما هو الحال بالنسبة للرباط المذكور آنفا، والذي قصد به مواجهة "البورغواطيين"، أو يتأسّس من أجل نشر الإسلام في الأقاليم البعيدة. ومن جهة أخرى، قد يلعب الرباط أدوارا سياسية في مواجهة دول قائمة في مسعى إلى إسقاطها وتأسيس دول أخرى، كما تواتر ذلك عبر تاريخ المغرب. أمّا المظهر الثاني فهو العنصر المكاني الذي تفرضه طبيعة النشاط العسكري، حيث يكون في الغالب بعيدا أو منعزلا عن المراكز السكانية، وعند ثخوم الدول أو عند الثغور، والذي يوفّر للمرابط العزلة التي لا يمكن الحديث عن التصوّف دون الإشارة إليها. بالإضافة إلى ما يترافق مع هذه العزلة من ممارسات دينية وشعائرية، تجعل الولاية أو على الأقلّ الصلاح –بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقا– أحد النتائج التي تسكن مخيال المنقطع والمرابط، لكن أيضا مخيال ساكنة المجتمع الذي يتفاعل مع هذا المرابط. وبهذا قد يصير التداخل بين مفهوم الصلاح والرباط أمرا مفهوما.

وبعيدا عن التمييز الذين سعى أكثر الباحثين إلى إقامته بين "الولاية" و"الصلاح" و"الرباط" و"الشرفاوية"، نتوقّف مع هذه المفاهيم، بردّها إلى التقاطعات التي تجمعها، مع تأويل التباينات وربطها بالسياقات التي دفعت في اتّجاه إحداثها؛ ففي المرحلة الأولى للتصوّف في المغرب، والتي أشرنا إلى بعض ملامحها في الفصل السابق، يتّضح أنّ البداية الأولى كانت ذات طبيعة أخلاقية، فقد وجد "في البلاد الأندلسية وهذه العدوة المغربية، وجد فيهما كثير من الزهاد والنسّاك والمتقشّفين منذ دخولهما الإسلام كما نرى ذلك جليّا من خلال الطبقة العلمية في **تاريخ العلماء** لابن الفرضي

و**الصلة** لابن بشكوال و**الديباج** و**المدارك** وغيرها"[41]. ومن هذا الجانب، يبدو الارتباط بين الصلاح والولاية واضح المعالم، ويعتري مفهوم الصلاح بساطة التركيب النظري والمفهومي، قياسا على التعريف الذي سقناه، والذي يربطه بصلاح الأعمال الظاهرة واستقامة الأحوال الباطنة[42]. لنجعل من الولاية القاعدة العامّة والأولى للتصوّف[43]، فيكون الصلاح المظهر الأول الذي تجسّدت الولاية من خلاله في المنطقة، وتكون طبيعة الصلاح البسيطة التي أشرنا إليها في الفقرات السابقة ذات دلالة بالنسبة إلينا.

إذا أضفنا إلى ذلك، أنّ طبيعة المعتقدات السابقة على الإسلام، وطبيعة التنظيم الاجتماعي تميّزت ببساطة التركيب. وتبدو هذه النتيجة ذات دلالة كبيرة، يمكن أن تتعزّز إذا ربطناها بملاحظة إميل درمنغهام Emile Dermenghem التي مفادها أنّ الصلحاء هم في الغالب أولياء شعبيون لهم تأثير محلي وهيأتهم بسيطة، لهم كرامات وتمّ دفنهم في أضرحة لها قبب[44]. بهذا نجد الجذور العميقة للصلحاوية والانتشار الكبير الذي عرفته في المغرب، ونجعل منها القاعدة الأولى والشكل الأوّل الذي عرفه التصوّف والتديّن الشعبي في المغرب. هذا الانتشار الواسع من جهة، والبساطة والحياد الذي اتّسم به الصالح من جهة أخرى، أهّلته للمزاوجة بين الديني والسياسي (طبعا يأخذ السياسي دورا بسيطا كان له في الغالب بعد محلي). ومن ثمّ، كانت هذه الوظيفة ناتجة عن الوقائع التي تواجد الصالح من خلالها لا المحدّدة له ولطبيعته.

أمّا الرباطات، فقد انتشرت في فترات الانحطاط وما يترافق معها من ضعف الدولة المركزية وجرأة القوى المجاورة على الغزو؛ فالتصوّف بمختلف أشكاله "يشتدّ عوده إبّان الأزمات،حيث يشتدّ الضعف في كيان الدولة المركزية، وتستشري الفتن، وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث، فيصبح تدخّل الأولياء آنذاك، بديلا ضروريا من أجل إعادة التوازن السياسي والاجتماعي"[45]. أضف إلى ذلك، أنّ المرابط قد لا يمضي حياته مرابطا، وإنّما قد يعود إلى المراكز العمرانية، خاصّة في الفترات التي تعرف انحصار التهديد الخارجي، أو يمكن أن يرجع لأيّ سبب من الأسباب، وعندما يعود إلى بادية أو قبيلة، فإنّه يتحوّل من الرباط إلى الصلاح، إلا أنّ الذاكرة وتمثّل الناس يستمرّ في اعتباره وتسميته باللقبين.

ولا تخرج "الشرفاوية" عن هذا المبدأ، فمنذ القرن الخامس عشر[46] أخذ الارتباط بين الصلاح والرباط والنسب الشريف يتعزّز، حيث تميّزت هذه الفترة بقيام هؤلاء الشرفاء، الذين أسّسوا أو انخرطوا في زوايا، بأدوار في حماية الحدود التي كانت بدأت تتعرّض إلى حملات قادمة من الضفة الشمالية، والتي مالت موازين القوى في اتِّجاهها. ومن هنا الارتباط بين الشرفاوية والرباط والزوايا، والذي أعطى للتديّن الشعبي معالمه الخاصّة في هذه المرحلة. ونجد مثالا على هذا الارتباط بين جوانب مختلفة من الرباط والصلاح ما نقله البادسي في ترجمة العديد ممن جمعوا هذه الجوانب المختلفة، ونورد على سبيل المثال: "ومنهم العابد الزاهد المرابط المجاهد المجدّ الجاهد المراقب الشاهد الذي قام له

على التلاوة أعدل شاهد المدمن على تلاوة المحكم الناطق بالحكم الحاج إبراهيم بن عيسى بن أبي داوود"[47]. ومن كلّ ما تقدّم نخلص إلى ما وفّره التداخل المفاهيمي من المرونة في الانتقال بين المفاهيم الثقافية المرتبطة بأشكال الولاية، ما سهّل المرور من الصلاح إلى الشرف الذي صار السمة الأساسية في تحديد الولاية في هذه المرحلة.

خاتمة

يبدو أنّ الصلاح ارتبط ابتداءً من القرن الخامس عشر بالنسب الشريف، فيما اصطلح عليه بالشرفاوية، والتي أطرّت الحقل الديني والاجتماعي والسياسي في هذه المرحلة، "وهذا الطوفان الشريفي الذي أصاب الصوفية ورجال الدين والأشخاص المهمّين، خصوصا في غربي الشمال الإفريقي، ابتداء من القرن الخامس عشر تضاعف على مدى القرون التالية"[48]. وفي هذا القرن خرج إلى الوجود، لأوّل مرة في التاريخ، كتاب موجّه إلى ملوك الإسلام يتحدّث عن الحقوق الواجبة لأهل البيت النبوي[49]. وبهذا الانتقال دخل المغرب فيما اصطلح عليه الأزمة "المارابوتية"[50]. وكان لهذه الأطر عدّة تجليات ثقافية؛ فمن جهة، كان **لمحاكاة تجربة النبوة**، كما أطلقنا عليها، نتائج على مستوى الربط بين الولاية والكرامة، كما حدث مع قصّة اليوسي والسلطان مولاي إسماعيل؛ فكما ارتبطت النبوة بالمعجزات، ارتبطت الولاية بالكرامات. وانتقلت هذه الكرامات من الكتمان عند الصلحاء الأوائل، إلى ملء كتب السير، وقصص العامّة وأساطيرهم. كما انتقلت هذه الكرامات من حالات مخصوصة، إلى ما يشبه الطوفان– إذا استعرنا وصف ألفرد بل لانتشار الشرفاوية– الذي عمّ ربوع المغرب ومزارات الأولياء، التي أصبحت قبلة لقضاء الحوائج والاستشفاء وغيرها، بالإضافة إلى تقديم الهدايا والذبائح والذي أشارت ترجمة سيدي محمد بن الصديق، التي بدأنا بها، إلى بعض ملامحها.

كما تكاثرت كتب الأنساب والسِّير، والتي ضمّت تفاصيل عن حياة هؤلاء الشرفاء، في **محاكاة لكتب السيرة النبوية**، غير أنّها اختلفت عنها من جهة ضبط الأخبار والتحقّق منها؛ فضمّت كتب الأنساب هذه، الكثير من الأخبار المشكوك فيها. من جهة أخرى، كثر ادّعاء النسب[51]، ما أدّى بالسلطة المركزية إلى محاولة ضبطه، خصوصا وأنّ هذا النسب كان يخوّل العديد من الامتيازات؛ وغصّت هذه الكتب بحكايات وأساطير يرجع معظمها إلى مخيال العامّة، وكان من معالم هذه المسألة ونتائجها، انتقال بعض الأشياء من ممتلكات أو بعض خصائص الرسول (ص) إلى إحدى الأسر الشريفة[52]. وإذا كانت "النظرة الروحية للمغاربة، في نظرهم، موحدة وغير منقسمة إلى نزعات متنافرة، وبالتالي تبقى المسألة المركزية هي تطبيق هذه الرؤية على الحياة اليومية"[53]، فإنّ انتقال البركة بالنسب سيكون له نتائج وتداعيات ثقافية؛ إذ ليس الاجتهاد والمجاهدة هي التي تفتح أبواب البركة والعرفان الصوفي، ولكن النسب هو البوابة إلى ذلك. وهكذا، تراجعت دوافع الاجتهاد في مقابل

دوافع الوراثة؛فكان الجمود والانغلاق الثقافيين إحدى المظاهر الثقافية التي رافقت الأطر الثقافية الخاصّة بهذا العصر.

الهوامش:

1. تمّ البدء بهذه المرحلة لأن فيها بدأت البوادر.
2. يتحدّد الدين كما أشرنا لذلك باعتباره"نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائمين لدى الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد".
   Clifford Geertz, «Religion as a cultural system», in *Anthropological approaches to the study of religion*, Edited by Michael Banton, London: Tavistock Publications, 1966, p. 4.
3. "أبو عبدالله محمد بن الصديق بن أحمد بن محمد بن قاسم بن محمد بن محمد مرتين بن عبد المومن بن علي بن الحسن بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن عيسى بن سعيد بن مسعود بن الفضيل بن علي بن عمر بن العربي بن علال بن موسى بن أحمد بن داوود بن ادريس بن ادريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي وفاطمة الزهراء بنت مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم". شهاب الدين أبي الفيض أحمد بن محمد بن الصديق، **التصوّر والتصديق بأخبار سيدي محمد بن الصديق**، مصر: مطبعة السعادة،1322هـ، ص. 4.
4. "أمّا النسب فهو ثابت محقّق بطريق الشهادة والاستفاضة والتّواتر بين الناس في الشهائد ورسوم الأنكحةوالبيوعات والهبات على ضرائح الأسلاف وغير ذلك من التقاييد والتعاريف من أواخر القرن العاشر إلى هذا العصر، وكذلك في ظهائر الملوك الآمرة بتعظيم الأسلاف واحترامهم، ورفع التكاليف اللازمة لغيرهم عنهم من دولة الشرفاء السعديين، ودولة الشرفاء العلويين الحاضرين، إلى دولة السلطان عبد العزيز المؤرخ ظهيره سنة اثنا عشر وثلاثمائة وألف، ومن بينها ظهير السلطان مولاي اسماعيل الذي بحث في دولته عن الأشراف وحقّق أنسابهم بالطريق الشرعي، فكان لا يصدر ظهيرا بإقرار النسب إلا بعد ثبوت ذلك عنده، كما هو معروف في ترجمته، ونصّ عليه حفيده السلطان سيدي محمد بن عبدالله في ظهير له. فقال: ويعلم ويتحقّق أنّ العلماء العاملين أجمعوا أنّ النّسب المقطوع به في غربنا من غير شكّ ولا ريب، هو ما أدخل في دفتر مولانا الجدّ رحمه الله بعدما تحقّق أمره، لأنّ ملكه اتبع القرى والمداشر والحواضر، وشهدت لهم الكافة والجمهور وحقّق من دفتر أبي العباس المنصور، وبحث فيه أوّلا وثانيا فإذا هو مشهور."نفسه، ص. 5.
5. علي بن طالب، "الزاوية والمخزن: العلاقة الجبائية"، ضمن **الزوايا في المغرب**، ج. 1، منشورات وزارة الثقافة، سحب مطبعة دار المناهل، 2009، ص.186.
6. نفسه، ص.190.
7. يمكن الاشارة هنا إلى ما أثاره غابريال كامبس منارتباط الأمازيغ عبر مختلف فترات تاريخهم بمزارات مقدّسة، اختلفت باختلاف البنيات العقدية التي أطّرتها سواء أكانت وثنية أو يهودية أو مسيحية.
   Gabriel Camps, *Les Berbères: Mémoire et identité*, Paris : Editions Errance, 1987, pp.143-195.
8. E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa : Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris : EMILE LAROSE, ÉDITEUR, 1922,p. 50
9. Ibid., p. 50.
10. "ثمّ إنّ الأديب المحسن المتفنّن يوسف ابن الزيات، أتى في كتابه الموسوم ب **التشوف إلى رجال التصوف** (...) فذكر فيه جملة من صلحاء المغرب (...) وبالغ في ذكر المصامدة (...) وغفل في ما آثره من

الحسن والإحسان عن الريف..." عبد الحق بن إسماعيل البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق سعيد أعراب، الرباط: المطبعة الملكية، ط. 2، 1993، ص. 15.

11. أحمد التوفيق، مقدمة كتاب: **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط الدار البيضاء، ط. 2، 1997، صص. 12-13.
12. عبد الحق بن إسماعيل البادسي،**المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، م. س.، صص. 15-16.
13. أدولف فور، نقلا عن أحمد التوفيق، مقدّمة الطبعة الأولى لكتاب **التشوف إلى رجال التصوف**، نفسه، ص. 5.
14. التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، نفسه، ص. 40.
15. نفسه، ص. 20.
16. نفسه، ص. 36.
17. "وقد لاحظ ج. س. كولان ('المقصد' ص. 11. التعليق 1) أنّ التادلي في كتاب التصوف الذي ألفه سنة 1220 وفيه يذكر أسماء أكثر من 260 صوفيا عاشوا في نواحي مراكش وتادلا وتامسنا وبني دكالة، لم يذكر اسم شريف واحد حتى ولا بين أبناء الأسرة المشهورة". ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي: من الفتح العربي إلى اليوم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. 3، 1987، ص. 423.
18. ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي: من الفتح العربي إلى اليوم**، م. س.، صص. 423-424.
19. « Ces trois ouvrages se rapportent à une période de l'histoire religieuse du Maroc qui s'étend de la dynastie Almohade à celle des Mérinides. Ils ne touchent bien entendu qu'un aspect limité de la question mais n'en présente pas moins un intérêt du fait de leur ancienneté et de la rareté des sources dans le domaine de l'histoire du Maroc, pour la période pré-maraboutique. » Mohammed El Fassi et Adolphe Faure, Introduction de : Abu-L-Abbas Ibn Qunfud, *Uns Al-Faqir Wa Izz Al-Haqir*, Texte Arabe établi et publié par Mohammed El Fassi et Adolphe Faure, Rabat : Editions Techniques Nord-Africaines, 1965, p. 8.
20. "وبعد فإنّ (...) أحمد بن الخطيب (...) رغب إلي من يكرم علي بعض إخواني في الدين في تقييد شيء من كلام الشيخ أبي مدين، (...) وذلك في شهر رمضان المعظّم من عام سبعة وثمانين وسبعمائة بقسطنطينة. فحرّكني ذلك إلى ذكر هذا الشيخ والتعريف به..." أبي العباس أحمد الخطيب الشهير بابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه: محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965، صص. 1-2.
21. عبد الله بن عبد القادر التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، الرباط: دار الأمان، ط. 4، 2003، ص. 90.
22. « L'un des saints les plus connus de l'époque est Abou YazzaIalennour, ou Moulay Bouazza, qui aurait vécu 130 ans, de 1046 à 1176. On le dit tantôt chérif Idrisside, tantôt berbère… » Georges Drague, *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc: Confréries et Zaouïas*, Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1ère édition, 2011, p. 41.
23. «Or, il n'est guère de descendant de ces saints, morts quelques-uns à peine au cours du siècle dernier, qui ne revendique pour son compte, même s'il n'est pas arabophone, ce titre de chérif; et il faut admettre, en définitive, que dans de très nombreux cas, les Marocains qui le portent sont de simples autochtones, et n'ont rien dans leur sang qui les rattache à L'illustre famille du fondateur

de l'Islam. » E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa: Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, op. cit., p.46.

24. Ibid., p. 46.
25. Ibid., p. 48.
26. Ibid., p. 50.
27. "Abu Ali-Al Hasan Ben Mas'ud Al-Yusi, popularly known as SidiLahsenLyusi". Clifford Geertz, *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London, The University of Chicago press, 1971,p. 29.
28. Ibid., p. 32.
29. Ibid., p. 32.

30. ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 423.
31. الحكيم الترمذي،**آداب المريدين وبيان الكسب**، تحقيق:عبد الفتاح بركة، القاهرة: مطبعة السعادة، ص11 .
32. نفسه، ص .13.
33. محمد ضريف، **مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي:مساهمة في التركيب**، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، السنة الأولى،ع. 1، دجنبر1986،ط. 1، ص29 .
34. الصالحون "من صلحت أعمالهم الظاهرة واستقامت أحوالهم الباطنية. "أحمد بنعجيبة الحسني، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق :عبد المجيد خيالي، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي ،د.ت،ص . 79.
35. نور الدين الزاهي،**بركة السلطان**، منشورات دفاتر وجهة نظر،الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 2007 ،ص . 7.
36. محمد ضريف، **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، نفسه.،ص .29.
37. نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، م .س.،صص. 10-11.
38. جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**،القاهرة: دار المعارف، د .ت.، مادة" ربط"،مجلد3 ،ج 17،ص.1561.
39. محمد حجي،**الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة،، 1988، ط.2، ص. 21.
40. عبد العزيز بنعبد الله، **معلمة التصوف الإسلامي**، ج. 1،**التصوف المغربي: خواص ومميزات**،دار نشر المعرفة، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2001، صص. 90-91.
41. عبد الله بن عبد القادر التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، الرباط: دار الأمان، ط. 4، 2003، صص. 39-40.
42. أحمد بنعجيبة الحسني، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق عبد المجيد خيالي،الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي ،د.ت،ص . 79.
43. نتذكر أنّ التصوف بدأ بوصفه "قاعدة السلوك، والطريق الخاص الذي يجب التزامه للوصول إلى الله عبر قطع المراحل الضرورية لذلك".

Octave Depont & Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses Musulmanes*, Alger: Imprimeur Libraire-éditeur, 1897, p. 89.

وقد انتهى في القرنين السادس والسابع إلى الارتباط بمسألة المأسسة والتقليد التي ناقشناها في الفصل السابق.

44. Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Paris: Gallimard, 1954, p. 11.

45. إبراهيم القادريبوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات الأولياء**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. 1، 1993، 1993، ص. 12.

46. « A partir du XVe siècle la poussée mystico-sharifienne singularise le Maroc non seulement par rapport à l'ensemble du monde arabe mais aussi par rapport au reste du Maghreb. » Abdelahad Sebti, « Au Maroc: sharifisme citadin, charisme et historiographie », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41e année, N. 2, 1986, p. 436.

47. عبد الحق بن إسماعيل البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، م. س.، 1993،ص. 60.

48. ألفرد بل،**الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 424.

49. « Au seuil du XVe siècle le thème du nasabsharifien inspire une œuvre originale qui nous frappe de prime abord par énoncé de son titre une admonestation aux rois de Islam leur rappelant les droits des nobles (Gens de la Maison Ahl al-Bayt) ils sont tenus honorer (Nushmuluk al-Islam nf bi-ma yajibualayhim min huquqAhl al-Bayt al-kiram!) » Abdelahad Sebti, « Au Maroc: sharifisme citadin, charisme et historiographie », op. cit., p. 436.

50. "The exhaustion, in the fifteenth century, of the revolution they began, and the collapse of the political order that revolution had created, was followed in turn by what was probably the greatest spiritual dislocation the country has ever experienced: the so-called Maraboutic crisis." Clifford Geertz, *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, op. cit., p. 8.

51. "وهناك صوفي كبير آخر، وبربري أيضا، هو محمد الهواري، (...) كان بحسب ما يقول من ترجموا له شريفا من جهة أبيه."ألفرد بل،**الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 423.

52. « Les Tahirî-s- Siqillî-s avaient la réputation de posséder des sandales du Prophète Tawdî Ibn Sudashaikhaljam'a de Fès en fait lui-même témoin. (…) La généalogie peut exprimer par des marques de ressemblance physique avec le Prophète. (…) Les attributs du Prophète peuvent s'offrir à d'autres types de perception. Un adl d'une grande probité aurait affirmé avoir senti odeur mohammadienne à chaque fois il passait près de la maison des sharîf-s Qadiri-s » Abdelahad Sebti, « Au Maroc: sharifisme citadin, charisme et historiographie », op. cit., p. 448.

53. Clifford Geertz, *Islam observed*, op. cit., p. 15.

لائحة المراجع

بالعربية

-ابن الصديق (شهاب الدين أبي الفيض أحمد بن محمد)، **التصوّر والتصديق بأخبار سيدي محمد بن الصديق**، مصر: مطبعة السعادة،1322هـ.

-ابن طالب (علي)، "الزاوية والمخزن: العلاقة الجبائية"، ضمن **الزوايا في المغرب**، ج. 1، منشورات وزارة الثقافة، سحب مطبعة دار المناهل، 2009.

-بنعجيبة الحسني (أحمد)، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق :عبد المجيد خيالي،الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي ،د.ت.

-ابن منظور (جمال الدين)،**لسان العرب**، القاهرة:دارالمعارف، د .ت.، مادة" ربط"،مجلد3 ،ج.17.

-أحمد الخطيب (أبو العباس) الشهير بابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه: محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965.

-البادسي (عبد الحق بن إسماعيل)، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق سعيد أعراب، الرباط: المطبعة الملكية، ط. 2، 1993.

-الترمذي (الحكيم)،**آداب المريدين وبيان الكسب**، تحقيق: عبد الفتاح بركة، القاهرة: مطبعة السعادة،

-التليدي(عبد الله بن عبد القادر)، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، الرباط: دار الأمان، ط. 4، 2003.

-الزاهي (نور الدين)،**بركة السلطان**، منشورات دفاتر وجهة نظر، الرباط: مطبعة النجاح الجديدة،2007.

- القادري بوتشيش(إبراهيم)، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات الأولياء**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. 1، 1993.

-بل (ألفرد)، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي: من الفتح العربي إلى اليوم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. 3، 1987.

- بنعبد الله (عبد العزيز)،**معلمة التصوف الإسلامي**، ج. 1،**التصوف المغربي :خواص ومميزات**، دار نشرالمعرفة،الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2001.

-حجي (محمد)،**الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة،ط.2، 1988.

-ضريف(محمد)، **مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي:مساهمة في التركيب**، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي،الدار البيضاء،السنة الأولى،ع. 1، ط. 1،دجنبر1986.

- يوسف (أبو يعقوب) المعروف بابن الزيات التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم – 22 –، ط. 2، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997.

<u>بغير العربية</u>

- Camps (Gabriel), *Les Berbères: Mémoire et identité*, Paris : Editions Errance, 1987.

- Depont (Octave) & Coppolani (Xavier), *Les confréries religieuses Musulmanes*, Alger: Imprimeur Libraire-éditeur, 1897.

- Dermenghem (Emile), *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Paris: Gallimard, 1954.

- Drague (Georges), *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc: Confréries et Zaouïas*, Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1ère édition, 2011.

- El Fassi (Mohammed) et Faure (Adolphe), Introduction de: Abu-L-Abbas Ibn Qunfud, *Uns Al-Faqir Wa Izz Al- Haqir*, Texte Arabe établi et publié par Mohammed El Fassi et Adolphe Faure, Rabat: Editions Techniques Nord-Africaines, 1965.

- Geertz (Clifford), «Religion as a cultural system», in *Anthropological approaches to the study of religion*, Edited by Michael Banton, London: Tavistock Publications, 1966.

- Geertz (Clifford), *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London, The University of Chicago press, 1971.

- Lévi-Provençal (E.), *Les historiens des chorfa : Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris : EMILE LAROSE, ÉDITEUR, 1922.

- Sebti (Abdelahad), « Au Maroc: sharifisme citadin, charisme et historiographie », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41e année, N. 2, 1986.

السوسيولوجيا المغاربية: المسيرة المتعثرة

د. ساسي سفيان، جامعة الشاذلي بن جديد. الطارف ، الجزائر

تقديم

قبل تقديم بعض الملاحظات حول الإنتاج السوسيولوجي في سنوات استقلال البلدان المغاربية، يجدر بنا التذكير بأن أصل السوسيولوجيا فيها مرتبط بشكل وثيق بالمدرسة الفرنسية الكولونيالية. بحيث تأثرت السوسيولوجيا الشمال–أفريقية بنوعية تكوين الداعين إليها، من أمثال: ب. لابي، ج. دوفينيو، ب. بورديو، ج. بيرك، ب. باسكون (P. Lapie, Jean Duvignaud, Pierre Bourdieu, Jacques Berque, P. Pascon, A. Memmi, etc.) وهو تكوين يغلب عليه الطابع الفلسفي والإبستمولوجي.

أولا– الحقبة الكولونيالية

يمكننا دون خطر الوقوع في تناقض، تقديم الفكرة التي مفادها أن السوسيولوجيا وبشكل عام العلوم الاجتماعية، أعلنت دخولها في الفضاء المغاربي على أثر انتقال نظريات، مفاهيم، مناهج وتساؤلات، بدأت في الحقيقة مع الحقبة الكولونيالية وضمن منطقها نفسه. بداية مع التقليد الفرنسي الذي حوّل المجتمعات المفتوحة جميعها، إلى فضاء تساؤلات العلماء الاجتماعيين عن التمثلات التي كانوا يحملونها، تمهيدا لانتشار وتوسع "البعثات التحضيرية" في تلك المجتمعات. وبشكل تدريجي فقد جندت النخب الجديدة "الأهلية" في منطق تحررها هي أيضا، تلك العلوم للمساهمة في البناءات الوطنية واستنكار صورتها التي تعكسها مرآة العلم الكولونيالي عن تلك المجتمعات. وبعبارات تحصيلية واستكشافية، فإن تطور العلوم الاجتماعية الذي لا يزال مبكرا، قد أفرز تراكمات معارف متناقضة كميا وكيفيا، بحسب البلدان، مع تأثيرا رئيسي سواء من الداخل أو الخارج، يكون قد دعم تمثل وحدة هذه المنطقة من العالم. الموروث السوسيولوجي الاستعماري إذن كان متواجدا بين سنوات 1950–1960، في المجتمع المغاربي، لكنه كان يتوزع بشكل لا متساوي بين الأقطار الشمال–أفريقية. فهو أكثر أهمية في الجزائر مقارنة بما هو عليه في بلدان المنطقة الأخرى. وإذا كان متواضعا من حيث موضوع المؤسسة وتكوين الباحثين، فهو يتوج بمحصلة محترمة من حيث المعارف والعلم المتعلقين بالمجتمعات المغاربية التي ستزن بكل ثقلها على التطور اللاحق للسوسيولوجيا. فقد تم تخطي الجامعات القروسطية الأزهرية (مصر)، القرويين (المغرب) والزيتونة (تونس) بشكل نهائي، بين حقبة الحربين العالميتين ووقع استبدالها –دون أن تزول بشكل رسمي– بمؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي الحديثة.

1– لقد تم تأسيس جامعة الجزائر مثلا، في عام 1909 بضم أربع مدارس عليا، كانت موجودة مسبقا: فقد افتتحت المدرسة العليا للطب في 1857، أما المدرسة العليا للآداب، مدرسة القانون

ومدرسة العلوم، فقد أنشئت كلها بين سنتي 1879–1980.وظفت مدرسة الآداب في 1905، ثمانية أساتذة مرسمين وثلاثة مكلفين بدروس، لتعليم الجغرافيا وتاريخ شمال أفريقيا، اللغة والأدب العربي، اللغة البربرية، الأدب الفارسي والمصري، التقاليد الأفريقية القديمة، الفلسفة والتاريخ الإسلامي. كما أسست عدة معاهد للتنسيق بين عمليتي التعليم والبحوث: معهد البحث الصحراوي في 1937، معهد الدراسات الإسلامية في 1946، معهد الدراسات الفلسفية في 1952 ومعهد الدراسات الإثنولوجية في 1956. وقد خلّف السوسيولوجي عبد الملك صياد (1933–1998) في سيرته الذاتية والفكرية، شهادة حية ومهمة عن التعليم وحياة الطالب في جامعة الجزائر، في سنوات 1950 [3]. أما خارج أسوار الجامعة، فقد رأى معهد البحوث الاقتصادية والاجتماعية النور في عام 1954. وأنشئ مركز البحوث الأنثروبولوجية القبل–تارخية والإثنوغرافية في 1956، على أثر اكتشافات هامة. وهو يكون هكذا قد حل مكان مخبر الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا قبل التاريخية، الذي أنشء داخل الجامعة في 1949. واجتهدت عدة جمعيات عالمة في نشر مجلات وتنظيم ملتقيات: جمعية الجغرافيا والأركيولوجيا (Société de géographie et d'archéologie) التي ولدت في 1878، جمعية جغرافيا الجزائر وشمال أفريقيا (Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du nord) التي أسست في 1896، الجمعية التاريخية الجزائرية (Société historique algérienne) التي أشرفت على إصدار المجلة الأفريقية (La Revue africaine) التي يكتب فيها بشكل منتظم، جزائريون من أمثال: م. بن شنب، بن شعاب، صوالح، بن مراد، أ. لشرف، إ. حمات مجموعة من المقالات [4].

2– وفي المغرب، الذي أصبح تحت الحماية في سنة 1912، فقد فتح معهد الدراسات العليا المغربية أبوابه في 1920، لترقية والدفع بالبحوث العلمية التي تدور حول المغرب، نشر معرفة لغات وحضارة المغرب، وزيادة على ذلك تحضير بعض اختبارات التعليم العالي والمهني. كما أنشئت مراكز أخرى، عدة سنوات من بعد: ففي 1928، أنشئ مركز الدراسات القانونية، في الرباط والدار البيضاء، بهدف تكوين حملة الليسانس في القانون، وفي 1940 افتتح مركز الدراسات العليا العلمية الذي لم ينطلق سوى في 1945. وفي سنوات 1950، تم افتتاح المدرسة المغربية للإدارة. وخارج إطار التعليم العالي، تنشر الإقامة العامة النشرة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب، حيث كانت الدراسات التي تخص السكان المغاربة كثيرة [5].

3– أما في تونس فأنشئت المدرسة العليا للغة والأدب العربي في عام 1911، لإعداد إجازة وشهادة العربية، بالإضافة إلى شهادات الليسانس العربية التي يقدمها الطلبة في جامعة الجزائر. إنها المؤسسة الوحيدة للتعليم العالي في تونس، حتى إنشاء معهد الدراسات العليا التونسية، بعد الحرب العالمية الثانية، الذي كان تحت الوصاية العلمية لجامعة السوربون. ويتوزع التعليم العالي فيها في أربع شعب: الدراسات القانونية، الاقتصادية، الإدارية التي تحضر لاختبارات الكفاءة والليسانس في

القانون، الدراسات السوسيولوجية والتاريخية للحصول على شهادة التاريخ والأركيولوجيا البونيقية ودروس التاريخ الحديث لتونس، الدراسات الفلسفية والألسنية لتحضير ثلاث شهادات في اللغة العربية (الأدب، الفيلولوجيا والدراسات التطبيقية) كما شهادة العليا للعربية. لقد سمح إنشاء ليسانس الدراسات السوسيولوجية والتاريخية، بإدماج دروس جديدة وحضور جامعيين فرنسيين سيشرفون على تخريج الجيل الأول من السوسيولوجيين التونسيين. وتشرف لجنة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية في معهد الدراسات العليا التونسية، انطلاقا من سنة 1952 على نشر مجلة العلوم الإنسانية: دفاتر تونس التي تتناول المجتمع التونسي، الجغرافيا البشرية والاجتماعية، الاقتصاد الإقليمي، الأركيولوجيا والتاريخ. كما تنشر الإقامة العامة في تونس، منذ مطلع 1946 نشرية اقتصادية واجتماعية عن تونس، تعالج المسائل الاقتصادية والثقافية[6]. تستقبل هذه المؤسسات التعليمية العليا والبحثية، الطلبة والباحثين الفرنسيين في أغلبهم. وبالنسبة للطلبة المحليين فهم يمثلون الأقلية، مثلما يبين ذلك مثال الجزائر.

إذا كان الموروث الكولونيالي المؤسساتي والبشري هزيلا إلى هذا الحد، فإن العلوم ومعرفة المجتمعات الشمال أفريقية، كانت أكبر أهمية. وتتأتى فائدتها أقل من التقدم المحقق في فهم المجتمعات، بل من المعارضة التي شكلت موضوعا لها، بين سنوات 1950-1960. ويحتل الفضاء المغاربي مكانة متواضعة في تشكيل النزعة الاستشراقية والإسلامية، في أوروبا. بينما تلعب مصر فيها دورا رياديا، منذ نهاية القرن 18م، مع بعثة نابليون بونابرت في 1798 ونشر "الوصف العلمي لمصر" في باريس، الذي كتبه العلماء الذين رافقوه. هذه التجربة العلمية الأولى الحديثة، تم نقلها إلى كل من: الجزائر، المغرب وتونس. فمنذ بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830، جاءت الإدارة الكولونيالية الجديدة التي تبحث عن تحديد المحل القانوني للملكية، بنسخة من القرآن الكريم من القاهرة. وقد شكل عديد من الأطباء والمترجمين جزءا من جيش شمال أفريقيا وهم الذين شاركوا في بعثة مصر. وأخيرا شيدت الإدارة الكولونيالية في الجزائر، سلسلة من الأعمال تحت عنوان: "الاستكشاف العلمي للجزائر على نمط وصف مصر" (Exploration scientifique de l'Algérie sur le modèle de la Description de l'Egypte).

ومع ذلك كان الفضاء المغاربي يلهم أدبا خاصا، يمر بثلاث حقب متتالية. المرحلة الأولى من القرن 18، وهي تتشكل من المؤلفين في صورة: رحالة، قناصلة وسفراء، رجال دين وعلماء طبيعيين. بينما أقحمت حقبة الغزو العسكري والاحتلال، بشكل خاص فرقا من العسكريين، المستكشفين والصحفيين، باتجاه الصحراء الكبرى[7]. وقد أفرزت انطلاقة الحرب المضادة للاستعمار والقومية، تدخلا أكثر قوة من قبل البحث والجامعيين. وبشكل عام فقد ظلت العلوم الاجتماعية والإنسانية مغيبة نسبيا، والسوسيولوجيا بدرجة أكبر. أما الأطروحات التي تمت مناقشتها في جامعة الجزائر العاصمة، بين 1880 إلى 1962، فهي تتوزع بحسب الحقول العلمية، بالكيفية التالية: الاقتصاد (39.60 %) والقانون (24.40 %)، يأتيان على رأس القائمة. ويتبعهما التاريخ (15.60 %)، السوسيولوجيا

(11.70%) والدراسات السياسية (08.50 %). وبشأن ألـ 48 أطروحة في السوسيولوجيا، فتتعلق 11 أطروحة منها بالفلاحين، المجتمعات الزراعية، الحياة الأهلية والجمعيات الإخوانية، بينما تدور 10 أطروحات حول: القبائل، البربر الرحالة والموزابيين. وتخص 8 أطروحات منها إشكالية النساء، 06 موضوع التعليم، 06 محاور الديموغرافيا، السكان والمدن، وتدور 05 أطروحات حول الجالية اليهودية، أطروحتان اثنتان تتناولان إشكاليات التعايش، بين مختلف المجموعات البشرية. ومن بين المقالات التي نشرت في المجلة الأفريقية، بين 1922 إلى 1950، فإن نسبة (3،86 %) من بينها فقط، يمكن أن تعتبر من اختصاص السوسيولوجيا بمعناها العام.

وفي تونس تنشر مجلة معهد الآداب العربية، الذي شيد من قبل جمعية الآباء البيض في 1927، عدة دراسات إثنوغرافية. حيث تعالج موضوعات، مثل: الأسرة، العادات والتقاليد، اللغة الشعبية، الحياة اليومية، الفلكلور والأدب بشكل متكرر. أما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد نشرت المجلة ذاتها أعدادا خاصة بالموازاة مع بحوث "علم أكاديمي يطبق للتعرف على البلاد". وانصب الاهتمام بعد ذلك على اللسانيات والأدب، السوسيولوجيا والاقتصاد، التاريخ والإثنوغرافيا، الإسلام والصوفية، التربية البيداغوجيا. وهكذا صار تراكم المعارف والعلوم في المجتمع المغاربي، يسهم شيئا فشيئا في بناء السوسيولوجيا كعلم في فرنسا ذاتها. نشير إلى أن ب. لابي (P. Lapie, 1901-1994) الذي كان أستاذا في ثانوية تونس، بين 1893 إلى غاية 1897 ويحضر دراسة سيكولوجيا اجتماعية عن المجموعات والحضارات التونسية[8]، قد كان على اتصال وثيق مع فريق من الجامعيين الفرنسيين. فقد كان بالتحديد معاونا لإميل دوركايم في مجلة الحولية السوسيولجية (Année sociologique). ومن جانب آخر، فإن كتابا وباحثين من أمثال إ. مسكوري، ج. هانوتو وج. لوتورنو (E. Masqueray, G. Hanoteau et G. Letourneux) هم من بين الذين كان إ. دوركايم يرجع إليهم بشكل دائم، عندما كان يعالج إشكالية تقسيم العمل الاجتماعي. من هنا تكمن مقاربة وأهداف هذه الدراسة: فليس الهدف منها هو رسم وضعية مواطن الدراسات السوسيولوجية في "الدول المغاربية"، بل وصف وتحليل الكيفية التي برز وتشكل بها علم خاص هو السوسيولوجيا، حيث يجري تطورها، بحسب مسارات فريدة متناقضة، إن لم تكن متعاكسة ولكنها تقدم في كافة الأحوال، نظرة متكاملة عن هذا التخصص العلمي وأتباعه ومجالاته وأهدافه.

ثانيا- استرجاع السيادة وانتشار السوسيولوجيا

إن المسألة الكولونيالية وسيرورة التحرر، هما مسألتان اجتماعيتان وسياسيتان، تمت مناقشتهما من قبل بعض مثقفي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فقد تبنى ج. جورفيتش (Georges Gurvitch, 1894-1965) موقفا لصالح "إعلان حق العصيان في حرب الجزائر". كما تم وصف الوضعية الكولونيالية وتحليلها من قبل الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع، تميزت بالصبغة الاقتصادية للهيمنة التي تتحكم في الخصائص الأخرى المشتركة للحالة الكولونيلية. لكن حدث تسارع

مفاجئ للتاريخ مع التحرير وتم افتتاح ميدان جديد للبحث، بصدد فكرة التغير الاجتماعي. وفي الواقع، فإن التحولات السريعة التي عرفتها بلدان العالم الثالث هي التي أفرزت انشغالا متجددا بدراسة عمليات التغير... وتستعيد هكذا تحليلات الوضعية الاستعمارية دورها، بكونها توفر بعض المفاتيح لفهم الهيمنة الجديدة التحولات الناتجة في سياق الكولونيالية الجديدة. بحيث قدم أ. ممي (Albert Memmi, 1920) عرضا عن العلاقات بين المستعمرين والأهالي ومجموع العلاقات التي توحّد بينهم. إنه يبتعد بذلك عن بعض الأعمال التي تتحدث عن سوسيولوجيا الاستعمار، لأن السوسيولوجيا الكولونيالية في اعتقاده هي علائقية من حيث الطبيعة.

لم تتمكن السوسيولوجيا من التطور في البلدان المغاربية، سوى انطلاقا من سنوات 1960 وفي مرحلة الاستقلال السياسي. وهنا يكشف ويؤرخ السوسيولوجي عبد المالك صياد بالتنسيق مع ب. بورديو بشكل دقيق للبحوث الميدانية الأولى، في سنة 1957-1958. وتناولت تلك الدراسات ميادين: الشغل، السكن والاستهلاك في الجزائر. لكن ظل هذا الموروث الكولونيالي يستديم سنوات من بعد. فأول عميد لجامعة الجزائر بعد 1962، كان هو أ. مندوز (A. Mandouze, 1916-2006) الذي انحاز إلى جانب استقلال الجزائر، ش. أ. جوليان (Ch. A. Julien, 1891-1991)، المؤرخ الفرنسي الآخر الذي استدعاه الملك محمد الخامس لفتح الكلية الأولى للآداب والعلوم الإنسانية في المغرب. وقد تدعم هذا الإرث نتيجة توظيف متعاونين فرنسيين للتعليم في الجامعات الجديدة [9]. فقد أعطت السياسات العلمية الجديدة في الدول المغاربية الحديثة العهد بالاستقلال، دفعة حيوية للسوسيولوجيا. بحيث يبدأ عصرها الذهبي في كافة هذه البلدان، مع نمو سريع في أعداد الأساتذة-الباحثين والطلبة المحليين. وبدأت مؤسسات البحث الجديدة ترى النور، كما تمت مناقشة أطروحات دكتوراه الدولة الأولى. كان هذا التطور سريعا جدا في الجزائر، مقارنة بالبلدان الأخرى المجاورة. فقد تم إنشاء الجامعة الأولى في الجزائر، حيث تعود إلى عام 1908.

1- تشكل الجيل الأول من السوسيولوجيين الجزائريين، في جامعة الجزائر قبل مرحلة إصلاح التعليم العالي، في عام 1971. ذلك الإصلاح الذي غير في العمق، جملة البرامج والأهداف من عملية التكوين. وتكشف شهادة الأستاذة م. جادان (M. Gadant) بكيفية فعلية، عن انطلاقة تعليم السوسيولوجيا. فقد قد درست الفلسفة في معهد الفلسفة بكلية الآداب جامعة الجزائر العاصمة، بين 1964 إلى غاية 1967، حيث كانت لا تزال البرامج الفرنسية هي المرجعية الإلزامية في التدريس. لقد درست الأستاذة م. جادان في الجامعة موضوعات: الفلاسفة القبل-سقراطيين، أفلاطون، إ. كانط، ف. هيجل، ك. ماركس، ف. نيتشه ول. ألتوسير. وقد كانت طبيعة النقاشات، كما كانت تذكر، تتناول كثيرا أفكار كل من: ف. فانون، ج-ب. سارتر، الماركسية، ولكنها لم تعالج مطلقا لا الدين ولا قضية المرأة. بينما كانت الخطابات والجدالات الدائرة رحاها في السرح الجامعي حول أنماط الإنتاج، التشكيلات الاجتماعية والتنمية عنيفة. وكان الأساتذة وطلبة الدكتوراه يستوحون جزءا كبيرا

من أعمالهم وبحوثهم من أطروحات وأفكار ألتوسير. ويمكن أن ميز بين مرحلتين اثنتين في التعليم السوسيولوجي. فحتى عام 1967-1968 كان تعليم للسوسيولوجيا، يدفع بعدد من الطلبة إلى التسجيل في قسم الفلسفة، قبل أن يتوفر الجيل الأول من أساتذة السوسيولوجيا. وكانت سنوات 1967-1968 وسنوات 1968-1969، بمثابة حقبة "الانتشار المذهل لأطروحات ألتوسير وبورديو التي ينظر لها على أنها متكاملة.

وفي هذا الإطار فقد كان ب. بورديو ورفيق دربه ج-ك. باسرون (J-C. Passeron) إضافة إلى أعضاء آخرين من المدرسة الأوروبية للسوسيولوجيا، يقدمون مداخلاتهم في جامعة الجزائر. بينما داء إصلاح التعليم العالي في سنة 1971، يقترح وضع حد نهائي للجامعة الكولونيالية وذلك بإنشاء جامعة موجهة صوب حل المشكلات الوطنية، تضع كأهداف مباشرة لها تكوين إطارات الإدارة والتنمية. لقد منحت الأولوية للعلوم والتقنيات، في حين تمثلت مهمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، في إعداد الأرضية لبناء أجيال الأمة الجديدة. من الناحية التقنية، فقد خلخلت عملية الإصلاح هذه، مجموعة البرامج والبيداغوجيا الكلاسيكية. بحيث صارت شهادة ليسانس علم الاجتماع، تنظم في شكل مقاييس عبر ثمانية سداسيات، تتضمن جذعا مشتركا ومجموعة من التخصصات، انطلاقا من السنة الثالثة. وقد تم تحديد قائمة المقاييس ومضامينها المقررة، بواسطة مرسوم وزاري، في 15 جوان 1974. كانت الفروع المتوقعة هي: فرع سوسيولوجيا العمل، السوسيولوجيا الريفية والحضرية، سوسيولوجيا التربية والثقافة. وفي السياق ذاته، تتوج مرحلة التعليم ما بعد التدرج، بمناقشة رسالة ماجستير ثم دكتوراه دولة التي سوف يحدد تنظيمها البيداغوجي لاحقا.

2- بينما كانت الاستمرارية جلية في بلاد المغرب، حيث أنشئت جامعة الرباط عام 1959. مثلت الكلية الجديدة للآداب، ثمرة اندماج بين مركز الدراسات القانونية، مركز الدراسات العليا العلمية ومعهد الدراسات العليا المغربية في العلوم الاجتماعية والإنسانية وهي تشمل أيضا قسما للسوسيولوجيا. وقد أنشئ قسم السوسيولوجيا، في سبتمبر عام 1961 بمساعدة منظمة اليونسكو، لتقديم الدروس وترقية البحث العلمي الجامعي. وبسبب نقص الباحثين، فهو يضمن تقديم الدروس في الصفّين باللغة العربية والفرنسية. وفي الدخول الجامعي 1965-1966 كان المعهد يضم 226 طالبا، من بينهم 19 يحملون شهادة ليسانس وواحد فقط يحمل شهادة دراسات عليا. ويتضمن التعليم النظري للحصول على شهادة السوسيولوجيا، مجموعة الدروس التالية: السوسيولوجيا العامة، تاريخ التفكير السوسيولوجي والنظريات السوسيولوجية المعاصرة، السوسيولوجيا الحضرية والريفية، علم الاجتماع القانوني وعلم الاجتماع السياسي، علم الاجتماع الاقتصادي وسوسيولوجيا المؤسسة. وتتضمن عملية الفحص والتقييم، اختبارات كتابية وأخرى شفوية، هي: علم الاجتماع العام، سوسيولوجيا أفريقيا والعالم الإسلامي، مادة سوسيولوجية خاصة، يختارها مدير المعهد 35 يوما قبل دورة الامتحان. في حين تشكل المواد الأخرى، موضوع اختبار شفوي فقط. بحسب الدكتور عبد

الكبير الخطيبي (1938–2010)، فإن الأولوية قد منحت لتكوين الأساتذة والعلميين والتي: "حالت بجدية دون تطور السوسيولوجيا" [10].

3– وقد سبق تعليم السوسيولوجيا، إنشاء الجامعة في تونس. حيث تدرس السوسيولوجيا منذ 1958، في إطار معهد الدراسات العليا لتونس ومركز الدراسات في العلوم الاجتماعية. ويوزع البرنامج المحدد بمرسوم 14 أفريل 1961 شهادة الليسانس، في أربع شهادات: الدراسات العليا في السوسيولوجيا العامة، علم النفس الاجتماعي، السوسيولوجيا والجغرافيا، السوسيولوجيا المغاربية والإسلامية. وقد حدد جون دوفينيو (J. Duvignaud, 1921–2007) الذي كان وقتها مديرا للمركز، في تقرير موسوم "ممارسة السوسيولوجيا في بلد نامي" التوجهات، الأولويات والمناهج الضرورية لتكوين "إطارات التدخل السوسيولوجي"[11]. إنه يستأهل هنا بأن يشاد به بالنظر إلى دوره ومساهمته. إن "السوسيولوجيا"، كما كتب يقول، "يجب أن تحدث ثورة كوبرنيكية في تلك الاتجاهات التقليدية". يجب عليها أن تستجيب للتحديات التي تفرضها عليها التغيرات البنيوية الشاملة والتحولات في الذهنيات الجماعية على كافة الصعد. باختصار، يجب عليها أن تجيب عن التساؤلات التالية:

– ما هي تأثيرات التنمية على المجتمع التونسي في مجمله؟ وهذا يعني ضرورة القيام بعملية جرد التغيرات الاجتماعية الحاصلة منذ الاستقلال.

– كيف يمكن للمجتمع التقليدي في مرحلته التنموية أن يهضم، يستوعب ويدمج المشكلات الجديدة التي يطرحها تغير البنية الاجتماعية؟ إن ذلك يتمثل في دراسة التوترات السوسيو–سيكولوجية المترتبة عن التواصل بين البيئات المختلفة.

– كيف تتعدل الاتجاهات الفكرية والذهنية للواقع، على كافة المستويات في منظور التحولات المخططة؟ يستدعي ذلك بالطبع واجب دراسة الجماعات والذهنيات.

ولتحقيق هذا البرنامج بشكل جيد، يعتقد ج. دوفينيو، بضرورة توظيف كافة المناهج من دون دوجماتية ولا أفكار مسبقة، "إذ يتعلق الأمر بفهم التغير والاستجابة بشكل أفضل للتحدي الذي تفرضه تحولات البنية، على السوسيولوجي". يجب أن تأخذ هذه الدراسات الميدانية ثلاثة اتجاهات: الدراسات المونوغرافية الجزئية، ثم التحليل الشامل للمجتمع في كامل تشابكه، وأخيرا بناء رابطة بين المنهجين لأجل تحليل الواقع الاجتماعي في كليته. وقد صاغ تقرير ج. دوفينيو، التوجهات الرئيسية بهدف إنشاء معهد السوسيولوجيا وتكوين الجيل الأول من سوسيولوجيي تونس المستقلة؛ الذين بلغ عددهم 15 تقريبا.

ثالثا: البحث السوسيولوجي ومتطلبات التنمية

وقد حفزت سوسيولوجيا التحرير هذه، بشكل واسع بحرص استقلالي وبعد تنموي. إنها كانت لصيقة بمشروع البناء الوطني، حيث أعطيت الأولوية للمتغيرات الاقتصادية والسياسية. لقد أسس الخطاب ما بعد الكولونيالي سلطته، إن لم نقل وجوده، على حقيقة أنه كان مستعمرا، كما لو أن

الماضي الكولونيالي يعطي المشروعية لكل سوسيولوجيا تزعم تفكيكه والاستعاضة عنه. فكل شيء يمر إذن، كما لو كانت عملية التموقع –بالمقارنة مع العلم الاجتماعي الكولونيالي– تعفي المفكر "المغاربي" من النقد الذكي لممارساته الخاصة. تسمح مثل هذه المقاربة، لهذه السوسيولوجيا بالتواجد في أفضل رواق بأقل تكلفة ممكنة. وهي تعكس "استمرارية ردة الفعل النقدي وضعف الإنتاج المحلي منذ الاستقلال، ذلك لأن القطيعة المعلنة مع العلم الكولونيالي تتم عن طريق زحزحة الموضوع. إنها تنادي من أجل التملص من الدخول دفعة واحدة في حقل الحداثة. وتلقي في طي النسيان الجوانب التقليدية، دون أن تتساءل حول الطرائق الخاصة لإدماجها، أي ببساطة أنها تتجاهل حضورها.

كانت السياسات العلمية الوطنية هي أيضا إرادوية، في ميدان البحث السوسيولوجي. فقد تم إنشاء مراكز للبحوث في كافة البلدان المغاربية، في الوقت الذي اختصر فيه البحث ذاته، في التحضير لأطروحات الدكتوراه. كما أجريت عدة ملتقيات، لكنها كانت نادرة جدا وعلى فترات متقطعة، في العشرية 1980–1990. وكانت تجارب إنشاء مراكز البحوث جد متقاربة بين بلدان: الجزائر، تونس والمغرب.

1– في هذا البلد الأخير، يعود إنشاء المركز الجامعي للبحث العلمي، إلى سنة 1962. وتمثلت مهمته الأساسية في ترقية مجموعات البحث في الكليات والمعاهد، التنسيق بين نشاطاتها، توفير البحث العلمي حول الموارد البشرية، التجهيزات وتوجيه البحث، بحسب متطلبات التنمية الوطنية. إنه يسهم أيضا في تكوين الباحثين ويشكل وسيطا بين الجامعات والمنظمات الأجنبية. كما يساعد على نشر الأعمال والدراسات، ييسر الاستفادة من الوثائق وتبادل المعلومة العلمية. وتضم فرقة العلوم الاجتماعية للمركز 3 باحثين في السوسيولوجيا والاقتصاد. إنها تضطلع بكتابة النشرة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب (Bulletin économique et social du Maroc) التي تخصص أهمية كبيرة للموضوعات السوسيولوجية. لقد كانت حصيلتها متواضعة؛ حيث انحصر دورها في نشر غير منتظم لمجلة البحث العلمي (Recherche scientifique) لم تعرف سوى انتشارا متواضعا وكانت مقروئيتها ضعيفة. وفي سنة 1975 تم تحويل المركز الجامعي للبحث العلمي إلى معهد جامعي للبحث العلمي المتخصص في العوم الإنسانية والاجتماعية. وكان يضم أربعة أقسام (تاريخ، أنثروبولوجيا وعلوم اجتماعية، العلم والمجتمع، العلاقات بين المدينة–الريف). وقد تمكن المعهد من أن ينشر مجموعة من المؤلفات، المخطوطات والأطروحات بالعربية والفرنسية، ومن بينها النشرة الاقتصادية والاجتماعية و مجلة هسبريس–ثمودا (Hesperis–Tamuda). كما أنشئ المعهد الزراعي الحسن الثاني، في عام 1963، الذي دخل سياق العمل في 1966. يتمثل دوره الهام في البحث السوسيولوجي في المغرب، بفضل رئاسة الباحث الأنثروبولجي ب. باسكون (P. Pascon, 1923–1985). وعلى أثر وفاته المفاجئة، يوم 21 إبريل سنة 1985، فقد أخرجت المجلة الاقتصادية والاجتماعية عددا خاصا به، بغية تكريم ب. باسكون الذي كان نشطا في كثير من

الميادين (سوسيولوجيا، إثنولوجيا، تاريخ، قانون، تكنولوجيا...). وبحسب تقدير مجلس إدارة المجلة، فإن عمله يحتل مكانة متعاظمة من الطراز الرفيع، ليس وحسب في الدراسات الريفية، لكن أيضا في سوسيولوجيا المغرب على امتدا ثلاثين سنة الأخيرة"[12].

2- وفي الجزائر، في سياق المنظورات الجديدة المخططة من أجل إصلاح التعليم العالي الذي انطلق في 1975، سيتحول مركز بحث في الاقتصاد التطبيقي في سنة 1986، إلى مركز البحث في الاقتصاد الريفي. حيث أصبح في سنة 1977 يضم بين جنباته ثمانية فرق بحث في لاقتصاد الريفي (13 باحثا)، التربية (16 باحثا)، التكنولوجيا (ثمانية باحثين)، التراكم والمالية (ثلاثة باحثين)، البيئة (أربعة باحثين)، واقتصاد التأمينات. يدرج المركز البحث السوسيولوجي بمشاركة سوسيولوجيين من جامعة العاصمة الجزائر. وهو ينشر مجلة "دفاتر بحث في الاقتصاد التطبيقي" ويضطلع بدور مهم في التوصل للوثيقة والميدان، فيما يتعلق بالدراسات الحقلية. لكن أبحاث مركز البحوث الأنثروبولوجية، قبل-التاريخية (القديمة) والإنثنولوجية قد تباطأت في سنوات 1969، بعد مغادرة الباحثين الفرنسيين. كان المركز يضم 22 باحثا في عام 1977، من بينهم 16 مختصا في الحضارات القديمة، خمسين أنثروبولوجيا، وباحثة مختصة في السينما الإثنولوجية، وثلاثة إداريين وسبعة عشر موظفا للدعم التقني.

3- لقد استفادت تونس من تقليد إصلاح التعليم يرجع إلى القرن 19م، حيث شملت عملية الإصلاح نظام التعليم بما في ذلك مستوى التعليم الأعلى. فقد أنشئ مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية في سنة 1962، ثم أعيدت هيكلته في 1972. يشرف هذا المركز على إصدار "المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية" ابتداء من عام 1964، ودفتر الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، أبحاث الباحثين وأعمال المنتديات. يتم إنجاز غالبية البحوث لحساب الإدارة والمؤسسات الدولية. وهو يضمن بمعية معهد السوسيولوجيا، جوهر إنتاج العلم الاجتماعي في تونس. فهل يجب التذكير بأن حقبة سنوات 1960-1970، كانت السوسيولوجيا فيها تحت وطأة براديجم التنمية. إذ كان السوسيولوجيون مجندين من قبل الدولة أولا كموظفين (باحثين، أساتذة، مستشارين) للقيام بدراسات موصى بها عن بعض المسائل التي يطلبها الفاعلون السياسيون، مثلما هو حال ظاهرة التحديث والتنمية. فقد ساهمت الدراسات السوسيولوجية في بناء مشروع المجتمع التونسي المعاصر. وقد أسهم تكوين معظم الباحثين الاجتماعيين التوانسة في المدرسة السوسيولوجية الغربية والفرنسية خصيصا، في تجذر الأفكار التحديثية للمجتمع. يفسر ج. بلانديه (George Balandier, 1920) الفعل التنموي الحكومي، نتيجة "المشكلات الملحة التي لم تسمح بانتظار إعداد نظريات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، حيث تأسست سياسة التنمية التي يفترض أن تترتب على معلومة صارمة وتصميم نظري مجدد، على نظرة إمبيريقية غير متقنة ليست ملائمة لتقدم المعرفة العلمية المكتنزة. تجب الإشارة إلى أن مقاربة التنمية، ارتكزت على تطبيق المخطط

الاقتصادي أو المشروع، بإهمال السكان المحليين المستفيدين "بحيث أن المعلومة والاتصال بالسكان المعنيين بهذه المشروعات التنموية، ليست لها قيمة كبيرة في هذه المقاربة، فالسكان الريفيون والأميون في الغالبية منهم، ليسوا قادرين على فك شفرات المعنى الحقيقي من رسالة التنمية"[13].

وإلى غاية العشرية 1980-1990، فإن هذه المراكز البحثية المغاربية، كانت تسهم أكثر في ميدان تكوين الباحثين، بدلا من البحث السوسيولوجي، بحصر المعنى. هذا الأخير يتموقع بشكل كثيف في الجامعات وينحصر دوره في تحضير شهادات دكتوراه الدرجة الثالثة (ماجستير). وكان من عواقب الغياب شبه الكلي لأساتذة التعليم العالي لحظات الاستقلالات الوطنية و/أو القومية، في تلك الأوطان توظيف قوي للأعوان في سنوات 1960-1980. وبالموازاة مع التعليم الذي يقدمونه، فهم يتابعون تحضير أطروحاتهم. وبما أن تأطيرهم غير متوفر محليا بشكل دائم، فهم يسجلون في جامعات فرنسا بالنسبة للمفرنسين (وليس الفرانكفونيين)، وفي مصر وسوريا للمعرّبين.

وقد تم افتتاح السنة الأولى من التعليم ما بعد (دبلومات دراسات معمقة، في عين المكان في الدخول الجامعي 1975-1976. وجاء تحضير ومناقشة أطروحات الماجستير أو دكتوراه الدرجة الثالثة متأخرا نسبيا بعد ذلك. إذ لم يوجد في عام 1991، في جامعة وهران على سبيل الذكر، سوى تعليم ما بعد تدرج واحد، في السوسيولوجيا السياسية، يدور حول مشكلات السلطة السياسية والمقاربات النظرية والمنهجية. كما افتتحت شهادة ما بعد تدرج متخصصة ذات غاية مهنية، سنة 1993-1994. وتكشف سجلات الأطروحات والمذكرات وقوائم المنشورات، تنوع وطبيعة الأبحاث الجامعية. ويجرد ديوان المطبوعات الجامعية، تحت مسمى السوسيولوجيا، بين سنوات 1976-1988، قائمة 33 كتابا تمثل في الغالب أطروحات، أعمال ندوات، كتبا مدرسية ونسخا في السوسيولوجيا. ويظهر سجل المؤسسة الوطنية الجزائرية للكتاب، وجود عشرة مؤلفات من بينها 5 أطروحات دكتوراه دولة، في خانة العلوم الاجتماعية، بين سنوات 1989-1991. ويتم تنظيم الملتقيات العلمية القليلة جدا من قبل المؤسسات الرسمية (الوزارات)، بدلا من الجامعات ومراكز البحث. بينما تشكل تواريخ الاحتفالات أو الرزنامة السياسية، مناسبات لاجتماعات ونقاشات علمية. تقدر أهمية ودور السوسيولوجي في عمليات التنمية بمدى فعاليته. فهل يجب تكييف تكوين السوسيولوجيين للاضطلاع بهذه المهمة؟ تبدو المعادلة بين احترام مكانة السوسيولوجي والاستجابة لمتطلبات الدراسات التنموية صعبة. لكن معاينة أولى تجعلنا نستنتج أن السوسيولوجيين في سنوات 1960-1970، كانوا أكثر التزاما، كما استفادوا من التزاماتهم إزاء السلطة بحرية أكبر. لكن في الحقبة الراهنة، فقد أصبح هذا الهامش من الحرية محدودا، بفعل فرض نوع من المقاربة السوسيولوجية، تقنيات البحث والتنشيط. تتمفصل البحوث المطلوبة عموما مع الحاجات التي تفترض منتجات "سوسيولوجية " عملية وفاعلة، للتمكن من تسيير الإكراهات والمشكلات التي تعيق عملية التنمية.

هذه السوسيولوجيا التنموية، قد عثرت في التناقض تقليد/حداثة على مشروعها الفكري المفضل. وكانت حصيلة هذه الرؤيا الثنائية، تهميش إن لم نقل استبعاد الأنثروبولوجيا. إذ تم تجريد وكبت كافة القضايا المتعلقة بالحقل الشعبي، الإثنية، القبيلة، المعتقدات الشعبية والتمثلات الرمزية (طقوسيات، أساطير، فنون). يكون هذا ربما هو السبب الذي من ورائه تكون هذه السوسيولوجيا التنموية، قد انحرفت عن التنمية. وصارت غير قادرة على إدراك وتفسير الديناميكيات العميقة التي تبنين المجتمعات المغاربية. لم يتمكن التحرير المنشود إذن، من ترقية الفكر النقدي والتفكيكي للآلة الإمبريالية والأثنومركزية–الإنتاج الدائر حول الاجتماعي، إعادة إنتاج وتكييف النظريات السوسيولوجية الغربية– ولا المساهمة بقدر محتشم، في تنمية المجتمعات المستقلة حديثا. فهل نحن مكرهون على إعادة تحديد شروط تكوين السوسيولوجيين؟ تفرض أهمية المعلومة والاتصال، في تصميم النماذج الجديدة للتنمية، أسلوبا آخر في تكوين السوسيولوجيين وتوجيههم صوب شهادات الدراسات المتخصصة. ومع هذه التساؤلات، فقد برزت ما أمكن تسميتها سوسيولوجيا الهوية: إنها اتجاه نحو امتلاك الموضوع المدروس مع خلفية هوياتية، والبحث عن "نحن سوسيولوجي". ومن جانب آخر، فقد عرفت السوسيولوجيا عددا معتبرا من التحولات: تصاعد المشكلات والأمراض الاجتماعية وضع السوسيولوجيا في واجهة المشهد الاجتماعي. إضافة إلى تردي الروابط الاجتماعية، التهميش، البطالة، تصدع التضامن الاجتماعي، العنف، الانحراف والإرهاب.... التي هي أمراض جعلت من السوسيولوجيا علبة أدوات، يمكنها أن تقدم حلولا عملية أو براجماتية.

رابعا: إكراهات خارجية وتعاون

تسارع التطور الداخلي للعلم السوسيولوجي، استجابة لتغيرات هامة شاهدتها في السياقات الوطنية والعالمية. وتحت ضغط وشروط صندوق النقد الدولي (FMI) والبنك العالمي (BM) تم تبني سياسة جديدة في التعليم العالي. وقد أثرت هذه الأخيرة على التعليم والبحث في السوسيولوجيا: أصناف من التكوين الاحترافي، في الوقت الذي يفترض فيه أن يستجيب البحث لمتطلبات السوق. إن الأزمة التي عاشتها كافة البلدان المغاربية، في نهاية العشرية 1980–1990 هي أولا وقبل كل شيء، أزمة محلية. إنها ترتبط بطبيعة البناء الوطني الذي لا تمثل التنمية الاقتصادية فيه، سوى أحد تجلياته. وقد استدعى ظهور الحركات الإسلاموية على المشهد السياسي، بما في ذلك سبيل العنف، طرح تساؤلات جديدة. وقد كان لتطبيق مخططات التسوية الهيكلية، عواقب درامية على مستوى التشغيل ومستوى المعيشة. أما في العلاقات الدولية، فقد أدى انهيار جدار برلين عام 1989 ثم تفكيك الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية، إلى تقليص هامش مناورة دول العالم الثالث تحديدا[14]. أصبح العالم الجديد، منذ الآن فصاعدا، تحت رحمة قوة واحدة ووحيدة. وتترجم الأزمة فعليا بتحرير سياسي نسبي، من قبل الأنظمة الاستبدادية أو التسلطية وبناء اقتصاد السوق في البلدان التي لم تكن موجودة فيها (الجزائر).

1- في تونس سنة 1985، تحدث تقرير بن ضاية حول التعليم العالي، عن "تصدع جامعي" وقدّم معاينة نقدية عن الأزمة، بتركيزه على ترهل مستوى التعليم الابتدائي والثانوي، تسييس الفضاء الجامعي ونضوب الموارد المالية[15]. في حين طالب تقرير البنك الدولي المؤرخ في 1998 -بعد أخذ في الحسبان التدابير التي تمس السوسيولوجيا من حيث تخفيض أعداد الفروع الأدبية والعلوم الإنسانية- بمهنية التكوين، فصل التعليم العالي عن البحث العلمي، خلق فئة من الجامعيين يتخصصون حصريا في التدريس. لقد تم الانتهاء من إصلاح التعليم العالي في تونس في 31 ديسمبر عام 2003.

2- ودخل حيز التطبيق في الجزائر في عشر مؤسسات جامعية، بين 2003-2004، حيث يطبق بشكل تدريجي. وتعرف عملية تعليم السوسيولوجيا كما هو حال الفروع الأخرى، لحطة جديدة؛ إنها الإصلاح المسمى ل.م.د (ليسانس، ماستر، دكتوراه)، الذي يستهدف تحسين نوعية التكوين، تنسيق نظام التكوين مع بقية العالم، خلق مسارات تكوين متنوعة ومتلائمة، سهولة حراك وتوجيه الطلبة، وضع آليات مرافقة للطلبة، رسملة وإمكانية انتقال التحصيل (مكتسبات)، التكوين على مدى الحياة، إلى جانب التكوين القاعدي، انفتاح الجامعة والتكوين على المحيط الخارجي وترقية سياسة استقلالية المؤسسات. على المستوى البيداغوجي، تتمفصل الهيكلة الجديدة للتعليم العالي في ثلاثة مستويات: مستوى ليسانس (L) الذي يتطابق مع مرحلة تكوين من ثلاث سنوات بعد البكالوريا، مستوى الماستر (M) على مدى سنتين اثنتين بعد الليسانس، والدكتوراه (D) بثلاث سنوات إضافية، بعد شهادة الماستر. ويجري التعليم في شكل سداسيات مكونة من مقاييس أو وحدات تعليم: وحدات أساسية تتضمن المواد القاعدية لتخصص معين، المنهجية عندما يقدم التدريب. بالإضافة إلى أدوات الدعم البيداغوجية، مثل: الرياضيات، اللغات الأجنبية، المعلوماتية، البحث الوثائقي والاكتشاف، عندما يتعلق الأمر بمواد ترتبط بتخصصات أو حقول علمية أخرى لدعم الثقافة الجامعية وتسهيل الانتقال والتوجيه. يمكن أن يكون التكوين ذا صبغة أكاديمية، يتوج بشهادة الماستر أو الدكتوراه أو صبغة مهنية، عندما يتوج بالتأهيل ويوجه الطالب المتخرج إلى عالم الشغل. وأخيرا، تجب الإشارة إلى أنه من بين وحدات الكشف، فإن موضوعات، مثل: التاريخ وفلسفة العلوم، رهانات المجتمع، الرياضة، الثقافة والانخراط الجمعوي، الثقافة العلمية يقع اقتراحها على مجموع الطلبة. تعتبر عملية إعادة توجيه البحث خطوة هامة أيضا، كما هو شأن إعادة توجيه التعليم. وفي هذا الميدان أيضا، فقد عرفت السوسيولوجيا تغيرات عديدة. فقد تبنت كافة بلدان المنطقة برامج وطنية للبحث لتحديد الأولويات، ضمان التمويل المبدئي وخلق مخابر البحث.

فقد حدد قانون 22 أوت 1998 الذي يتضمن القانون التوجيهي والبرنامج الخماسي للبحث العلمي والتنمية التكنولوجية في الجزائر 31 برنامجا وطنيا من بينها واحد مخصص للسكان والمجتمع والثاني مخصص للعلوم الإنسانية. بينما تدرج برامج أخرى عديدة البعد السوسيولوجي، مثل: السكن،

الصحة، التربية والتكوين، الشباب والرياضة، الثقافة والاتصال، اللسانيات. ويتم التكفل بها من قبل مخابر جديدة، أنشئت داخل الجامعات ومراكز البحث داخل الجامعات. وتحصي الحولية التي نشرها الوكالة الوطنية لترقية البحث الجامعي عام 2005، المخابر التي أنشئت داخل الجامعات وتقدم عرض حال أخير عن وضعية البحث السوسيولوجي في الجزائر. لقد تم إعداد الإحصاء، انطلاقا من كلمات مفتاحية: سوسيولوجيا، سكان، أنثروبولوجيا، إثنولوجيا وديموغرافيا.

يتضمن البرنامج الوطني للبحث حول السكان والمجتمع 19 مشروع بحث، تتوزع على أربعة مراكز توجد في الجزائر العاصمة ووهران. إنه يغطي الميادين التالية: المدن والفضاءات، الفضاء الريفي، الأسرة، المرأة والمجتمع، الحراك الاجتماعي، العمل والتوظيف، المعارف، التعبير والمخيال. وشكلت نتائج البحوث المنجزة في إطار البرنامج الوطني للبحث موضوع أيام دراسية علمية، نظمها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، يومي 21-22 فيفري من عام 2005. تظل حاجات التكوين للباحثين والمقاييس التعليمية، ثاقبة نسبيا. بينما يستدعي النمو السريع في أعداد الطلبة توظيفات جديدة في كافة البلدان. في الجزائر بلغ عددهم ستة أضعاف ما كانوا عليه في سنوات 1970-1980. وأمكن لهذا العدد أن يتضاعف خلال 2008، حيث بلغ 01 مليون طالب في عام 2001. من جانب آخر، هناك ضرورية لتغطية النقص في أعداد الأساتذة (أساتذة التعليم العالي، أساتذة محاضرين). ففي الدخول الجامعي 2004-2005، من مجموع 23.500 أستاذ جامعي في الجزائر، 15 % فقط هم من أساتذة التعليم العالي والمحاضرين. إن المعدل هو أدنى من ذلك في العلوم الاجتماعية والسوسيولوجيا. وبحسب تقدير وزير التعليم العالي، يجب أن توظف الجزائر قرابة 25,000 أستاذا جديدا قبل سنة 2008، لكي تبلغ المعايير الدولية. وفي عام 2004 تم تقديم عرض لتوظيف 600 أستاذ تعليم عالي أجنبي. كما انطلق برنامج جديد للتكوين الكثيف، في سنة 2003-2004. وتمنح الجزائر 500 منحة للتكوين بالخارج كل سنة للأساتذة الذين يقومون ببحوث جامعية وأولئك الذين يحضرون شهادات دكتوراه دولة في الجزائر. وتمثل الهدف من ذلك في تخريج 2.600 أستاذ قبل 2008.

وتشكل المدارس الدكتورالية صيغة جديدة، لتكوين أساتذة-باحثين شباب. إنها تتضاعف في كافة بلدان المنطقة، منذ سنوات 2000. إنها تقتحم شبكة الجامعات المحلية والخارجية وتتوجه إلى المتقدمين للدكتوراه، لأجل تكوين أولي أو تحسيني. أصبحت المدارس الدكتورالية التي تجمع الطلبة على المستوى الإقليمي، تتزايد أكثر من ذي قبل. وأخيرا، تم التكفل بالتكوين من طرف الجامعات الخارجية، المستوطنة محليا. فقد وقع الإعلان عن إنشاء جامعة فرانكو-تونسية، يوم 2 أبريل 2005. ومن جانبها تعتزم الجزائر تبني مشروع مماثل منذ ديسمبر 2002. تعتبر الجامعة الفرانكو-جزائرية بمثابة شبكة مؤسسات بين البلدين، مع مؤسسات رائدة -في قلب الجهاز- تحمل تجارب مدعوة إلى الانتشار في كامل الجزائر. بينما كان حضور الجامعات الأجنبية في المغرب، أقدم من

ذلك؛ إنها جامعات أمريكية بالخصوص. وتكون جامعة "الأخوين" الواقعة في مدينة إفران بالمغرب، هي أكثر حداثة، بحيث تتضمن كلية للإنسانيات والعلوم الاجتماعية. إنها تضمن على مستوى الليسانس، دروسا حول: الاتصال، الموارد البشرية للتنمية والدراسات الدولية. وقد اقترح برنامج دراسات دولية ودبلوماسية، على مستوى الماستر. وتضم أسرة المدرسين أساتذة من بين الأمريكيين كما الأجانب.

في ميدان البحث، فإن التعاون الدولي لا يزال كثيفا. بعد الانخفاض الذي عرفه في سنوات 1960-1980، فقد تكثف وتنوع. تتميز مراكز البحث في العلوم الاجتماعية بنشاط متزايد، في كافة البلدان. حيث تتابع الجامعات الأمريكية بالموازاة مع التكوين، تطبيق برامج بحث. كما بدأت المؤسسات الأجنبية التي كانت غائبة تماما من قبل نشاطاتها الأولى. وإذا كان التعاون الجزائري-الفرنسي قد عرف ارتدادا ملحوظا، بسب سياسة الفيزا والعنف المسلح في سنوات 1990، فهو يشكل اليوم موضوع إعادة بعث طموح. فقد أطلقت اللجنة المشتركة للتقييم والبرمجة منذ 1986، برنامج بحث وتكوين في الدكتوراه. حيث انتقت هذه اللجنة في أكتوبر 2003 قرابة 126 مشروعا من بينها 33 مشروعا جديدا. وأنشئت اللجنة الفرانكو-جزائرية العليا الجامعية والبحثية التي حلت مكانها، في 29 نوفمبر عام 2003. ويتمثل هدفها الأساسي في المساعدة على تطبيق التكوين الاحترافي، التكوين الدكتورالي وما بعد الدكتوراه، بالنسبة لتكوين الأساتذة الباحثين وإنجاز مشروعات مشتركة. وينظر للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي تعتبر قطاعا مفلسا بقوة، بوصفها ذات أولوية. وانطلق صندوق تضامن أولوي في 2004، لفترة تمتد ثلاث سنوات بغية ترقية التبادلات، بين الباحثين الشبان والأساتذة. وتطمح الجزائر أيضا إلى انفتاح أكبر على العالم، خاصة على الإطار الأورو-متوسطي. وتشكل الجامعات الأجنبية الموطنة في المنطقة قناة أخرى للتعاون في موضوع البحث.

3- في المغرب منذ 2003، عقب إدراج إصلاح التعليم العالي، حسب صيغة ل.م.د (LMD) أصبحت كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط تمنح تعليم 15 تخصصا في الماستر ينقسم بين قسم اللغة والأدب من جهة وأقسام العلوم الإنسانية، من جهة أخرى. وعلى مستوى الدراسات الدكتورالية، فإن الكلية قد أنشأت مركز دراسات الدكتوراه، تحت عنوان "الإنسان والفضاء في العالم المتوسطي". يضم هذا المركز 14 تكوينا دكتورالية ويتجاوز عدد المسجلين فيه 100 طالب، سنة 2009. ويتميز الأساتذة الباحثون وطلبة كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في جامعة الأخوين بالمغرب، بأنهم أصحاب منشورات عديدة في المجلات الأكاديمية. تعطي بعض الأمثلة من بين أخرى فكرة عن المجال الذي تغطيه تلك الأعمال. فقد نشر م. ويليس (M. Willis) مقالة عن الإرهاب الجزائري"[16] وأخرى حول "الإسلاميين المغاربة"[17]. أما د. مغراوي فهو صاحب مساهمة حول "الحضارة الفرنسية"[18]. وتتمثل الشبكة الثالثة للبحث، في التعاون بين مراكز البحث الموطنة هي أيضا في المنطقة. الوكالتان المهمتان أكثر هما أمريكية وفرنسية وتغطيان كافة البلدان. أما

مركز جاك بيرك (Jacques Berque, 1910–1995) للدراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية، فقد أنشئ في الرباط عام 1999، بهدف ترقية البحث، بالتعاون بين المغرب وموريتانيا في ميادين العلوم الاجتماعية، الإصلاح الاقتصادي، المدن والتحضر، تهيئة الإقليم، المجتمعات، الإسلام والسياسة. وله برنامجان اثنان في قيد التطبيق (قراءة وفهم المغرب والمدينة والفضاءات (Lire et comprendre le Maghreb et ville et espaces) في حين توجد مشاريع أخرى هي قيد الدراسة (ثقافة وتراث، نظم تربوية، أنثروبولوجيا المغرب، الإصلاحات: اقتصاد، عدالة، مؤسسات سياسية). لقد تدعم التعاون مع الولايات المتحدة، منذ عشريتين اثنتين وهو يلعب الآن دورا مميزا في البحث وتكوين الباحثين. كما أن هناك مركزين اثنين موجودين في طنجة وتونس، منذ سنوات 1980.

وإنشاء مركز أمريكي للدراسات المغاربية متوقع في الجزائر. وسيوطن في جامعة وهران، لكي يشكل خط وصل بين الباحثين المغاربيين والأمريكيين، في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية. أما المحل الأخير لإنتاج البحث فهو يتمثل في الصناديق أو المؤسسات الأجنبية. إذ تتواجد مؤسستان اثنتان ألمانيتان (F. Ebert et K. Adenauer) في كافة بلدان شمال أفريقيا. إنهما تنظمان بالتعاون مع مراكز البحث الوطنية، برامج بحث وتشاركان أيضا مع شركاء المجتمع المدني (جمعيات ونقابات). وتتخصص مؤسسة الملك سعود عبد العزيز، التي مقرها الدار البيضاء بالمغرب بالكامل للعلوم الاجتماعية والإنسانية المغاربية. إنها مؤسسة خاصة وثائقية، علمية وثقافية، أنشئت لأجل أن تستجيب للمتطلبات في المعلومة والوثيقة الضرورية التي تحتاجها مجموعة الباحثين والعاملين. إنها تخدم البحوث العلمية وتمثل في المنطقة أهم مؤسسة مخصصة للتوثيق والمعلومة في العلوم الاجتماعية. يقدم مركز التوثيق فيها خدمات البحث البيبليوغرافي لإعادة الإنتاج في الشبكة المعلوماتية، بالدخول إلى قواعد معطيات دولية: إنها تصمم هي ذاتها بنوك المعطيات والبيبليوغرافيات. وتقدم مجلتها السداسية للبحث والبيبليوغرافيا مقتنيات المكتبة والمقالات. كما ألفت هذه المؤسسة في ديسمبر 2005، مؤلفا وقرصا مضغوطا، يحصي بكيفية ممنهجة المنشورات باللغة العربية، الفرنسية والإنجليزية حول "المجتمع المغاربي في العلوم الاجتماعية". وأصبحت نشاطاتها العلمية والثقافية، فضاء للنقاشات الحية في المغرب وفي كل المنطقة.

خاتمة

في ما وراء تباين الإنجازات، المصالح وطرائق التجنيد...فإن القاسم المشترك بين السوسيولوجين المغاربيين هو أنهم يتشكلون في لحظة تاريخانية واحدة تتمفصل عن طريق إعادة تركيب مشروع الإصلاح: مواجهة الإصلاح الكولونيالي ببراديجم إصلاح هوياتي، امتلاك التقدم، التنمية، الحداثة وربما ما بعد الحداثة. فهناك ضرورة لإعادة تعريف عبارات العلاقة الجديدة مع الكوني الذي صار ضروريا بفعل "أزمة" البراديجم الإصلاحي هو نفسه، نتيجة تراخي إنجازاته وتسارع ما يسمى منذ

الآن بـ"الكونية" أو "العولمة". حاولنا أن نبين كيف أن البنينة الإصلاحية في العلوم الاجتماعية وفي السوسيولوجيا، بشكل خاص تتناول معا علاقتها بالسلطة والمشروعية وعلاقتها بالغيرية –التقاليد العلمية المستوردة والمهيمنة– التي تحاول في مواجهتها أن تثمن اكتناز معرفة داخلية عن ذاتها. إذ ترتبط روافد تحديد أزمة السوسيولوجيا في البلدان المغاربية، بأزمة المشروع المجتمعي الهوياتي. من هذه الزاوية، بعيدا عن الطابع الاستبدادي للأنظمة السياسية التي يقع تحت سلطانها تطوير السوسيولوجيا، فإن أزمة السوسيولوجيا المغاربية تتجذر ربما في مطلق المشروعية التي تشكل ملحق الرؤية الهوياتية في السياسة، مثلما السلطة التي تمارس باسم الشعب، الثورة، الملكية أو الإسلام. فماذا يكون العلم السياسي الذي يحرم على نفسه مقاربة قلب السلطة، التاريخ الذي يستكثر على نفسه القراءة النقدية للأساطير البانية أو السوسيولوجيا التي تحرم على نفسها أن تعيد النظر في مسألة تقديس المعايير؟ بالكيفية ذاتها، فإن الأصل الداخلي أو المستورد للمقولات، المناهج والنظريات الموظفة من قبل السوسيولوجيا أو الطابع الخارجي أو الداخلي للعلم السوسيولوجي له أهمية أقل من القصد المعرفي أو السياسي المستهدف.

الهوامش:

1) Abdelmalek Sayad, Histoire et recherche identitaire, suivi d'un entretien avec H. Arfaoui, Paris, éd Bouchène, 2002.

2) «L'œuvre scientifique des sociétés savantes algériennes et tunisiennes», Revue africaine, 1905, pp 463-485.

3) **Daniel Rivet**, «Exotisme et pénétration scientifique: l'effort de découverte du Maroc par les Français au début du XXe siècle», in Connaissances du Maghreb, op cité, pp 95-109.

4) Dorra Mahfoudh-Draoui, «Essai d'analyse critique des recherches sociologiques pendant la période coloniale en Tunisie», in Revue Hesperis-Tamuda, 1988-1989, vol 26-27.

5) Monique Dondin-Payre, La Commission d'exploration scientifique d'Algérie : une héritière méconnue de la Commission d'Égypte, Mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres, tome XIV, 11 fig. 1994, 142 p.

6) Paul Lapie, Les Civilisations tunisiennes. Musulmans, Israélites, Européens, Paris, Ed. Alcan, 1898.

7) André Mandouze, «Problèmes actuels de l'université algérienne», in F. Perroux, Problèmes de l'Algérie indépendante, Paris, éd. PUF, 1963.

8) A. Khatibi, «Bilan de la sociologie au Maroc», Association des sciences de l'homme, Rabat, 1967.

9) Jean Duvignaud, «La pratique sociologique dans les pays décolonisés», in Cahiers internationaux de sociologie, 1964, p 169.

10) Paul Pascon, «30 ans de sociologie au Maroc: textes anciens et inédits», in BESM, n°155-156, janvier, 1986.

11) **Georges** Balandier, **Sens et puissance**, Ed. P.U.F, Paris, 1986.

12) بوخريسة بوبكر، العولمة والليبرالية الجديدة، مجلة الباحث الاجتماعي، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2004.

13) Abdelaziz Ben Dhia, «L'université tunisienne: le temps des questions, l'âge des nouvelles Options», Publication du MESRS, Tunis, 1985.

14) M. Willis, “Algerian Terrorism: Domestic and International Links” in South African Journal of International Affairs, vol. 10, no. 2, Winter/Spring, 2003.
15) Willis, Michael, 'Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party That did not Want to Win', Mediterranean Politics, vol. 9, no. 1, 2004, pp. 53-81.
16) Driss Maghraoui, French Civilization and Its Discontents: Nationalism, colonialism, Race Rowman and Little Field, Pub Inc, 2003.
17) Jan Spurk, **Quel avenir pour la sociologie *?*** Ed. PUF, Paris, 2006.

جوهر الدين عند فيورباخ

خشعي عبد النور، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر

المقدمة :

كتب أنجلز كتابه: لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وقد كان ذكيا وموفقا في اختيار العنوان؛ لأن فيورباخ بالفعل يعتبر حدا فاصلا للفلسفة الكلاسيكيّة الألمانية،و لتقوم فيما بعد فلسفة جديدة بمفاهيم وتصوّرات مخالفة للفكر الألماني وانكسار المنظومة الهيجليّة، وانشقاقها إلى جناحين جناح محافظ (يميني) لا يرى وجود أي تناقضات في فلسفة هيجل التي غدت الفلسفة الرسمية للدولة البروسية، إذ يقول ماركس:(أن الدولة البروسية عجزت على أن ترتقي هي نفسها إلى مركز الدولة الواقعية)، وهم يريدون أن يردوا الفلسفة الهيجلية إلى المذهب الروحاني أي: الإلهيون الذين يؤكدون على وجود إله شخصي، وعلى خلود النفس، أما الجناح اليساري " الهيجليين الشباب " فيرفض رفضا قاطعا كل ما هو " تصور " في المجال الديني، وينادي بوحدة الوجود، و ينتهي إلى الإلحاد.

لقد نازع الهيجليون اليساريون اليمين الهيجلي على تراث ،وارث هيجل، وأصبح النزاع بين الجناحين ذا طابع ديني أكثر منه سياسي، ووجه اليساريون النقد إلى أطروحات اليمين الدينية، والتي هي نفس أطروحات هيجل، كما عارضو تعاليم هيجل عن وحدة الدين والفلسفة، ومن أهم ممثلي الجناح الهيجلي اليساري نذكر لودفيغ فويرباخ، ويعد هذا الفيلسوف أول من فضح محاولة هيجل التوفيق بين البروتستانتية والفلسفة، باعتبار أن جوهرهما الحرية سرعان ما ظهر غامضا وباطلا.

و لعب فيورباخ دورا كبيرا في تطور اليسار الهيجلي، كما يعد أهمّ الفلاسفة المحدثين، وأكثرهم اهتمامًا بالمشكلات اللّاهوتية والدّينية فهو ضمن القلّة الّذين تحدّثوا وكتبوا عن الدّين بأسلوبٍ راقٍ.

إن فلسفة فيورباخ كلها دين، والدين عنده هو معرفة الإنسان لذاته، فلا يوجد أحد من الفلاسفة المحدثين شغل نفسه بمشكلة اللّاهوت مثل فيورباخ، وأكد هو نفسه انه في كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة، وموضوع واحد هو الدين، واللاهوت، وكل ما يتعلق بهما، ولم يتعمّق أحد من فلاسفة عصره في الوضع الحالي للدّين بنفس الفاعليّة، كما تعمّق فيه فيورباخ فاهتماماته الدّينيّة تضعه في مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين.

الاغتراب الديني عند هيجل وتجاوز فيورباخ للهيجلية:

لقد أعجب هيجل باليونان وكان لإعجابه هذا تأثيرٌ على نظرته للمسيحيّة في شبابه، وقد شكّلت فكرته على اليونان جانبًا كبيرًا من مفهومه عن الدّيانة الشّعبيّة الّتي يتطلّع إلى تأسيسها في مقابل المسيحيّة الوضعيّة (1).

فالدّين في نظر هيجل يجب أن يكون كما كان عند اليونانيّين القدماء قوّةً حيّةً تنمو في الحياة الواقعيّة للعصر. وكتب في عدّة صفحات تعرف باسم " شذرة توبنجن يقول:" لا يجوز تعلّم الدّين من الكتب ولا أن يقتصر على العقائد الجامدة؛ أي لا يجب أن يكون الدّين لاهوتيًّا بل الأحرى أن يكون قوّةً حيّةً تزدهر في الحياة الواقعيّة للشّعب أيّ في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته...يجب أن يكون شعبيًّا عامًّا، لا كهنوتيًّا خاصًّا (بطائفة معيّنة)... لا يجب أن يكون الدّين أخرويًّا، بل دنيويًّا،إنسانيًّا، وعليه أن يمجّد الفرح والحياة الأرضية لا أن يمجّد الألم والعذاب ،والحياة الأخرى كما هو الحال في المسيحية (2) ،وانطلاقًا من هذه النّظرة يميّز هيجل بين نوعين من الدّين :

أ- **الدّين الموضوعي:** « أي الّذي يهتم بالأمور الظّاهريّة، وهذا النّمط في اعتقاد هيجل يعتبر مفروضًا على الإنسان من الخارج، وبالتّالي فهو لا ينتمي إليه بإرادة حرة لأنّه يتناقض مع عقله ،وإرادته » (3) والدّين الموضوعي هو اللاهوت المجرد .. « من حيث هو نسق من الحقائق، فاللّاهوت مجرّد حرف ميّت أي ألفاظه جامدة محفوظة » (4) .

ب – **الدّين الذّاتي:** فهذا الدّين نقيض الدّين الموضوعي « من حيث أنّه ينبع من قلب الإنسان نفسه على هيئة إحساسٍ بالمحبّة الّتي تعانق القلوب، وتسعى إلى توحيد جميع البشر في إطار إنساني (5).

ويعتقد هيجل أنّ الدّين الذّاتي هو وحده الّذي يستحق اسم الدّين، لأنّه يتعلّق بالقلب ويتّصل بالعواطف، والمشاعر، ويتحوّل إلى أفعال وأعمال. وهذا المفهوم للدّين يعدّ البداية الّتي انطلق منها فيورباخ في تفسيره للدّين.إنّ مشكلة الدّيانة المسيحيّة، وفقًا لرأي هيجل، قد جاءت نتيجة اتخاذها كدين موضوعي في الوقت الّذي هي في الواقع أسّسها المسيح عقيدةً ذاتيّة (6).

ومن هنا وبما أنّ المسيحية في صورتها اللّاهوتيّة الجامدة وبوصفها أقوالًا محفوظةً وبتوجيهها اهتمام الإنسان إلى عالم السّماء فقد انتزعت الإنسان انتزاعًا من عالم الأرض والواقع. فصار منفصلًا وغريبًا عنه. وهذا على عكس من ديانة اليونان الّتي كانت ديانة "القلب السّعيد" و "العواطف" الجميلة و"العمل" الأرضي وديانة الشّعب "الحر" سياسيًّا » (7).

و المتتبع لفلسفة هيجل الدينية يلاحظ أن هيجل تجاوز في شذرة 1794 ذلك النّقد العقلي التّقليدي للدّين الّذي كان ينظر إلى الدّين على أنّه "خطأٌ" وقع فيه الإنسان، وأقام نقد الدّين على أساسٍ وجوديٍّ تاريخيٍّ جديد كلّ الجدّة وثوريٍّ. تضمن أصل الثّورة التي شنها فيما بعد فيورباخ،فالدّين لا يبدو في هذه الشّذرة كما لو كان خطأً بسيطًا وإنّما يظهر على أنّه " اغتراب"، فلا ينبغي إذن النّظر إلى الدّين على أساس أنّه "معقول" أو "لامعقول"، بل يجب أن يفهم ،وأن ينقد بوصفه تعبيرًا عن "شقاء" الإنسان " و "بؤسه" و" تمزّقه"، لذلك نرى هيجل يهيب بالإنسان أن يسترّد كنوزه الّتي اغتربت عنه لحساب من في السّماء يستردّها بوصفه ملكه. وقال انجلز فيما بعد بفضل فيورباخ تلميذ

هيجل أنّه قد هبطت السّماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها، كما لو كانت أحجارًا على قارعة الطّريق، وما على المرء إلّا أن يحاول التقاطها وجمعها (8) .

أما في شذرة 1796 يرى هيجل أن الأنا هنا تصير لا – أنا، والإنسان يتحوّل إلى شيءٍ، والله يتحوّل إلى موضوعٍ، والخالق إلى مخلوقٍ، والذّات إلى موضوعٍ، فضلا عن أنّ تشبيه الله – المرأة يظهر في هذا الإطار الميتافيزيقي للدّلالة على أنّ الله إنّما هو تصوّرٌ من إبداع الإنسان، وصورةٌ من اختراع العصر(9).

ولهذا كان الاغتراب عند هيجل في أعمال الشّباب اللّاهوتية اغترابًا دينيًّا طبقًا للتّصوّرات المسيحيّة، ولكنّه أصبح مفهومًا رئيسيًّا لدى الهيجليين الشّباب، وقد سبق لفيورباخ نقده للفلسفة المثاليّة وخاصّة الهيجليّة من اعتبارات نقده للاغتراب الدّيني، وقد أثبت فيورباخ أن المحتوى الدّيني موضوعه طابعًا بشريًّا ،وأنّ سر اللّاهوت هو الأنثربولوجيا ،وأنّ سر الطّبيعة الإلهية يكمن في الطّبيعة الإنسانية و يقر فيورباخ أنّه إذا لم ننقد فلسفة هيجل لا نكون قد أنجزنا نقد الدّين ،واللّاهوت المسيحيّ لأنّها النتاج الأسمى، والأخير للمسيحيّة، حيث يقول فيورباخ : « فإن فلسفة هيجل هي آخر محاولة عظيمة لإعادة المسيحيّة الّتي سقطت، وماتت بالفلسفة » (10).

إن بحث فيورباخ في المسيحيّة بشكلٍ عام كان لغرض رئيسي هو المسيحيّة،و الدّين بما الفيورباخي

كلّه مستوحى من وموجّه بمفهوم الاغتراب، وهذا المفهوم يشكّل العنصر المحرّك في الفلسفة الهيجليّة، لكن هذا المفهوم بدلًا من الانضواء ضمن إطار هذه المأساة التّأمّليّة الّتي هي إعادة غزو العقل كما هو حال الطّلاق القائم بين الرّوح والواقع، بين الذّات الرّوحي، والموضوع المادّيّ التي استلبت منه، ويود استعادته، يصبح بالنّسبة لفيورباخ الاستعلاء الّذي يستأثر خطأ بما هو من خصائص الحلوليّة وحدها، وبما أنّ الرّوح لدى هيجل بعد أن تستلب في الهيولي تتعرّف على ذاتها وينتهي بها الأمر إلى وعي طابعها المطلق، أي:الإنسان بعد أن ضاعت في الله طويلا تجد نفسها فيه ومن هنا تكتشف سيادتها (11). فإذا كان الدين عند هيجل هو تجلى للمطلق،فانه عند فيورباخ ليس إلا الشعور الإنساني وهكذا يقلب فيورباخ المثالية الهجلية، فحين رأى هيجل أن الواقعي ينبثق عن المقدس،فان فيورباخ قد برهن على أن المقدس نتاج وهمي للحقيقي،ومن هنا يقدم فيورباخ أفكارا تعد تجاوزا حقيقيا لهيجل، وتعبر عن أصالة فكره .

التفسير السيكولوجي للدين عند فيورباخ : ما هي الجذور السّيكولوجيّة للدّين عند فيورباخ؟

إن الدين الفيورباخي الذي نادى به قائمٌ على الشّعور بالتّبعيّة، فالشّعور هو أساس الدّين، والقلب هو جوهر الدّين فالإنسان بطبيعته كائنٌ متديّنٌ، ومن هنا فسر فيورباخ الدين تفسيرا سيكولوجيا، وهذا التفسير متعلّق بثلاثة مصادر جوهريّة هي الخوف، والحبّ ،و الشّعور بالتّبعيّة.

يعد الخوف أن أوّل التّفسيرات لمصدر الدّين، وقد جعله الكثير من القدماء والمحدثين على حدّ سواء أساس الدّين(12). من هنا تعود نشأة الدين إلى جذور نفسية أولها الخوف من القوى الخفية، وحاجة الإنسان إلى التوصل إلى أسباب الظواهر،و يرتبط الدّين بالخوف من الموت كذلك، ويسميه فيورباخ شعور الإنسان بالمحدوديّة، هو شعورٌ أو الوعي بأنّه يوم ما سوف ينتهي وسيموت، وإذا لم يمت الإنسان، وإذا كان يعيش إلى الأبد، ولو لم يكن هناك شيء مثل الموت لن يكون هناك أي دين، ولن يكون هناك ما هو أقوى من الإنسان(13).

إذا الخوف أوّل أمّهات الآلهة، وخصوصًا الخوف من الموت. لذا كان الخوف هو الأساس الكامل والكافي لتفسير مصدر الدّين، إلا أن الخوف عاطفةٌ عابرةٌ، والسّبب الحقيقي في أنّ الخوف لا يعطي تفسيرًا كاملًا للدّين، هو أنّه بمجرّد زوال الخطر، فإنّ الخوف يستبدلّ بعاطفة عكسيّة، وهذه تلتصق به كما يلتصق به الخوف، وهذا الشّعور بالتّحرر من الخطر والخوف والقلق هو الشّعور بالبهجة والفرح والحب والامتنان، والواقع أنّ ظواهر الطّبيعة الّتي تثير الخوف والفزع بوجه عام، هي المظاهر الّتي تعود على الإنسان بالخير والفائدة(14)، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة وإنّما الحبّ والسّعادة، والفرح، والامتنان والتبجيل هم صنّاع الآلهة.

يعتقد فيورباخ أنّه لا يستطيع العثور على أساس الدّين في الخوف، أو في السّعادة، والحبّ وحده، ولكن يبحث عن الصّيغة الشّاملة الّتي تضمّ هذين الوجهين. وهذا المصطلح العالمي الّذي يشمل كلّ الجوانب ليس سوى الشّعور بالتّبعيّة، فالخوف مرتبطٌ بالموت والسّعادة مرتبطةٌ بالحياة، والخوف الشّعور بالتّبعية على كائن ما لديه القدرة على تدميري، فالسّعادة والحبّ والامتنان هي الشّعور بالتّبعيّة على كائن يمنحني اليقين بأنني أحيا، ونظرًا لأنني أحيا كجزء من أجزاء الطّبيعة أو من الله، فإنّني أحبّه. ونظرًا لأنّني أعاني، وأموت من خلال الطّبيعة، فأخافها وأقف في رهبةٍ منها ؛لان الإنسان يحبّ من يعطيه سبل الحياة والتّمتع بها ويكره من يحرمه منها أو لديه القدرة على القيام بذلك، ولكن الاثنين جنبًا إلى جنبٍ يجتمعان على حدّ سواءٍ في موضوع الدّين، فالشّيء نفسه الّذي هو مصدر الحياة هو مصدر للموت، والخير والشّر، الحياة،و الموت و الفقر و الثّراء. ويستدلّ فيورباخ بالقرآن الكريم في السورة (26)* حينما يخاطب عبدة الأوثان قائلا: هل أصنامكم تسمع ما تقولون، هل يضرونكم أو ينفعونكم، بعبارة أخرى أنّ ما يستحقّ العبادة هو الله الّذي يضرّ وينفع، يحيي ويميت، يجلب الفرح والسّعادة، والخوف والتّرويع(15).

فالشّعور بالتّبعيّة عند الإنسان هو مصدر الدّين، ولكن موضوع هذه التّبعيّة أي الّتي يكون، ويشعر الإنسان بتبعيته لها هي في الأصل ليست إلّا الطّبيعة(16). لذا لا نجد تفسيرًا آخر للدّين، نفسانيًّا ومناسبًا وواسع الحيازة غير شعورٍ وإدراك التّبعيّة.

ويخلص فيورباخ إلى أنّ شعور الإنسان بالتّبعيّة ،والمحدوديّة والعجز حيال العالم الخارجي، يقوم في أساس الأوهام الدّينيّة، و لهذا اعتبر فيورباخ نقد الدّين أجلّ قضية يكرس لها حياته، وقد

جاء فهمه الأنثربولوجي لماهية الدّين تطويرًا، وتعميقًا للإلحاد البرجوازي،فقد برهن ماديو القرنين السّابع عشر، والثّامن عشر على أن الشّعور الدّيني يعود إلى الجزع من القوى العمياء للطّبيعة، وأضاف فيورباخ بأنّ الدّين لا يعكس الخوف وحده ،بل كافّة المصائب ،والآلام وآمال الإنسان وتطلعاته ومثله،فالإله عند فيورباخ لا يولد إلّا في الآلام الإنسانيّة،ومن الإنسان والإنسان وحده، يستعير الإله كافة صفاته،فالإله هو ما يريد الإنسان أن يكون عليه، ولهذا السّبب يكون الدّين ذا محتوى واقعي ،وليس مجرّد وهم(17) .

إن النّضال ضدّ الدّين لم يكن بالنّسبة لفيورباخ نقطة البداية من المثاليّة إلى الماديّة فحسب ،بل أصبح القضية الجوهرية في حياته، ولذا أعتبر فيورباخ الفلسفة، والدّين فهمين لعالم ينفي أحدهما الآخر،كما بحث فيورباخ عن الأسباب الحقيقيّة لنشوء الدّين، ووجوده في الإنسان بالذّات، وفي ظروف حياته وخاصّة في الصّلة المتبادلة بين النّاس ،والطّبيعة، وبين النّاس أنفسهم، فالدّين حسب فيورباخ نتاج النّفسيّة الإنسانيّة، وينبع من خياله وتصوّره، وأكّد أنّ الانفعالات والإحساسات، الّتي تنشأ في الإنسان في سياق التّفاعل مع العالم المحيط، السّبب الفعليّ للدّين كون الإنسان يتحلّى بقوّة خياليّة في إطار التّجربة الحسّيّة المباشرة من المعاشرة مع الطّبيعة، ويخلق كائنًا إلهيًّا قائمًا فوق العالم، ففي الدّين ينعكس العالم والإنسان انعكاسًا مشوّهًا خياليًا، وفيه تتجلّى الأشياء، والظّواهر لا بالصّورة كما هي في الواقع ،وإنّما بصورة مشوّهة بمرآة التّصوّر المريض (18) .

وهذا الشعور الديني مثل الحلم،فالدين كما يقول فيورباخ: " هو حلم الروح الإنسانية غير انه في الحلم أيضا نجد أنفسنا ليس في العدم،أو في السماء بل على الأرض في مملكة الواقع،و أننا نرى الأشياء الواقعية ليس في ضوء الواقع، و الضرورة ،وإنما في المظهر الشيق للخيال،و التعسف كذلك كل ما فعلته للدين (وكذلك للفلسفة، أو اللاهوت النظريين) هو أنني: فتحت عينيه ،أو بالأحرى أدرت نحو الخارج عينيه الموجهة للداخل بتعابير أخرى أنا اكتفي بان أحول موضوع التمثل ،أو الخيال إلى موضوع للواقع " (19).

وفي مقالٍ نشر في «حوليات هال »1839 ينتقد فيه فيورباخ الفلسفة الهيجليّة ،كما أكد فيورباخ على قلب العلاقات الّتي أقامها هيجل بين الفكر والواقع الملموس، وأعتبر أنه لأجل الوصول إلى تصور مفهوم صحيح صائب للعالم ينبغي الانطلاق لا من الفكر بل من الواقع الحسّيّ الملموس من الطّبيعة، وقد طبّق فيورباخ في كتابه «جوهر المسيحيّة » هذا المبدأ على تحليل المسيحيّة الّتي درسها من وجهة نظر أنثروبولوجيّة، والمسألة الّتي كانت تبدو له رئيسيّة لم تكن هي معرفة ما إذا كان ثمة تماثل بين الدّين والفلسفة،أو إظهار أنّ الدّين يعارض تطوّر العلم، بل كان هدف فيورباخ في كتابه هو البحث عن منشأ الدّين وطبيعته،وعرض فيورباخ في كتابه أن الله نتاج الإنسان ،وهو بعيد عن كونه مخلوقًا مثاليًّا لله الّذي يخلق بالعكس على صورته مجسّدًا فيه طبيعته هو ذاته محولة مثاليًّا،ولأجل إثبات هذه الموضوعة انطلق فيورباخ من وجود شعور بتبعيّة الإنسان

لقدرة تفوّقه يكمن في أساس كلّ دين حيث نجد في المرحلة الأولى،والّتي هي مرحلة الأديان البدائيّة يولد الدّين من تبعيّة الإنسان إزاء الطّبيعة الّتي تحمله على أن يتصوّر كينونة أسمى تسيطر على هذه الطّبيعة، وهي قادرة على حمايتها ضدّ القوى الطّبيعيّة، وهذا يفسر الدّور الجوهري للإيمان بالمعجزات، والخوارق والقرابين،ثمّ يتحرر الإنسان أكثر من القوى الطّبيعية خلال تطوّره التّاريخيّ ويتغيّر طابع الدّين ،ولا يعود هو التّعبير الخيالي المفعم بالأسرار عن العلاقات بين الإنسان، والطّبيعة، بل يغدو التّعبير عن العلاقات بين الفرد، والنّوع (20).

إنّ الدّين كما يرى فيورباخ يجرّد الإنسان من قواه وخاصياتها، ويؤلهها ويعارض بها الإنسان بوصفه كائنًا مستقلًّا. إنّ النّاس حسب فيورباخ يضعون على الآلهة جميع الصّفات الّتي يقدرونها أكثر ما يقدرون في زمن معيّنٍ في أنفسهم بالذّات. وهذا ما يفسر من جهة وجود آلهة مختلفة عند الشّعوب ذاتها في مختلف مراحل تطوّرها التّاريخيّ، ويحدّد من جهة أخرى، وجود آلهة واحدة من حيث مواصفاتها الجوهرية عند مختلف الشّعوب الّتي بلغت مستوىً واحدًا تقريبًا من التّطوّر (21).

لذا يقول فيورباخ: «إنّ التّقدم التّاريخيّ للدّين يتلخّص فيما يلي: إنّ ما نظر إليه الدّين الباكر كشيء موضعي قد أصبح ينظر إليه كشيء أدنى، يعني أن ما كان يتأمّل، ويتعبّد كإله أصبح يدرك الآن كشيء إنساني (22) ، وحتى يصل فيورباخ إلى نقد الدين يبدأ بتقدم تمهيد عن ماهية الإنسان.

جوهر الإنسان عند فيورباخ : ماهي ماهية الإنسان ؟

يرى فيورباخ أنّ التّديّن هو الّذي يميّز الإنسان عن الحيوان ويرجع هذا التّمييز إلى أن الإنسان لديه شعورٌ ،أو وعيٌ بالمعنى الدّقيق ولا يتأتّى الوعي إلا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه، فعند الحيوان الحياة الدّاخليّة والخارجيّة شيء واحد، وعند الإنسان تتميّز الحياة الداخليّة عن الخارجيّة ،فالحياة الدّاخليّة للإنسان هي « تلك الّتي تعيده إلى نوعه إلى ماهيته، الإنسان يفكر إي يتحادث ويتكلّم مع نفسه، الحيوان لا يستطيع أن يؤدي أيّة وظيفة نوعيّة بدون فرد آخر عنه، الإنسان بالعكس بدون أي آخر يستطيع أن يؤدّي الوظيفة النّوعيّة للفكر وللكلام؛ لأنّ الفكر والكلام هما وظائف نوعية حقيقيّة، والإنسان هو في نفس الوقت «أنا» و «أنت» Je et Tu. لنفسه، إنّه يستطيع أن يضع نفسه في مكانٍ آخر وذلك بالتّحديد لأنّ له كموضوع ليس فرديته وإنّما نوعه وماهيته والاختلاف بين الإنسان، والحيوان ليس في الدّين فقط بل كذلك الوعي و المقصود به الوعي الدّيني.

ويوضح فيورباخ أن الدّين هو الوعي باللّامتناهي، ولذا فإنّ الدّين لا يمكن أن يكون شيئًا سوى وعي الإنسان بذاته، ليس باعتباره كائنًا متناهيًا محدّدًا، وإنّما باعتباره طبيعة غير متناهيّة فالكائن المحدّد ليس لديه أيّة إشارة أو وعي بالكائن اللّامحدود، وذلك بأنّ حدود طبيعته هي حدود وعيه. ويوضح فيورباخ ذلك بأن يضرب مثالًا بوعي الفراشة الّتي تقتصر حياتها على نوع معيّن من النّبات لا يتعدّى حدود ذاته، وفي الواقع أنّ الفراشة تميّز بين هذا النّبات والنّباتات الأخرى، ولكنّها لا

تعرف أكثر من ذلك، إنّه وعي متناهي، ولأنّه وعي متناهٍ ،فإنّه لا يخطى، ونحن لا نسمّيه وعيًا بل نسمّيه غريزة فالوعي الحقيقي بالمعنى الدّقيق لهذه الكلمة يتحدّد مع الوعي اللامتناهي اللامحدود ،فالوعي المحدود ليس وعيًا إذ أن للوعي طبيعة غير محدودة، فوعي اللّامتناهي إنّما هو الوعي بلا تناهي الوعي، ووعي الذّات باللّامحدود يعني الوعي بموضوع لا محدوديّة طبيعتها، فالوعي هو السّمة المميّزة للطّبيعة الكاملة، وهو موجود في حالات الكينونة المكتفية بذاتها، والمكتملة فحسب. إذ أنّ المقصود بالوعي القدرة على التّفكير الواعي في الآخرين ،وفي النّفس أيضًا، والتّفكير في النّوع ككل، واتخاذ الإنسان نفسه موضوعًا للفكر لا الطّبيعة المحددة، أو المتناهية، وإنّما الطّبيعة اللّامتناهية .

فما هي مكونات هذه الطّبيعة اللّامتناهية ؟ تتمثل هذه المكونات في قوة الفكر ،وقوة الإرادة، وقوة الحب، فقوة الفكر هي نور المعرفة، وقوة الإرادة هي طاقة الشخصية، وقوة القلب هي الحب . العقل، و الحب، و الإرادة هي ضروب كمال ،وقوى سامية،وهي جوهر المطلق للإنسان بوصفه إنسانًا، وهي كذلك غاية وجوده. يوجد الإنسان لكي يعرف ، لكي يحبّ ، لكي يريد (23).

فلما أدرك الإنسان أنّه لا يستطيع بقواه الخاصّة أن يحقّق الحقّ والحبّ والخير أسقط هذه الصّفات على إلهٍ ووصفه بهذه الصّفات. لقد نقل الإنسان آماله إلى كائن ذي درجة عليا سماه «الله»، ووحدة العقل هي وحدة الله، والإرادة المؤلهة تفصل الإنسان عن الإله لأنها في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها،فإنّها تبقى على الإنسان في الذّل واليأس، ثمّ يأتي الحبّ فيضع حدًّا لهذا التّصدّع الأليم، ويصلح بين الإنسان والله لكنه تصالح وهمي مع ذلك،ولأن الإنسان كشف له الدّين عن ماهيته بوصفه إنسانًا، فإنّه يسلمه لكائن خارج ذاته هو الله، وهو أمر يضرّ بالإنسان لأنّ العقل الّذي يعطي الإنسان السّيطرة على العالم يمحي أمام الوهم الدّيني،فلماذا يسعى الإنسان إلى السّعادة على الأرض مادامت السّعادة الحقيقيّة هي تلك الّتي وعد بها الإنسان في الآخرة؟ وفيم السّعي للتّقدّم المادّيّ مادامت العناية الإلهيّة هي الكفيلة بكلّ شيء؟ فالإرادة وقد أسلمها الدّين إلى المشيئة الإلهيّة. بقي الحبّ حيث يؤكّد فيورباخ أنّ الدّين يفسده أيضًا، فبدلًا من أن يكون مشاركة بين الإنسان، وسائر بني جنسه يقوم الحبّ الإلهي باستبعاد الإنسان واضعًا كلّ قواه في خدمة إيمانٍ أسمى يقيم النّزاع ،والكراهيّة ضد سائر صنوف الإيمان، أتباع دين ضد أتباع دين آخر، وأتباع مذهبٍ آخر ضد أتباع مذهبٍ آخر داخل الدّين الواحد (24) إذا ماهية الإنسان هي انه وعي يتحد فيه الذات بالموضوع .

نقد الدين عند فيورباخ (الاغتراب الديني) : ماهو جوهر الدين؟

و كيف فسّر فيورباخ هذا الاستلاب الدّيني؟ لقد تصوّر فيورباخ الله في «جوهر المسيحيّة» على أنّه نتيجةٌ لتجريد الإنسان من سمات البشريّة خاصّة، ومن مميزات الجنس البشري ككل، وذلك يجعلنا كينونة حقيقيّة،فقد حاول البشر كما يقول فيورباخ تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال فيهم، ونظرًا

لعدم تحقّقها كاملة في كائناتٍ بشريّةٍ محدّدةٍ، ورغبةً في تجسيد هذه المثل، خلق البشر الله متناسين أنّ هذه الصّفات والمثل الّتي تكون صورة الله عند البشر، وإن كانت بعيدة عن البشر كأفراد ،وغير متحققة فيهم إلّا أنّها متحقّقة في الجنس البشري، وليست في كائن منفصل بعيد عن البشر أنفسهم (25) .

و النتيجة التي انتهى إليها الكتاب هي : أن فكرة الله مركب من صفات البشر أي إن الإنسان عندما يكون عابدا يكون عابدا كمالاته نوعه هو فعلم اللاهوت هو علم الانثروبولوجيا . إنّ الإنسان خلق الله على صورته يقول فيورباخ: " يخلق الإنسان الله على صورته ،ومثاله بغير إرادته، وعلى غير وعي منه ثمّ يخلق الله الإنسان على صورته، ومثاله بإرادته، وبوعي منه " (26) .

وهكذا يصبح الدين مجرد وهم ينسب الإنسان بمقتضاه كمالاته الخاصة إلى موجود أسمى , يظن أنه متمايز عنه عن وعيه الخاص , وتبعا لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالي , الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون الإنسان كما يكون فالله ما هو إلّا الجوهر الإنساني مفصولًا عن الإنسان ،ومقامًا في المطلق، وأنّ صفات الإيجابية الخيّرة للإنسان بالغةٌ ذروتها ومجسّدةٌ في الإله. ومعنى هذا أنّ الدّين من صنع البشر، فالإنسان هو الّذي خلق الله على صورته ومثاله، فهو إنّما يتعبّد لنفسه حين يتعبّد الله دون أن يدور بخلده أنّه قد أنتزع من نفسه خير ما فيها لكي يزيد من خصب تلك الصّورة المثاليّة الّتي ابتدعها لنفسه (27).

فمضمون الدين هو موضوعه هو إنساني بلا ريب، فالإله هو وهم، وهذا الوهم يؤثر بصفة جذرية على الإنسانية وعلى البشر فكما يدفع القوة في الحياة بالفعل فهو يمس أيضا لب الحقيقة، و الأخلاق، و حتى الحب نفسه هذا الشعور العميق، و الحقيقي تحول من خلال العقيدة إلى حب وهمي مماثل حيث انتقل حب الإنسان في الحقيقة إلى حب من اجل الإله أي حب قدسي في صورة حب الإنسان، ويعتقد فيورباخ أن الإنسان قد خلق الله على صورته الجوهريّة هو نفسه، ويبدو الاثنين متباعدين عن التّماثل لأنّ هناك تنافرًا بين طبيعة الإنسان الفعليّة وطبيعته الجوهريّة أو المثاليّة، والأخيرة لا الأولى هي الّتي تنعكس في فكرة الله. وقد أسيئ تفسير طبيعة هذا التّباين،وأصبح ينظر إليه كفارق بين الإنسان الفعلي ووجود متميّز عنه هو الله.وعلاوة على ذلك، فإنّ الفارق قد اتخذ سمة شيء يتعيّن احترامه، الأمر الّذي أدّى إلى أنّ الإنسان لم يجرئ على التّطلّع إلى الحصول على تلك الصّفات الّتي يعزها إلى ذلك الوجود الآخر، إلّا أنّه في تنازله عن تلك الصّفات، فإنّه يبقى في الحقيقة طبيعته الجوهريّة ويمكننا أن نختصر ذلك فنقول: إنّ الإنسان خلع على موضوع صفاته الجوهريّة في تعارض مع ذاته وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهريّ بالنسبة له (28) .

فحين يقارن الإنسان بين معارفه وقوته المعنوية، بين الأفعال الإنسانية بأسرها ومعرفتها، أو يقارن بين ضعفه وبين القدرة الكلّيّة للطّبيعة، يراوده الاعتقاد بأنّه قد لامس حدوده الخاصّة. وهو إذا يقتنع بعجزه عن تحقيق الصّحيح، والخير، والحبّ بوسائله الخاصّة. ونراه يسقط هذه الصّفات

الجوهريّة الإنسانيّة – أي «المحاميل » كما يسميها فيورباخ – خارجه لكي يحوّلها إلى كائن أعلى يطلق عليه اسم الله (29).

وهذا الاستلاب للمزايا الأساسيّة الجوهريّة للنّوع البشري في الله الّذي يحوّل محمولات الإنسان، ومزاياه المرموقة والسّامية إلى موضوع مستقل عنه، يحدث انقلابًا في العلاقات بين الذّات، والمحمول، بين الإنسان والله. فالذّات الحقيقيّة، وهي الإنسان تحول إلى محمول لله للكينونة الّتي خلقها الإنسان، في حين أن الله الّذي هو مخلوق الإنسان يصبح هو الّذات أو العنصر الخالق. هذا الوهم المزدوج المتولد من استلاب الصّفات ،والمزايا البشرية المفصولة عن الإنسان، والمفرغة في كينونة عليا خارجة يولّد نزاعًا يعارض بين الإنسان، وبين الطّبيعة في آن واحد (30).

وفي الأطروحة الرّابعة حول فيورباخ كتب ماركس: «ينطلق فيورباخ من حقيقة الاغتراب الذّاتي الدّيني من ازدواج العالم إلى عالم ديني وهمي وعالم واقعي، وأنّ عالمه يستقيم في أرجاء العالم الدّيني إلى أساسه الزّمني، فهو لا يرى أنّه لا بدّ، وقد أنجز هذا العمل، من القيام بالشّيء الرّئيسيّ بعد،فحقيقة أنّ الأساس الزّمني ينفصل عن ذاته ويستقرّ في السّحب مشكّلًا ميدانًا مستقلًّا لا يمكن

تفسيرها إلّا بالتّمزّق والتّناقض الباطنين لهذا الأساس الزّمني، ولذا فإنّه من الواجب أوّلًا فهم هذا الأساس الزّمني في تناقضه ومن بعد تثويره في الممارسة بحذف ذلك التّناقض، وهكذا على سبيل المثال بعد أن يتبيّن أن العائلة الأرضيّة هي سر العائلة المقدّسة ،فإن من الواجب نقد تلك العائلة في النّظريّة ، و تثويرها في الممارسة» (31).

فالاغتراب الديني وازدواج العالم على مستوى تجريدي أدلى بتفسير سيكولوجي لهذه الثنائية فالدّين في رأيه طرازٌ من الوجود الإنساني،زائفٌ في ذاته لأنّ الدّين ليس في رأيه إلّا إضفاء وجود الإنسان على عالمٍ وهميٍّ،وهكذا فالدّين يغرب بالإنسان عن ماهيته النّوعيّة عن ذاته من أجل فهم هذه الماهية، فالإنسان المتناهي يقع في تناقض مع ماهية النّوعيّة اللّامتناهية دون أن يعرف السّر، فيسقط هذه الماهية في الدّين يشكّل إله يتّصف بصفات الإنسان الكامل اللّامتناهي، والّتي هي أساس مواصفات النّوع، ويعد الاغتراب الدّيني عند فيورباخ هو أساس كلّ اغتراب فلسفي،أو اجتماعي، نفسي أو بدني، وهذا الاغتراب يحدث أساسًا في تحوّل الإنسان إلى الله قبل أن يتحوّل الإنسان إلى عملٍ ،أو إلى نظامٍ أو مؤسسةٍ، أو كونٍ. فالاغتراب الدّيني هو أسهل اغتراب وأسرعه وأكثره مباشرة . (32)

فالله كما يقول فيورباخ هو جوهر الإنسان الأكثر ذاتية و الأكثر خصوصية و لكنه جوهر مجتزأ ومجرد بمعنى لا يستطيع أن يتصرف من تلقاء نفسه و ذلك لان كل خير يأتي من الله، و كلما كان الله أكثر ذاتية و إنسانية كلما أنحرم الإنسان من ذاتيته، ومن إنسانيته الله في ذاته ولذاته ذات الإنسان المغربة الّتي يستعيد حيازتها بنفس الوقت، فكما إن الحركة الشّريانية تدفع نحو

الأطراف بالدّم الّذي تعيده الحركة الوريديّة، وكما أنّ الحياة تقوم على انقباض، وانبساط القلب المستمرين، كذلك في الدّين: في الانقباض الدّيني يدفع الإنسان من ذاته ماهيته الخاصة، يطرد ذاته، يرمي ذاته بذاته، في الانبساط الدّيني يستعيد في قلبه الماهية المطرودة إن الله وحده هو الكائن الذي يتحرك من تلقائه، و الذي يكون فاعلا في ذاته وذلك هو فعل قوة الطرد الدينية الله هو مبدأ خلاصي وأفعالي ،و نواي الطيبة ،وهو مبدئي الطيب الخاص، و جوهري الطيب الخاص، و ذلك هو فعل قوة الجذب الدينية (33).

إنّ الإنسان إذ لا يجد رضى وراحة في الطّبيعة يروح يبحث خارجها، خارج الواقع الحسّيّ، عن واقع ما فوق طبيعي. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان إذ يستلب يفرغ في الله واقعه بالذات، وجوهره الّذي يصبح غريبًا عنه، إنّما ينفصل عن النّوع ويدخل في تعارض معه. هذا الاستلاب للجوهر الإنساني وهذا القلب للعلاقات بين الله والإنسان يتحوّل من ذاتٍ نشيطةٍ فاعلةٍ إلى موضوعٍ منفعلٍ، تكون نتيجتها تحقير وإذلال الإنسان. هذا الإنسان الّذي حرم من مزاياه الأساسيّة. إنّ الإنسان إذ يفصل عن الجنس البشري الّذي لم يبق له سوى وجودٍ وهميٍّ بسبب تجسّده في الله، إنّما يعزل نفسه عن الجماعة البشريّة، فيصبح فردًا معزولًا أنانيًا. فعيب الدّين المسيحيّ خاصّة هو أنّه يفصل الإنسان عن الجنس البشريّة كما أنّ تأليهه لهذا الفصل يحوّله إلى انفصال أبديّ ومطلق (34).

فالإنسان يبدأ بأن يرى طبيعته،وكأنّها خارج نفسه قبل أن يجدها في نفسه، وفي الحالة الأولى يتأمّل نفسه وكأنّها نفس كائنٍ آخر. وليس الله سوى هذه الطّريقة العازلة في النّظر إلى الماهيّة الإنسانيّة، وكأنّها كائن آخر، فهو المثل الأعلى للماهية الإنسانيّة الّتي نجرّدها من أفراد التّجربة ثمّ نعزلها كرصيد حقيقي لكلّ صفات الطّبيعة الإنسانيّة،وكمالاتها،والّدين هو عمليّة إسقاط، وجودنا الجوهري على مجال الإلوهيّة المثالي، ثمّ العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصّة الّتي أحلناها إلى موضوع،والواقع أنّ النّاس في عبادتهم لله يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورًا إليها من مسافة مثاليّة (35).

وعليه لا يوجد فرقٌ بين ذات الله ووجوده من ناحيّة، وذات الإنسان ووجوده من ناحية أخرى، ومن ثمّ فلا فرق بين المحمولات الإلهية، والمحمولات الإنسانيّة،وعندما تنزع المحمولات من الله من أجل أن تعطى للبشر تفقد طابع الإلوهيّة تمامًا،وهكذا أبقى فيورباخ المحمولات مثل المثل (الأهداف العليا): مثل تحديدات لماهية النّوع الّتي تعدنا قصة في الإنسان الفردي، لن تصبح كاملةً إلّا بمستوى النّوع بوصفها كمالات لماهيّة الإنسان الكاملة "إذن مثلما هي أمثل بالنّسبة للإنسان الفردي وليس باعتبارها أشكال من الإلوهيّة حيث تترك لتبقى في المقياس الّذي يجرّدها من موضوعها (المحمولات) الله، ولكن باعتبارها أشكالٍ من الإنسانيّة، (إنسانيات) في المقياس الّذي يأخذها (المحمولات) من الله كي يعطيها للإنسان،فالمحمولات لابد أن تكون إنسانيّة،أو أن تتحوّل في الإنسان لكي تكون في الحال

دنيويّة وعاديّة من المحمولات الإلهيّة (36) ،فكل تحديدات الكائن الإلهي هي تحديدات للكائن الإنساني (37).

وإذا أراد الوعي الإنساني أن يؤكّد استقلاله ويعلنه فلابد أن يسترد تلك التّحديدات والخصائص. يقول فيورباخ «فكما أنكرت تحديدات عن كائن ما أكدت استقلالي إزائه وقللت ما أمنحه من سلطة ونفوذ علي واعتنقت منه .... هكذا كلّ نفي لخاصة من الخصائص هو إلحاد جزئي » (38).

وبالتّالي نفي الاغتراب هو عودة للذّات الحقيقيّة. فالله ليس الله إلّا بشرط أن يتخطّى الإنسان ذاته أو ينفيها، وعبر هذا النّفي لكلّ ما هو إنسانيّ في طبيعته الذّاتيّة، وعبر هذا التّناقض مع الحقيقة الإنسانيّة يتعالى الكائن الإلهي ،ويتفارق ويؤكد، وتبلغ الذّات نفيها الكامل لتصبح وهما مجردا إزاء نفسها.

لقد أصبح الدّين حقلًا لقلب العلاقات الحقيقيّة بين الإنسان والله ويسقط الإنسان ماهيته خارجًا عنه، وتتموّضع في إلهٍ سامٍ ليس له وجودٍ، أو طبيعةٍ خاصةٍ بذاتها مستقلة، فالمعرفة الّتي يحوزها الإنسان عن الله هي معرفة الله عن ذاته بالقلب العكسي نحصل على الحقيقة. والمعرفة الّتي يحوزها الإنسان عن الله هي المعرفة الّتي يحوزها عن نفسه. هذا سيزيل فيورباخ تعمية الدّين والفلسفة التّأمّليّة يقول: « لكن إذا ومن الآن وصاعدًا حسب النّظريّة الهيجليّة كان الوعي الّذي لدى الإنسان عن الله هو وعي ذات الله عندما يكون الوعي الإنساني وعيًا إلهيًّا، لماذا عندما نغرب عن الإنسان وعيه الخاص ونجعل من وعي ذات كائن منفصل عنه أي موضوع؟ لماذا يخصص الله بالماهيّة والإنسان بالوعي بكلّ بساطة؟ هل لله وعيه في الإنسان وللإنسان ماهيته في الله؟ هل المعرفة الّتي لدى الإنسان عن الله هي المعرفة الّتي لدى الله عن نفسه يا له من فصل متناقض! بالقلب العكسي تحصل على الحقيقة: المعرفة الّتي لدى الإنسان عن الله هي المعرفة الّتي لدى الإنسان عن نفسه، عن ماهيته الخاصّة وحدها وحدة الماهيّة والوعي حقيقةً، هناك حيث يوجد وعي الله، توجد أيضا ماهية الله إذًا في الإنسان » (39).

ويقول فيورباخ «ما يكون لله بالنّسبة للإنسان هو روحه نفسه وما هو خاص بالرّوح الإنسانيّة نفسها، قلبها هو لإلهها: الله هو داخليّة الإنسان الواضحة هو ذاته المعبر عنها، الدّين هو الاحتفال برفع الحجاب عن كنوز الإنسان المخبأة، إقرار أفكاره الأكثر ودّيّة، الاعتراف العام بأسرارٍ عن الحبّ»(40).

إن غاية الدّين عند فيورباخ هي أن يعي الإنسان ماهيته الخاصة أي؛ وعي الإنسان لذاته ولكن هذا «لا يمكن أي يعني الإنسان الوعي الدّيني يعني مباشرة أن وعيه لله هو وعي ذات ماهيته، ذلك لأنّ

الحاجة لهذا الوعي هي بالضبط الّتي تؤسّس الماهية الخاصّة للدّين، لإبعاد سوء الفهم هذا

من الأفضل القول: إنّ الدّين هو أوّل وعي ذات للإنسان لكن غير مباشر » (41).

ففي أول الأمر يكون غرض الإنسان كينونته الخاصة على شكل كينونة أخرى . يقول فيورباخ :أنّ ما هو إلهي ليس إلهيًّا وبأنّ الإله ليس الله ولكن الكائن الإنساني،فحسب الذي يحبّ نفسه ويؤكّد نفسه و يعترف بذاته، وقد حمل إلى القدرة السّامية بما أنّ الإنسان لم يعترف بالله إلّا بالإله الّذي يعترف بالإنسان، وأن يعترف بذلك مثلما يعترف الإنسان بنفسه(42)

و النتيجة المستخلصة هي أنّ ما هو إلهي ليس إلهيًّا وبأنّ الإله ليس الله ولكن الكائن الإنساني فحسب الذي يحبّ نفسه ويؤكّد نفسه ويعترف بذاته، وقد حمل إلى القدرة السّامية بما أنّ الإنسان لم يعترف بالله إلّا بالإله الّذي يعترف بالإنسان، وأن يعترف بذلك مثلما يعترف الإنسان بنفسه، ولو لم اعترف مثلّا بجسدي، لو فصلت جسدي عن الأنا، لو شعرت بحاجات وبعمليات في جسدي و بحدود وتناقضات مكاني، والخلاصة لو طرحت جسدي، حيث أسعى للانتحار، وأن أتعلّق بالكائن غير متجسّد بالنّسبة للكائن الحقيقي المغتبط والسّامي، هذا يعني الإلهي(43).

فالوسيلة الّتي يتّخذها الإنسان في البحث عن نفسه، يحوّل الإنسان جوهرة في البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل أن يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته، إلا الدّين أو على الأقل المسيحيّة هي سلوك الإنسان تجاه جوهرة هذا السّلوك يبدو ،وكأنّه موجّه صوب جوهرٍ آخر خارجه وهذا الجوهر الآخر هو الجوهر الإنساني، أو جوهر الإنسان منفصلًا عن حدوده الفرديّة أي منفصلًا عن الوجود الإنساني المادّيّ الّذي ينظر إليه بالتّبجيل كجوهر فردي مميّز عمن يراه ،ومن ثمّ فإنّ كلّ الصّفات الإلهيّة هي صفات الجوهر الإنسانيّ في أقصى درجات كمالها (44).

إن الإنسان يبدأ بإسقاط ماهيته خارجه قبل أن يعثر عليها في ذاته لذلك كان الدّين يسبق الفلسفة في كلّ مكان في تاريخ الإنسانية كما في تاريخ الفرد(45)

إن قوام التّطوّر التّاريخي الّذي سارت فيه الأديان هو أنّ ما كانت تعدّه الأديان القديمة شيئًا موضوعيًا ،وتعبده على أنّه إلهي، تنظر إليه الأديان الجديدة على أنّه ذاتي إنساني .

يقول فيورباخ « النّظر في الماهية الإنسانيّة كماهيّة أخرى موجودة لذاتها هي مع ذلك في المفهوم الأصلي للدّين، نظرة غير إراديّة طفوليّة بريئة، تميّز الله عن الإنسان بنفس المباشرة الّتي تمثله بها من جديد مع الإنسان، لكن عندما يتقدّم الدّين في السّنين، ومع السّنين يتقدم الفكر، عندما يستيقظ داخل الدّين التّأمّل العقلي في الّدين، عندما تبدأ الشّيخوخة وعي وحدة الماهية الإلهيّة مع ماهية الإنسان. باختصارٍ عندما يصبح الدّين لاهوتًا عندما يصبح الانفعال الّذي كان في الأصل وديعًا وغير إراديّ بين الله ،والإنسان تمييزًا مقصودًا علمًا ليس له هدف سوى الإجلاء خارج الوعي لهذه الوحدة الّتي كانت قد أدخلت فيه » (46) .

إن الدّين هو الكينونة الإنسانيّة في طفولتها لكنّ الطّفل يرى جوهره، أي الإنسان خارجه، والإنسان حين يكون طفل يكون موضوعًا لذاته على شكل إنسانٍ آخر، ولهذا التّقدم التّاريخي

للأديان فيما نعترف به الآن ذاتيًّا، ذاك الذي كان في الماضي متأمّلًا ومعبودًا على شكل إله بوصفه إنسانيًّا. الدّين الجديد يرى الآن في القديم مجرّد عبادة أوثانٍ، فلقد عبد الإنسان جوهره الخاص، فتموضع الإنسان لكنّه لم يتعرّف في هذا الموضوع على كينونته أمام الدّين الجديد، فإنّه يخطو هذه الخطوة. ولذا يكون كلّ تقدم في الدّين معرفة للذّات أكثر تعمّقًا، فكلّ دين معيّن يصف الأديان السّابقة عليه بأنّها عبادة الأوثان، يستثني نفسه لأنّه لو لم يفعل لما كان دينًا فيستثني نفسه من مصيره كدين ،ومن جوهره العام، وهو يكتفي بأن يسقط على الأديان الأخرى ما هو خطأ الدّين بشكلٍ عام إنّ وجد خطأٌ. وبما أنّه يمتلك موضوعًا آخر، ومحتوًى آخر، وبما أنّه يتجاوز محتوى الدّين القديم نراه يتصوّر نفسه أعلى من القوانين الضّروريّة ،والخالدة الّتي تؤسّس الدّين. كما نراه يتصوّر نفسه أن موضوعه ومحتواه يستعليان على الإنسان (47) ، وعليه فالدين هو العلاقة التي يقيمها الإنسان مع ماهيته الخاصة، وهنا تكمن حقيقته وقدرته على الخلاص(48).

إن معرفة الإنسان بالله عند فيورباخ هي معرفة الإنسان بذاته بطبيعته الخاصة، حيث وعي الله هو يكون وجود الله – في الإنسان من هنا فإنه وجود الله فقط وجودك أنت _ الآخر الّذي هو مدرك بالنّسبة إليك الّذي يقدم نفسه أمام وعيك هو ببساطة ما يقبع خلفه، فالدّين هو الماهية الإنسانيّة الّتي لا يوجد فيها شيء غير إنساني، ومهمّتنا يقول فيورباخ :« هي البرهنة أن التّعارض بين الإلهي، والإنسان هو تعارض وهمي بمعنى انه ليس شيئا أخر غير التعارض بين الجوهر الإنساني، و الفرد الإنساني، وان موضوع، ومحتوى الدين المسيحي هما بالنتيجة إنسانيان كليا» .(49)

فالدّين إنساني بمعنى مزدوج أنّه صورة الإنسانيّة ولكنّه أيضًا صورة وضع يشتمل على انفصال بين الماهيّة النّوعيّة والفرد، أنّ الدّين أو الدّين المسيحيّ على أقل تقدير هو في الواقع النّهوض بمجموع علاقات الإنسان بنفسه، أي مجموع علاقات الإنسان بوجوده النّوعي الّذي لم يكتمل بعد، وإنّما يحسّه الإنسان إحساسًا غامضًا هو النّهوض بمجموع هذه العلاقات إلى عالم سماوي وهمي. فليس الكائن الإلهي شيئًا آخر غير الكائن الإنساني محرّرًا من روابط الفرد وحدوده، أي من روابط الجسم والواقع، ليس الكائن الإلهي إلّا ذلك الكائن الإنساني وقد جعله هذا الكائن الإنساني موضوعًا خارجًا عنه وأخذ يتأمّله ويعبده ككائن مستقل عنه. إنّ جميع تحديدات الماهية الإلهيّة ما هي إذن إلّا تحديدات لماهية الإنسان (50) .

إن مفهوم الإلوهية يتطابق مع مفهوم الإنسانية و كل التحديدات الإلهية التي تجعل الله إلها هي تحديدات جنسية محصورة في الفرد لكن حدودها ملغية في جوهر النوع، وحتى في وجوده بالنظر إلى إن وجود الله لا يكون قائما إلا في مجموع كل البشر ، ولأنّ الدّين هو علاقة الإنسان بذاته، وذاته كموجود آخر، فالوجود الإلهي ليس إلّا ماهية الإنسان مستقلة عن حدود الإنسان الفرديّ

الواقعيّ الموضوعيّ المجسم، فكلّ تحديدات الوجود الإنساني هي تحديدات لماهية الإنسان، ولا يتعلّق الأمر بالمحمولات فقط بل يمتد إلى الموضوع ذاته (51).

إنّ الله هو الجوهر الإنسان والأكثر ذاتيّة والأكثر تجريدًا... وكلّما كان الله أكثر ذاتيّة، وإنسانيّة أنحرم الإنسان من ذاتيته، وإنسانيته، وذلك لأنّ الله في ذاته ولذاته، هو ذات الإنسانيّة الضّائعة الّتي يستملكها الإنسان في ذات الوقت من جديد إن الصلاة هي صلة القلب الإنساني مع ذاته، وفيها ينسى الإنسان أن هناك حدودا لرغباته، ويعيش في سعادة بنسيانه لهذه الحدود ،فحين يعبد الإنسان إنّما يقوم بعبادة طبيعته الخاصّة ذاتها الّتي يقوم بإسقاطها خارجًا عنه كموضوع العبادة "إنّ عبادة الله تعتمد على عبادة الإنسان لذاته " (52) ،ففي الصلاة مثلا يعبد الإنسان قلبه الخاص.

وعليه فالسّلوك الدّيني هو تأليه للذّات الإنسانيّة، وفي التّدين يتعاطى الإنسان مع ذاته المفصولة عنه والمناقضة له ككائن خارجي. «إنّ إلهه في الحقيقة لا يعكس سوى جوهره الخاص» (53) .

هكذا يكون الدين هو علاقة الإنسان بكينونته، فالكائن الإلهي هو نفسه الكائن البشري، و لهذا تكون كل صفات وخصائص الكائن الإلهي هي هي صفات ،وخصائص الكائن البشري.

وقد أشار فيورباخ إلى أنّ الإيمان بالله يتمثّل في الإيمان بالإنسان بذاته. و أنّ ما هو إلهي ليس إلهيًّا وبأنّ الإله ليس الله ولكن الكائن الإنساني فحسب الذي يحبّ نفسه، ويؤكّد نفسه، و يعترف بذاته، وقد حمل إلى القدرة السّامية بما أنّ الإنسان لم يعترف بالله إلّا بالإله الّذي يعترف بالإنسان، وأن يعترف بذلك مثلما يعترف الإنسان بنفسه(54).

ويرى فيورباخ في كتابه "تأمّلات حول الموت والخلود" أنّ الله مرآة تنعكس فيها صفات النّوع ويقول: «حتّى لو لم تكن عندك أيّة فكرة عن الله فأنت لا تجهل أنّه الوجود بلا حدود، الوجود اللّانهائي في الزّمان والمكان وبالتّالي لا تجهل أنّه لكي نتصوّر الله ذهنيًّا يجب أن تنفي كلّ التّحديدات، وكلّ القيود، كلّ ما يحيط بنا من حدودٍ تحدّ الأشياء المتناهيّة» (55) ،فآلهة الدّين إسقاطات لا إراديّة للصّفات الجوهريّة للطّبيعة البشريّة «فالإله المشخّص لم يكن شيئًا آخر سوى النّموذج المادي الّذي هو في الحقيقة انعكاس للذّات الإنسانيّة» (56) .

و يخلص إلى أن الاغتراب هو إضفاء الإنسان ذاته وجوده النوعي على ما ليس له وجود، إلا في فكره على وجود الهي مفارق ،فقد خلق الإنسان الإله، و افترضه على صورته، ومن ثم اسقط عليه صفاته النوعية، فارتفع إلى مستوى الكلى المجرد، ولم يعد موضوعا ،وإنما أصبح ذاتا كلية خالصة لا تدين بوجودها إلا بذاتها، ففكرة الله مركّبٌ من صفات البشر والإنسان إذن فعلم اللّاهوت هو الانثربولوجيا.

إنّ التّعارض النّاشئ بين الفرد والنّوع هو أصل القصور الفرديّ حتّى أنّ وعي النّوع هو الّذي يمكن أن يولد الشّعور بالقصور. إن كلّ قصر للعقل أو لطبيعة الإنسان عامة يستند إلى وهمٍ... فليس

الضّياع الدّيني إلّا انقسام الإنسان الفرديّ على طبيعته النّوعية انقسامًا ليس هو إلّا الأنانيّة. فموضوع الدّين هو طبيعة الإنسان نفسها الّتي لا يستطيع أن ينفذ إلى أسرارها، فيجب البرهان إذن على أن تعارض هذا الانفصال بين الله، والإنسان ليس إلّا تعارضًا بين الإنسان ونفسه، وهذا التعارض إنما هو الأنانية (57).

فالكينونة الإلهيّة تستخدم للتّعويض عن فقدان الطّابع الإلهي في الطّبيعة ،وفي الإنسان والجوهر الحقيقي الّذي ينقص الإنسان يحلّ محله كائنًا مثاليًا (58).

وعليه جميع كمالات الله هي في الوقت نفسه نقائض للإنسان، فلكي يكون الإله غنيا يجب أن يكون الإنسان فقيرا ،ولكي يكون الإله هو كل شيء يجب أن يكون الإنسان لاشيء .. ما يخرجه الإنسان من ذاته وينكره على نفسه يتمتع به في مقياس أعلى و أكمل في الإله(59) ؛ أي يكون الإنسان دائمًا عاجزًا والله هو القادر، فكلّما كان الله أكثر واقعيّة يكون الإنسان أكثر تجريدًا.

يقول فيورباخ: «الدّين هو فصل الإنسان عن ذاته إنّه يضع الله أمامه كمناقض لذاته، الله ليس ما هو عليه الإنسان، الإنسان ليس ما هو عليه الله، الله هو اللّامتناهي، الإنسان هو المتناهي، الله هو الكامل، الإنسان ناقص، الله خالد وابدي وثابت، الإنسان زائل ومتغيّر، الله هو القادر، الإنسان عاجزٌ، الله مقدسٌ، الإنسان مدنسٌ، الله، والإنسان كلاهما إفراطٌ، الله هو الإيجابي المطلق،وخلاصة جميع الحقائق: الإنسان هو السّلبي المطلق ويشمل كلّ العدم» (60).

وخلال تطورها التّاريخي يتغيّر طابع الدّين ولا يعود هو التّعبير الخيالي عن العلاقات بين الإنسان والطّبيعة، بل يغدو التّعبير عن العلاقات بين الفرد، والنّوع، والإنسان بصفته فردًا بمقارنته بالجنس البشري في كليته الإجماليّة، يشعر بأنّه مخلوق ضئيل وبائس لعدم استطاعته بلوغ الكمال الخاص بالّنوع البشريّ الّذي يحس الفرد بانفصاله عنه، فإنّه يخلق من الله وسيطًا بينه وبين النّوع ،ويجعل منه الإنسان كائنًا مثاليًّا يملك جميع المزايا المرموقة السّامية للجنس البشري، وهكذا يجسّد الإنسان ذاته خارجيًّا ويفرغ جوهره في الله الّذي ليس له وجود معيّن خاص مستقل عن الوجود المعيّن للإنسان نظرًا لأنّه ليس سوى الصّورة المحمولة مثاليًّا للجنس البشري مفصولةً عن البشر ،ومتجسّدةً فيه .(61)

و نفس الموقف الفيورباخي تقريبا نجده عند فرويد عندما اعتبر صراحة أن جوهر المسيحية هو البشرية، وأن اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، وأن موضوع الدين، أي الله، مجرد تعبير عن جوهر الإنسان، أي مجرد انعكاس له وإسقاط عليه. وهكذا لم يعد الدين سوى ذلك الكشف المهيب عن كنوز الإنسان المخفية، وتجلي أفكاره الحميمية، والبوح الصريح بأسرار عشقه اي الدين يمثل مشاعر و أفكار و أحلام و أماني الإنسان فالدين في صميمه إنساني الجوهر ويبّين فرويد في كتابه «مستقبل وهم» أنّ الأفكار الدّينيّة هي إبداع الحضارة، فهي تنبع من نفس الحاجة الّتي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها: ضرورة الدّفاع عن النّفس ضدّ تفوّق الطّبيعة السّاحق، أي أنسنة الطّبيعة من

الحاجة الّتي تخامر الإنسان إلى أن يضع حدًّا لحيرته وضياعه وضائقته أمام قوى الطّبيعة المخيفة. الأمر الّذي يتيح له أن يقيم علاقة معها وأن يؤثّر عليها في خاتمة المطاف. فالإنسان البدائي لا خيار له، فهو لا يملك طريقة أخرى في التّفكير. فمن الطّبيعي عنده، بل من شبه الفطري أن يسقط ماهيته الخاصّة على العالم الخارجي، وأن ينظر إلى جميع الأحداث ويلاحظها وكأنها من صنيع كائناتٍ مشابهةٍ له. في واقع الأمر، ذلك هو منهجه الأوحد في الفهم (62).

ويرى فرويد أنّ أصل الأديان يرتد إلى العلاقة بين الابن والأب، فالله هو أبٌ موقّرٌ ومعظمٌ، والحنين إلى الأب هو جذر الحاجة الدّينيّة. فعامل الضّعف والضّائقة البشريين، ذلك العامل جرت العادة بالفعل على عزو، الدّور الأوّل إليه في تكوين الأديان. وهاأنتذا تحوّل إلى الضّائقة كلّ ما كان في السّابق عقدة أبويه (63) .

ويؤكد فرويد أنّ الأديان توهّمات، وأنّ سبب وجودها الخوف الطّفيليّ، والقلق الإنسانيّ إزاء أخطار الحياة. يقول «فحين نوجّه أنظارنا نحو التّكوين النّفسي للأفكار الدّينيّة، فهذه الأفكار الّتي تطرح نفسها على أنّها معتقدات، ليست خلاصة التّجربة أو النّتيجة النّهائيّة للتّأمّل والتّفكير وإنما هي توهّمات تحقيق لأقدم الرّغبات البشريّة وأقواها وأشدها إلحاحًا. وسرّ قوّتها هو قوة هذه الرّغبات». ويضيف «فالإحساس المرعب بالضّائقة الطّفيليّة أيقض الحاجة إلى الحماية– الحماية بالحبّ – وهي حاجة لبّاها الأبّ. وإدراك الإنسان، أنّ هذه الضّائقة تدوم الحياة كلها، جعله يتشبث بأب، أبٌ أعظم قوّة وأشدّ بأسًا هذه المرّة. فالقلق الإنساني إزّاء أخطار الحياة يسكن ويهدأ لدى التّفكير بالسّلطان الرّفيق العطوف للعناية الإلهيّة» (64).

وإذا أردنا أن نعرف التّعليل النّفسي لتكوين الأديان، هو نفسه كما هو متوقّع، المساهمة الطّفيليّة في تعليل الظّاهر. لنتصوّر في مخيلتنا الحياة النّفسيّة للطّفل الصّغير ... فالأب يشكّل بذاته خطرًا، وعليه نراه يوحي بالمهابة والخوف، وحين يتبيّن الطّفل وهو يترعرع ويكبر أنّه مقضي عليه بأن يبقى أبد حياته طفلًا، وأنّه لن يكون في مقدوره أبدًا أن يستغني عن الحماية من القوى العليا والمجهولة. يضفى على هذه القوى قسمات وجه الأب ويبدع لنفسه آلهةً، آلهةٌ يخشى جانبها ويسعى إلى أن يحظى بعطفها ويعزو إليها في الوقت نفسه مهمّة حمايته(65) . والإنسان يلجأ إلى الدّين ويتضرّع إلى الله فقط في أوقات المحن. وهذه الحقيقة بذاتها توضح لنا مصدر الدّين(66).

وهكذا يتبين التشابه الكبير بين فرويد و فويرباخ حول تفسير الدين و يعتبر موقف فرويد امتداد لموقف فويرباخ السيكولوجي و استمرار له ويستخدم التحليل النفسي لتأكيد و تعميق أفكار فويرباخ و انثروبولوجية الدينية.

نهاية الاغتراب (الانثروبولوجيا) : كيف نرد إلى الإنسان ماهيته؟

إن الإنسان يملك كينونته الأسمى في إلهه في ذاته ليس في ذاته كفرد وإنّما في جوهر طبيعته في نوعه، ليس هناك من فرد بالتّحديد يمثّل تمثيلًا دقيقًا في نوعه لكنّ الفرد الأنانيّ يعي التّمييز بين النّوع والفرد، وصميم هذا التّميّز يقع جذر الدّين

ولكي يعاد الإنسان إلى كينونته الحقيقيّة، وهي الكينونة الجماعية، ولكي يتاح للإنسان أن يعيش الحياة المطابقة لطبيعته الحقيقية، التي هي حياة النوع البشري، يجب تدمير الوهم الدّيني، وأن تعاد إلى الإنسان الصّفات ،والمزايا المستلبة منه في الله وإحلال حبّ البشريّة محل حبّ الله (67) .

فإذا لم نستبدل الإلوهيّة بالنّوع، سنترك في الفرد فارغا والذي سيغطي حتمًا مرّة أخرى من التّمثل للإله والماهية المشخّصة للنّوع، النّوع فحسب القادر في نفس الوقت على أن يلغي ويستبدل الألوهيّة والدّين، ها هو أصل الدين الأنت هي الإله للأنا بما أنّه بدون الأنت، والأنا لا أوجد تعتمد الأنا على الأنت وبدون الأنت ليس هناك الأنا"(68).

لقد ظهر لنا أن الإنسان، لا الله هو الكائن الأعلى بالنّسبة للكائن الإنسان، ويجب أن نحقّق هذا ونحن نستطيع أن نصل إلى ذلك بنفي الأنانيّة بالحبّ، وإذا كان الكائن الإنساني هو الكائن الأعلى بالنّسبة إلى الإنسان فإنّ أوّل قانون عملي وأسمى قانون عملي يجب أن يكون حسب الإنسان. إنّ الإنسان اله الإنسان، فيجب أن لا يكون حبّ الإنسان فرعًا بل أصلًا، كما يجب ألّا أحب الإنسان من أجل الله بل من أجل الإنسان نفسه (69) .

إنّ نفي الله، و الماوراء يحمل فيورباخ على تأكيد حقيقة الإنسان السّامية والحياة الدّنيويّة « إنّ نفي الماوراء تكون نتيجته الضّروريّة تأكيد حقيقة العالم الدّنيوي ». إنّ إلغاء حياةٍ أفضل في السّماء يستلزم حياة أفضل على الأرض تجعل من حلول مستقبل أفضل لا موضوعًا لإيمان أجوف بل إلزامًا وواجبًا على الإنسان تحقيقهما (70).

فالحب يماهي الإنسان مع الله و الله مع الإنسان أي الإنسان مع الإنسان الإيمان يفصل الله عن الإنسان إي الإنسان عن الإنسان لان الله ليس شيئا أخر غير المفهوم الجنسي الصوفي للبشرية، فان فصل الله عن الإنسان أي الإنسان عن الإنسان هو هو حل الرابط المشترك بالإيمان يضع الدين نفسه في تناقض مع الأخلاقية ،ومع العقل، ومع المعنى المجرد للحقيقة و بالحب يتعارض مع مجددا مع ذلك التناقض الإيمان يعزل الله ويحوله إلى كائن مختلف، و خاص ،و الحب يعممه، و يحوله إلى كائن مشترك يتطابق حبه مع حب الإنسان الإيمان يقسم الإنسان في داخله و يفصله عن ذاته أما الحب، فهو الذي يداوي الجراح التي يصيب الإيمان بها القلب الإيمان يجعل من إيمان الإنسان بإلهه قانونا، أما الحب فحرية و هولا يدين حتى الملحد لأنه هو نفسه ملحد حتى ،ولو كان يرفض نظريا وجود اله خاص، و متعارض مع الإنسان(71).

إذن، فالحب هو الصّلة، مبدأ التّوسّط بين الكامل والنّاقص، الكائن بدون خطيئة والخاطئ، العام والفردي، القانون والقلب، الإلهي والإنساني، الحبّ هو الله في شخص خارج الحبّ لا

يوجد الله الحبّ يؤله الإنسان، ويؤنس الله الحبّ فيقوّي الضّعيف، ويضعف القويّ، ينزل العالي ويعلي الوضيع.... الحبّ هو الوحدة الحقيقيّة لله والإنسان، للرّوح، والطّبيعة في الحبّ، الطّبيعة المشتركة هي روحٌ والرّوح المميّزة طبيعة، أن تحبّ يعني أن تلغي الرّوح، وانطلاقًا من الرّوح تلغي المادّة انطلاقًا من المادة (72) ،فالحبّ ينهي الانشقاق المؤلم، فهو يصالح الإنسان مع الإله (73).

فالله هو تجسيد للعقل، و الإرادة، و الشعور لكن تجسيد العقل في الله لا يشبع رغبات الإنسان إذ باعتبار الله عقلا لا متناهيا لن يكون له قيمة عملية و من هنا تطلب النوع الإنساني أن يكون لهذا الإله إرادة مطلقة ، لكن هذا يقلق الإنسان ويولد فيه شعور بعدم السعادة من حيث إرادته محدودة في مواجهة إرادة لا محدودة مما يخلق هوة بينه و بين الله فكان لا بد من حل بإضافة صفة الحب إلى الله، فالحب الإلهي للنوع الإنساني يتحقق بالوفاق، و الصلح. لقد أثبتنا أن المحتوى الدّين، وموضوعه طابعًا بشريًّا، وإنّ سرّ اللّاهوت يكمن في الأنثروبولوجيا، وإن سرّ الكينونة الإلهيّة يكمن في الكينونة البشريّة لكنّ لأنّ الدّين لا يعي الطّابع الإنسانيّ لمحتواه لذا يعارض ما هو إنسانيّ أو على الأقل لا يقرّ بأنّ جوهره هو إنساني.يقول فيورباخ : " أنا إنساني ولا شيء إنساني مستلب مني" .(74)

ها هو أصل الدين الأنت هي الإله للأنا بما أنّه بدون الأنت، والأنا لا أوجد تعتمد الأنا على الأنت ،وبدون الأنت ليس هناك الأنا" (75) .

يقول فيورباخ :إن الإنسان وذلكم لغز الدين يموضع كينونته ومن ثم يجعل نفسه لهذا الكائن الممموضع المحول إلى ذات والى شخص انه يفكر نفسه و يكون موضوعه الخاص ولكن كموضوع لموضوع كموضوع لكائن مختلف وهذا ما نراه هنا الإنسان هو موضوع الله ....هكذا لا يكون للإنسان من غاية في الله وعن طريق الله إلا ذاته .صحيح أن للإنسان غاية هي الله و لكن ليس لله غاية أخرى غير الخلاص الإنسان معنويا ،و أبديا إذن، فليس للإنسان من غاية سوى الله ،و النشاط الإلهي لا يتميز عن النشاط الإنساني أبدا (76).

وهذه هي المهمة التي سعى فيورباخ إلى تأكيدها و تحقيقها في كتابة ماهية المسيحية سوى إعادة الله أو الدّين بأصولهما الإنسانيّة، وأن يجعلها في الإنسان من خلال هذا الاختزال بشكلٍ نظريٍّ وعمليٍّ، والحال أنّ الدّين يمثّل الماهية الخاصّة للإنسان(77).

إنّ ما يشكّل الأولويّة بالنّسبة للدّين وهو الله، هو في الواقع، كما أثبتنا شيء ما ثانوي لأنّه ليس سوى جوهر الإنسان المجسّد حسّيًّا، وما يأتي في المرتبة الثّانية بالنّسبة للدّين، أي الإنسان، يجب أن يوضع بالتّالي، ويعلن أنّه يشكّل الأوّليّة، ولا ينبغي تصوّر الحبّ للبشريّة بصفته شيئًا ثانويًا فرعيًا بل ينبغي وضعه كمبدأ أوّل، إذ أنّه على هذه النّحو فقط يصبح الحبّ قوّة حقيقيّة وموثّقة ومقدّسة، فإذا كان الجوهر البشري بالنّسبة لإنسان هو الشّيء الأسمى، فإنّ القانون الأسمى والأوّليّ الأهميّة يجب أن يكون كذلك في ممارسة حبّ الإنسان للإنسان، الإنسان إله في نظر الإنسان: ذلك هو المبدأ

العلميّ الأسمى وذلك يسجل منعطفًا في تاريخ العالم. إنّ هدف فيورباخ هو إصلاح المجتمع عن طريق إلغاء الدّين التّقليدي الّذي يحرم الإنسان طبيعته الحقيقية ويجب إبدال ذلك بدينٍ جديدٍ، دين البشريّة الّذي كان فيورباخ يطلق عليه اسم « النزعة الإنسانيّة » (78)

فالحب، و الصداقة هما الرابطين الوحيدين اللذين يربطان المجتمع الإنساني كما يرى فيورباخ وبهذا تكون مهمتنا الأساسية قد انجزت لقد حجمنا الماهية خارج العالم الفوق طبيعية، و الفوق إنسانية الى الاجزاء المكونة للماهية الإنسانية كأجزائها المكونة الأساسية في النتيجة عدنا إلى البداية الإنسان هو بداية الدين الإنسان هو وسط الدين الإنسان هو نهاية الدين(79) .

فالمحتوى الفوق إنساني للدين المسيحي تطبعن و تشبه بالإنسان حيث عاد فيورباخ إلى الأصل ففي الأصل تكمن معرفة الشيء حسب كينونته الحقيقية من غير وعى و بدون إرادة بدأ الإنسان بان يخلق الله على صورته بوعيه و إرادته هذا الله هو نفسه خلق من جديد الإنسان على صورته(80).

من خلال النّقد للدّيني ،و نقد الفلسفة المثاليّة استنبط فيورباخ مذهبًا اجتماعيًّا مذهب «الإنسانيّة ». فقد كان نقده للدّين قد أظهر له أن العيب الأساسي في الدّين هو فصل الإنسان عن الجماعة الإنسانيّة بنتيجة استلاب سامي صفات الجنس البشري في الله، فالدّين يجسّد الإنسان من ماهيته فيحوّله إلى فرد منعزل وأنانيّ يتنافى وطبيعته الحقّة والمتمثّلة في الحياة الجماعية في حياة النّوع، فالإنسان لا يكون هو نفسه ولا يحقّق ماهيته إلّا من خلال صلاته بالآخرين، وتحقيق الحياة الجماعيّة يقتضي أن تعاد إلى الإنسان كينونته الحقيقيّة،وأن يجعل واعيًا لها ذلك عن طريق إعادة الصّفات المستلبة في الله إليه ودمجها به بواسطة إلغاء الدّين. وحينئذ يتحرّر الإنسان من طوق الأنانيّة والفرديّة ويندمج من جديد بالمجتمع الإنسانيّ الّذي لا يعود كما في الدّين وهمًا، وإنّما التّعبير الحقيقي عن الحياة الجماعيّة ، وآنئذ أيضًا لن يعود حبّ الله هو الشّريعة النّسبيّة لحياة الإنسان بل حبّ الإنسانيّة (81). فالحبّ كبديهية لأنّه ليس ثمة بين ملكة الله، ومملكة الإنسان أي تحوّلًا آخر عمليًّا، أو عضويًّا مقدّم بنفس الموضوع سوى الحبّ، لان الحبّ هو الإلحاد العملي ،والنّفي للإله في القلب وهو الشّعور وهو الممارسة(82).

وهذا الحب لا ينبغي أن يكون بالوساطة بل يجب أن يكون حبا أصيلا، وعندئذ يصبح الحب قوة حقيقية مقدسة، و مضمونة،فلكي نرد إلى الإنسان حقيقته يجب إن نجعله منطبقا على كيانه لقد ظهر لنا إن الإنسان لا الله هو الكائن الأعلى بالنسبة للإنسان ونستطيع أن نصل إلى ذلك بنفي الأنانية بالحب إذا كان الكائن الإنساني هو الكائن الأعلى بالنسبة إلى الإنسان فان أول قانون عملي وأسمى قانون عملي يجب أن يكون حب الإنسان للإنسان(83) .

هكذا يصبح الإنسان واضحا إلى ذاته وعندما أكون واضحا لنفسي يكون العالم واضحا لي بالنسبة للانا وعي العالم متوسط بوعي الأنت وهكذا الإنسان الإله الإنسان (84).

فالحب هو الذي ينهي الاغتراب ،فالإرادة المؤلهة التي تفصل الإنسان عن إلهه في بداية الاغتراب يأتي الحب لينهي الانشقاق المؤلم بين الرب الإنساني المغترب، و الرب في ذاته أي يصالح الإنسان مع الرب أي يصالح الإنسان مع الإنسان المغترب .لقد كان فيورباخ أول من تلمس تحت الاغتراب التأملي اغترابات حقيقية ،فهو يناضل ضد الاغتراب الديني الذي ينسب إلى الله ماهو من صفات ،و خصائص الجوهر الإنساني .

فيجب على إنسان ما بعد الدين أن يصالح ذاته مع إنسانيته في أشخاص الشر، فالوعي لكي يصل إلى وعي ذاته مستقلا بذاته بتغلب على الذات الأخرى هكذا يعود الإنسان إلى ماهيته الحقيقية، ويتوافق مع كيانه الإنساني ويصالح ذاته كنوع من وحدته الذات و الموضوع بشكل واقعي لا وهمي وهذا التقويض للوهم الديني يؤدي إلى استرداد الإنسان إلى صفاته السامية المستلبة منه في الله ويحل حب البشر محل حب الله، وهكذا يربط الفرد الإنساني وجوده بوجود النوع، ويحقق وحدته الواقعية فجوهر المسيحيّة يستبدل كلّ علم اللّاهوت بديانة الإنسان، والنّوع (85).

ومن هنا استبدل كلّ اللّاهوت المسيحي بديانة النّوع الإنساني والإنسان المحسوس أي الأنثربولوجية. فما دام سرّ الفلسفة التّأمّليّة ممثّلة بالهيجليّة هو اللّاهوت ،فإنّ «سرّ اللّاهوت هو الانثربولوجيا (86)» .

وسر الكينونة الإلهيّة المطلقة يكمن في الكينونة الإنسانيّة نفسها ،و«هكذا فالمعرفة الإلهيّة الّتي تعرف كلّ التّفاصيل في نفس الوقت تجد تحقيقًا _ عند فيورباخ _ في معرفة النّوع » (87) .

إنّ الحقيقة الّتي يبدأ بها فيورباخ ألّا وهي أنّ المضمون الإنسانيّ للدّين لا يمكن المحافظة عليه في العصر الحاضر، إلّا بالتّخلي عن القالب الدّيني الأخروي، فتحقيق الدّين يقتضي نفيه، ولابد أن يتحوّل مذهب الله – اللاهوت – إلى مذهب للإنسان – أنثربولوجيا– ولن تبدأ السّعادة الأبدية إلا يتحوّل ملكة السّماء إلى جمهورية الأرض (88). ويرى فيورباخ أنّ علم المسيح الخاص باللّاهوت البروتستانتي يقودنا في نهاية المطاف حتمًا إلى الأنثروبولوجيا ويستشهد في جوهر المسيحيّة بكلمات لمارتن لوثر الّتي يفسر بها تعبيره الشّهير "ما تؤمن بالله بقدر ما تناله، فبإيمانك به تناله، وإن لم تؤمن به لن تنال شيئًا منه". ولهذا يتوقف مصيرنا على إيماننا إذا اعتبرناه إلهنا فلن يكون أبدًا إلهنا. إنّ فيورباخ متيقن من جعل الإيمان بالله حميمًا وداخليًّا يمكنه من أن يؤدّي إلى تبادل المواقع بين الله والإنسان، وليس الإنسان هو الّذي يعتمد على الله ولكن الله هو الّذي يعتمد على إيمان الإنسان، ويرى فيورباخ في رسالة (جوهر الإيمان عند لوثر) أنّ لوثر هو مكتشف الانثربولوجيا إذ يؤكد لوثر أن المسيح غير موجود إلا بقدر ما هو موجود بالنّسبة لنا، مثل هذه الفكرة جعلت فيورباخ يعتبر لوثر يبشّر ضمنيًّا أن وجود الله يفترض مسبقًا وجود الإنسان (89).

وإذا كان نفي الدّين قد بدأ بتحويل هيجل للّاهوت إلى منطق فإنّه ينتهي بتحويل فيورباخ للمنطق إلى الأنثروبولوجيا (علم الإنسان). والانثربولوجيا عند فيورباخ هي الفلسفة، وهي

تستهدف التّحرير العيني للإنسان، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامّة للشّروط، والصّفات اللّازمة لحياة إنسانيّة حرّة بحقٍ. فهذه الفلسفة ليست مثاليّة، إذ أنّ الوسائل أصبحت متوافرة لتحقيق حياة إنسانيّة حرّة عن طريق التّحرّر الفعليّ (90).

يقول فيورباخ: « أن المسيحية اختفت منذ زمن طويل، وليس فقط من العقل إنما أيضا من حياة الإنسان، وإنها لم تعد سوى فكرة ثابتة توجد في التناقض الصارخ مع شركاتنا للتأمين مع خطوط سككنا الحديدة، وقطاراتنا مع معارضنا، ورسومنا، و متاحف تماثيلها مع مدارسنا العسكرية،و الصناعية مع مسارحنا، و مكتبات التاريخ الطبيعي عندنا »(91). حيث يتقدم فيورباخ بقضيّة تاريخيّة هي أنّ المهمة الرئيسيّة للفكر الحديث هي «تأنيس الإله»، فالبروتستانتيّة تركّز على دلالة الله للخلاص الإنسانيّ ومذهب شمول الإلوهيّة يغلق الأبواب على الله داخل الطّبيعة والمذهب التّجريبي يحكم على الله بمعيار النّزعة العلميّة في الإنسان، وتنظر المثاليّة إلى الله والطّبيعة بوصفها وجهين لكلّ روحي واحد، حيث يرى فيورباخ أن رسالته الخاصة هي «تأنيس» و"تطبيع" الرّوح المطلقة بصورة تامّة (92).

فعلى الصعيد الانثروبولوجي القضية تتصل بجوهر ديني وهمي يكفي أن نلغي هذا الوهم حتى نمنح الإنسان إنسانيته و نحقق السلام مع النوع ،لقد برهن فيورباخ على أن محتوى المسيحية، و موضوعها إنساني، وان سر اللاهوت هو الانثربولوجيا وان سر الماهية الإلهية هي الماهية الإنسانية، ولكن الدين المسيحي على غير وعي بالطبيعة الإنسانية لمضمونها، بل انه يعارض كل ما هو إنساني، ولا يعترف بمحتواه الإنساني إن تحويل مجرى التاريخ إنما هو في هذا الاعتراف العلني بان الوعي الالهي هو الوعي بالجنس وان التحديات الجوهرية لجنسه لا يستطيع الإنسان أن يوجد ،أو يشعر، أو يتخيل، أو يعتقد، أو يريد، أو يحب إلا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة ،و إلهية، وينتهي فيورباخ إلى أن موقفه من الدين ليس سلبيا بل نقديا فهو يريد أن يفصل بين الحقيقي،و المزيف ويؤكد الحقيقي،و يميزه عن المزيف، فهذا الموقف ليس هدما للدين بل بناءا. الدين هو الشعور الأول للإنسان بذاته لأنه ؛شعور الإنسان بذاته، وحب الإنسان لذاته(93). لهذا كان تحول اللاهوت إلى انثروبولوجيا هو تأكيد سلطة الإنسان بحيث لا توجد سلطة تتجاوزه ويصبح الإنسان محور الحياة ومقياس الأشياء كلها ويحقق وحدة مباشرة مع ذاته و مع العالم ويكون الإنسان المفكر ماهية واعية بذاتها للدين و الطبيعةو التاريخ

الدين و الأخلاق عند فيورباخ : ماهي غاية فلسفة فيورباخ الدينية ؟

إن الهدف النّهائي للفلسفة الفيورباخيّة ،وهو تحويل الدّين إلى سياسة، لذلك كانت علاقات الدين هي علاقات الأخلاق ،وعلاقات الأخلاق هي علاقات الدين ، يقول: «أنّ السّبب الرّئيسيّ في اهتمامي بالدّين هو أنّه كان دائمًا أساس الحياة البشريّة، أساس علم الأخلاق والسّياسة»(94).

حيث تتميّز العصور التّاريخيّة للجنس البشري عن بعضها البعض على أساس التّغيّرات الدّينيّة، ويمكن فهم أصول الحركة التّاريخيّة فقط إلى المدى الّذي يتمّ فيه اكتشافها في قلب الإنسان، والقلب هو الجوهر الحقيقي للدّين،فلم تعد المسيحيّة تستجيب للاحتياجات النّظريّة والعلميّة للإنسان، كما أنّها لم تعد كفؤًا لكي تشبع عقلنا أو قلبنا، لأنّنا قد اكتشفنا الآن اهتماماتٍ أخرى لقلبنا غير النّعيم السّماويّ السّرمديّ، فالمسيحية تقف منفيّة في العقل كما في القلب، في العلم كما في الحياة، وفي الفن كما في الصّناعة، فقد جرّدوا المسيحيّة من كلّ قوتها المعارضة لأنّ المسيحيّة ربطت نفسها بقوى تحرم الدّافع الأساسي للجنس البشري المعاصر،وهو الحرّيّة السّياسيّة،لقد حلّت السّياسة محلّ الدّين ،والكنيسة والأرض محلّ السّماء والعمل محل الصّلاة والمطالب المادّيّة محل الجحيم والإنسان محلّ المسيحيّ... يجب علينا أن نصبح متدينين مرّة أخرى إذا ما كانت السّياسة هي ديننا (95).

إنّ الدّين، للمعنى المعتاد، يلعب دورًا قليلًا في تماسك الدّولة ويجب النّظر إليه على أنّه عامل تفككٍ، وطبقًا للدّين فإنّ الله يكون الأب والنّصير والعائل والحارس والمحامي والحاكم وسيد مملكة العالم، وعليه، فالإنسان ليس في حاجةٍ إلى الإنسان لكلّ شيءٍ من المفروض أن يستمده من ذاته أو من البشر الآخرين،فهو يدين مباشرةً لله وهو يعتمد على الله أكثر من اعتماده على الإنسان، ومن هنا اعترافه بالجميل لله أكثر منه للإنسان، وبهذا التفسير ،فإن الإنسان يرتبط عرضيًّا بالإنسان فقط،ولكّننا إذا فسّرنا واقع الدّولة، من وجهة نظر الذات، سندرك السّبب الّذي من أجله يتّحد النّاس، وهو أنّهم لا يؤمنون بأي إلهٍ، وأنّهم ينفون اعتقادهم الدّيني دون وعيٍ ودون اختبارٍ في الممارسة. ليس الاعتقاد في الله، لكن الشّك فيه هو السّبب الفعليّ الّذي يؤكّد أساس الدّولة، ومن نظر الذّات فإنّ الاعتقاد في الإنسان على أنّه إله الإنسان، هو الّذي يفسر أصل الدّولة (96).

وتتميّز قوى الإنسان داخل الدّولة، وتظهر نفي نظام، ومن خلال هذا التّمايز والوحدة المركّبة،فإنّها تكون كائنًا غير محددٍ، وتشمل الدّولة كلّ الوقائع، ويحقّق الإنسان الرّعاية لنفسه. وداخل الدّولة ،فإن المرء يمثل الآخر ويكون مكمّلًا له، والدّولة الحقيقيّة هي الإنسان غير المحدود،وغير المتناهي والحقيقي،والكامل والمقدّس، فهي في المقام الأوّل الدّولة الّتي ينشأ فيها الإنسان كإنسان، الدولة الّتي يربط فيها الإنسان بنفسه، فيكون الإنسان المطلق المقرّر لمصيره، وتمثّل الدّولة الواقع مثلما تقوم بالتّنفيذ الفعليّ للعقيدة الدّينيّة، والإلحاد العملي هو الّذي يزوّد الدّول ويربطها معًا بترابط النّاس في الدّولة لأنّهم يكونون فيها بلا إله،ولأنّ الدّولة هي إلههم، وهو يجد ما يبرز ذلك بنفسه على أنّه المحمول المقدّس للجلال والإلحاد العملي، ذلك الذي كان حتّى الآن لا شعوريًّا، الأساس ،وقوّة التّماسك للدّولة قد بدأ يتّضح الآن في وعينا، والسّبب الّذي يجعل الإنسان المعاصر يتحوّل إلى السّياسة هو ،أنّه قد اكتشف أن المسيحيّة تعتبر سمى لطاقته السّياسية (97) .

وما تمثّله المعرفة لوعي الإنسان المفكر تمثّله الغريزة لوعي الإنسان العلميّ، ولكن الغريزة الأساسيّة للجنس البشري هي غريزة سياسيّة وهي غريزة سلبٍ، تتطلّب سلب الكاثوليكيّة السّياسيّة، وقد

قوّض عصر الإصلاح الكاثوليكيّة الدّينيّة ولكن الحقبة الحديثة حلّت محلّها الكاثوليكيّة السّياسيّة، وما كان يهدف إليه الإصلاح في مجال الدّين، يهدف الإنسان إلى تحقيقه الآن في مجال السّياسة.

ويقول فيورباخ «البابا رئيس الكنيسة هو إنسانٌ صالح مثلي، والملك هو إنسان صالح مثلنا جميعًا، ولهذا فإنّه لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له، فهو ليس أعلى من الدّولة أو المجتمع، و البروستاني هو جمهوري متديّن، ولهذا فإنّ البروستانيّة تقود طبيعيًّا إلى الجمهوريّة السّياسيّة، طالما اختفى مضمونها الدّينيّ، أي تمّ عرضها دون قناعٍ ،وبمحوها للثّنائيّة البروتستانتيّة بين السّماء، حيث نكون سادة، وبين الأرض حيث نكون عبيدًا، أي بإدراكنا أنّ الأرض هي مصيرنا وغايتنا، فإنّ البروتستانتية سوف تقودنا في الحال نحو دولة جمهوريّة،وما حدث في العصور المبكرّة من تحالف الدّولة الجمهوريّة، والبروتستانتيّة فإنّ ذلك تمّ مصادفةً بالطّبع ولم يكون دون معنًى، لأنّ البروتستانتيّة تعدّ فقط بالحرّيّة الدّينيّة وأن تكون جمهوريًّا وبروتستانتينيًّا. فقد كان ذلك تناقضًا بعد محو المسيحيّة، فقط سوف تكتسب الحقّ لكي تشكل الدّولة جمهوريّةً، لأنّك في المسيحيّة لك جمهوريتك في السّماء، ولا تريد أخرى هنا على الأرض بل على النّقيض يجب أن تكون عبدًا هنا وإلّا فالسّماء لا لزومًا لها»(98).

وهكذا تنعكس نظرة فيورباخ للدين على الدولة، لتقدم دولة الإنسان الكلي، أو دولة الإنسانية، والإنسان هو أساس الدولة، و مبدأها فيها ينتفي دور الدين من كل المجالات ،كما تنتفي ثنائية الإنسان، و الإله، ويصبح الإنسان هو الصانع الوحيد للتاريخ، و الدين، و الدولة؛ أي الإنسان مقياس الأشياء كلها .

الخاتمة: إنّ النّقد الفيورباخي للمسيحيّة لم يكن تحطيمًا لها وإنّما هدفه هو الوصول إلى كمالها من خلال نظرة انثروبولوجيّة كما يؤكد انجلز أن فيورباخ لا يرغب في مطلقا في حذف الدين و لكنه يريد أن يصل به إلى درجة الكمال. فالإنسان هو إله الإنسانيّة الجديدة، وهذا من خلال رفع القيم الإنسانيّة إلى مستوى القيم الإلهيّة. فيورباخ لا يلغي الإلهي وإنمّا ينقله إلى الفؤاد الإنساني فهو يسائل النّصوص الدّينيّة لكي يتطلّع إلى اللّاعقلانيّة للطّبيعة الإنسانيّة، وهذا ما جعل اللّاهوتيّين الكبار من أمثال هانز اهرنبرغ، وكارل هايم ،وكارل بارث يشعرون بالامتنان لفيورباخ لكونه قد طرح المشكلة الدّينيّة عند المستوى الّذي موضعها فيه ،بل على مستوى التّطلّعات الأبديّة واللّاعقلانيّة للرّوح الإنسانيّة.

إن فيورباخ ينعى على المسيحيّة كونها قد أصبحت في عالمنا الحديث، متحلّلة واهنة، مريحة، حرفية و أبيقراطية، وبما أن الإله الحي قد استبعد عن طريق لاهوت عقلاني يتأتي فيورباخ ليحاول إنقاذ الإلهي عبر إعطائه شكل إنسانيّة واعية، وفيورباخ على عكس مفكري القرن الثّامن عشر الملحدين الّذين من أجل تفسير الكون، والإنسان ينكرون كلّ التّدخل الألوهيّ، على عكس هؤلاء يسعى فيورباخ لإعادة إدخال القيم التّقليديّة في العالم المعلمن على شكل إيمانٍ جديدٍ، فهو إذ

يلغي الله فليس من أجل تخليص الإنسان من الواجبات الّتي تنتج عن وجود هذا الكائن الأعلى بل على العكس من أجل تحميل الإنسان كامل مسؤوليّته عن مصيره (99).

لذا كانت مهمّة الأزمنة الحديثة كما يرى فيورباخ هي تحقيق،و أنسنة الله وتحويل اللّاهوت إلى أنثروبولوجيا والبروتستانتية بوجهٍ عامٍ هي الّتي قدّمت النّمط العملي لهذه الأنسنة،فالإله الّذي هو الإنسان، الإله الإنساني،أي المسيح هو إله البروتستانتية الّتي لم تعد تهتم بـ «الله في ذاته» كما في الكاثوليكية ولكن تهتم بالإله من أجل الإنسان، ولهذا تحوّلت من ثيولوجيا تأمّليّة إلى أنثربولوجيّة مسيحيّة (100). إنّ النّظرة الانثروبولوجيّة للدّين هي العودة إلى الأصل الدّيني من انثروبي إنساني و إكماله بما يتناسب مع العصر،و يرى برديائيف أن فيورباخ عند تحويله الثيولوجي إلى أنثروبولوجي ليس المقصد منه إنكار الله بل تأكيد الإنسان ،كما يؤكد انجلز أن فيورباخ لا يرغب في مطلقا في حذف الدين ،و لكنه يريد أن يصل به إلى درجة الكمال إنّ مذهب فيورباخ في نظر إميل برهييه هو استبعاد نهائي لكل عبادة الأوثان ،فمذهب كهذا يستبعد تماما كما لدى كونت تلك العلاقة المباشرة بين الله و الطبيعة التي كانت في القرن الثامن عشر أساسا لتأليه طبيعي،فإميل يعتقد أن فيورباخ لا يهدم المسيحية بل يتممها، فمذهبه هو في تخمينه ترجمة لغة مرموزة إلى لغة واضحة ترجمة أمينة للدين المسيحي للغة الخيال الشرقية العامة بالصور إلى لغة عصرية جيدة،و مفهومه للعقل مجرد ترجمة حرفية...حل للغز المسيحية و هذا معناه ما دامت الترجمة تحافظ على روح أنموذجها أن فيورباخ عاقد العزم علة المحافظة على كل روح المسيحية، و ذلكم هو التباس موقف يقارب التباس موقف رينان عندما شاء أن يستبقي كل روحية الحياة المسيحية بدون إثباتاتها العقائدية (101)

حيث كان هدف فيورباخ من وراء نقده للدين تأسيس دين الإنسانية الذي لا يحتاج إلى كنيسة دين يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعدما أنكرها في ميدان الاعتقاد إنّ فيورباخ يحاول كشف الأوهام التي علقت بالدين، إلى حد جعلته دراميّاً، لا يؤدي وظيفته الممكنة و يؤكد جون لويس في هذا الصدد أن فيورباخ كان رجلا متدينا إلى أبعد الحدود ،و من ثمة فإن ماديته جاءت مختلفة تماما عن أية مادية سابقة فهو لا يحتقر الدين، و إنما يرى في الدين إسقاط لحالة الإنسان البائسة المحرومة (102) ، لذلك يعتقد ريردان أن فيورباخ قادر على أن يهب الإيمان إلى عصر خلا من الإيمان،و لهذا نجد ريردان يرى أن فيورباخ ليس

محتقرا أو مستهزئا بالدين و إنما أراد كشف زيف و وهم الدين كما أراد أن يشير إلى الجانب الديني للحياة باعتبارها بعيدة عن كونها عبثية وإنما باعتبارها من وجهة النظر الأساسية مكونة من إدراك الإنسان لماهيته و لذاته إن موضوع الدين الجوهري هو الإنسان نفسه ولا شيء غير ذلك و يظهر ذلك من خلال من خلال تحليل الخبرات الدينية التي تتجاوز حدود الصور المشوشة و المزيفة و المختلطة للاهوت فالله ببساطة هو انعكاس للإنسان نفسه(103).يقول فيورباخ بوضوح: أنّ ماهية

الدّين هي الإنسان،وحب الإنسان للإنسان. فنحن بحاجة إلى الإنسان المحبّ الّذي يحسّ مع إخوانه البشر من أجل حياة إنسانيّة،فهدف فيورباخ هو الإنسان الّذي يحبّ كلّ إنسان،فالدين الجديد الذي أتي به فيورباخ هو تأليه للعلاقات الإنسانية (الإنسان إله الإنسان) ، فما أحوجنا إلى هذا الحبّ في عصرنا هذا وفي ظل هموم حضارتنا، فالحبّ هو المعيار الموضوعي، والذّاتي للكينونة "أنا أحبّ إذن أنا موجود"، وهكذا يقلب فيورباخ الكوجيتو الديكارتي و يؤكد ما قاله الرّسول صلى الله عليه وسلم (لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه).

الهوامش:

(1) محمد عثمان الخشت : **الأديان تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل** ، دار غريب ، القاهرة ، مصر ، (د ، ط)، 1995 ، ص19.

(2) محمود رجب : **الاغتراب "سيرة مصطلح "** ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3 ، 1988 ، ص118.

(3) يوسف حامد الشين : **مبادئ فلسفة هيجل** ، دراسة تحليلية عن الإنسانية و اللاهوتية في كتابات الشباب ، منشورات جامعة قار يونس بنغازي ، ط1 ، 1994 ، ص64.

(4) محمود رجب : **الاغتراب...** ، المرجع سابق ، ص118.

(5) يوسف حامد الشين : **مبادئ فلسفة هيجل** ... ، المرجع السابق ، ص 64.

(6) المرجع نفسه ، ص 64.

(7) محمود رجب : **الاغتراب...** ، المرجع سابق ، ص 120.

(8) المرجع نفسه ، ص125.

(9) المرجع نفسه ، ص137.

(10) فيورباخ : **مبادئ فلسفة المستقبل** ، تر إلياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، 1975، ص268.

(11) هنري آفرون : **فيورباخ** ، تر إبراهيم العريس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1981، ص36.

(12) Feuerbach Ludwig: **Lectures on the Essence of Religion** , Translated , by Ralph Manheim, New York, Harper Row . 1967, P 26.....

(13) Ibid,P33.

(14) Feuerbach Ludwig:**Lectures on the Essence of Religion**... , Ibid,P29.

(15) Ibid,P3 1.

***سورة الشعراء** من الآية 69 إلى الآية73. قال تعالى: وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (73) .

(16) فيورياخ : **أصل الدين** ، تر أحمد عبد الحليم عطية ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1991،ص41.

(17) جماعة من الأساتذة السوفيت : **موجز تاريخ الفلسفة** ، تر وتق توفيق سلوم ، دار الفارابي،بيروت ،لبنان ، ط1 ،1989،ص300.

(18) كوزنيتسوف : **بصدد مؤلف انجلس "لودفيع فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**" ، تر إلياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو ، 1987 ، ص، ص88، 89.

(19) Feuerbach , L "**Essence du christianisme** " , présenté et Traduit de l'allemande par Jean – Pierre Osier , éd Maspero , Paris , 19 .9, P 1168

(20) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية** ،مج1، سنوات الحداثة و الشباب،اليسار الهيغلي 1818–1844 تر محمد عيتاني،دار الحقيقة للطباعة و النشر،بيروت،ط1971،1، ص252.

(21) كوزنيتسوف:**بصدد مؤلف أنجلز «لودفيع فيورباخ ... »** ، المرجع السابق، ص90.

(22) فرانكلين –ل– ياومر : **الفكر الأوربي الحديث** ، الاتصال والتغيير في الأفكار ، 1600–1950 ،ج3، (القرن التاسع عشر) ، ترجمة أحمد حمدي محمود ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1989 ، ص67.

(23) Feuerbach : "**Essence du christianisme …** , Ibid , PP 117-119.

(24) عبد الرحمن بدوي : **موسوعة الفلسفة ، ج2** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1984، ص213.

(25) أحمد عبد الحليم عطية: **الإنسان في فلسفة فيورباخ** ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2008 ، ص ،ص195 ، 196.

(26) Feuerbach : "**Essence du christianisme** " **…** , Ibid , PP 202 , 203.

(27) زكريا إبراهيم : **مشكلة الإنسان** ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ط1 ، (د ، ت) ، ص182

(28) ريتشارد شاخت: **الاغتراب** ، تركامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،ط1، بيروت لبنان، 1980، ص127.

(29) هنري آفرون : **فيورباخ** ، ... ، المرجع السابق، ص37.

(30) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية ،مج1** ، ... ، المرجع السابق، ص 253.

(31) كارل ماركس ، فريدريك أنجلز : **الإيديولوجية الألمانية** ، تر فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ،بيروت ،ط1، 1976، ص652.

(32) حسن حنفي : **<u>الاغتراب الديني عند فيورباخ</u>** ،مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر ، العدد الأول ، وزارة الإعلام ، الكويت ، 1979، ص44.

(33) **Essence du Christianisme :** Feuerbach…P1 , Ibid , 49.

(34) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية** ،مج1،... ، المرجع السابق ، ص253.

(35) جيمس كولينز : **الله في الفلسفة الحديثة** ، تر فؤاد كامل ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط2 ، 1998 ، ص343.

(36) فيورباخ : **<u>ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكتيه</u>** ، تر أيمن أحمد ، مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة ، العدد12 ، 2004، ص8.

(37) **Essence du Christianisme :** Feuerbach…P1 , Ibid , 31.

(38) فيورباخ : **مبادئ فلسفة المستقبل** ... ، المصدر السابق ، ص254.

(39) **Essence du Christianisme :** Feuerbach… .Ibid , PP381,382,

(40) Ibid , P130.

(41) **Essence du Christianisme :** Feuerbach… .Ibid , P130,

(42) فيورباخ : **<u>ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكتيه</u>** ... ،المصدر السابق ، ص 21

(43) المصدر نفسه ، ص 21.

(44) فيورباخ : **ماهية الدين قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى** ، تأليف وترجمة أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 2007، ص، ص 153،152.

(45) **Essence du Christianisme :** Feuerbach....PP381,382 , Ibid,

(46) **Essence du Christianisme :** Feuerbach....P345 , Ibid,

(47) هنري آفرون : **فيورباخ** ... ، المرجع السابق ، ص، ص 77 ، 78.

(48) **Essence du Christianisme :** Feuerbach....P , Ibid , 345.

(49) Ibid , P 131.

(50) جان إيف ، كالفير : **تفكير كارل ماركس نقد الدين والفلسفة** ، تر سامي الدروبي وجمال الأتاسي ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بسورية ، دمشق ، 1959 ،ص، ص99 ، 100.

(51) حسن حنفي : **<u>الاغتراب الديني عند فيورباخ</u>** ... ، المرجع السابق ، ص 52.

(52) فيورباخ : **أصل الدين** ... ، المصدر نفسه ، ص44.

(53) المصدر نفسه ، ص71

(54) فيورباخ :**<u>ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكتيه</u>**... ،المصدر السابق ، ص 21.

(55) Feuerbach **: La Mort et L'immortalité** , Auést – ce Que La Religion Nawvelle Philasophie Allemende, Trad ,pa Hermamne Ewerbeek , Paris , 1850 , P55.

(56) Ibid , P515.

(57) جان إيف كالفير : **تفكير كارل ماركس ، نقد الدين والفلسفة...** ، المرجع السابق ، ص،131

(58) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية** ، مج1،... ، المرجع السابق ، ص،255.

(59) **Essence du Christianisme :** Feuerbach....PP143,144, Ibid,

(60) Ibid,153.

(61) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية...** ، مج1، المرجع السابق ص، ص253 ، 252.

(62) سيغموند فوريد: **مستقبل وهم** ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ،ط4 ، 1998 ، ص .ص 29 . 30.

(63) المرجع نفسه ، ص31.

(64) سيغموند فرويد : **مستقبل وهم** ، ص41.

(65) نفسه، ص .ص32، 33.

(66) فيورباخ: **أصل الدين** ، المصدر السابق ، ص78.

(67) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية...** ، مج1، المرجع السابق ص254.

(68) فيورباخ : **<u>ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكتيه</u>** ...،المصدر السابق ، ص 14.

(69) جان إيف كالفير : **تفكير كارل ماركس ، نقد الدين والفلسفة...** ، المرجع السابق ،ص، ص131 ،132.

(70) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية**، مج1... ، المرجع السابق ، ص255.

(71)**Essence du Christianisme :** Feuerbach...P , Ibid , 401 .

(72) Ibid , PP 170.169 ,

(73) هنري آفرون : **فيورباخ** ... ، المرجع السابق ، ص، ص 91 ، 92.

(74) Feuerbach ، (1839- 1845) ، L : "**Manifestes philosophiques** " Textes choisis ، Traduit de l'allemande par louis althusser ، ed ، PUF ، Paris ،P, Ibid.,1973 19 8.

(75) فيورباخ : **ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكته** ... ،المصدر السابق،ص ،ص 14.

(76)**Essence du Christianisme :** Feuerbach... , Ibid , PP147,148.

(77) فيورباخ : **ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكتيه** ... ، المصدر السابق ،ص22.

(78) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية**، مج1... ، المرجع السابق ، ص ،ص254،255.

(79)**Essence du Christianisme :** Feuerbach....P328 , Ibid ,

(80)Ibid , PP249,250.

(81) أوغست كورنو : **ماركس وأنجلز حياتهما وأعمالهما الفكرية**، مج2،من الليبرالية الديمقراطية الى الشيوعية،الجريدة الرينانية،الحوليات الفرنسية–الالمانية1842–1844، ترجورج طرابيشي ،دار الحقيقة للطباعة و النشر ،بيروت،1972، ص130،129.

(82) فيورباخ : **ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكته** ... ،المصدر السابق،ص ،ص 18.

(83) جان ايف كالفيز : **تفكير كارل ماركس نقد الدين و الفلسفة** ... ، المرجع السابق ،ص131.

(84) Feuerbach : **Essence du Christianisme**..., Ibid , P210.

(85) البير كامو : **الإنسان المتمرد** ، تر نهاد رضا منشورات عويدات ، بيروت ، ط3 ، 1983 ، ص184.

(86) فيورباخ : **ماهية الدين ، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة...** ، المصدر السابق ، ص343

(87) **Manifestes philosophique** : Feuerbach...,P ,411Ibid

(88) هربرت ماركيوز : **العقل والثورة هيجل و نشأة النظرية الاجتماعية** ،تر فؤاد زكريا،الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ،1970، ص 262.

(89) هنري ارفون : **فيورباخ واللاهوت** ، تر أنور مغيث ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 12 ، القاهرة ، ص57.

(90) هربرت ماركيوز: **العقل و الثورة...**، المرجع السابق ،ص،ص262 ، 263.

(91) Feuerbach : **Essence du Christianisme**..., Ibid , P113.

(92) جيمس كولينز : **الله في الفلسفة الحديثة...** ، المرجع السابق ، ص340.

(93) Feuerbach : **Essence du Christianisme**..., Ibid , PP425,426.

(94) Feuerbach :... **Lectures on the Essence of Religion**... ,Ibid,P22.

(95) فيورباخ :**ماهية الدين و قضايا أولية لإصلاح الفلسفة** ...، المصدر السابق ،ص–ص 334–336.

(96) فيورباخ :**ماهية الدين و قضايا أولية لإصلاح الفلسفة** ...، المصدر السابق ،ص 337.

(97) المصدر نفسه ، ص، ص338،337.

(98) فيورباخ :**ماهية الدين و قضايا أولية لإصلاح الفلسفة** ...، المصدر السابق ، ص، ص339،338.

(99) هنري أفرون: **فيورباخ...** ، المرجع السابق، ص 40..

(100) **Principles of philosophy of the future** : Feuerbach... ,Ibid,P5.

(101) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، الجزء السادس القرن التاسع عشر 1800–1850،تر جورج طرابيشي،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت لبنان، ط1، 1985، ص 254.

(102) جون لويس : **المدخل إلى الفلسفة**، تر أنور عبد المالك، الدار المصرية للكتب،القاهرة ، ط2، 1973، ص،ص220 ، 221.

(103) Reardon, B M G :Religious Thought in the Nineteenth,Century Published by Cambridge University Press,1966,P83.

عنوان البحث: تأثير الفضائيات على اكتساب الأحداث للسلوك الإنحرافي

أ. زيوش سعيد، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة الشلف – الجزائر

المقدمة:

لقد أصبحت القنوات الفضائية جزءا لا يتجزأ من ثقافتنا المعاصرة، فهو مصدر للتسلية والثقافة ووسيلة للتعليم ومعرفة الأحداث الجارية وأخبار العالم والطقس والرياضة والفن والموسيقى، ومما لا شك فيه انه غدا أكثر وسائل الاتصال فاعلية، الأمر الذي يؤهله للعب دور ايجابي أو سلبي في حياة أطفالنا.

وبالطبع، لنا أن نتصور اتساع الآفاق التي يمكن أن يفتحها التلفاز أمام أولادنا، وكم هو شاسع عالم المعرفة والترفيه الذي يمكن أن يقودهم إليه .

واللافت أن العالم العربي شهد في الفترة الأخيرة تكاثرا عشوائيا للمحطات الفضائية والقنوات الرقمية المتخصصة، ما يعني وجود فيض من المحتوى التلفزيوني منه القيّم ومنه الرديء ، وهذا ما أثار في السنوات القليلة الماضية تساؤلات ومخاوف من التأثير الفعلي للقنوات الفضائية على الحدث من الناحية الجسدية والنفسية وعلى سلوكه ضمن محيط معيشته .

فالقنوات الفضائية اليوم هي وسيلة العصر الأساسية فقد تبين من متابعة لمدى انتشارها أن بعض الدول تلتقط 700 قناة بهوائيات ترفع على السطح تستقبل من خلالها ما يبث مباشرة عبر الأقمار الصناعية، ومالكوها يبثون عمدا وإصرارا رسائل معينة يتوفر لها من أسباب الجذب والإغراء ما يجعلها محط أنظار المشاهدين الذين يستطيعون استيعاب جوانب كثيرة من الرسالة المبثوثة بحكم المزج بين الصوت والصورة[1].

وعن الوضع الحالي للأطفال المنحرفين بالجزائر، بينت آخر الإحصائيات من طرف المركز الوطني للإحصائيات أنه يشهد تنام من سنة لأخرى· ففي الوقت الذي أحصت فيه مصالح الأمن الوطني عدد 10965 حدث متورط في مختلف الجرائم سنة 2004 سجلت نهاية 2005 عدد 11302 حدث تركوا آثارا للجريمة بمختلف أنواعها تأتي في مقدمتها السرقة بعدد 4739 حدث متورط وبالرغم من تسجيل انخفاض ملموس في عدد الأحداث المتورطين لسنة 2007 بعدد 9995 حدث منحرف[2]، وهو ما نقرأه أو نسمع عنه يوميا بتسجيل جرائم سرقة في مختلف أنحاء الوطن وخاصة المدن الكبرى·

وانطلاقا من هذا فإن تأثير التلفاز على الطفل مشكلة اجتماعية جديرة بالبحث وإن الضرورة ملحة الآن أكثر من أي وقت مضى لدراسة تأثير القنوات الفضائية (وما تحتويه من برامج) على اكتساب الحدث للسلوك الإنحرافي.

وعلى ضوء ما سبق يمكن طرح التساؤل الرئيسي التالي:

ما تأثير برامج القنوات الفضائية على اكتساب الحدث للسلوك الإنحرافي ؟

ويتفرع من هذا التساؤل التساؤلات التالية:

1- ما هي أهم القنوات الفضائية المفضلة للأحداث؟

2- ما هي أهداف مشاهدة القنوات الفضائية لدى الأحداث؟

3- ما هي أنماط مشاهدة برامج القنوات الفضائية لدى الأحداث؟

4- ما هو دور الأسرة في انتقاء ما يشاهده الأحداث من برامج تلفزيونية؟

5- هل هناك علاقة بين ما تبثه القنوات الفضائية من برامج واكتساب الأحداث للسلوك الإنحرافي؟

فرضيات الدراسة :

1- القنوات الفضائية الغربية هي أهم القنوات الفضائية المفضلة لدى الأحداث.

2- تعود مشاهدة الأحداث للقنوات الفضائية إلى الرغبة في مشاهدة أفلام العنف والإثارة.

3- تختلف أنماط مشاهدة برامج القنوات الفضائية من حدث إلى آخر.

4- هناك غياب لدور الأسرة في انتقاء برامج القنوات الفضائية للأحداث.

5- هناك علاقة بين ما تبثه القنوات الفضائية من برامج واكتساب الأحداث للسلوك الإنحرافي.

أهداف الدراسة:

يتم حصر أهداف هذه الدراسة في الآتي:

1- بيان أنماط المشاهدة وانتقاء التعرض لبرامج القنوات الفضائية لدى الأحداث.

2- معرفة أهم القنوات الفضائية المفضلة لدى الأحداث.

3- تحديد أسباب مشاهدة القنوات الفضائية لدى الأحداث.

4 -التعرف على دور الأسرة في انتقاء ما يشاهده الأحداث من برامج في القنوات الفضائية.

5 -الوقوف على ما إذا كانت هناك علاقة بين مشاهدة برامج القنوات الفضائية والسلوك الإنحرافي لدى الأحداث.

أولاً : الإطار النظري للدراسة

1- نظرية دوركايم في الانحراف والجريمة

يذهب "دوركايم" في تفسيره للانحراف والجريمة إلى الربط بين الفرد والمجتمع وظروف البناء الاجتماعي وتقسيم العمل وحالة فقدان المعايير التي يخلقها تقسيم العمل الاجتماعي، كما أكد دوركايم في نظريته في الانتحار على قيمة العوامل الاجتماعية في الانحراف وارتكاب الجريمة، كما أشار إلى أن الجريمة ظاهرة سليمة ومفيدة وضرورية لارتباطها بالشروط الضرورية لكل حياة اجتماعية، وذلك لأن تحقق الشروط التي ترتبط بالجريمة يمهد الطريقة للتغيرات الأخلاقية والقانونية فيتحقق التطور لكل من الأخلاق والقانون.

ولا يقصد دوركايم بذلك تمجيد الجريمة بل يرى أن وجود الجريمة يدعو إلى الأسف وأنها نتيجة لطبيعة الإنسان الشريرة التي لا سبيل إلى تعديل سلوكه وتقويمه[3].

وقد حدد دوركايم ثلاث صور للسلوك المنحرف هي:

أ-الانحراف البيولوجي والنفسي:

يصيب الانحراف البيولوجي والنفسي الفرد دون المجتمع، حيث يعجز الفرد عن مسايرة قيم المجتمع ويفشل في تحقيق التوافق بسبب خصائصه البيولوجية أو سماته الشخصية النفسية مما يؤدي به إلى الانحراف والوقوع في الجريمة.

ب- الانحراف الوظيفي:

وهو ثورة الفرد على المجتمع تسوده الصورة الشاذة لتقسيم العمل، إلا أن هذا الفرد العارض للفساد يعد من وجهة نظر المجتمع فرداً منحرفاً.

ج- الانحراف الاجتماعي:

ويكون مصدر هذا الانحراف ما يلي:

أ- الافتقار إلى المعايير والقواعد الاجتماعية

ب- الأنانية وتعني الإيمان المطلق بالفرد[4]

2- نظريـــة التقليـــد:

ترى هذه النظرية أن التقليد هو أساس تعلمنا السلوك بوجه عام، وبما أن السلوك الإجرامي هو نوع من السلوك، فالفرد يتعلمه عن طريق التقليد إذا ما نشأ في بيئة إجرامية، وفي ضوء ذلك فسر " تارد ":

1- أن زيادة نسبة الجريمة في المدن عن الريف يرجع إلى أن الاحتكاك والاختلاط في المدينة أكثر من الريف.

2- أن المركز الاجتماعي للفرد يعتبر من العوامل التي تساعد على تقليد السلوك، فالفرد الفقير يقلد الفرد الغني، والصغير يقلد الكبير[5].

وقد تعرض " تارد " إلى العديد من الانتقادات وذلك لأنه قنع بقانون المحاكاة وجعله العنصر الرئيسي الذي يُفسر به كل ظاهرة اجتماعية، ولم يكشف عن الدوافع التي تدفع الفرد إلى المحاكاة والتقليد، كذلك لم يوضح إذا التقليد إرادي أو غير إرادي[6].

غير أنه عُيب على تلك النظرية أنها أهملت تماماً دور العوامل العضوية والنفسية في الدفع نحو السلوك الإجرامي،فمن البديهي أن تكون العوامل العضوية مثل خروج الفرد عن أسس وتقاليد المجتمع الذي يعيش فيه، أو العوامل النفسية مثل الإحباط أو الإحساس بالعزلة وغيرها، مما يسبب لدى الفرد حالة من عدم التوازن وبالتالي القدرة على نهج سلوك منحرف.

3- نظرية التفكك الاجتماعي:

تعتمد هذه النظرية في تفسيراتها التي تقدمها لظاهرة الجريمة على التفكك الاجتماعي Social disorganization، والذي يعرفه" ميشيل مان" بأنه مصطلح يشير إلى: جملة من

الاضطرابات التي تصيب النمط والنظام والتقليد بالمجتمع وهي مقترنة بالتغيير الاجتماعي، ومن جهة أخرى تؤثر سلباً على الضبط الاجتماعي بالمجتمع[7].

إن التفكك الاجتماعي يحدث في مكونات التنظيم الاجتماعي، الذي يشمل بدوره مجموعة من القواعد والتنظيمات والمعايير والقيم والأفكار تحدد العلاقات بين الأفراد وتنظمها، هذه القواعد هي نتاج الإجماع في المجتمع وتفاعل الأفراد فيما بينهم، وهي إما أن تكون مكتوبة أو غير مكتوبة (الأعراف) تتلخص في شكل عادات سلوكية وتقليد وأفكار ومبادئ أخلاقية ومُثل، ومعنى حدوث التفكك في التنظيم وهو عدم تأدية هذه القواعد لوظيفتها الأساسية مما يخلق حالة من الاضطراب والفوضى، وللتفكك الاجتماعي أشكال عدة منها:[8]

1- فشل مؤسسات المجتمع في تعزيز علاقاتها ببعضها البعض مما يعوق تحقيقها لأهدافها، ويرجع البعض هذه المشكلة إلى حالة عدم تماسك مكونات المؤسسة الواحدة بالمجتمع، وهناك من يرى أن مرد هذه المشكلة للأفراد الذين يقومون بتأدية وظائف هذه المؤسسات أو تلك.

2- ضعف العلاقات التي تربط الأفراد ببعضهم البعض، مما يؤدي إلى انتشار الفردية بينهم.

3- فشل المجتمع في تعديل أو تجديد المعايير الاجتماعية الموجهة للسلوك في ظل التغيير الاجتماعي السريع.

وعموماً يعتقد أنصار هذه النظرية أن استقرار أي مجتمع يعتمد على انتظام ما هو مُتوقع من الأفراد في إطار ثقافة المجتمع فإذا توافق الأفراد على ماهو مقبول من السلوك ووضعت الضوابط الاجتماعية اللازمة لذلك فإن المجتمع سيكون مستقراً بدرجة أو بأخرى ولكن عندما ينهار نظام التوقعات الاجتماعية وينهار تِبعاً لذلك نظام التوافق لأي سبب من الأسباب وعندما لا تلائم قواعد السلوك ما هو كائن و لا يتم إيجاد قواعد أخرى تلائم ما هو كائن أو مستحدث من الظروف أو عندما تتعرض قواعد السلوك للنقد أو التغيير بواسطة قواعد أخرى جديدة فإن هذا المجتمع يكون في حالة تفكك اجتماعي ، وهي تعني أن الأفراد لا يشتركون في نفس التوقعات الاجتماعية لأي مظهر من مظاهر السلوك أي أن درجة ما في التغير الاجتماعي تحتوي على درجة ما من عدم الانتظام والتوافق تكون بمثابة الأرضية لوجود التفكك الاجتماعي ومن ثم السلوك الإنحرافي.

4- نظرية الاختلاط التفاضلي :

ومؤدى نظرية الاختلاط الفارق أن السلوك الإجرامي مكتسب وليس موروثاً ويحدث من خلال التعلم. فكما أن الفرد لا يستطيع أن يخترع آلة ميكانيكية دون أن يتلقى تدريباً فنياً يتعلق بهذا الأمر ، فإن الفرد لا يندفع نحو السلوك الإجرامي طالماً لم يتلق تدريباً على ارتكاب الجريمة. فالجريمة لا تخترع بصورة ذاتية من قبل الشخص بل تكتسب من خلال الاختلاط أو الاتصال بمجتمع الفاسدين ، سواء اتخذ هذا الاتصال صورة شفوية أو من خلال اتخاذ المثال.

ويؤكد "سذرلاند" على أن السلوك الإجرامي يتم اكتسابه وتعلمه في إطار من العلاقات الشخصية ، وأن وسائل الاتصال غير المباشرة والتي لا تقوم على رابطة مباشرة بين الأفراد كوسائل الإعلام المسموعة والمقروءة لا تحدث تأثيراً جدياً في الدفع نحو الإجرام.وقد قدم " سذرلاند " مجموعة من القضايا التي تؤدي بالفرد إلى ارتكاب السلوك الإنحرافي وهي:

1- السلوك الإنحرافي متعلم وليس وراثياً.

2- يتم تعلم السلوك الإنحرافي عن طريق عملية الاتصال الجماعي.

3- يحدث الجزء الأساسي من عملية تعلم السلوك الإنحرافي داخل الجماعات يرتبط أعضاؤها بعلاقات شخصية قائمة على المودة.

تتضمن عملية تعلم السلوك الإنحرافي على ما يلي:

أ- يصبح الشخص منحرفاً بسبب توصله إلى الآراء التي تحبذ مخالفة القوانين.

ب- يمكن للارتباطات المتمايزة أن تتفاوت من حيث التكرار والأسبقية والكثافة.

ج- تتضمن عملية تعلم السلوك الإنحرافي عن طريق الاتصال بالنماذج الإجرامية وغير الإجرامية جميع الميكانيزمات التي يتضمنها أي تعلم آخر.

د- إذا كان السلوك الإنحرافي يمثل تعبيراً عن حاجات وقيم عامة، فإنه لا يمكن تفسيره من خلالها لأن السلوك السوي هو تعبير عن نفس هذه الحاجات والقيم.

وعلى الرغم من نجاح "سذرلاند" في إبراز أهمية العلاقات الشخصية في الدفع نحو السلوك الإجرامي ، إلا أنه قد أخذ على نظريته بعض المآخذ نذكر من بينها الآتي :

1- فقد قيل أن هذه النظرية لا تفسر كل صور السلوك الإجرامي. فهي تعجز عن تفسير إجرام المنتمين إلى الطبقة العليا في المجتمع ، والفرض أن هؤلاء لا يختلطون مع المجرمين على النحو الذي يفترضه "سذرلاند". وقد حاول "كريسي Cressey" الرد على هذا النقد بقوله أن بعض الأفراد قد يرتكبون جرائم دون اختلاطهم بمجرمين نتيجة تعرضهم لمواقف إجرامية يخلقها لهم أفراد غير مجرمين. ولنا أن نمثل لذلك بحث الأم وليدها على عدم السرقة ، في الوقت الذي تدفعه إلى ذلك بحديثها المتكرر عن تدني مستوى الأسرة المعيشي إذا ما قورن بالأسر المجاورة لها.

2- كما عيب عليها عجزها عن تفسير الجرائم التي ترتكب في ثورة انفعال أو الجرائم التي تقع في فترات الطفولة المبكرة قبل أن يخالط الطفل غيره مدة كافية لتعلم السلوك الإجرامي. وقد حاول "كريسي" التخفيف من هذا النقد بقوله أنه يعود إلى نقص الأبحاث التجريبية التي تثبت صحة فروض النظرية.

3- كما قيل أن السلوك الإجرامي هو نتاج النزعات الفطرية والميول الغريزية ولا يحتاج إلى تعلم ، فالنفس بطبيعتها أمارة بالسوء. فالإنسان – وعلى نحو طبيعي ومبكر – يميل إلى الكذب والعنف. ويظل الإنسان هكذا بحاجة إلى تعلم السلوك القويم وتهذيب النفس ، دون تعلم الإجرام.

4- ليس صحيحا ما تذهب إليه هذه النظرية من أن الفرد ينبغي أن يكتسب نوعاً من المهارة والتعلم قبل ارتكاب الجريمة. فإذا كان هذا يصدق على بعض الجرائم التي تقوم على المهارة والذكاء – كالنشل والنصب مثلاً – فإنه لا يصدق على جرائم أخرى لا تتطلب نفس القدر من الذكاء ، كجرائم العنف وخيانة الأمانة والسب والقذف.

5- أن هذه النظرية لم تبين لنا العوامل التي تدفع الشخص نحو الاختلاط بجماعة بعينها ، فاسدة أو غير فاسدة. فلا شك أن هذا الأمر لابد وأنه يتوقف على عوامل تتصل بالتكوين الداخلي للفرد، وقد حاول "سذرلاند" الرد على هذا النقد قائلاً أن الفرد لا يختار جماعة دون أخرى ، بل أن تأثير جماعة معينة يغلب عنده ويعلو على تأثير جماعة أخرى، ولا يمكن القول بتوقف هذا الاختيار على العوامل الداخلية والتكوينية للفرد إلا إذا افترضنا أن تأثير الجماعات المحيطة كان على درجة واحدة ، وهو افتراض غير صائب لأن تأثير المخالطة يتفاوت – كما سبق القول – بحسب أسبقيتها ومدتها ونظرة الفرد لمن يخالطهم.

والواقع أن هذا الرد من جانب "سذرلاند" لا يفلح في إنقاذ نظريته من النقد، حيث أن المخالطة – ومع توافر الأمور الثلاث الأخيرة – لا تعني حتمية اكتساب السلوك الإجرامي.

5- نظرية الأنومي (المعيارية) :

وسواء نظرنا إلى مفهوم الأنومي بمعناه الأصلي الذي يعني حالة تنعدم فيها المعايير أو بمعناه الحديث الذي يعني عجز البناء الاجتماعي عن أن يقدم لبعض الفئات الاجتماعية بكفاءة ما يمكنهم من تحقيق الأهداف التي تحدث .

الأنومي أو اللامعيارية والتي أرى أنها تتمثل في ثلاثة صور أساسية على مستوى البناء الاجتماعي وهي:-

أ- موقف اجتماعي يفتقر إلى القواعد الملائمة .

ب-غموض الموقف الاجتماعي.

ج- عدم وجود اتفاق عام على القواعد الملائمة للمواقف الاجتماعية أو عدم وجود تفسير عام لهذه القواعد.

أما على مستوى الفرد فتعني حالة التخبط وعدم الرؤيا لما هو صواب أو خطأ بسبب ضعف المعايير الموجهة للسلوك أو تناقضها.

وبالنظر لثقافة المجتمع فإن هذا المفهوم يتضمن ثلاثة متغيرات وسيطة منها متغير ثابت يتمثل في نوع من التفكك والانحلال الاجتماعي وهذه المتغيرات هي :-

أ- وجود الانحلال الشخصي الذي ينشأ لدى فرد من الأفراد بحيث يسير سلوكه دون اتجاه معين ودونما مراعاة للقواعد الاجتماعية المتفق عليها .

ب- الموقف والظروف الاجتماعية التي تتصارع فيها القيم والمعايير ويقع فيها الفرد بحيث يتعرض لضغوط تلك المواقف والظروف ويجد صعوبة عندما يحاول أن يساير المعايير المتناقضة .

ج- وجود وضع اجتماعي يخلو من المعايير بحيث يصبح هذا الوضع شاذاً وفوضوياً في المجتمع [9].

ومما سبق فإن المبدأ الذي تتبناه نظرية الأنومي لدراسة السلوك المنحرف عامة والسلوك الإجرامي خاصة يختلف عن بقية المبادئ والاتجاهات للنظرية الأخرى ذات البعد الحتمي، الذي يربط بين السلوك الإنحرافي وبعض المتغيرات المحددة ، ولذا تعد نظرية الأنومي أكثر عمومية ومناسبة لتفسير السلوك الإنحرافي في مختلف المجتمعات الحضرية المتقدمة وخاصة المجتمعات المتجهة حديثاً نحو التحضر والتحديث الاجتماعي وفق النمط الغربي، ذلك أن المجتمعات ذات الانفتاح و الانجذاب نحو التحديث الاجتماعي تتسم بضعف التأثيرات الأولوية للضبط الاجتماعي " غير الرسمي " إلى جانب ما قد يؤدي بالتالي إلى صراع في القيم والمعايير الاجتماعية، كما أن هذا المدخل يعد أكثر مناسبة للمجتمعات النامية المتحولة نحو التحديث بسبب عدم استقرار نظامها السياسي، وعليه فإنه من المتوقع أن يكون السلوك الإنحرافي والإجرامي ذا مؤشرات أعلى ومما يزيد من هذا الاحتمال في المجتمعات المتحولة نحو التحديث، تأثير فعالية وسائل الإعلام العابرة للقارات[10].

ثانياً: مجتمع الدراسة الميدانية:

يعرف مجتمع الدراسة كما بين "ربحي عليان" أنه الذي يشتمل على جميع عناصر المشكلة المطلوب دراستها ، ويتكون مجتمع الدراسة عادة من عناصر ومفردات [11]، و يتكون مجتمع الدراسة الحالي من جميع نزلاء مركز إعادة التربية والتأهيل ببن عاشور ولاية البليدة.

1-عينة الدراسة وطرق اختيارها

على اعتبار أن جميع عناصر العينة موجودة في مركز إعادة التربية والتأهيل ببن عاشور ولاية البليدة، فإننا اعتمدنا طريقة المسح الشامل لكامل أفراد العينة.

من المعلوم أن نتائج الدراسة لا تسير وفقاً لأسلوب واحد يمكن أن يتبعه الباحثون، بل وفقاً لأساليب متعددة ومختلفة، ورأينا أنه من أفضل هذه الأساليب هو الذي يتم وفقاً لتساؤلات الدراسة. بناء عليه سنعمد فيما يلي، إلى استعراض نتائج الدراسة استنادا لتساؤلاتها المطروحة سابقاً، بحيث يشكل كل واحد من هذه التساؤلات عنواناً مستقلاً في هذا الفصل.

بلغت عينة دراستنا (100) فرداً وهم جميع الموجودين في المركز، وبالتالي فرضت الدراسة تطبيق المنهج المسحي، وهذا يعود بدوره إلى طبيعة الدراسة التي تهدف إلى الكشف عن تأثير برامج القنوات الفضائية على اكتساب الأحداث للسلوك الإنحرافي.

2- أداة جمع البيانات :

يعد تصميم العينة وتحديد أطرها ووحداتها وتشخيص المنطقة التي تنتقى منها واختيار الطريقة المنهجية التي من خلالها تجمع البيانات، فقبل توزيع الاستمارات على المبحوثين يجب أن يكون لدى الباحث دليل يمكن الاعتماد عليه في مقابلاتهم واستدراجهم في الدخول إلى المواضيع التي تهتم بها والتي يود جمع المعلومات حولها من خلال طرح الأسئلة المختلفة عليهم وإتاحة المجال أمامهم بالإجابة الصريحة والموضوعية عليها، حيث أن استمارة استبيان تحتوي عادة على مجموعة أسئلة بعضها مفتوحة وبعضها مغلقة، وبعضها يتعلق بالحقائق وبعضها الآخر يتعلق بالآراء والمواقف.

استمارة استبيان هي الوسيلة العلمية التي تساعده على جمع الحقائق والمعلومات من المبحوث ، وهي الوسيلة التي تفرض عليه التقيد بموضوع البحث المزمع إجراءه وعدم الخروج عن أطره العريضة ومضامينه التفصيلية ومساراته النظرية وبدون الاعتماد على استمارة استبيان لا يستطيع الباحث جمع المادة العلمية من الحقل الاجتماعي ولا يستطيع التقيد بالمواضيع الأساسية لبحثه ولا يستطيع طرح أسئلة على المبحوثين بصيغة متكاملة ومنسقة.

حيث تكون هذه الأسئلة موجزة وسهلة التناول من طرف المبحوثين وذلك بغية مساعدتهم على الإجابة على أكمل وجه.

قد صيغت كل الأسئلة المكونة الاستمارة بشكل مغلق إذ يتم اقتراح الإجابات المناسبة والمتوقعة ووضعها في شكل خيارات للمبحوث الذي يختار الأجوبة التي يراها مناسبة والملائمة.

حيث كانت زياراتي لمركز إعادة التربية والتأهيل الكائن ببن عاشور ولاية البليدة، تتم يومياً مدة 45 يوماً ، إبتداءاً من 19 ماي 2008، والتي كان فيها عدد نزلاء المركز 100 حدثاً، حيث ترافقني أخصائية اجتماعية و أخصائية نفسية لغرفة خاصة حيث أسلم الاستمارة للمبحوثين بغية الإجابة عليها بدون تدخل مني ما عدا مساعدتي لبعض الأحداث لمن لا يعرفون الكتابة.

أما المحاور التي تتناولها الاستمارة فهي كالتالي:

1- بيانات أولية عن المبحوث:

السن، المستوى التعليمي،المستوى التعليمي للأب والأم، مكان الإقامة، مدة الإقامة في المركز ، عدد مرات الإقامة في المركز، دخل الأسرة، نوع السكن،سبب الإحالة ، عدد أجهزة التلفاز.

2- القنوات المفضلة لدى الحدث:

القنوات التي يتابعها: محلية، عربية، أجنبية ، الأفلام التي يفضلها.

3-مشاهدة القنوات الفضائية:

الهدف من مشاهدة القنوات الفضائية.

4- التباين في مشاهدة برامج القنوات الفضائية:

مكان مشاهدة القنوات الفضائية، عدد الساعات التي يقضيها في مشاهدة برامج القنوات الفضائية، الأوقات التي يشاهد فيها هذه البرامج، السهر في مشاهدة برامج القنوات الفضائية، الأيام المفضلة لمشاهدة برامج القنوات الفضائية.

5- دور الأسرة في انتقاء ما يشاهده الحدث:

تدخل الأهل من عدمه في مراقبة الحدث لما يشاهده من برامج، مشاركة الأسرة من عدمها في مشاهدة القنوات الفضائية.

6- برامج القنوات الفضائية وعلاقتها باكتساب الحدث للسلوك الإنحرافي

تأثير برامج القنوات الفضائية في سلوك الحدث، ضرر بعض برامج القنوات الفضائية من عدمها.

وبعد هذا كله نحاول تصنيف هذه البيانات وتبويبها حسب كل عنصر من عناصر الموضوع مستخدماً الجداول و الرسومات التوضيحية.

ثالثاً : نتائج الدراسة

ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يلي:

1- النتائج الخاصة بالأحداث المنحرفين:

أظهرت النتائج أن أغلبية عينة المنحرفين بنسبة(74%) قد قضوا فترة لا تزيد عن 6 أشهر، كما أظهرت النتائج أن السرقات بأنواعها تتصدر الأخطاء التي ارتكبها المنحرفون بنسبة (30 %)، تليها القضايا الأخلاقية والهروب من المنزل بنسبة (20%) والاعتداء والمشكلات الأسرية بنسبة (12%) في حين كانت قضايا تعاطي المخدرات بنسبة (6%).

كما أظهرت أن غالبية الأحداث المنحرفين يقيمون لأول مرة في المركز أي أنهم حديثو عهد بالانحراف حيث وجدت نسبة (82%) من عينة الأحداث المنحرفين أنهم يقيمون لأول مرة وهي نسبة مرتفعة مما قد يعطي مؤشرًا إلى ارتفاع نسبة الانحراف في الآونة الأخيرة، تليها نسبة (14%) ممن دخلوا المركز للمرة الثانية،و(4%) ممن دخلوا المركز للمرة الثالثة.

2-النتائج الخاصة بسن الأحداث المنحرفين:

أظهرت النتائج أن نسبة (48%) من الأحداث المنحرفين سنهم يتراوح بين 16 و 18 سنة، وأن نسبة (36%) من هؤلاء الأحداث سنهم يتراوح من 14 إلى أقل من 16 سنة، في حين أ ن الأحداث الصغيرين السن بالمقارنة مع الآخرين والذين يتراوح سنهم من 12 إلى أقل من 14 سنة كانت نسبتهم (16%).

3 – النتائج الخاصة بالمستوى التعليمي للأحداث:

أشارت نتائج الدراسة إلى أن نسبة (60 %) من العينة المدروسة كان مستواهم الدراسي متوسط، أما عن المستوى الابتدائي والثانوي فكانت النسبة متساوية لكل منهما ب (16%)، في حين أن نسبة الأمية لدى العينة لم تتجاوز (8%).

4 –النتائج الخاصة بسكن الأحداث المنحرفين :

أظهرت النتائج أن هناك تباينًا واضحًا بالنسبة للحي السكني بين الأحداث المنحرفين، إذ وجد أن نصف العينة المدروسة تسكن في شقة أي (50%)، في حين أن الذين يقطنون في فيلا بنسبة (22%)، أما عن الأحداث الذين يسكنون في سكن شعبي فكانت نسبته (20%)، ثم تأتي نسبة الذين يسكنون في بيوت قصديرية ب(8%)، وهذا ما يدل على أن حالة السكن ليس لها دخل في انحراف الأحداث.

5– النتائج الخاصة بالمستوى التعليمي للأبوين:

أ– بالنسبة للأب:

أظهرت النتائج أن نسبة الأمية ومستوى الابتدائي يمثلان أكثر من نصف عينة البحث ب مجموع (60%)، مما يدل على تأثير المستوى التعليمي للأب على الحدث في التوجيه، والإرشاد، أو استعمال الطرق العلمية التربوية في مراقبة الحدث لما قد يتعرض له من مشاهد وبرامج تضره أكثر مما تنفعه.

في حين كانت نسبة (28%) من الآباء لهم مستوى متوسط، وهي أيضاً نسبة ملحوظة في سبب إنحراف الأحداث، غير أن نسبة الآباء الذين لهم مستوى ثانوي أو جامعي فكانت (20%)، وهذا مؤشر يدل على دق ناقوس الخطر لدى الطبقة التي تتصف بالمثقفة في محاولة استرجاع هيبة الأب في معالجة مشاكل الحدث في التعرض لمختلف برامج القنوات الفضائية.

ب – بالنسبة للأم:

أظهرت النتائج أن نسبة الأمية ونسبة المستوى الابتدائي لدى الأم (88%) أي الغالبية من عدد العينة المدروسة، وهذا ما يدل على أن للأم دور فعال لما تقوم به في البيت من رعاية جسدية ونفسية وتربوية، فإذا افتقدت الأم لمستوى تعليمي كلما كان الحدث مهيأ لتلقي مختلف السلوكات التي تقوده إلى الانحراف ومن ثم إلى عالم الجريمة، فالمستوى التعليمي للأم ضروري للحفاظ على سلوك الحدث، وتقويمه أو إرشاده بطرق علمية صحيحة.

كما أظهرت النتائج أيضاً أن نسبة المستوى في المتوسط و في الثانوي والجامعي لا تمثل إلا نسبة (10%) وهي نسبة ضئيلة بالمقارنة مع سابقتها.

6 –النتائج الخاصة مكان الإقامة:

بالنسبة لمكان الإقامة الحالية أظهرت النتائج أن نسبة (74%) من الأحداث المنحرفين يعيشون مع والديهم (الأب والأم)، في حين نجد النسبة (12%) لدى الأحداث المنحرفين الذين يعيشون مع أمهاتهم المتزوجات من رجال آخرين، أما عن الذين يسكنون سواء مع الأب أو مع الأم لوحدهم فكانت النسبة (4%) ، أما عن نسبة الذين يسكنون مع الجد أو مع أقاربهم فكانت النسبة (10%).

7 –النتائج الخاصة بالدخل الشهري للأسرة.

أظهرت النتائج وجود تباين بين الأحداث المنحرفين في الدخل الشهري، وهذا التباين واضح في تدني مستوى الدخل الشهري حيث نجد أن نسبة (16%) من عينة الدراسة كان دخل الأسرة يتراوح بين 20000 إلى أقل من 30000 دج، في حين أن نسبة (84%) يتراوح دخل الأسرة من 10000 إلى أقل من 20000 دج.

رابعاً : التحليل والتفسير

التساؤل الأول : ما هي أهم القنوات الفضائية المفضلة لدى الأحداث؟

أظهرت النتائج أن الأحداث المنحرفين يفضلون مشاهدة برامج القنوات الأوربية التي تعرض أفلام الجنس والعنف والإثارة حيث بلغت نسبة (74%) من عدد الأحداث المنحرفين.

كما أظهرت النتائج أن الأحداث المنحرفون يفضلون برامج قنوات MBC وقنوات روتانا وغيرها من القنوات التي تقدم أفلام أجنبية غربية مختلفة في مضمونها إلا أنها يغلب عليها البرامج ذات المضمون السيئ، يليها برامج قنوات روتانا، بينما جاءت برامج القنوات العربية التي تعرض أفلام الوثائقية في المرتبة الأخيرة بالنسبة للعينة.

التساؤل الثاني: ما هي أهداف مشاهدة القنوات الفضائية المفضلة لدى الأحداث؟

وللإجابة على هذا التساؤل تم حساب الجداول التكرارية ، والنسب المئوية ،والمتوسطات الحسابية ، وتم ترتيب المتوسطات الحسابية لبيان استجابة عينة الدراسة تجاه العبارات التي تصف وجهة نظرهم تجاه أسباب مشاهدة القنوات الفضائية.

كما يتضح مما سبق أن استجابات عينة الأحداث الجانحين تجاه العبارات التي تصف أسباب مشاهدة القنوات الفضائية أن أهم الأسباب تتمثل في الرغبة في مشاهدة أفلام العنف و الإثارة بنسبة (74%)، تليها الرغبة في مشاهدة الأفلام البوليسية بنسبة (66%)، في حين نسجل نسبة (60%) من عدد الأحداث المنحرفين الدين يفضلون مشاهدة القنوات الاستعراضية والغنائية،و بالمقابل نجد نسبة (54%) من عينة الدراسة تفضل مشاهدة أفلام الجنس، في حين تأتي أفلام الخيال والمسرحيات والأفلام الكوميدية الاجتماعية والعاطفية في المراتب الأخيرة.

السؤال الثالث: ما هي أنماط مشاهدة برامج القنوات الفضائية لدى الأحداث؟

من خلال هذا الرسم البياني يتبين لنا أن نسبة مشاهدة أفلام العنف وأفلام الجنس وأفلام الغناء تتجاوز نصف عينة الدراسة، في حين تأتي أفلام الخيال و أفلام كوميدية والمسرحيات في المرتبة الثانية أما الأفلام العاطفية والأفلام الاجتماعية فهي بنسب أقل ، وبالتالي نجد أن أنماط المشاهدة تختلف من حدث من لآخر .

السؤال الرابع: ما هو دور الأسرة في انتقاء ما يشاهده الحدث من برامج في القنوات الفضائية؟

وللإجابة على هذا التساؤل نستدل بما حققته الدراسة سابقاً أين وجدنا ما نسبته (78%) من عينة الأحداث المنحرفين غير خاضعين لمراقبة الأهل في انتقاء برامج القنوات الفضائية، وهذا مما يمكننا القول بان للأسرة دور فعال في تقويم سلوك الحدث، حيث كشفت عن وجود علاقة بين ضعف التوجيه الأسري وانحراف الأحداث، كما بينت أن الأحداث المنحرفين يشاهدون أفلام العنف والغرام،وأن الأسرة لا تتدخل في مدة المشاهدة ولا تتدخل في انتقاء ما يشاهده الحدث المنحرف .

وهذا ما يؤدي بنا إلى القول بوجود أثر سلبي لفقدان دور الرقابة على انحراف الأحداث، ولذلك نرى أنه لكي تنجح فاعلية المدخل الوقائي لعدم عودة الأحداث للانحراف لابد من التأكيد على الدور الذي تقوم به الأسرة .

السؤال الخامس: هل هناك علاقة بين ما تبثه القنوات الفضائية من برامج واكتساب الأحداث للسلوك الإنحرافي؟

إن ما نسبته (81%) من العينة المدروسة التي أقرت بوجود علاقة بين ما تبثه القنوات الفضائية من برامج مختلفة واكتسابهم لبعض السلوكيات الإنحرافية، مثل محاولة تقليدهم لبعض الشخصيات التي تتصف بالعنف والسلوكيات الشاذة عن المجتمع الجزائري، وعن التقاليد السائدة فيه، حيث أن مشاهدة برامج القنوات الفضائية له دور في التأثير المباشر لبرامج القنوات الفضائية على اكتساب العنف وتؤيد هذه الدراسة نتائج كل من "**Rideau, w & (Sinclair, B.)** " في وجود علاقة ارتباط إيجابية بين التعرض للعنف السينمائي والتلفزيوني وبين جرائم العنف التي ارتكبها أعضاء العصابات كمجموعات.

وقد بينت الدراسات المتخصصة في علم اجتماع الجريمة أن المنحرفين يقرؤون غالبًا الكتب الضارة والمشكوك في أمرها بشكل أكثر مما يفعله غير المجرمين والسبب أن تلك الكتب والمجلات الضارة تعرض في الغالب الأفكار الإجرامية والجنسية غير العادية[12].

ومن هذا كله نستنتج أن كل الفرضيات التي افترضناها سابقاً تحققت بنسبٍ متفاوتة، حيث وجدنا أن أهم القنوات الفضائية التي يشاهدها الحدث هي القنوات الغربية، وكذلك أن الهدف من مشاهدة القنوات الفضائية هو الرغبة في مشاهدة مظاهر العنف والإثارة والعاطفة، في حين يختلف نمط أو شكل المشاهدة من حدث إلى آخر وهذا حسب اختلاف الظروف المحيطة بالحدث، كما أن

هناك غياب لدور الأسرة في انتقاء ما يشاهده الحدث من قنوات فضائية، حيث أن مشاهدة برامج القنوات الفضائية له دور في التأثير المباشر لبرامج القنوات الفضائية على اكتساب العنف.

الخاتمة:

إن التوعية الصحيحة والجادة للأفراد في مجتمعنا بمدى التأثيرات السلبية لبرامج القنوات الفضائية المتعددة والمتنوعة، – وذلك لأن البيت هو الأساس الذي يجب الانطلاق منه لتعويد الأبناء ذكورًا، وإناثاً على انتقاء ما هو مفيد من تلك البرامج،– وذلك من أجل تفادي التأثيرات الخطرة لمضمون برامج القنوات الفضائية السلبية التي تهدد أخلاقيات ومعتقدات وثقافة وصحة الأحداث سواء الجانحين أو الأسوياء.

كما أنه يجب التوسع في نشر تعليم الكبار من خلال برامج محو الأمية لأن الدراسة أظهرت أن هناك نسبة من الأمية لدى الآباء والأمهات تؤثر على قيامهم بالدور المنشود أو الفعال في عملية توجيه الأبناء، وأن الاهتمام المدروس بالأسرة من شأنه أن يُعدّل مختلف السلوكيات غير الحميدة وبالتالي المحافظة على النشء القادم وضمان مراقبة فعلية من طرف الآباء لسلوك الأبناء، خاصة فيما يتعلق بمحتوى برامج القنوات الفضائية التي يتم مشاهدتها، وأن تغلب لغة الحوار بينهم في توضيح مخاطر وفوائد كل قناة فضائية .

الهوامش:

1. عدلي العبد، عاطف. دراسات في الإعلام الفضائي ، دار الفكر العربي ،1996، ص 97، 98.
2. إحصائيات مقدمة من طرف مركز الأمن لحماية الأطفال من الإنحراف ببن عكنون – الجزائر .لسنة 2007
3. أحمد نبيل ،محمد الصادق. موقف الشريعة الاسلامية من النظريات النفسية والاجتماعية والتكاملية المفسرة لإنحراف الأحداث. المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض 1987، ص ص184–185.
4. الشمري ،عدلي .السلوك الانحرافي . دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1992، ص 53.
5. أحمد نبيل، محمد الصادق ، مرجع سابق، ص 185.
6. سامية ،حسن الساعاتي. الجريمة والمجتمع. الطبعة 2 ، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص98.
7. ميشيل مان. موسوعة العلوم الاجتماعية. ترجمة: عادل الهواري وآخرون، مكتبة الفلاح، 1994، ص ص661–664
8. خليل ،معن. علم المشكلات الاجتماعية. دار الشروق للنشر، عمان، 1998، ص ص128–129
9. نبيل، رمزي. النظرية السوسيولوجية المعاصرة. دار الفكر الجامعي، 1999، ص 354
10. محمد، خليفة. مقدمة في السلوك الإجرامي.دار المعارف، القاهرة، 1962، ص 24.
11. ربحي مصطفى، عليان .البحث العلمي، أسسه، مناهجه وأساليبه، إجراءاته : .بيت الأفكار الدولية .عمان.2002 .ص 159.
12. محمد بن إبراهيم، السيف، الظاهرة الإجرامية في ثقافة وبناء المجتمع المصري، مكتبة النهضة، 1998، ص 91.

المراجع

1- إحصائيات مقدمة من طرف مركز الأمن لحماية الأطفال من الإنحراف ببن عكنون – الجزائر .لسنة 2007

2- أحمد نبيل ،محمد الصادق. موقف الشريعة الاسلامية من النظريات النفسية والاجتماعية والتكاملية المفسرة لإنحراف الأحداث. المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض 1987.

3- خليل، معن. علم المشكلات الاجتماعية. دار الشروق للنشر، عمان، 1998.

4- ربحي مصطفى، عليان .البحث العلمي، أسسه، مناهجه وأساليبه، إجراءاته : .بيت الأفكار الدولية .عمان. . 2002

5- سامية، حسن الساعاتي. الجريمة والمجتمع. الطبعة 2 ، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.

6- الشمري، عدلي .السلوك الانحرافي . دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1992.

7- عدلي العبد، عاطف. دراسات في الإعلام الفضائي ، دار الفكر العربي ،1996.

8- محمد بن إبراهيم، السيف، الظاهرة الإجرامية في ثقافة وبناء المجتمع المصري، مكتبة النهضة، 1998.

9- محمد، خليفة. مقدمة في السلوك الإجرامي.دار المعارف، القاهرة، 1962.

10- ميشيل، مان. موسوعة العلوم الاجتماعية. ترجمة: عادل الهواري وآخرون، مكتبة الفلاح، 1994.

11-نبيل، رمزي. النظرية السوسيولوجية المعاصرة. دار الفكر الجامعي، 1999.